

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO**

NATALIA MENDES TEIXEIRA

**O QUE UM FILÓSOFO DA EXISTÊNCIA *AINDA* TEM A DIZER SOBRE A
CONSCIÊNCIA? KIERKEGAARD E O PROBLEMA DA *BEVIDSTHED***

**São Leopoldo
2022**

Natalia Mendes Teixeira

O QUE UM FILÓSOFO DA EXISTÊNCIA *AINDA* TEM A DIZER SOBRE A
CONSCIÊNCIA? KIERKEGAARD E O PROBLEMA DA *BEVIDSTHED*

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutora em Filosofia pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos –
UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer

Coorientador: Prof. Dr. Gabriel Ferreira

São Leopoldo

2022

T266q

Teixeira, Natalia Mendes.

O que um filósofo da existência ainda tem a dizer sobre a consciência? Kierkegaard e o problema da Bevidsthed / por Natalia Mendes Teixeira. – 2022.

304 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2022.

Orientador: Dr. Inácio Helfer.

Coorientador: Dr. Gabriel Ferreira.

1. Consciência. 2. Kierkegaard, Soren, 1813-1855.
3. Século XIX. 4. Ciência. 5. Epistemologia.
6. Psicologia. 7. Conhecimento. I. Título.

CDU: 165.12

NATALIA MENDES TEIXEIRA

O QUE UM FILÓSOFO DA EXISTÊNCIA AINDA TEM A DIZER SOBRE A
CONSCIÊNCIA? KIERKEGAARD E O PROBLEMA DA *BEVIDSTHED*

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutora em Filosofia pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos –
UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Inácio Helfer (Orientador)

Prof. Dr. Álvaro L. M. Valls

Prof. Dr. Gabriel Ferreira da Silva

Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula

Profa. Dra. Polyana Tidre

RESUMO

Esta tese trata do problema da Consciência (*Bevidsthed*) no *corpus* kierkegaardiano fixando-o no contexto histórico e filosófico de transição da *Naturphilosophie* para o da *Naturwissenschaft* no qual a Consciência (e seus correlatos) passa a ser objeto de investigação das diversas ciências particulares e começa a perder seu estatuto investigativo estritamente filosófico. Defendemos que Søren A. Kierkegaard (1813-1855), ao apresentar a Consciência como objeto proeminentemente filosófico, pela distinção metafilosófica entre Filosofia e Ciência, apresenta um modelo de Consciência que responde às preocupações ontológicas, epistêmicas e psicológicas oitocentistas e contemporâneas. Primeiro, além da transição de uma Filosofia da Natureza para uma Ciência da Natureza, o século XIX assiste à transição de uma Psicologia fundamentada na Metafísica, que tem seu grande contorno paradigmático na *Psychologia Empirica* de Wolff, para a Psicologia fisiológico-experimental de Wilhelm Wundt como produto imediato da *Naturwissenschaft* levando ao processo de independentização e consolidação da Psicologia como Ciência e é nesse contexto que Kierkegaard defende sua Psicologia *Experimenterende* como proeminentemente capaz de lidar com a Consciência e os fenômenos mentais a partir de um método que nem apelaria à Metafísica de um lado e nem cederia à virada para a Fisiologia de outro. Segundo, do ponto de vista ontológico e epistemológico a Consciência é produto da clivagem entre o Ser *qua* atual e o Ser *qua* ideal, entre a Idealidade e a Atualidade, entre o Pensamento e a Existência, entre o Objeto e o Sujeito. O sujeito *qua* existente é resultado de uma tríade entre o objeto atualmente existente, o objeto idealmente representado e a Consciência que os une funcionando como um vórtice entre os dois reinos, uma espécie de acoplamento no qual os dois planos estão em uma relação de simultaneidade e oposição agregando qualidades (ou categorias) epistêmicas e psíquicas particulares: Percepção, Reflexão, Imaginação, Fantasia, Vontade, Interesse, *Pathos*, Dúvida, Conhecimento, Autoconhecimento, Autorreconhecimento e Autoconsciência. Essas são as faculdades (ou categorias) que fundamentam o modelo de Consciência impresso na obra de Kierkegaard. Nossa investigação versa também sobre as condições de possibilidade do acesso à Consciência enquanto objeto da Filosofia, da Ciência e da Psicologia entendendo-a no interior das discussões que Kierkegaard travara com seu próprio tempo algumas das quais permanecem até hoje. O que *um filósofo da existência disse* e o que ele *ainda tem a dizer* sobre a Consciência de modo a potencialmente iluminar o estatuto da discussão hoje é o problema central desta tese. A pergunta pela Ciência, pela Epistemologia e pela Psicologia que Kierkegaard elabora nesse contexto é, portanto, parte essencial do nosso excursus.

PALAVRAS-CHAVE: Consciência; Kierkegaard; Século XIX; Ciência, Epistemologia; Psicologia.

DEDICATÓRIA

Ao professor Alvaro Valls, quem primeiro acreditou que eu poderia ser filósofa; ao professor Gabriel Ferreira que me desafiou e apontou o caminho das pedras. Ao mais gentil ser humano que já conheci, Leonardo Ruivo. Aos meus pais, Mirian e Luís, que me ensinaram que das dificuldades é possível obter motivação. À família Annunziato Ruivo que agora também é minha; em especial aos meus sogros, José Carlos e Maria Teresa, pelo exemplo.

AGRADECIMENTOS

O presente texto é produto das discussões que as amigadas dos professores Álvaro Valls e Gabriel Ferreira me proporcionaram. Ele é resultado da leitura e escuta atenta do que eles veem quando leem Kierkegaard e, mesmo nos possíveis pontos de desacordo, próprios à atividade filosófica engajada em problemas, essa influência permanece. Agradeço a ambos por apontarem os caminhos e permitirem que eu escolhesse o meu. Agradeço ao professor Inácio Helfer que não apenas aceitou orientar e acompanhar o desenvolvimento final dessa tese, como acolheu e acreditou no meu trabalho desde a banca de seleção do mestrado até a presente defesa. Agradeço à CAPES que financiou minha formação e pesquisa em um país cujo trabalho intelectual cada vez menos encontra o reconhecimento do seu precioso valor. Ao meu psicanalista, Otávio Augusto Winck Nunes, que me ajudou a não desistir de ocupar um espaço historicamente não destinado às mulheres e a sobreviver nele.

LISTA DE ABREVIÇÕES

OBRAS EM INGLÊS

BA = The Book on Adler. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998. KW vol. 24.

EUD = Eighteen Upbuilding Discourses. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990. KW vol. 5.

JP = Søren Kierkegaard's Journals and Papers, vols. 1–6, edição e tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Bloomington and London: Indiana University Press, 1967–78.

KJN1 = Kierkegaard's Journals and Notebooks: Vol. 1, Journals AA-DD. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Vanessa Rumble e K. Brian Söderquist. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

KJN2 = Kierkegaard's Journals and Notebooks: Vol. 2, Journals EE-KK. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Vanessa Rumble e K. Brian Söderquist. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

KJN3 = Kierkegaard's Journals and Notebooks: Vol. 3: Notebooks 1–15. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Vanessa Rumble e K. Brian Söderquist. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.

KJN4 = Kierkegaard's Journals and Notebooks: Vol. 4: Notebooks NB-NB5. Ed. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Vanessa Rumble e K. Brian Söderquist. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

KJN 5 = Kierkegaard's Journals and Notebooks: Vol. 5, Journals NB6-NB10. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Vanessa Rumble e K. Brian Söderquist. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

KJN 6 = Kierkegaard's Journals and Notebooks: Vol. 6, Journals NB11-NB14 Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Vanessa Rumble e K. Brian Söderquist. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.

KJN 7 = Kierkegaard's Journals and Notebooks: Vol. 7, Journals NB15-NB20 Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Vanessa Rumble e K. Brian Söderquist. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014.

KJN 8 = Kierkegaard's Journals and Notebooks: Vol. 8, Journals NB21-NB25 Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Vanessa Rumble e K. Brian Söderquist. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.

KJN 9 = Kierkegaard's Journals and Notebooks: Vol. 9, Journals NB26-NB30 Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Vanessa Rumble e K. Brian Söderquist. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017.

LD = Letters and Documents, Tradução de Hendrik Rosenmeier. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.

P = Prefaces and Writing Sampler, Tradução de Todd W. Nichol. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

Pap. = Søren Kierkegaards Papirer, vols. 1–16, editado P. A. Heiberg, V. Kuhr, e. Torsting. Copenhagen: Gyldendal, 1909–48; complementado por Niels Thulstrup. Copenhagen: Gyldendal 1968–78.

PC = Practice in Christianity, Tradução de Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

PF = Philosophical Fragments and Johannes Climacus, Tradução de Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

PV = The Point of View for My Work as an Author, The Single Individual, On My Work as an Author, and Armed Neutrality, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

SKS = Søren Kierkegaards Skrifter, 28 volumes de texto e 28 volumes de comentários, editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, e Alastair McKinnon. Copenhagen: Gad Publishers 1997–2012.

SL = Stages on Life's Way, Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988. KW vol. 11.

SUD = The Sickness unto Death, Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980. KW vol. 19.

TA = Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age, A Literary Review, Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978. KW vol. 14.

TDIO = Three Discourses on Imagined Occasions, Tradução de Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

TM = 'The Moment' and Late Writings, Tradução de Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton NJ: Princeton University Press, 1998.

UD = Upbuilding Discourses in Various Spirits, Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993. KW vol. 15.

WA = Without Authority, Tradução de Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ Princeton University Press, 1997.

WL = Works of Love, Tradução de Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

OBRAS EM DINAMARQUÊS

SKS I = *Af en endnu Levendes Papirer; Om Begrebet Ironi*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup e Finn Hauberg Mortensen. Copenhagen: Gads, 1997.

SKS II = *Enten-Eller*. Første del. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup e Finn Hauberg Mortensen. Copenhagen: Gads, 1997.

SKS III = *Enten-Eller*. Anden del. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup e Finn Hauberg Mortensen. Copenhagen: Gads, 1997.

SKS IV = *Gjentagelsen; Frygt og Bæven; Philosophiske Smuler; Begrebet Angest; Forord*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup e Finn Hauberg Mortensen. Copenhagen: Gads, 1997.

SKS V = *Opbyggelige taler, 1843–44; Tre Taler ved tænkte Leiligheder*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup e Finn Hauberg Mortensen. Copenhagen: Gads, 1998.

SKS VI = *Stadier paa Livets Vei*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup e Finn Hauberg Mortensen. Copenhagen: Gads, 1999.

SKS VII = *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2002.

SKS VIII = *En literair Anmeldelse; Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2004.

SKS IX = *Kjerlighedens Gjerninger*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2004.

SKS X = *Christelige Taler*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2004.

SKS XI = *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen; Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinge; Sygdommen til Døden; 'Ypperstepræsten' – 'Tolderen' – 'Synderinden'*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen, e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2006.

SKS XII = *Indøvelse i Christendom; En opbyggelig Tale; To Taler ved Altergangen om Fredagen*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2008.

SKS XIII = *Dagbladsartikler 1834-1848; Om min Forfatter-Virksomhed; Til Selvprøvelse*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen e Steen Tullberg. Copenhagen: Gads, 2009.

SKS XIV = *Bladartikler*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen e Steen Tullberg. Copenhagen: Gads, 2010.

SKS XV = *Et Øieblik, Hr. Andersen!; Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est; Polemik mod Heiberg; Bogen om Adler*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen e Steen Tullberg. Copenhagen: Gads, 2012.

SKS XVI = *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed; Hr. Phister som Captain Scipio; Den bevæbnede Neutralitet; Dømmer Selv!* Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen e Steen Tullberg. Copenhagen: Gads, 2012.

SKS XVII = *Journalerne AA-DD*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2000.

SKS XVIII = *Journalerne EE-KK*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2001.

SKS XIX = *Notesbøgerne 1–15*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2001.

SKS XX = *Journalerne NB-NB5*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2003.

SKS XXI = *Journalerne NB6-NB10*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2003.

SKS XXII = *Journalerne NB11-NB14*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 1997.

SKS XXIII = *Journalerne NB15-NB20*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2007.

SKS XXIV = *Journalerne NB21-NB25*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2007.

SKS XXV = *Journalerne NB26-NB30*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2008.

SKS XXVI = *Journalerne NB31-NB36*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2009.

SKS XXVII = *Løse Papirer*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2013.

SKS XXVIII = *Breve og Dedikationer*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen e Johnny Kondrup. Copenhagen: Gads, 2013.

OBRAS EM PORTUGUÊS

CA = *O Conceito de Angústia*. Trad. Álvaro L. M. Valls. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

CI = *O Conceito de Ironia*. Trad. Álvaro L. M. Valls. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

JC = *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo*. Trad. Silvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MF = *Migalhas filosóficas*. Trad. Álvaro L. M. Valls. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

Ou-Ou I = *Ou Ou: fragmento de vida. Vol I*, Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2013.

Ou-Ou II = *Ou Ou: fragmento de vida. Vol II*, Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2017.

PSI = *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Vol. I. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

PSII = *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Vol. II. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

R = *A Repetição*. Um ensaio em psicologia experimental. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Relógio d'água, 2008.

TT = *Temor e Tremor*, Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio d'água, 2009.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1. MÉTODO E CONTEXTO	22
1.2 KIERKEGAARD: UM “ANTIFILÓSOFO” A FAVOR DA FILOSOFIA	25
1.3 A DISPENSÁVEL QUERELA AO REDOR DOS PSEUDÔNIMOS	31
1.4 KIERKEGAARD CONTRA SEUS INTÉRPRETES: UMA EPÍGRAFE METODOLÓGICA	35
1.5 <i>STATUS QUÆSTIONIS</i> : O QUE UM FILÓSOFO DA EXISTÊNCIA AINDA TEM A DIZER SOBRE A CONSCIÊNCIA?	43
2. CIÊNCIA E CONSCIÊNCIA: DAS NATURVIDENSKABEN AO VITALISMUSSTREIT	57
2.1 O PROBLEMA DAS NATURVIDENSKABEN	57
2.1.1 O INTERESSE DE KIERKEGAARD PELAS CIÊNCIAS NATURAIS	61
2.1.2 OS LIMITES ÉTICOS E EPISTÊMICOS DAS CIÊNCIAS NATURAIS	66
2.2 KIERKEGAARD E O <i>MATERIALISMUS-VITALISMUSSTREIT</i> : A DESCOBERTA DE CARL CARUS	77
2.2.1 O VITALISMO DE KIERKEGAARD; OU SOBRE A INESCRUTABILIDADE DO <i>MIRAKEL</i>	83
2.4 CIÊNCIA & CONSCIÊNCIA: O ESTADO DA QUESTÃO HOJE	90
3. O ESTATUTO ONTOLÓGICO DA CONSCIÊNCIA	101
3.1 UMA ONTOLOGIA DA CONSCIÊNCIA?	103
3.2 ALGUMAS DISTINÇÕES NECESSÁRIAS: <i>AAND</i> , <i>HJERNE</i> , <i>SIND</i> , <i>SJÆL</i> , <i>SELV</i> E <i>BEVIDSTHED</i>	107
3.2.1 ESPÍRITO (<i>AAND</i>) E ALMA (<i>SJÆL</i>)	107
3.2.2 CÉREBRO (<i>HJERNE</i>) E MENTE (<i>SIND</i>)	111
3.3 UMA ANÁLISE DO <i>SELF</i>	112
3.3.1 A CONSTITUIÇÃO TRIÁDICA DO <i>SELF</i>	116
3.4 CONSCIÊNCIA E <i>SELF</i> TEM O MESMO ESTATUTO ONTOLÓGICO?	121
4. A DIMENSÃO PSICOLÓGICA DA CONSCIÊNCIA	128
4.1 A PSICOLOGIA <i>EXPERIMENTERENDE</i> DE KIERKEGAARD ENTRE A <i>PSYCHOLOGIA EMPIRICA</i> E A PSICOLOGIA EXPERIMENTAL	129
4.1.1 REPETIÇÃO: UM ENSAIO DE PSICOLOGIA EXPERIMENTAL? ...	137
4.2 A APLICAÇÃO DO MÉTODO <i>EXPERIMENTERENDE</i> À DIMENSÃO PSÍQUICA DA CONSCIÊNCIA	148
4.2.1 LER <i>ANTICLIMACUS</i> SEM QUE KIERKEGAARD DESAPAREÇA	148
4.2.2 A TAXONOMIA DO DESESPERO E A CONSTITUIÇÃO DO <i>SELF</i> E DA CONSCIÊNCIA.	152
4.3 A PSICOLOGIA DO <i>INCONSCIENTE</i> KIERKEGAARDIANO	155

4.3.1 O DESESPERO INCONSCIENTE: O FILÓSOFO, O PAGÃO E O ESTETA	157
(A) A (in)consciência psíquico-sensorial do esteta	160
(B) A (in)consciência do pensador abstrato	161
(C) A (in)consciência do pagão	161
4.4 A PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA DA CONSCIÊNCIA	164
(A) Desespero de tipo fraco	164
(B) Desespero de tipo forte	173
5.1 A POSSIBILIDADE DE UMA EPISTEMOLOGIA EM KIERKEGAARD: UM PROBLEMA PARA A TRADIÇÃO INTÉRPRETE	182
α) A inexistência de uma Epistemologia	183
β) A Epistemologia de Kierkegaard é estritamente Teologia	185
γ) Os resultados da Epistemologia de Kierkegaard: ceticismo, fideísmo e irracionalismo.	187
5.2 EPISTEMOLOGIA, LÓGICA E ONTOLOGIA	203
5.2.1. EXISTÊNCIA E CONSCIÊNCIA.....	207
5.2.2 A CONSCIÊNCIA E A EXISTÊNCIA: ENTRE EMPIRISTAS E IDEALISTAS.....	211
5.2.3 SISTEMA, EXISTÊNCIA E CONSCIÊNCIA.....	217
5.2.4. “COMO É O ESTADO ANÍMICO DAQUELE QUE PENSA O LÓGICO?”	221
5.3 A DIMENSÃO EPISTÊMICA: DA CONSCIÊNCIA AOS OBJETOS – O AUTOEXPERIMENTO DE JOHANNES EM <i>DE OMNIBUS DUBITANDUM EST</i>	224
5.4 A ESTRUTURA DA CONSCIÊNCIA.....	230
5.4.1 PERCEPÇÃO IMEDIATA E REFLEXÃO	230
5.4.2. FANTASIA E IMAGINAÇÃO	240
5.4.3. CONHECIMENTO E VERDADE	249
5.4.3.1 Verdades <i>De Razão</i> e Verdades <i>De Fato</i>	250
5.4.3.2 Verdade e Conhecimento Subjetivo e Objetivo.....	255
5.4.3.3 Verdade como <i>Adequatio</i> e como <i>Aproximação</i>	260
5.4.4 AUTOCONSCIÊNCIA, AUTOCONHECIMENTO AUTORRECONHECIMENTO E AUTORREFERÊNCIA	265
5.4.5 DÚVIDA E VONTADE	275
5.4.6. PATHOS E <i>INTER-ESSE</i>	280
CONCLUSÃO	285
REFERÊNCIAS.....	290

INTRODUÇÃO

Poucos problemas filosóficos são tão persistentes e, ao mesmo tempo, tão controversos quanto o da Consciência e as questões que envolvem sua natureza, estrutura, origem e relação com a matéria. Não há nada que experienciamos de forma mais *direta* que a nossa própria Consciência e, ao mesmo tempo, não há objeto que resista mais à explicação¹. A experiência consciente que temos de nós mesmos e do mundo é objeto de séculos de discussão não só na Filosofia, mas na Psicologia e, mais recentemente, nas diversas áreas das ciências particulares – Biologia, Ciências Cognitivas, Neurociência, Linguística, Inteligência Artificial, entre outras. O interesse historicamente recente das diversas Ciências ao redor de um mesmo *objeto* levou a uma certa *competição epistêmica* para delimitar não apenas que tipo de objeto ela é, mas também definir qual disciplina melhor a explicaria. A Neurociência, por exemplo, que parece obter a maior legitimidade epistêmica sobre o funcionamento do cérebro não parece, contudo, poder nos fornecer uma descrição ou explicação da *experiência consciente subjetiva* e, apesar de poder revelar seus correlatos neuronais e os processos cerebrais relacionados à experiência consciente, a lacuna explicativa entre os processos físicos e a experiência subjetiva consciente permanece: explicar os possíveis correlatos neuronais no cérebro não parece ser suficiente para explicar a própria Consciência².

Contudo, o caráter de inescrutabilidade e de irredutibilidade das experiências subjetivas à investigação objetiva em terceira pessoa não é um argumento novo na Filosofia. Esse e outros problemas da Consciência surgiram, segundo a narrativa de Beiser (2013 e 2017), a partir do idealismo tardio de Trendelenburg e Lotze³ que estavam disputando em pequena escala a

¹ Chalmers, 1995, p.80; Teixeira, 1997, p. 109; Dennett, 1978, p.149.

² Conferir, por exemplo, David Chalmers em seu *The Puzzle of Conscious Experience* (1995).

³ Uma história da filosofia do século XIX que inclua a querela da Consciência a partir de Lotze e Trendelenburg e o modo como, a partir deles, ela foi recepcionada no restante do século ainda está para ser escrita. Contudo, os esforços especiais de Beiser (2011, 2013, 2017) já nos dão um bom cenário da fecundidade desse período para a discussão. Lotze, ao que parece, já estaria antecipando o *Ignorabimus* de Du Bois-Reymond (1872) e mesmo o, ainda mais recente, *problema da lacuna explica* de Joseph Levine (1983) postulado um século depois. Destaco o seguinte trecho de Beiser: “[segundo Lotze] *nunca podemos preencher a lacuna conceitual entre eventos ou processos físicos que ocorrem no cérebro e representações ou a consciência*. Exatamente porque como esses eventos ou processos (vibrações ou ondas de luz) dão origem

Consciência e em larga escala a supressão de problemas metafísicos pelo recrudescimento da *Naturwissenschaft* no contexto de deslegitimação do fundacionismo idealista, de derrocada do sistema hegeliano, da crise de identidade da Filosofia, de ascensão das Ciências Naturais e de surgimento do *Materialismus-Vitalismusstreit* que prevaleceria até o final do século XIX.

Um episódio marcante que demonstra a importância do historicamente esquecido período pós-hegeliano para as considerações atuais sobre a Consciência pode ser atribuído à conferência de Du Bois-Reymond (1818-1898) *Sobre os limites do Conhecimento Natural (Über die Grenzen des Naturerkennens)* de 1872 – menos de duas décadas após a morte de Søren Kierkegaard – que foi marcante para o desenvolvimento da querela até o final do século. Apesar de cumprir uma agenda fisicalista na Fisiologia oitocentista e da expectativa do público de ouvir uma crítica mecanicista à *Lebenskraft* e à *Naturphilosophie* ele apresentou uma tese pirronista sobre o conhecimento natural apresentando limites à investigação da: (i) natureza da matéria; e (ii) da relação entre consciência e cérebro afirmando não apenas a inescrutabilidade da matéria como a da própria Consciência. Du Bois-Reymond declarou: “não apenas a consciência é inexplicável por suas condições materiais no estado atual da ciência, o que todos admitirão prontamente, mas mesmo de acordo com a natureza das coisas, [ela] nunca pode ser explicada por essas condições” (LN 1872, p. 117; 1886, p. 24), a conclusão ele selaria com a expressão: *Ignorabimus* (“nunca saberemos”) iniciando a controvérsia do *Ignorabimusstreit*⁴. Embora rejeitasse qualquer versão de vitalismo e fizesse parte do programa fisicalista-materialista-mecanicista, Du Bois-Reymond estava rejeitando qualquer possibilidade da Ciência explicar a Consciência – ali estava o limite do conhecimento natural. A conferência causou certo alvoroço e marcou o início de uma longa querela sobre a Consciência e os limites das Ciências Naturais.

a essas sensações é totalmente misterioso para nós e além do alcance da explicação. Enquanto a plausibilidade do materialismo reside na sua análise da percepção sensorial, sua principal dificuldade vem em explicar as funções superiores da alma, aquelas que dependem de suas próprias atividades, como o julgamento moral e estético. As referências de Lotze ao julgamento moral e estético, embora inexploradas, são significativas porque revelam sua visão de que o materialismo não pode explicar a questão do valor, muito menos a da existência” (BEISER, 2013, p. 2015 – tradução minha; grifo meu).

⁴ Sobre isso conferir: Beiser (2017, p.109) e o interessantíssimo texto de Paolo Pacere (2020): “Reconsidering the Ignorabimus: Du Bois-Reymond and the Hard Problem of Consciousness”.

Neste trabalho eu argumento que esta é uma das principais teses epistêmicas e metodológicas apresentadas algumas décadas antes por Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) sobre a Consciência. Como pretendo argumentar, Kierkegaard afirmou a impossibilidade da Consciência passar a ser um *objeto* da Ciência a ponto de extrair objetivamente o espelhamento completo de conteúdos mentais e a impossibilidade de tornar a experiência subjetiva explicada do ponto de vista objetivo devido ao tipo de material ontológico que a constitui, os traços específicos do seu estatuto metafísico e a irreducibilidade das experiências subjetivas à investigação objetiva. Kierkegaard estava no contexto originário destas disputas e era crítico e devedor de cientistas vitalistas como o psicólogo e médico alemão Carl Gustav Carus (1789-1869) e o físico dinamarquês Hans Christian Ørsted (1777-1851). Ele está escrevendo precisamente nessa aurora do contexto oitocentista (da querela *iniciada* por Du Bois-Reymond) de disputas entre vitalistas – para os quais existe um princípio vital que anima a matéria – e materialistas – para os quais *mente* e corpo são entidades inteiramente materiais – no contexto protocientífico de recrudescimento das Ciências Naturais gestado na virada epistemológica do período pós-hegeliano. A virada anti-Hegel deve-se ao sucesso epistemológico no campo das investigações da Física e da Biologia levando ao questionamento da concepção hegeliana (e idealista) de Ciência, de Filosofia e do papel da Metafísica. O século XIX assiste assim, a partir da segunda metade, a um grande avanço das Ciências Naturais e uma grande euforia ao redor do problema da Consciência – e Kierkegaard, como mostraremos, está na aurora dessa discussão: o que *um filósofo da existência disse* e o que ele *ainda tem a dizer* sobre a Consciência de modo a, eventualmente, iluminar e dialogar com o estatuto contemporâneo da discussão é o problema central desta tese.

Dois desafios se apresentam. De um lado, entendo que escolher como itinerário o problema da Consciência como recepcionado e formulado por um filósofo oitocentista e dinamarquês mais imediatamente debitário das querelas franco-germânicas clássicas, pode levar ao questionamento da relevância filosófica desse exercício, tendo em vista que a Filosofia da Mente contemporânea, em seu atual debate com a Ciência, consegue, ao que tudo indica, explicar melhor o problema no seu estatuto atual e com as ferramentas e avanços disponíveis hoje do que qualquer tentativa anterior que remeta à

História da Filosofia. Não pretendo negar o valor e os avanços da Ciência atual; mas também não acredito que precisemos descartar a História da Filosofia para tal. Ao contrário, acredito que ela ainda pode ser útil à discussão. Assim, entendo que o meu desafio aqui será assumir honestamente as potencialidades e dificuldades da proposta de Kierkegaard e avaliar a verdade das suas proposições pelo que elas afirmam por si mesmas e não as aceitar simplesmente porque um filósofo, com quem costumo concordar, afirmou. Por outro lado, concordo com Martin Lenz (2019) quando afirma que o trabalho da Filosofia não é apenas investigar *o que é verdade*; mas também saber responder *se, quais e porque algumas verdades permanecem*. Como pretendo apresentar no primeiro capítulo, *Método e Contexto*, ao intérprete kierkegaardiano recai não apenas o trabalho de análise filosófica no interior da obra de Kierkegaard extraindo seus potenciais recursos, mas também a aferição do valor dessas teses no ambiente externo e no estado geral dos problemas que ele pensou no seu contexto histórico e que, de alguma forma, ainda permanecem como um problema para o nosso tempo. Nesse sentido, a história da influência e do valor de Kierkegaard para a Filosofia (canônica ou contemporânea) talvez ainda esteja para ser escrita e conservo a esperança de que este trabalho seja uma contribuição a ela.

De outro lado, localizar Søren A. Kierkegaard em qualquer discussão filosófica que queira ser minimamente robusta e acurada do ponto de vista histórico permanece um grande desafio à tradição kierkegaardiana por conta do próprio caráter *sui generis* do texto de Kierkegaard o qual parece resistir a uma interpretação e leitura minimamente unânime entre os intérpretes. O caráter ambíguo da sua *situação* filosófica, histórica e geográfica – ele era o mais antimoderno entre os modernos (Connell, 2011), supostamente, o mais *antifilósofo* entre os filósofos (Turnbull, 2010), talvez o menos hegeliano entre os pós-hegelianos (Stewart, 2003) um dinamarquês entre os alemães, crítico e debitário expressivo de todas essas tradições – faz com que ele pareça resistir à tentativa de conjugá-lo para além dessa figura polivocal de projeto majoritariamente heterogêneo. A dificuldade de localizar Kierkegaard diante das querelas que ele próprio se envolveu é um desafio premente à tradição – e que, penso eu, não pode mais ser ignorado.

O caráter polivocal e múltiplo do projeto de Kierkegaard deixa-nos diante de pelo menos três caminhos históricos que se apresentam no tratamento do

problema da Consciência: (i) aquele que encontrou em Descartes e Elisabeth da Bohemia grande expressão a partir da proposta dualista ao problema da relação entre mente e corpo – o que, nesse caso, limitaria nossa investigação à recepção da tradição cartesiana no projeto de Kierkegaard; (ii) ao que, no idealismo alemão, especialmente em Kant, Hegel e Fichte encontrou na Autoconsciência o fundamento de todas as proposições filosóficas verdadeiras e, a partir dela, as da própria Ciência – como conhecimento universal e necessário dedutível de forma *a priori* – contexto no qual filósofos como Descartes (1644), Leibniz (1720) e Kant (1787) foram canonicamente marcados por terem levado o estudo da Consciência ao nível das representações colocando-a como carpete para as deduções de proposições verdadeiras habilitando seu caráter lógico e/ou epistêmico; e outros, como Hegel (1807) e Fichte (1800) buscaram com suas respectivas considerações sobre a Consciência a fundamentação da própria Filosofia – contudo, este caminho nos levaria a tratar o problema da Consciência dentro do contexto de disputas epistêmicas do idealismo alemão ou do racionalismo francês; (iii) a um conjunto de problemas que surgiu no contexto pós-hegeliano de virada epistemológica pela transição da *Naturphilosophie* para a *Naturwissenschaft* a partir do qual cada vez mais, o estatuto psíquico e epistêmico da Consciência passa a ser visto como objeto restrito das Ciências Naturais.

Se esta tese atingir seu ideal, será impossível que a crítica de Kierkegaard a Descartes e o seu distanciamento de Hegel e do idealismo alemão não apareça satisfatoriamente. Contudo, partiremos não apenas dos problemas que transitam do século XVI e deságuam no XIX; mas, principalmente, daqueles que se tornam prevalentes do século XIX até os dias de hoje. Em outras palavras, este caminho nos leva a uma análise histórica *progressiva*, ao invés de, por assim dizer, *regressiva*, levando-nos a um projeto último, que ultrapassa o escopo definitivo desta tese, mas fundamenta sua intenção, de *análise, revisão* e possível *atualização* do modelo de Consciência de Kierkegaard abrindo, porventura, caminhos para uma posterior *conversa* do filósofo da existência com os problemas contemporâneos de Filosofia da Mente – respeitando, nesse espaço, prioritariamente, os limites teóricos e históricos do seu próprio projeto.

O primeiro capítulo, *Método e Contexto*, nos leva de um percurso hermenêutico introdutório sobre o projeto de Kierkegaard à apresentação do

nosso método de investigação e do estado da questão. Este capítulo, como o próprio nome evoca, contextualizará o leitor em questões hermenêuticas, metodológicas e teóricas iniciais levando à discussão do *status quæstionis* do problema. O segundo capítulo, *Ciência e Consciência: das Naturvidenskabem ao Vitalismusstreit*, aborda o problema da *Bevidsthed* no contexto preliminar de substituição da *Naturphilosophie* pela *Naturwissenschaft* no curso do século XIX. Neste contexto, Kierkegaard é costumeiramente lido, pelos melhores intérpretes, como um crítico voraz da *Naturvidenskab*. No entanto, nós veremos que se trata de uma disputa sobre quais são os objetos acessíveis à investigação científica, sobre a definição do papel da Ciência na interpretação do mundo e sobre os limites éticos e epistêmicos desse exercício. Esta demarcação é preponderante para ambientar os limites da observação científica e filosófica do objeto-consciência. Em segundo lugar, localizaremos, ainda que inicialmente, a resposta de Kierkegaard ao *Vitalismusstreit* exemplificado pela disputa dele com Carl Gustav Carus. Por último, extrairemos dessa discussão um caminho inicial que demonstra porque tanto para Kierkegaard quanto para alguns dos importantes filósofos da mente contemporâneos, não temos acesso objetivo à experiência consciente subjetiva.

No terceiro capítulo, *O estatuto ontológico da Consciência*, ensaiaremos uma apresentação introdutória dos aspectos ontológicos da Consciência sob a luz do projeto de Kierkegaard. No quarto capítulo, *A Dimensão Psicológica da Consciência*, abordaremos a dimensão psicológica da Consciência. Este capítulo se ocupa de dois objetivos principais: (i) apresentar o contexto e o método psicológico de Kierkegaard a partir d'*A Repetição*; (ii) delimitar seu método psicológico; (iii) aplicá-lo à investigação psicológica da Consciência e do *Self*. No quinto e último capítulo, *A Dimensão Epistêmica: A Consciência de Objetos Físicos e Mentais*, nós abordaremos as perguntas sobre o estatuto epistêmico da Consciência e apresentando as categorias (ou melhor, faculdades) fundamentais do modelo kierkegaardiano de Consciência: Percepção, Reflexão, Dúvida, Vontade, Conhecimento, Autorreconhecimento, Pathos, Interesse, Imaginação e Fantasia.

A limitação que se impõe sobre nossa empresa é a mesma que pode ser encontrada também em todas as teorias da Consciência: diz respeito à estrutura conceitual que cada corpo heurístico carrega. Todo filósofo está sujeito ao seu

próprio organismo de categorias que contamina e restringe o que está sendo observado, ainda que saia do seu próprio corpo de conceitos para pensar sobre ele. Os behavioristas, os fisicalistas, os fenomenólogos veem o mundo pela lente de suas próprias categorias e a descrição dos fenômenos, dos comportamentos, e do mundo físico são por elas guiadas, mas também restringidas. Não acreditamos poder fugir da estrutura categorial que o projeto de Kierkegaard está enredado, ao contrário, acreditamos que é exatamente assim, com todas as suas peculiaridades e restrições, que ele pode contribuir para o debate: oferecendo mais um prisma, um novo aparato conceitual através do qual pode-se olhar o complexo fenômeno da Consciência de uma forma pouco explorada na História da Filosofia, mas que ainda pode ser produtiva. O que um *filósofo da existência* ainda tem a dizer sobre a Consciência é a pergunta mais interna deste trabalho.

1. MÉTODO E CONTEXTO

O prelúdio de um intercurso filosófico crítico deve incluir também sua demarcação metodológica. Por isso, iniciar nosso excurso discutindo *método* não é uma digressão desnecessária, é tratar de uma questão também filosófica. Ao mesmo tempo, a escolha apropriada do aparato metodológico deve adequar-se ao *objeto* de análise o que interfere diretamente na robustez do resultado adquirido. Falar de *contexto*, por outro lado, é falar das condições históricas e das dinâmicas ao redor de determinado problema assumindo que há importância na *história da ideia* para a própria ideia e, portanto, qualquer problema filosófico é, antes, um problema histórico que precisa ser elucidado dentro do contexto de sua criação performativa.

Diante dessa demanda por demarcação de *método* e pela análise do *contexto*, a tradição de estudos sobre Kierkegaard tem ainda dificuldades muito próprias: ela precisa lidar não apenas com o Kierkegaard histórico e os problemas hermenêuticos próprios à sua obra; mas também com o Kierkegaard recepcionado pela história, isto é, o Kierkegaard que chega até nós prenhe de problemas de recepção. Para discutir o *método da investigação*, descrever o *contexto* do *objeto* e nos situarmos entre as diversas formas de interpretações da sua obra, vou tratar neste capítulo dos problemas que versam sobre: i) a problemática recepção da obra de Kierkegaard desde a Alemanha do século XX até o nosso tempo; ii) os diversos métodos e tradições consagradas de leitura do corpo de textos de Kierkegaard propondo, a partir das potencialidades e limites dessas leituras e métodos interpretativos mais ortodoxos aquele que, por fornecer o melhor ajuste epistêmico ao nosso objeto, propriamente seguiremos no excurso desse trabalho; iii) a demarcação do projeto de Kierkegaard como propriamente filosófico; iv) o *método* de Kierkegaard da comunicação indireta, a partir do uso de pseudônimos, e como uma preocupação excessiva com essa demarcação presente na tradição interpretativa obscurece o sujeito histórico e a própria voz de Kierkegaard como escritor; v) o *status quæstionis* do problema dentro da tradição interpretativa kierkegaardiana, deixando-nos ainda mais próximos do itinerário da nossa pergunta: “o que um filósofo da existência ainda tem a dizer sobre a Consciência?”.

1.1 BREVE OLHADA SOBRE A RECEPÇÃO: QUANTOS SÃO OS KIERKEGAARDS QUE LEMOS?

Kierkegaard ficou filosoficamente esquecido por quase meio século após sua morte em 1855. Na Alemanha, ele surge a partir da cabeceira de Jasper com sua *Psicologia das Visões de Mundo* em 1919, o marco decisivo da introdução de Kierkegaard na filosofia alemã; e depois, Heidegger, Gadamer, Adorno e Löwith fizeram proveito textualmente registrado ou não dele. Assim, o movimento de recepção filosófica na academia alemã aconteceu apenas na primeira metade do século XX – embora, a recepção entre os teólogos e filósofos exotéricos (não acadêmicos) já tenha acontecido no final do século XIX⁵. Apenas na segunda metade do século XX, as traduções chegaram ao público francófono. O interesse, nesse caso, estava no caráter literário da obra de Kierkegaard – Albert Camus, Simone de Beauvoir e Jean Paul Sartre famosamente se debruçaram, criticaram e divulgaram os romances de Kierkegaard. Esse tipo de recepção, mais exotérica e não filosófico-acadêmica influenciou não apenas o Kierkegaard da França ao longo do século, o uso do seu método e da sua teoria nas filosofias existencialistas francesas, mas também a própria recepção latina, especialmente a brasileira – prova disso, por exemplo, é que as nossas primeiras traduções foram feitas de forma indireta através do francês e não de forma direta a partir do texto original dinamarquês⁶. Para o público anglófono e para o restante da Europa Kierkegaard aparece em grande peso apenas no final do século XX. Por consequência desse cenário, é nos recentes anos 1970 que surge uma quantidade torrencial de comentadores de língua inglesa interessados no

⁵ Kierkegaard surge na Alemanha, a partir das traduções feitas por teólogos e pastores dissidentes e críticos da cristandade institucional como Christoph Schrempf. Depois suas obras foram lidas com entusiasmo por teólogos como Barth, Tillich, Bultmann e Brunner. Essas traduções são consideradas paráfrases ruins que destacam prioritariamente o lado de Kierkegaard iconoclasta da igreja. Assim, por exemplo, apesar de já haver tradução de *A Doença para a Morte* em 1862, e em 1892 das *Migalhas Filosóficas* e do *Conceito de Angústia*, publicadas juntas, e, ainda, em 1896 sair um volume *Ataque à cristandade*, com *O Ponto de Vista*, *O Instante*, e outros, Kierkegaard só faz parte das querelas acadêmicas e propriamente filosóficas a partir das longas citações que Jaspers fizera, em 1919, na *Psicologia das Visões de Mundo*.

⁶ O grande exemplo está nos textos que compõem o número de Kierkegaard na coleção os Pensadores de 1980 (Temor e Tremor; A doença para a morte e O diário do Sedutor). Cenário que muda a partir do trabalho de tradução de Ernani Reichmann e prossegue hoje com as traduções do professor Alvaro Valls acompanhadas dos esforços dos professores Márcio Gimenes e Jonas Roos.

pensamento de Kierkegaard. Essa tradição intérprete têm, até hoje, capitaneado parte considerável da boa produção acadêmica no mundo sobre o dinamarquês – vide, por exemplo, iniciativas como o *International Kierkegaard Commentary*, a partir de 1980, o *Kierkegaard Studies Yearbook*, a partir de 1996, e as traduções do casal *Hong* a partir dos anos 1980.

Assim, o acesso à linguagem atrativa, mas densa, programática, mas assistemática, logicamente fragmentada e polivocal, dividida entre um estilo literário próprio e a abordagem de problemas filosóficos não-ortodoxos nos escritos de Søren Kierkegaard o legou a diferentes recepções que ocasionaram diferentes tipos de leituras. Se a tradição alemã nos oferece, no geral, uma leitura mais histórico-ortodoxa, canônica tradicional e mesmo teológica (Jaspers, Heidegger, Tillich, Barth, Gadamer, Adorno, Löwith), a francesa mais literária (Sartre, Beauvoir e Camus), a americana (um tanto mais filosófico-contemporânea e crítica) busca um diálogo com questões gerais e atuais da filosofia (Stokes, Stewart, Walsh, etc)⁷. A filiação a uma dessas tradições nos leva a interpretar um Kierkegaard expressivamente diferente. Portanto, ao dialogarmos com uma dessas tradições de leitura e recepção precisamos refletir também sobre as limitações que lhe são próprias.

O Kierkegaard que majoritariamente recebemos hoje e o que aparecerá nesse trabalho é o Kierkegaard da tradição anglófona. Trata-se, no entanto, de um tipo de leitura relativamente jovem o que pode nos levar a alguns problemas. Como nos lembra Patrick Stokes (2010), o caráter juvenil, mas expressivo das leituras e da recepção contemporânea de Kierkegaard pode obscurecer o *quanto* e o *que ainda resta* a ser feito nas nossas pesquisas, isto é, o que realmente fizemos até aqui e quais são os nossos próximos passos. Por isso, acredito que antes de tentarmos reinventar a roda, temos de perguntar: “o *que devemos fazer com o Kierkegaard que nossa atividade exegética já revelou?*⁸” Engavetá-lo? Reinterpretá-lo mais e mais? Deixá-lo à deriva das

⁷ Considero, no entanto, que a demarcação geográfica é uma forma bastante controversa de delimitação metodológica – nomes como Michael Theunissen na Alemanha e René Rosfort na Dinamarca filiam-se claramente à tradição anglófona e debatem centralmente com ela.

⁸ A proposta de Stokes é que agora faltaria retornar aos textos de Kierkegaard e colocá-lo em diálogo com “*questions and problems in moral philosophy, philosophy of mind, narrative theory, metaphysics of selfhood, philosophy of religion, theology and even questions on the relation between science and faith*” (Stokes, 2010, p. 07). Preocupação que guia grande parte do escopo deste trabalho.

nossas bibliotecas empoeiradas e das nossas tradições de leituras herméticas cuja linguagem é majoritariamente obscura? Se não, quais são os próximos passos se quisermos comunicar Kierkegaard ao restante da tradição filosófica, colocá-lo em diálogo aberto com as questões filosóficas do nosso tempo a ponto de mostrar sua relevância e melhorar o debate com aquelas questões que ele diretamente se vinculou em vida?

A posição que proponho é esta: Kierkegaard pode nos render importantes discussões em problemas contemporâneos – como há um fortíssimo movimento em pronta ascensão; mas, para isso, precisamos ser muito claros sobre a natureza do seu projeto e as suas implicações. Qualquer movimento de *atualização* responsável das teses de Kierkegaard depende, antes de tudo, de uma exímia reconstrução interpretativa histórico-contextual beneficiada pelos recursos da História da Filosofia. Sem isso, o risco que corremos é levar Kierkegaard a contextos alheios demais às suas ideias e prejudicar o próprio fundamento e os compromissos do seu projeto. Ofereço uma proposta a esta questão neste capítulo.

1.2 KIERKEGAARD: UM “ANTIFILÓSOFO” A FAVOR DA FILOSOFIA

Poucos filósofos foram tão reféns dos próprios intérpretes e dos problemas de recepção quanto Kierkegaard⁹. Interpretá-lo não é como interpretar qualquer outro filósofo. A falta de clareza quanto às peculiaridades desse desafio legou-nos prejuízos hermenêuticos irreparáveis largamente reproduzidos nos poucos manuais de filosofia que se propõem a citá-lo e, em grande medida, também dentro da própria tradição intérprete kierkegaardiana.

Quando Kierkegaard perguntou *o que significa existir?*¹⁰, ele foi anacronicamente transformado no *pai do existencialismo*¹¹; ao ter criticado a

⁹ Como disse Arne Grøn: “*The resources to be found in Kierkegaard are hidden behind pictures formed by Kierkegaard receptions in the twentieth century*” (2004, p.24).

¹⁰ “A desgraça de nossa época está em ter chegado a saber demais, e ter esquecido *o que significa existir* e o que é a *interioridade*” (SKS 7, 228/PS I, 285).

¹¹ Pensamos que a denominação *existencialista* pode ser equívoca por algumas razões: primeiro porque perguntar “o que significa existir?” é diferente, e mesmo o oposto, de propor uma sistematização do fenômeno da existência. Segundo que, se de fato Kierkegaard coincidissemos historicamente com as ideias do existencialismo, ele o teria criticado tanto quanto criticou a possibilidade de um sistema lógico da existência. Não é necessário ir muito longe nos estudos

possibilidade de um sistema lógico da existência, ele foi interpretado como um irrevogável opositor de Hegel e do “sistema”¹²; seu interesse pelo indivíduo (*Enkelte*) foi lido como *acosmismo*; sua teoria da subjetividade transformada em *subjetivismo*; sua distinção entre as formas subjetiva e objetiva de acessar a verdade foi interpretada como *relativismo*; seus escritos estéticos como literalismo esvaziado de conteúdo filosófico¹³. Esses são alguns dos exemplos paradigmáticos que nos levam a pensar que, talvez, Kierkegaard seja um dos filósofos mais randomicamente citados e, ao mesmo tempo, mais mal lidos da história da filosofia – certamente ele faz companhia a Nietzsche. A tendência generalizante de colocá-lo apenas como pai da *filosofia da existência* vem sempre acompanhada de explicações que sequer delimitam porque a Existência é um dos *loci* primordiais da sua filosofia e, mais propriamente, que pergunta está sendo respondida com ela¹⁴.

Apenas a denúncia desses epítetos e chavões afasta-nos do Kierkegaard recepcionado pela história e nos leva a acessar mais propriamente, ainda que como ideal hermenêutico a ser alcançado, o Kierkegaard real. Somado aos problemas interpretativos; a distância vernácula, geográfica e acadêmica do discurso alemão oitocentista *mainstream* trouxe dificuldades à inclusão devida de Kierkegaard no cânone; o uso de pseudônimos também parece adicionar novas dificuldades à interpretação de um projeto tão multifacetado e plural. O complexo percurso de recepção que sua obra recebeu, como vimos, soma com grande peso a essas dificuldades. Somando-se ao excesso de interesse pela sua figura pessoal que resultou em análises biográficas problemáticas e bordões psicológicos recursivos propagados mesmo por nomes importantes como Georg Brandes (1888) – melancólico, solitário, franzino, rentista, apegado aos

sobre o dinamarquês para saber que seu conceito de *Existência* parte de uma disputa com Hegel: se um sistema lógico é possível e factível, o mesmo não ocorre com um sistema da existência que precisaria ser visto *sub specie æternitatis* e ser elaborado pelo próprio existente no interior da existência deixando-o de fora, não capturando, portanto, a *Realidade Efetiva* ou a *Atualidade*. Terceiro, pressupor que sua filosofia da existência cabe em um *ismo* (sufixo de origem grega que implica *sistema*) soa, no mínimo, irônico. Portanto, este epíteto não corresponde nem historicamente com o sujeito Kierkegaard; nem teoricamente com seu projeto por ainda inúmeras outras razões que seriam difíceis de arrolar neste espaço.

¹² Contra isso cf. Stuart, 2010.

¹³ Tratamos de apresentar uma correção preliminar desses epítetos na introdução do seguinte artigo: TEIXEIRA, N. M. *A Relação entre Self e Sociedade na obra de Kierkegaard*. *Revista Kínesis*, Vol. XIII, nº 34, p.35-51, 2021.

¹⁴ Acompanho aqui um argumento introduzido por Ferreira (2015).

problemas com o pai e marcado pelo noivado interrompido com Regine Ølsen – levando a uma tentativa de clinicar Kierkegaard do túmulo; ou de psicologizá-lo a partir da sua obra e das personagens que ele criara para comunicar a sua filosofia. Estes problemas acabam contribuindo para um maior obscurecimento do produto filosófico do seu projeto. Não surpreende que Kierkegaard seja, muitas vezes, um *outsider* no cânone filosófico resgatado a vontade de alguns poucos.

O caráter filosófico da obra de Kierkegaard é constantemente posto em questão. Primeiro, pelo caráter literário, teológico e psicológico de alguns dos seus escritos; segundo, porque ele mesmo (ou seus pseudônimos) teria afirmado não ser um filósofo. O primeiro problema leva-nos à questão do que constitui como uma experiência filosófica de leitura ou sobre quais princípios uma obra filosófica deve cumprir para ser considerada filosófica. O segundo é resultado de uma interpretação problemática do próprio método, objetivo e conteúdo da filosofia de Kierkegaard. Ambos os problemas passam por uma discussão metafilosófica sobre a própria natureza e estatuto da filosofia – *O que delimita o que é filosofia? O que demarca um autor como filósofo? Quais critérios demarcam quem entra no rol do cânone filosófico?*

Se a Filosofia é, supostamente, essa disciplina indefinida e mal delimitada entre a Teologia e a Ciência – promovida, quando muito, de *serva* da Teologia à *faxineira* das Ciências – no projeto de Kierkegaard ela teria esse conteúdo ambíguo que transita sem se deixar ser classificado entre a Literatura, a Teologia e a Psicologia, mas que nunca pode ser propriamente Filosofia. Se Kierkegaard escrevia recorrendo aos gêneros literários diversos – cartas, romances epistolares, aforismos, ensaios críticos – então o caráter da sua filosofia estaria dissolvido, no máximo, em um tipo de filosofia ficcional. Essa é uma afirmação constante na própria tradição interpretativa kierkegaardiana: (i) Jamie Turnbull afirmou que o conteúdo inefável e mesmo inverificável do pensamento kierkegaardiano torna-o um não-filósofo (Turnbull, 2010) e que “seu projeto não é um projeto filosófico” (Turnbull, 2007, p. 9)¹⁵; (ii) Louis Mackey (1969; 1982)

¹⁵ “Starting with several key claims Kierkegaard makes about his method, I have argued that his project is not a philosophical one” (Turnbull, 2007, p. 9).

afirma que: “em Kierkegaard a filosofia se torna poesia” (Mackey, 1969, p. 325)¹⁶ e que ele: “despreza as considerações racionais” e joga “uma espécie de roleta russa intelectual” (Mackey, 1982, p.216)¹⁷; (iii) Para Lev Shestov “[Kierkegaard] odiava a razão mais do que qualquer coisa no mundo¹⁸” (1969, p.34). Para Mackie e Shestov, o caráter não filosófico do projeto de Kierkegaard é produto do *irracionalismo* proveniente da sua obra – explico as implicações epistêmicas dessa visão endêmica no último capítulo desta tese. Mas Kierkegaard não abomina a atividade racional e não apresenta uma antifilosofia.

A dificuldade de colocar Kierkegaard contra o pano de fundo da filosofia do seu tempo (do idealismo hegeliano de forma particular) é intrínseca à própria *scholar* kierkegaardiana – mesmo Stewart (2003) diluiu toda a querela de Kierkegaard com Hegel a uma rinha contra os hegelianos dinamarqueses, colocando Kierkegaard como uma espécie de pensador paroquial (Watts, 2007, p.28) incapaz de pensar por si mesmo sobre o seu próprio tempo – o que acabou por ser reproduzido por outros que pensam as relações de Kierkegaard com os dinamarqueses contemporâneos (J. Garff, 2005; Kirmmse, 1990; Pattison, 2005).

Kierkegaard é desqualificado como filósofo por causa da forma com a qual o lemos não pelos evidentes produtos da sua obra. Ora, se qualquer autor que escreve recorrendo aos diversos gêneros literários não pode ser um filósofo, então parte do cânone filosófico está drasticamente comprometido. Se a razão desse questionamento for realmente o estilo de Kierkegaard, então eu acompanho Marilyn Piety: “se o estilo de Kierkegaard é muito ‘literário’ para satisfazer o rigor conceitual exigido pela Filosofia, então, há uma série de outros pensadores cujos nomes também deveriam ser retirados do rol filosófico” (PIETY, 2008, p.163)¹⁹. Montaigne e Bergson escreveram ensaios;

¹⁶ *What this says is that in Kierkegaard philosophy becomes poetry.* Modern philosophers have always thought it possible to be objective; that is, they have claimed to occupy an existentially neutral standpoint, to view reality from the perspective of the angels. Kierkegaard counters: every standpoint is in fact not neutral but biased, not objective but subjective, not angelic but human and finite. Philosophy as understood by modern tradition is impossible. (Mackey, 1969, p. 325).

¹⁷ “[Kierkegaard] *Disdains rational considerations [and plays] a sort of intellectual russian roulette*” (Mackey, 1982, p.216).

¹⁸ “He hated reason more than anything else in the world”. SHESTOV, L. *Kierkegaard and the Existential Philosophy*, Athens: Ohio University Press, 1969.

¹⁹ “*If Kierkegaard’s style is too ‘literary’ however, to satisfy the conceptual rigor required of philosophy, then there are a host of other thinkers whose names should also be stricken from the philosophical rolls*” (PIETY, 2008, p.163).

Schopenhauer, Nietzsche e até Wittgenstein escreveram aforismos; Sartre e Camus, romances; Platão, diálogos. Estes são alguns dos filósofos cujos lugares precisariam ser igualmente repensados no cânone – e se isso acontecesse, a Filosofia teria que ser algo bem diferente do que é.

Como Jon Stewart explica:

Frequentemente, a implicação é que Kierkegaard escreveu deliberadamente de uma forma totalmente confusa, desorganizada, contraditória e fragmentária, a fim de trazer suas críticas para casa. De acordo com essa visão, Kierkegaard é simplesmente um anarquista literário realizando atos de terrorismo contra todas as formas de estrutura e ordem. Embora isso possa parecer explicar a presença de uma ou outra passagem enigmática ocasional, é problemático tomar isso como uma regra geral para a compreensão de todas as suas muitas obras. Além disso, contradiz suas próprias afirmações sobre o desenvolvimento de sua autoria em *O ponto de vista explicativo da minha obra como autor*, em que ele indica claramente que de fato tinha um plano e, por assim dizer, um sistema em sua escrita. (...) Essa noção de uma autoria paralela indica claramente algum tipo de plano sistemático e bastante extenso. *Para entender corretamente a crítica de Kierkegaard e seu uso de gêneros literários alternativos, deve-se primeiro compreender a natureza do pensamento sistemático no idealismo alemão ao qual ele estava se opondo* (STEWART, 2003, p.83)²⁰.

Há, assim, boas razões filosóficas para Kierkegaard ter escolhido formas literárias pra comunicar seu conteúdo filosófico: 1) Ele procurou um estilo que contrastasse criticamente ao idealismo alemão²¹; 2) Era no caráter não imediatamente filosófico de seus escritos que sua filosofia encontrava sua mais alta expressão – isto é, comunicar a Existência recorrendo a um estilo mais

²⁰ “The implication is often that Kierkegaard deliberately wrote in a way that is utterly confused, disorganized, self-contradictory, and fragmentary in order to bring home his criticism. According to this view, Kierkegaard is simply a literary anarchist carrying out acts of terrorism against all forms of structure and order. While this may seem to explain the presence of the occasional cryptic passage, it is problematic to take this as a general rule for understanding all of his many works. Moreover, it contradicts his own statements about the development of his authorship in his *On My Activity as an Author*, in which he clearly indicates that he indeed had a plan and, as it were, a system in his writing. For example, he states that he strategically intended the pseudonymous works to correspond to specific edifying discourses that he wrote at the same time and to treat the same subject matter in a different way. This notion of a parallel authorship clearly indicates some kind of general systematic plan and indeed a quite extensive one. In order to understand correctly Kierkegaard’s criticism and his use of alternative literary genres, one must first understand the nature of systematic thought in German idealism that he was objecting to” (Stewart, 2003, p.83).

²¹ Stewart (2003) argumenta que esse recurso era relativamente comum àquela época, o recurso aos gêneros literários e humorísticos era usado para falar sobre o hegelianismo. Isso foi utilizado também por: Gruppe, Antäus, *Ein Briefwechsel über speculative Philosophie in ihrem Conflict mit Wissenschaft und Sprache*; Theodor Mundt, *Kampf eines Hegelianers mit den Grazien. Eine kritische Humoreske*; Karl Gutzkow, *Nero*, Stuttgart e Tübingen; Heinrich Leo, *Die Hegelingen. Actenstücke und Belege zu der s.g. Denunciation der ewigen Wahrheit*; Karl Rosenkranz, *Das Centrum der Speculation*.

objetivo era refutar sua tese de que a Existência não pode ser apreendida objetivamente ou em sistemas lógicos; 3) O caráter intrinsecamente conexo entre forma e conteúdo, entre o “como” e “o que” da sua filosofia; 4) O caráter não-repetível de categorias e experiências subjetivas que os sistemas científicos não poderiam apreender, mas que o recurso romanesco poderia proporcionar ao leitor a partir da experiência da fruição. Kierkegaard tinha um método diferente de escrita porque tinha objetivos filosóficos distintos. Como argumenta Hélène Politis, qualquer bom intérprete perceberá que Kierkegaard faz um verdadeiro trabalho dos conceitos, fornece suas fontes, aponta as edições usadas, indica até páginas e cita autores na sua língua vernácula (Politis, 2009, p.13) emergindo da análise acurada dos diários, dos papéis, das notas um Kierkegaard bastante diferente daquele recepcionado até hoje – segundo o qual seu próprio valor estaria na sua suposta não-filosofia²².

Uma outra forma de descreditar Kierkegaard como filósofo é argumentando que ele mesmo (supostamente) *afirmava não ser um filósofo*. Primeiro, se for a própria autodenominação ostensiva que determina alguém como filósofo precisaríamos desconsiderar que no Brasil, no âmbito da chamada *filosofia pública*, casos problemáticos de autodenominações se multiplicam. Segundo, Kierkegaard afirma, na maior parte das vezes, que não é filósofo *porque não escreve sistemas*:

O presente autor de nenhum modo é um filósofo. Não compreendeu nenhum sistema da filosofia se é que algum existe ou esteja concluso. O presente autor de nenhum modo é filósofo. É sim, poetice et eleganter, um amator que nem escreve sistema nem promessas de sistema (SKS IV, p. 103; FT, p.7; TT, p.52).

Não precisamos empilhar citações para perceber que ele estava respondendo a um problema metafilosófico. Para Hegel, a Filosofia, a Lógica e a Ciência seriam estabelecidas conjuntamente por um sistema *a priori* e fundacionista a partir do qual a Filosofia assumiria a condição de Ciência: “a tarefa da Filosofia é científica” (FE, §5) porque “a verdade só pode existir em um

²² Vergote afirmou que o caso não foi muito diferente na recepção francesa, ele resume em bom francês o centro dessa querela: “C’est ainsi que put s’accréditer en France la thèse d’un Kierkegaard plus poète que philosophe, plus dévot que chrétien, plus névropathe que psychologue, blessé par l’amour, blessé par le système, portant son coeur en écharpe et étalant sa rancoeur en paragraphes: bref, d’un Kierkegaard essentiellement réactif et affectif, qu’on pouvait bien admirer comme poète, mais qui ne risquait pas de déranger comme penseur.” (VERGOTE, 1982 p. 168).

sistema científico” (FE, §5). Como o programa fundacionista não se sustentou depois da morte de Hegel, a Filosofia enfrentou uma *crise de identidade* (Beiser, 2017; Schnädelbach, 1984). A derrocada do programa idealista aliada à ascensão das ciências empíricas levou aos questionamentos sobre método e objeto, forma e conteúdo da “ciência” filosófica. Frederick Beiser, em *Depois de Hegel*, apresenta como essa crise de identidade que a filosofia atravessa no contexto de crise do idealismo e ascensão das ciências empíricas é despojada contra o pano de fundo do século XIX:²³

Segundo aquela concepção [fundacionista], o objetivo da filosofia é providenciar uma fundação para todas as ciências, uma base para protegê-las contra o ceticismo. Embora houvesse no interior dessa tradição diferentes pontos de vista sobre o método específico para criar essa fundação – raciocinando a partir de princípios autoevidentes, intuição intelectual, construção a priori, dialética – geralmente concordava-se que o método teria de ser a priori e dedutivo (BEISER, 2017, p.15).

Assim, apenas o recuo à filosofia do século XIX poderia nos levar ao conceito de Filosofia de Kierkegaard destacada a partir da sua rejeição à metafísica hegeliana – que tem como consequência sua visão de Ciência e de Filosofia. Kierkegaard não critica a Filosofia *qua* Filosofia porque ele próprio a faz; ele critica uma concepção que exclui ou hipostasia o existente. O que ele critica na filosofia do seu tempo fundamenta traços gerais e axiomas fundamentais do seu pensamento e método filosófico.

1.3 A DISPENSÁVEL QUERELA AO REDOR DOS PSEUDÔNIMOS

Além dos problemas de recepção, da miríade de leituras e apropriações históricas sobre as suas teses, a *comunicação indireta* impõe-nos ainda outros problemas. Como vimos, um autor que usou de muitas vozes, aparentemente pode ser lido de muitas maneiras. Não pretendo negar que existem discussões proeminentes ao redor da querela dos pseudônimos – a radicalidade do seu método para o ato filosófico e a conjugação dos problemas do *como* e o *que* da

²³ Adorno, de forma bastante influenciada pela própria dialética hegeliana, não parece corroborar essa versão de como as rupturas e as continuidades históricas aconteceram nesse período: “o hegelianismo de esquerda não foi um desenvolvimento da história do espírito que avançou além de Hegel e o distorceu por meio de desentendimentos, mas sim, *fiel à dialética, foi um fragmento da autoconsciência de sua filosofia, que precisava refutar a si mesma para permanecer filosofia*” (ADORNO, 2013, p.152 – grifo nosso).

comunicação filosófica, bem como a abordagem a partir de um ponto de vista subjetivo são alguns dos caminhos filosoficamente estimulantes que a discussão pode tomar. Contudo, a exigência da demarcação pseudonímia é defendida de forma quase dogmática em tentativas por vezes deslocadas que buscam separar radicalmente, por exemplo, Climacus de Kierkegaard. A consequência mais radical dessa exigência impositiva é que ela leva ao apagamento de Kierkegaard como o sujeito histórico que escreveu seus próprios livros²⁴. Diversos intérpretes parecem postular que Kierkegaard escreve com um pseudônimo o que outro apaga, como se ele constantemente *revogasse* a si próprio (SIPE, 2008) e não pudesse ser celebrado ou criticado por nada que tenha afirmado como se não devêssemos confiar nas suas próprias palavras. Penso, ao contrário, que precisamos considerar seriamente que Kierkegaard não está assim tão distante dos seus pseudônimos. Ele foi seu criador e está ligado umbilicalmente a eles. Ele é o autor de todos os autores. O sujeito histórico a quem devemos celebrar ou criticar, prestigiar ou responsabilizar.

Um exemplo bastante difundido que costuma validar essa distinção de Kierkegaard com seus pseudônimos é citado por Merold Westphal. Segundo Wolfgang Hildesheimer, um grande biógrafo de Mozart, Kierkegaard teria sugerido criar uma seita para Mozart. No entanto, nem Kierkegaard, pessoa histórica, sugere isso nem mesmo o pseudônimo dos papéis de A profere algo além de uma metáfora. Como podemos ver, ele diz: “Como seu Don Juan, Mozart entra no pequeno grupo imortal de homens cujos nomes e obras o tempo não esquecerá, visto que a eternidade os recorda (...) fundo então uma seita que não vai apenas colocar Mozart em lugar cimeiro, mas que nem sequer tem mais ninguém além de Mozart” (SKS 2, p.58/Ou-Ou I, p.87). De qualquer modo, é evidente que não se trata aqui de um ato do próprio Kierkegaard, assim como não é um ato do próprio Kierkegaard “desesperar” Cordélia no *Diário do Sedutor* ou manipular o Jovem de *A Repetição*.

Um exemplo paradigmático é o tratamento dos argumentos de Kierkegaard contra as tentativas *a priori* e *a posteriori* para *provar* a existência

²⁴ Esse argumento também é corroborado por G. Ferreira: “quem devemos nomear como o filósofo autor de tais teses, dentro do quadro da Filosofia do século XIX? Se estas teses são relevantes para o futuro estado da questão daqueles problemas, não é Kierkegaard o filósofo cujo nome devemos citar na discussão?” (FERREIRA, 2015, p.39).

de Deus em *Migalhas Filosóficas*. Para Robert Roberts (1986), C. Evans (1982), Heiko Schulz (2010) e Niels Thulstrup (1962) os argumentos de *Climacus* sobre a existência de Deus nessa obra, *não são propriamente os argumentos de Kierkegaard* são apenas *argumentos irônicos* de um pseudônimo – como se a ironia de Kierkegaard fosse usada para eximi-lo dos seus compromissos filosóficos ou mesmo prestigiá-lo pelos mérito das suas obras – são apenas paródias de argumentos mais arrojados usados por filósofos como Kant e Espinosa e servem simplesmente como recurso a uma construção imaginativa que Kierkegaard estava propondo – quando a discussão avança costuma aceitar que, através de *Climacus*, Kierkegaard buscava tratar do problema da verdade que se estenderia até o *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*.

Mas do fato de que há, nas *Migalhas Filosóficas*, um experimento teórico a partir de uma construção imaginativa não se depreende que: (1) Os argumentos ali presentes não correspondem aos argumentos do próprio Kierkegaard; (2) Os argumentos ali presentes não correspondem ao projeto geral de Kierkegaard; (3) Os argumentos de *Climacus* não correspondem ao do sujeito-histórico Kierkegaard e não coincidem, em grande medida, às demais teses dos demais pseudônimos. Assim, ao invés de Kierkegaard estar *satirizando* Espinoza e Kant, como os nomes citados parecem sugerir, ele estava, ao contrário, debatendo e se posicionando em relação aos seus respectivos projetos²⁵. Essa leitura leva a um certo relativismo hermenêutico. O recurso aos pseudônimos é, assim, nesses casos, muito mais uma estratégia para desobrigar Kierkegaard de alguma posição filosófica ou, melhor, para eximir intérpretes de se comprometerem com o conteúdo filosófico da sua obra do que para garantir acuidade hermenêutica.

Outro exemplo que eu espero que se torne cada vez mais evidente para a tradição intérprete é que há uma tentativa constante de eximir o que Kierkegaard disse sobre as mulheres convocando seus pseudônimos. Boa parte das filósofas preocupadas com esse tema parecem arrogar o caráter comprometidamente sexista das obras de Kierkegaard aos seus pseudônimos – ainda que suas declarações apareçam sistematicamente em escritos indiretos e diretos, nos diários e nas obras publicadas. Em seu *Yes, A Woman Can Exist*,

²⁵ Espero poder argumentar a respeito em um artigo ainda não publicado cujo título provisório é: “O Deus que não vem da prova: Kierkegaard e as provas para a existência de Deus”.

Birgit Bertung argumenta que: “qualquer discriminação contra as mulheres é uma projeção do leitor” (Bertung, 1997, 66), por isso, deveríamos ler os escritos estéticos de Kierkegaard dialeticamente e de forma não literal eximindo o filósofo de qualquer possibilidade de crítica. Muitas outras filólogas a acompanham nesta interpretação. Segundo Dera Sipe (2008), o que “Kierkegaard pensa” é bastante diferente do que a “sua obra diz”. Ainda para Bertung (1997), Kierkegaard oferece uma “provocação poética” às mulheres a fim de “libertá-las” (Bertung, 1997). Para outras filólogas, ainda, Kierkegaard não concordaria com seus próprios pseudônimos a respeito da condição da mulher (Watkin, 1997; Doyle, 2020). Fica evidente que parte da tradição está bastante empenhada em amenizar ou contemporizar, a partir de diversos recursos hermenêuticos, a posição de Kierkegaard. O fato é que Kierkegaard mostra duas atitudes contrárias sobre as mulheres: misoginia e celebração; apreço estético e certa repulsa; ele passa rapidamente de representações eróticas para imagens sacralizadas que representam virgindade e pureza; segredo e silêncio; dor e sacrifício; devoção e entrega. Quando a tradição busca justificar o que um pseudônimo afirma a partir do que outro fala (por supostamente representar mais o que Kierkegaard pensa) ela simplesmente apaga que essa ambiguidade é característica da própria posição de Kierkegaard sobre as mulheres. Não precisamos tentar salvar um filósofo como Kierkegaard desse tipo de crítica para manter sua relevância filosófica e justificar a leitura contínua e acurada do seu trabalho.²⁶

Apelar para os pseudônimos em caso de desacordo explícito entre eles é completamente razoável; chamar Climacus onde deveria falar Anticlimacus não

²⁶Entendo que a discussão sobre a possibilidade de uma história da filosofia que inclua mulheres – seja a partir do *que as filólogas mulheres disseram* (e não é lido) seja a partir do *que o que os filósofos disseram* sobre as mulheres – possa trazer certa resistência à concepção tradicional de filosofia (especialmente na tradição kierkegaardiana) porque parece incorporar um elemento político puramente exterior – como se não houvesse também uma questão epistêmica, ética e metafilosófica envolvida. As acusações de anacronismo também se enervam. Contudo, qualquer leitor sério dessa recente querela perceberá que a investigação está cada dia mais preocupada com o núcleo duro da obra dos filósofos incluídos no chamado *cânone negativo*, contextualizando-os como homem de seu tempo e evitando anacronismos injustificados. Não se trata apenas do *que o que um filósofo disse sobre as mulheres*, mas *como e o que ele disse pode permanecer sendo dito*. Não se trata, assim, de adicionar mais alcunhas ou epítetos como se toda a questão fosse apenas política e pueril. Como disse, não precisamos tentar salvar o que Kierkegaard disse para manter sua relevância filosófica. Eu abordo o tema mais detidamente em um capítulo de livro (no prelo), intitulado: *Mulheres podem existir? Kierkegaard sobre as mulheres*.

o é, reconheço; mas fazer Kierkegaard desaparecer entre seus pseudônimos leva certamente a um acentuado descompromisso com o núcleo do seu projeto. Kierkegaard não escrevia através de pseudônimos para se esconder, mas para manifestar-se com a acuidade que o tratamento da Existência exige. O que proponho, portanto, é que Kierkegaard, o sujeito histórico por trás do método da comunicação indireta, seja sempre evocado em precedência neste trabalho. Acima de qualquer suspeita, a pena que caia sobre o papel era a dele. O prejuízo é muito maior quando se retira Kierkegaard do contexto da sua própria autoria. Assim, o respectivo pseudônimo será evocado especialmente quando ele estiver levantando uma posição que o próprio Kierkegaard – utilizando o quadro geral dos pseudônimos, diários, póstumos, escritos autorais e indiretos – não sustentaria de modo algum ou sustentara apenas na obra em questão.

1.4 KIERKEGAARD CONTRA SEUS INTÉRPRETES: UMA EPÍGRAFE METODOLÓGICA

Como vimos no primeiro tópico deste capítulo, há uma diversidade de chaves de leitura da obra de Kierkegaard. Dentre os mais aclamados intérpretes há onerosos conflitos hermenêuticos. Parece existir um Kierkegaard para cada intérprete e todos nós achamos ter encontrado a grande chave hermenêutica de leitura que destravaria todo o conteúdo de sua obra. Kierkegaard, dois séculos depois, parece continuar imune ao crivo da unanimidade interpretativa provocando distintas e, por vezes, controversas leituras e desacordos hermenêuticos²⁷. Como intérpretes de um autor aparentemente imune a interpretações últimas, resta-nos ou recair na defesa religiosa de uma única chave-hermenêutica nunca passível de unanimidade ou adotarmos um princípio de explosão, um relativismo metodológico: Kierkegaard é todos esses e nenhum. Não acredito que seja esse o caso.

Para melhor visualizarmos o quadro de desacordos, gostaria de propor uma descrição daquelas que, a meu ver, são as formas mais recorrentes de interpretação do texto kierkegaardiano. Vou aqui delinear quais são elas e

²⁷ Kierkegaard refutou as premissas de uma hermenêutica romântica que tentava resgatar a intenção do autor de forma divinatória. Sobre isto, conferir nosso texto: TEIXEIRA, N. M. A filosofia da existência de Kierkegaard: background da hermenêutica de Gadamer. *Ekstasis: Revista de hermenêutica e fenomenologia*, V. 9, N. 1, p.161-178, 2020.

justificar a minha escolha para a execução do presente trabalho. Divido esses grupos de acordo com seus interesses, em: i) interpretação introdutória e/ou literária; ii) interpretação teológico-cristã; iii) interpretação histórico-filosófica; iv) interpretação revisionista; e aquela que aqui ensaiaremos: v) reconstrução racional e hermenêutica. Com exceção da primeira, que apresento aqui uma crítica que considero inegociável, não tenho intenção de fazer nenhum juízo definitivo sobre os demais grupos, apenas ambientar a nossa própria escolha metodológica dentre essas opções.

(i) Interpretação introdutória e/ou literária

Essa primeira tradição de leitura – mais popular e muito comum no Brasil – resguarda o viés que ressalta o Kierkegaard mais literário, geralmente levada a cabo por intérpretes que, ao priorizarem abordagens introdutórias (Farago, 2008; Gardiner, 1988; Caputo, 2007; Cuervo, 2010; Strathern, 1999), não conseguem dar conta da estatura filosófica do pensamento de Kierkegaard. O argumento da necessidade de popularização do pensamento perde-se nesses casos de reducionismo interpretativo. Dificilmente uma introdução não carrega as mesmas famigeradas ideias de Kierkegaard sob a roupagem de novos modismos estilísticos, rapsódias e literalismos esvaziados. Esse é um problema na medida em que, para o leitor atento, Kierkegaard nunca deixou sua sedutora forma literária sufocar sua sagacidade filosófica – ele mesmo afirma a importância metafilosófica da intersecção entre *o que* e *o como* em um texto filosófico²⁸ sem priorizar a forma em detrimento do conteúdo, mas condicionando um ao outro. Podemos desonerar tais autores e considerar que o problema é o uso dado às suas obras porque boa parte dos manuais introdutórios retroalimentam o insuficiente contato esmerado com as obras primárias e catalisam a ideia de um Kierkegaard cuja forma sobrepuja o conteúdo, com método e sem objeto; uma das principais qualidades do texto filosófico kierkegaardiano volta-se contra sua fecundidade levando, naturalmente, ao espectro de rejeição que ronda sua imagem no contexto acadêmico geral – um espantalho criado pela própria tradição e usado contra ela.

Antes de prosseguirmos, gostaria de contribuir para o início da correção histórica desse conflito que faz o “Kierkegaard filósofo” reduzido e condicionado

²⁸ SKS 7, p. 57/ PSI, p. 77.

ao “Kierkegaard literato” identificando sua origem e propondo uma solução. Como já argumentei, historicamente, a Filosofia foi comunicada recorrendo a diversos gêneros literários, como tratados, ensaios, epístolas, diálogos, aforismos, romances e novelas e Kierkegaard fez uso de praticamente todos eles – aliando o recurso da *comunicação indireta* a uma filosofia de roupagem romanesca, epistolar, dialogal ou aforística. No entanto, os motivos que o levaram pessoalmente a essa escolha metodológica parecem se confundir com a nossa justificativa metodológica (como intérpretes) de também recorrer a elas. Ou seja, precisamos diferenciar entre o *método usado pelo filósofo* e o *método apropriado para falar desse filósofo*, para reconstruir seus argumentos, tornar suas ideias inteligíveis, analisar suas teses, etc. Se para os filósofos canônicos a pergunta era “*que método e forma comunicam melhor meu conteúdo?*”, a nossa deve ser “*que método melhor apreende as teses desse filósofo?*”.

Reconheço, contudo, que podemos aqui enfrentar um problema: alterando a *forma*, na extração dos argumentos, comprometemos ou não o *conteúdo*? Por exemplo, ao retirarmos a forma dialógica dos escritos de Platão para comunicar e discutir suas ideias comprometemos seu conteúdo de verdade? Obviamente ninguém pensa que para escrever sobre Kierkegaard é preciso recorrer aos pseudônimos; ou que para falar de Platão é preciso criar diálogos. Mas é comum ver o recurso à narrativa literária e ao uso indiscriminado de metáforas como tentativa de legitimação de um texto que, não raro, foi bem estilisticamente escrito, mas esconde uma profunda fragilidade filosófica²⁹.

Acredito, assim, que há uma diferença entre literatura como *fonte* e literatura como *método* – a denominação é minha, mas há uma discussão bastante importante na Filosofia da Literatura que infelizmente não tenho espaço nem contexto para aqui arrolar. A literatura é *fonte* de riquíssimos debates filosóficos; mas, em geral, as exigências incididas sobre um texto acadêmico compromete, felizmente ou não, o uso da literatura como *método*³⁰.

²⁹ Ficamos em parte com o argumento de Adorno (2013): ler obras filosóficas sem o rigor da busca de conceitos filosóficos pode tirar a obra da “medida do real”. O problema para o debate é que, ao permitir que os conceitos não estejam fundamentados na realidade (porque a poesia e o romance nem sempre o estão), subtraímos a obra da própria possibilidade de uma crítica adequada. Se uma obra não se fundamenta na realidade onde há afirmações verdadeiras e afirmações falsas, eliminamos a possibilidade de crítica e o próprio debate filosófico.

³⁰ Ainda no caso de experimentos mentais como um recurso ético (e epistêmico) importante o uso da literatura continua sendo apenas instrumental – é o uso da *literatura como fonte* ou *recurso*.

(ii) Interpretação teológico-cristã.

O viés que centraliza o Kierkegaard teólogo é pautado por intérpretes que o pensam, em primeiríssima instância, como um teólogo iconoclasta da igreja cujo objetivo central é a exposição da verdade cristã a partir de uma definição restrita de Filosofia – restrita porque condicionada a teses cristocêntricas e soteriológicas, por exemplo. Estes, mediados por grande razoabilidade exegética, são intérpretes merecidamente renomados, tais como: George Pattison, John Lippitt, Julia Watkin, Gordon Marino, Gerhard Thonhauser – e no Brasil temos bons representantes dessa tradição. Em sua maioria, os filósofos que se interessam pelo Kierkegaard teólogo e filósofo-cristão, defendem que, por mais que o extrato filosófico dos escritos de Kierkegaard seja extenso desde a filosofia da religião à ontologia, seu compromisso com premissas cristãs impõe-nos limites hermenêuticos e devem ser consideradas como ponto de partida nas discussões. Segundo Thonhauser (2018), por exemplo, a desconsideração disso gerou leituras forçadamente secularizadas de *A Doença para a Morte* levando ao interessantíssimo fenômeno de supressão interpretativa da segunda parte da obra, justamente a mais teológica. O próprio Heidegger entendeu que, em Kierkegaard, “pode-se aprender, de filosofia, mais de seus escritos *edificantes* do que dos *teóricos*”³¹.

Estou de acordo que o Kierkegaard teólogo não anula a expressividade do Kierkegaard filósofo, ao contrário, por vezes é seu vaticínio. No entanto, por questões estritamente metodológicas, penso que se para continuar defendendo a relevância filosófica de Kierkegaard em nosso tempo for necessário, por assim dizer, “desteologizá-lo”, assim como é, com absoluta certeza, necessário “desliteralizá-lo”, talvez este seja, em alguma medida, um expediente necessário – como veremos, antes de ser a minha, esta é também a posição de Stokes (2010), Rosfort (2014) e outros intérpretes. No entanto, eu proponho, como veremos, que não precisamos exatamente *naturalizar* ou *secularizar* Kierkegaard, precisamos comunicá-lo a um mundo naturalizado e secularizado, precisamos tornar Kierkegaard presente nos debates filosóficos contemporâneos. Apenas por esse motivo eu vou sempre considerar, neste

³¹ GA 2, 313. Heidegger, *Ser e Tempo*, p. 407.

trabalho, o traço teológico de Kierkegaard na forma que considerar mais filosoficamente produtiva: isto é, aliando contexto histórico, intenções teológicas e a efetividade e validade das suas ideias para o debate filosófico contemporâneo. Resumidamente o que quero dizer é que, quando precisar escolher, Kierkegaard será lido antes como filósofo que como teólogo crítico.

(iii) Interpretação histórico-filosófica.

Em terceiro lugar, há renomados intérpretes que atravessam a obra de Kierkegaard procurando sua relação com as grandes querelas filosóficas de seu tempo, não necessariamente considerando Kierkegaard como prioritariamente um autor religioso. As contribuições são bastante profícuas em Ontologia (González, 1998; Stokes, 2010), Epistemologia (Piety, 2008; Perkins, 1990; Anderson, 1997), Psicologia (Klembe, 2014; Tang, 2012), sobre as querelas idealistas (Stewart, 2003), dentre muitas outras. Esses dois últimos grupos, teólogos e historiadores da filosofia, costumam partilhar, com exceção de objetivos mais específicos, o mesmo corpo de teses e podemos dizer que eventuais discordâncias entre eles são mais formais e metodológicas que necessariamente de conteúdo. Acredito que eles aceitam o mesmo Kierkegaard, mas visto sob perspectivas diferentes. Grande parte dos intérpretes que aqui dialogaremos vêm desta última tradição de leitura.

(iv) Interpretação revisionista ou atualista.

Em quarto lugar, há aqueles que o consideram a partir de problemas contemporâneos da Filosofia, da Psicologia e das Ciências. A maioria está preocupada também com o corpo de ideias do grupo interpretativo anteriormente descrito. Esta é uma forma de leitura que busca atualizar as teses de Kierkegaard à luz das discussões contemporâneas, entendendo que os pressupostos da sua filosofia transcendem o contexto do século XIX e que ele precisa ser trazido para discussões mais atuais. Os interesses vão desde questões de Ética e Psicologia (Walsh, 2018) às querelas partilhadas com a própria Filosofia Analítica (Stokes, 2010; Stokes, 2015; Grøn, 2014).

Para citar apenas alguns: no campo da Psicologia, Walsh (2018), por exemplo, mostra como Kierkegaard contribui para o debate contemporâneo do *Big Five*: os cinco traços que definem uma *personalidade* e o problema da sua

relação com o *caráter*. No campo das Ciências Sociais, sociólogos contemporâneos, reavaliando seus métodos ainda fortemente influenciados pelo positivismo, formularam um interacionismo simbólico baseado numa sociologia existencial através das principais teses do *Pós-escrito* (Mead e Ellul)³². No campo da Ciência, Ada S. Jaarsma com seu *Kierkegaard depois do Genoma* (2015) busca trazer Kierkegaard para conversar com os pressupostos da Ciência: “minha estratégia interpretativa é trazer Kierkegaard, um pensador religioso do século dezenove, para uma conversa com cientistas pós-genômicos e pesquisadores de estudos da ciência para explorar suas implicações existenciais³³”. Na Filosofia da Ciência, Feyerabend, que será aqui rapidamente discutido, mostra como as distinções entre conhecimento objetivo e subjetivo de Kierkegaard radicalizaram sua visão do papel social da Ciência e sua relação com a existência, possibilitando a defesa de um pluralismo epistêmico e de uma intersecção entre ética e epistemologia. Stokes (2015 e 2010) tem interessantes trabalhos sobre como Kierkegaard pode responder a problemas atuais que interessam a Filosofia Analítica tais como *identidade pessoal e teoria da ação*. Embora algumas dessas abordagens possam ser consideradas problemáticas³⁴, elas mostram que Kierkegaard não é mais um pensador geograficamente isolado na Escandinávia industrial, esquecido no século das sistematizações: seu projeto transbordou suas próprias intenções iniciais. O risco dessa abordagem é estarmos preocupados mais com uma *atualização instrumentalista* das teses kierkegaardianas do que com uma interpretação *contextualista* e responsável delas.

(v) Reconstrução racional e hermenêutica

A descrição de tais grupos interpretativos nos leva das discussões sobre o estatuto contemporâneo da pesquisa em Kierkegaard para a exposição do

³²JAKWAY, Chris L. *Keerkegaardian Understanding Of Self And Society: An Existential Sociology*. Western Michigan University, 1998.

³³ “My interpretative strategy of bringing Kierkegaard, a nineteenth-century religious thinker, into conversation with post-genomic scientists and science studies scholars in order to explore these existential stakes” (Jaarsma, 2015).

³⁴ Considero que, por exemplo, Ada força os pressupostos kierkegaardianos para defender sua tese: “and yet Kierkegaard’s insights are increasingly relevant to the concerns of evolutionary theory and molecular biology. The processes by which change occurs over time, long understood by scientists to be determined by genes, have opened up as being responsive to environmental cues. Biology is thereby illumined as entangled with social and cultural forces, prompting evolutionary theorists to raise existentialist questions about freedom and agency” (JAARSMA, 2015, p.2).

método que propriamente utilizaremos. O método que proponho é baseado no que se conveio chamar *reconstrução racional e hermenêutica*. Esta escolha metodológica não é nova, vem sendo praticada longamente na história da Filosofia. A prova mais recente que temos são as reações que o artigo *The Contextualist Revolution in Early Modern Philosophy*, de Christia Mercer (2019)³⁵, provocou na comunidade acadêmica internacional³⁶. Ela defende que os métodos contextualistas – fundamentados no princípio “*Getting Things Right Constraint*” (GTRC) – se impuseram sobre os apropriaacionistas na tradição interpretativa contemporânea. No entanto, Mercer trata esses métodos como posições extremas e irrelacionáveis. Os críticos mostraram que, na verdade, há muitas décadas os filósofos estão produtivamente usando ambos os métodos aliando contexto histórico, reconstrução racional e avaliação dos argumentos, o que significa prestar atenção tanto ao contexto histórico quanto à inteligibilidade e a veracidade dos argumentos apresentados pelos filósofos e filósofas. Podemos aliar interpretações que são historicamente informadas e, ao mesmo tempo, filosoficamente proveitosas. O benefício é duplo: fugir de um certo *apropriacionismo extremo*, onde os chamados historiadores da filosofia na verdade não se importam com questões históricas; e de um *antiquarismo* que leva em consideração apenas a história e o contexto sem se importar com a permanência e precedência da verdade em questão.

A junção dos detalhes históricos (*contextualismo*) e da plausibilidade dos argumentos (*apropriacionismo*) não nos levam a uma aporia. O problema do *contextualismo* puro é a circularidade temática e inescrutabilidade interpretativa da pesquisa ao não se importar muito com a veracidade das afirmações discutidas, mas fincar em um certo preciosismo hermenêutico, apelando a uso massivo de jargão técnico que obstrui o debate; e o problema do *apropriacionismo* é frequentemente não se importar com a concordância nem gramatical nem histórica do autor em questão ante às teses extraídas do seu próprio texto. O caráter positivo do *contextualismo* é qualificar nossa interpretação sobre o cânone; e do *reconstrucionismo* (que o incorpora) é não permitir que a discussão fique alojada hermeticamente no passado. Assim, este

³⁵ Devo a minha introdução a esse tema e problema às conversas com o professor Gabriel Ferreira.

³⁶ Ver por exemplo: Martin Lenz (2019) e Schliesser (2019).

método nos dá três vieses de interpretação: (i) problemas que, textualmente, interessaram Kierkegaard; (ii) problemas ou argumentos que se podem *derivar* do projeto de Kierkegaard; e (iii) problemas ou argumentos que se podem, com boa fundamentação, *presumir* que interessavam Kierkegaard ou com os quais ele concordava. Em outros termos, minha proposta é de um equilíbrio entre a exegese formal e fidedigna do texto kierkegaardiano, como estão preocupados o segundo grupo e o terceiro grupos acima apresentados, e o progresso do debate filosófico, como estão preocupados o quarto grupo. Apesar de arriscado este é um caminho que pode proporcionar debates proveitosos.

Essa preocupação já chegou, de certa forma, nos estudos de Kierkegaard, como afirma René Rosfort:

Para evidenciar a importância de Kierkegaard fora dos estudos de Kierkegaard, *nós precisamos reconhecer que vivemos em um mundo naturalizado*. Esse reconhecimento ressalta a necessidade de *reformular o pensamento* de Kierkegaard de maneira a *tornar seus argumentos inteligíveis* contra o pano de fundo do naturalismo que domina a cultura contemporânea (KSY, 2014, p.79).³⁷

Ainda também Patrick Stokes afirma que:

[Este é um] trabalho essencial para que Kierkegaard seja considerado um pensador de valor filosófico contínuo, *em vez de uma figura meramente histórica, uma espécie de tio excêntrico mal lembrado de Heidegger*, cujo trabalho pode ser seguramente ignorado por aqueles que não estão dispostos a lidar com ele (STOKES, 2015, p.20).³⁸

Por isso, o mote metodológico desta tese parte da distinção metafilosófica entre (a) o que Kierkegaard disse (interpretação histórico-contextual e reconstrução hermenêutica), e; (b) o que se pode derivar do que Kierkegaard disse (aplicação, avaliação e atualização). Ou seja, a diferença radical, mas inteiramente conciliável, entre *o que conta como uma interpretação do que Kierkegaard disse* e *o que conta como uma aplicação dos conceitos e argumentos que ele formula* (STOKES, 2015, p. 21). Nossa preocupação, em primeira instância, é com o Kierkegaard histórico localizando o fio das

³⁷ "In order to evidence the importance of Kierkegaard outside of Kierkegaard studies, we need to acknowledge that we live in a naturalized world. This acknowledgment brings out the necessity of reformulating Kierkegaard's thinking in ways that make his arguments intelligible against the background of naturalism that dominates contemporary culture" (KSY, 2014, p.79).

³⁸ "[An] essential work if Kierkegaard is to be regarded as a thinker of ongoing philosophical value rather than a merely historical figure, a sort of dimly remembered eccentric uncle of Heidegger, whose work can safely be ignored by those disinclined to deal with it" (STOKES, 2015, p.20).

discussões em que seu pensamento está emaranhado – mas também, na medida em que este espaço nos permitir, ascender a um esforço hermenêutico gradual de traduzi-lo e reabilitá-lo ao debate com nosso tempo ainda que primariamente. Nosso objetivo é, assim, fazer um escaneamento da visão kierkegaardiana sobre a Consciência, mas, na medida do possível, verificar também de que forma algumas de suas respostas ainda podem ser atuais.

Precisamos começar a considerar a possibilidade de progresso nas pesquisas em História da Filosofia – objetivo que, dentro do que se conveio chamar Filosofia Analítica, parece não apenas mais factível, como já demonstrável³⁹ – nosso passo em direção a essa emergência é expor o *Status Quæstionis* do nosso problema mesmo que com certa limitação imposta pelas próprias leituras difusas da tradição. Assim, munidos dos pressupostos do preâmbulo deste capítulo que delimitou nosso contexto, os problemas históricos e as intenções metodológicas passemos agora à exposição do *Status Quæstionis* do problema da Consciência no corpus kierkegaardiano.

1.5 STATUS QUÆSTIONIS: O QUE UM FILÓSOFO DA EXISTÊNCIA AINDA TEM A DIZER SOBRE A CONSCIÊNCIA?

O verbete *Consciousness* de Lars Beierholm (1980) na Biblioteca Kierkegaardiana reúne o que seriam os três usos de *Bevidsthed* na obra de Kierkegaard, os quais designariam: 1) Consciência de algo; 2) Consciência como atividade mental – diz respeito tanto aos “atos de consciência” em si quanto a consciência *inativa*; e 3) Consciência “como dom dado ao homem”: ou seja, como uma prerrogativa exclusivamente humana dada por Deus. No entanto, tanto os exemplos da “Consciência de algo”⁴⁰ – que poderia nos levar às

³⁹ Pesquisas ao redor dessa querela pautam o excesso de desacordo como o grande problema para a possibilidade de progresso na Filosofia em relação ao nítido progresso nas Ciências Naturais. Ao tratarmos de problemas históricos de forma filosófica e chegarmos a um consenso interpretativo mínimo podemos discutir a possibilidade de uma discussão mais arrojada sobre progresso. Para isso, a conversa sobre método e o levantamento do *status quæstionis* são os dois caminhos que considero mais imediatos. Conferir: *Por que não há mais progresso na Filosofia?* de David Chalmers e *Três barreiras para o progresso filosófico*, de Jéssica Wilson ambos encontram tradução para o português.

⁴⁰ Possivelmente ela também guarde, intrinsecamente, uma ideia de intencionalidade ainda que em Kierkegaard ela ganhe uma perspectiva mais internalista. Como defende Narve Strand no verbete *Will*. In: *Kierkegaard's Concepts Tome VI: salvation to writing*, Org. by Jon Stewart (p. 235-242).

investigações sobre intencionalidade da Consciência – quanto os usos de Consciência como atividade mental – que poderia nos levar às investigações mais epistêmicas sobre a consciência – são restritas à ideia de uma *consciência cristã* ou de uma *consciência ética*. Portanto, ao que Kierkegaard identificou mais propriamente como *Samvittighed*.

Embora entendamos que de fato há no projeto kierkegaardiano uma *Consciência de algo* (que implica intencionalidade epistêmica) e uma *Consciência sobre algo* (implica principalmente consciência do bem e do mal, do justo e do injusto incorporando crenças éticas e religiosas) como mostraremos no capítulo sobre a ontologia; nesse verbete, ambas estão reduzidos à consciência de *pecado*, consciência *do eterno*, consciência de ser *espírito* e consciência *do bem* sem introduzir os atos mentais, respostas imediatas e epistêmicas do sujeito ao ambiente; estímulos mentais; respostas reflexivas; autoconsciência psíquica; decisões intencionais, distendendo, assim, da investigação ético-teológica ao contexto epistêmico a que filosoficamente pertencem. Portanto, restringem-se ao sentido estritamente cristão e ético.

Como veremos no terceiro capítulo, isso faz a análise de Beierholm restrita ao sentido de Consciência como *Samvittighed* e não extensiva à Consciência como *Bevidsthed*. Uma prova recente da importância dessa distinção é que no *Kierkegaard's Concepts – Tomo II: Classicism to Enthusiasm*, compilado de verbetes organizados por Stewart (2014), há um verbete específico para *Conscience (Samvittighed)* e outro para *Consciousness (Bevidsthed)* cujas implicações de significado são profundamente distintas⁴¹. Assim, a primeira tentativa de tratamento do tema que pode ser atribuída a Beierholm condiciona os três usos do termo Consciência por ele levantados a uma abordagem estritamente cristã ou ética em todas as suas exemplificações. Ele também não integra Kierkegaard na esteira das discussões nem modernas nem contemporâneas do problema da Consciência e não faz nenhuma distinção entre Consciência (*Bevidsthed*) e Autoconsciência (*Selvbevidsthed*). Apesar disso, acredito ser bastante lúcida a divisão, que está apenas implícita no verbete, entre (i) Consciência *de algo* e (ii) Consciência *sobre algo* e a retomarei no capítulo três.

⁴¹ (Stewart, 2014)

Julia Watkins em seu *An Existentialist Understanding of Consciousness* defende que, para Kierkegaard, a existência seria um campo aberto de possibilidades no qual o sujeito pode desenvolver ou anular a Consciência através da constituição ou não do *Self*. Isso ocorre porque a cisão que atravessa a Existência divide o sujeito em polos – o temporal e o eterno, o finito e o infinito, o necessário e o possível – e alcança o *Self*. O sujeito *qua* existente precisaria unificar esses opostos nele mesmo para que a Consciência pudesse se formar. A análise de Watkins está longe de ser imprecisa ou problemática, mas é restrita. Ela evoca o Kierkegaard já longamente (re)interpretado como preocupado com fenômenos da existência a partir dos mal definidos estádios o que condiciona a análise da Consciência no programa kierkegaardiano a um fenômeno estritamente existencial-esquemático e nossa hipótese é que há um pouco mais a se dizer sobre o modelo de Consciência de Kierkegaard⁴².

Na mesma direção, a controversa dissertação de Adi Shmuëli, *Kierkegaard & Consciousness*, publicada em 1971, originalmente escrita e defendida em francês pelo autor israelita, configura, dentro de nossa investigação, como a única obra inteiramente dedicada ao tema. Apesar da maioria dos capítulos tenderem a uma explicação existencial baseada nos estádios como a apresentada por Julia Watkins, há dois capítulos que trazem teses bastante peculiares: (i) *About Consciousness in General*; e (ii) *The Christian Consciousness and the Problem of Truth*, o que poderíamos chamar, respetivamente, de sua tentativa de fornecer uma descrição ontológica e epistemológica da Consciência em SK – e embora seu objetivo seja estritamente baseado em teses da Psicologia do seu tempo, o que condiciona muito do seu projeto, ele recai numa análise majoritariamente existencial-esquemática do fenômeno-consciência.

⁴² A análise estritamente existencial dos dois autores aqui sublinhamos (Watkin e Shmuëli), não é tão distante daquelas oferecidas por Eugene Webb em *Kierkegaard: Consciousness As A Incarnate Subjectivity*; James Collins em *The Mind of Kierkegaard* e da maioria dos textos de Adam Buben em seu *The Kierkegaardian Mind*. Estes autores partilham de um mesmo *background* interpretativo: o caráter existencial da Consciência e o papel dos estádios no seu desenvolvimento. No que concerne a esse tipo de leitura não pretendo me alongar na análise dela porque o resultado é o que já aqui temos com o caso paradigmático de Adi Shmuëli que elegemos.

No primeiro capítulo, Adi Shmuëli parte da seguinte afirmação: “pelo termo consciência nós queremos dizer o que Kierkegaard chamou de imanência”.⁴³ A seguir, contudo, ele afirma que a Consciência tem duas dimensões imanentes (finito e infinito) e uma transcendente que é a própria origem e fundamento da Consciência. Ele parte, portanto, de uma definição da Consciência como imanência que ele não sustenta. A díade imanência-transcendência parece mais trazer problemas linguísticos e conceituais do que resolvê-los e Kierkegaard sequer utiliza esses termos nesse contexto.⁴⁴ Anticlimacus parece sugerir, ao contrário, que o *infinito* não pode caber em um modelo de imanência por ser justamente aquilo que se relaciona com a finitude imanente e a transcende na síntese. Usando os termos de Climacus, a Consciência é o terceiro elemento que surge da relação entre a Idealidade (o ser *qua* possível) e a Atualidade (o ser *qua* real) (JC, p. 258/ Pap. IV B 13, 2) não se trata, portanto, de imanência ou transcendência.

Em segundo lugar, ainda neste capítulo, Shmuëli identifica irrestritamente Consciência e Percepção⁴⁵ baseando-se unicamente numa metáfora da *Gestalt* que acaba condicionando os pressupostos, gramaticais ou psicológicos, de sua análise do texto kierkegaardiano. Shmuëli afirma que assim como na Gestalt a Percepção é um processo psicologicamente estruturado evidenciada pela tensão entre dois pontos a Consciência em Kierkegaard também seria: um ponto preto em uma folha branca representa um fenômeno particular e seu pano de fundo (a folha) são como contrários que se negam e se relacionam mutuamente. A Consciência seria, assim, a folha em branco que apreende fenômenos estritos por meio de um ato de reflexão constantemente negativo e afirmativo, que aparece e retrai-se constantemente possibilitando ser visto de forma intercalada e simultânea ao pano de fundo. Essa dialética da Percepção é igualada à dialética da constituição da Consciência de Kierkegaard. Shmuëli quer mostrar, a partir de Kierkegaard, que é isso que acontece em toda atividade humana consciente.

⁴³ “By the term consciousness we mean what Kierkegaard called immanence” (Shmuëli, 1971, p.9)

⁴⁴ Há uma nota nos *Papirer* da data de confecção de JC na qual Kierkegaard refere-se ao caráter imanente do conhecimento: “*all other knowledge is dichotomous, lies in immanence, not in transcendence*” (Pap. IV B 14:1 n.d., 1842-43).

⁴⁵ “*In order to describe the features of consciousness, let us consider perception as an analogue of man’s conscious thought*” (Shmuëli, 1971, p.9).

De fato, Kierkegaard fala de *Percepção Imediata* quando postula uma forma de consciência pré-reflexiva. Mas a Consciência *per se* não pode ser identificada diretamente como Percepção – que seria, no máximo, o resultado ou o estágio anterior da sua relação com os dados imediatos da Consciência como vou expor no último capítulo. A Consciência, como apresentada na autobiografia *Johannes Climacus*, é resultado de uma relação tricotômica⁴⁶, ou seja, o resultado da contradição entre a Idealidade e a Atualidade. Mas a aproximação que Shmuëli faz suprime toda a dialética de resultado tricotômico dinâmico. Acrescente-se a isso que a consciência básica e pré-reflexiva – que está no nível da *Percepção Imediata* – tem qualidades perceptivas mínimas. Por isso, ela não é a Consciência em si e sim um estágio ou uma faculdade dela.

Como nos mostram as narrativas dos escritos estéticos⁴⁷, o esteta é o grande sujeito da percepção imediata fundamentado na categoria do *sensível* que estabelece a relação *imediate* do sujeito com o ambiente. Ele tem Percepção (*Opfattelse*), mas possui Reflexão apenas em um sentido *quantitativo* – i.e., no sentido de *acúmulo* de informações, dados, experiências gerais – e não no sentido *qualitativo* que resulta em Autorreflexão e Consciência. A conclusão de Shmuëli é consistente com o texto de Kierkegaard: a Consciência humana é essa constante tensão dialética entre o geral e o particular; o fenômeno e seu fundamento. Mas ele está partindo não de uma análise da ontologia kierkegaardiana e suas respectivas consequências para o conceito de Consciência; e sim, de uma aceitação prévia de teses da *Gestalt* forçando um paralelo, no mínimo anacrônico e não justificado, com Kierkegaard. Shmuëli, ao descrever a disjunção metafísica entre ser *qua* atual e *qua* ideal, também identifica absolutamente Pensamento e Consciência e a coloca como inteiramente oposta à própria Existência⁴⁸. Mas a Consciência é inerente ao sujeito *qua* existente – e como veremos no último capítulo, Kierkegaard a coloca

⁴⁶ Ele próprio afirma, em outras passagens, o caráter tricotômico da Consciência (Cf. Shmuëli, 1971, p.9; 23; 47).

⁴⁷ Especialmente a descrição do Juiz *Wilhelm* sobre o esteta n' *O Equilíbrio do estético e do ético na constituição da personalidade*.

⁴⁸ "If consciousness does not encompass existence, if one cannot think about transcendent being, by the same token one cannot know that this being exists; and consequently, neither would one know how to speak of it. To say thinking and being are not identical is to make a statement that is philosophically contradictory. For a suggestion of this kind ostensibly deals with some unknown thing called "existence", or "being", but this thing, since it is unknown, cannot be dealt with in words" (Shmuëli, 1971, p.4).

como correlato (epistêmico e psíquico) da própria Existência. Por último, Shmuëli também entende que a obra de Kierkegaard é organizada de modo a forçar um “desenvolvimento de consciência”⁴⁹ no leitor e os estádios são como níveis dessa Consciência a ser desenvolvida. No entanto, a preocupação de Kierkegaard quanto à Consciência não era sumariamente existencial e transcendia a própria lógica dos estádios⁵⁰ como espero demonstrar neste trabalho.

A obra de Shmuëli precisaria ser revisitada nos seguintes aspectos: 1) Na identificação absoluta de Percepção com Consciência e esta com imanência; 2) Pela não distinção entre Consciência e Autoconsciência; 3) Por não introduzir a Consciência como *Inter-esse* na esteira da discussão entre Ser e Pensar; 4) Partir de pressupostos externos e anacrônicos ao pensamento de Kierkegaard sem método apropriado; 5) Desconsiderar a necessidade de uma construção histórica do problema (Hegel-Descartes, como ele próprio cita sem relacionar) em detrimento de uma aproximação problemática entre Kierkegaard e Gestalt; 6) Restringir o problema da Consciência a uma releitura dos estádios.

Manfred Frank em seu denso *Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard* (2004), parte de uma consideração importante, embora parcial, a partir da história do problema desde Descartes, Kant, Fichte, Schleiermacher até Kierkegaard. Contudo, ele reforça uma leitura de Kierkegaard como herdeiro do romantismo:

No desenvolvimento da Filosofia Moderna, a *Autoconsciência não recebeu, em geral, uma consideração importante unanimemente*. Isso ocorreu porque filósofos como Descartes, Kant e Fichte pensaram-na como o princípio mais elevado a partir do qual podemos “deduzir” todas as proposições que reclamam validade adequadamente. No entanto, os românticos pensavam que a consideração da *Autoconsciência era da mais alta importância mesmo quando qualquer argumento para o fundacionalismo foi abandonado (...) Kierkegaard abandonou a ideia de Autoconsciência como um ponto de partida fundamental da Filosofia*. Em vez disso, eles [os românticos] fundaram a Autoconsciência no Ser transcendente, *em uma consciência não conceitual anterior (sentimento) e repudiaram que Fichte tenha caído*

⁴⁹ Seu pressuposto é que as aparentes contradições no interior do pensamento de Kierkegaard – como, por exemplo, as diferenças conceituais nos escritos éticos e religiosos sobre “escolha” e “liberdade” e a disjunção entre Ser e Pensar, que segundo ele está para além de uma reconsideração hegeliana – são intencionais e objetivam forçar um “desenvolvimento da consciência” no leitor.

⁵⁰ Acredito também que há uma tendência interpretativa em priorizar os estádios a problemas filosóficos específicos que conectam Kierkegaard propriamente à tradição filosófica.

no modelo de reflexão da Autoconsciência (FRANK, 2004, p. 53 – grifo nosso).⁵¹

Para os românticos, o afastamento à ideia de um *fundacionismo*⁵² deve-se à visão de que a Autoconsciência não portaria um princípio epistemológico fundante e originário, mas que seria dependente de um outro princípio anterior e absoluto – i.e., Deus. Esta distinção teria possibilitado que, diferentemente de Kant e Descartes – que se preocupavam mais com as consequências epistêmicas da Consciência do que com a indagação sobre sua constituição e estrutura – os românticos inserissem uma preocupação também ontológica à sua investigação. Ou seja, se Fichte⁵³ pensava que a Autoconsciência pré-reflexiva era o princípio filosófico fundante; os românticos e Kierkegaard, não. A ideia de Frank é que estes últimos não viam a Autoconsciência como ponto de partida básico da Filosofia e, pelo contrário, colocariam como fundamento da Autoconsciência o ser transcendente de Deus: “uma consciência não-conceitual anterior (*sentimento*)”.⁵⁴ Se assim o for, a base da Autoconsciência é anterior a qualquer conceito restringindo a própria possibilidade de investigação filosófica sobre ela. O fundamento da Consciência seria, portanto, um “sentimento” e,

⁵¹“*In the development of modern philosophy self-consciousness was not generally or unanimously given important consideration. This was because philosophers such as Descartes, Kant and Fichte thought it served as the highest principle from which we can ‘deduce’ all propositions that rightly claimed validity. However, the Romantics thought that the consideration of self-consciousness was of the highest importance even when any claim to foundationalism was abandoned (...) Kierkegaard, abandoned the idea of self-consciousness as a foundational starting point of philosophy. Instead, they founded self-consciousness on transcendent Being, a prior non-conceptual consciousness (‘feeling’) and reproached Fichte for having fallen back into the repudiated reflection model of self-consciousness*” (FRANK, 2004, p. 53 – grifo nosso).

⁵² Frank parece usar aqui *fundacionismo* em seu sentido epistemológico tanto moderno quanto contemporâneo: o primeiro, vê a Autoconsciência como fundamento originário das proposições que reclamam validade (em Descartes e Kant), isto é, como princípio fundante a partir do qual pode-se extrair todas as chamadas proposições restantes (não fundantes); ou como no caso da querela no idealismo tardio e no romantismo, postula que de atos de reflexão iniciais repousam-se atos de segunda ordem e isso tornaria a Autoconsciência pré-reflexiva o fundamento da própria Filosofia. O segundo, provém de uma discussão entre os fundacionistas recentes que põem o problema nos seguintes termos: existem crenças básicas que podem servir para justificar crenças não básicas, mas que não estão justificadas por quaisquer outras crenças. Segundo o argumento de regressão a favor do fundacionismo, devemos aceitar a existência de crenças básicas (ou, nos termos de Fichte, atos de reflexão primários) para evitar uma regressão infinita. O contra-argumento é que, se qualquer crença justificada devesse a sua justificação a outra crença justificada, produzir-se-ia uma regressão infinita de justificações. Assim, problema, em ambos os contextos, é que há, igualmente, regressão infinita seja de princípios seja de crenças.

⁵³ Mesmo na leitura de Fichte, a formulação da Autoconsciência foi prejudicada, segundo Frank, por ter sido vista como resultado da relação entre atos-de-reflexão-iniciais através dos quais atos-de-segunda-ordem retornam e repousam o que implicaria em regressões infinitas – isto é, no que Anticlimacus teria chamado de *dualidade* ou *circularidade da reflexão* como um tipo de hipóstase da Consciência.

⁵⁴ “*A prior non-conceptual consciousness (‘feeling’)*” (FRANK, 2004, p. 53).

portanto, dela seria impossível derivar proposições com valor de verdade e extrair princípios filosóficos fundadores de sistemas *a priori*.

No entanto, parece-me, trata-se de afirmações distintas. Uma afirmação possível e coerente é dizer que no projeto de Kierkegaard a Consciência e a Autoconsciência não são completamente autoinstituídas, mas dependentes de um fundamento último, originário e teleológico – é para onde toda a obra *A Doença para a Morte* caminha. Outra afirmação, bastante diferente, é dizer que não é possível derivar nenhum princípio filosófico *a priori* dessa Autoconsciência. Outra, ainda muito diferente, é dizer que toda a Autoconsciência é fundada numa espécie de “sentimento puro”. Por mais que Kierkegaard tenha uma expressiva veia crítica às filosofias idealistas absolutas, aceitar essas afirmações seria negar a sua própria produção filosófica. Como consequência última seria assumir, por exemplo, que toda a filosofia para ser possível teria de ser dada por Deus, isto é, pelo próprio Fundamento e Kierkegaard seria, portanto, uma espécie de ocasionalista obscuro. Por mais que seja sedutor afirmar isso quando centralizamos o projeto teológico de Kierkegaard, não há nenhuma referência direta no seu projeto que aponte para esse sentido. Kierkegaard, por exemplo, entende o papel preponderante da Reflexão na constituição epistêmica da Consciência (JC, p. 258/ Pap. IV B 13, 2). A Consciência pode ser latentemente *dada* por Deus, mas é alcançada pelo homem na sua relação com o mundo em suas diversas dimensões.

Apesar do fio condutor de Frank ser, neste quadro, estritamente epistemológico, ele não parte da autobiografia psicológico-intelectual de *Johannes Climacus*; ao contrário, parte da consideração existencial-teológica de *Anticlimacus* sobre o *Self* embora reconheça que “o aspecto epistemológico [*erkenntnistheoretisch*] é peculiarmente pouco investigado em Kierkegaard”⁵⁵ ele próprio não o investiga propriamente. Se partirmos para *De omnibus Dubitandum Est* (Climacus), ao invés de *A Doença para a Morte* (Anticlimacus), o argumento de Frank não se sustentaria: não há nenhuma referência a um Fundamento último nessa obra; ao mesmo tempo que a Consciência como terceiro que instancia a relação entre elementos dicotômicos, o que mais precisamente o

⁵⁵ “The epistemological [*erkenntnistheoretisch*] aspect is peculiarly under-investigated in Kierkegaard” (Frank, p. 119).

interessa, é igualmente destacada neste escrito póstumo; e ainda, onde o acesso epistemológico às proposições filosóficas a partir da Consciência é não só possível como perpassa o estabelecimento da Reflexão enquanto categoria constitutiva da própria Consciência.

Com esse estratagema – de deixar falar Anticlimacus onde poderia falar Climacus ou de limitar Kierkegaard ao que disse um único pseudônimo – consegue-se sem esforços igualar o pensamento de Kierkegaard aos pressupostos românticos de Schleiermacher:

Eles contêm, no entanto, a concepção de “autoconsciência” como um sentimento não reflexivo “em oposição ao conhecimento sobre algo” e como subordinado ao absoluto. E essas ideias foram claramente desenvolvidas na esteira dos primeiros românticos. *O mesmo pode ser dito sobre Kierkegaard, o crítico amargo dos românticos? Acho que sim* (FRANK, 2004, p. 110).⁵⁶

Manfred Frank está, assim, defendendo que Kierkegaard tem, como os românticos, uma concepção de Autoconsciência como um sentimento não-reflexivo subordinado ao Absoluto “*em oposição ao conhecimento sobre algo*”. Ou seja, ele está opondo uma consciência como entendida pelos românticos (e, supostamente por Kierkegaard) à Consciência epistêmica dos idealistas. Mas Kierkegaard não fundamenta a Consciência em um mero sentimento não-reflexivo (mesmo a própria constituição da Fé exige certa reflexividade) e muito menos se opõe à ideia de Consciência como “conhecimento sobre algo” em sua dimensão epistêmica. Que um momento da *Selvbevidsthed* seja fundamentado em sentimento-não-reflexivo (e este seria o estágio primário do seu desenvolvimento, o início de sua supressão) é diferente de arrogar que toda ela se funda sob o estatuto da não-reflexão e, ainda, diferente de dizer que isto está em oposição ao conhecimento das coisas externas. Apresento, apenas como exemplo, essa descrição da passagem do estágio menos sofisticado de desespero:

Aqui há de fato um certo grau de autorreflexão e, portanto, um certo grau de observação sobre si mesmo. Com esse certo grau de autorreflexão inicia o ato de separação [discriminação] no qual o self se torna consciente de si como essencialmente diferente do ambiente,

⁵⁶ “They contain, nonetheless, the conception of ‘self-consciousness’ as a non-reflective feeling “in opposition to knowledge about something” and as subordinated to the absolute. And these ideas have quite clearly been developed in the wake of the early Romantics. Can the same be said about Kierkegaard, the bitter critic of the Romantics? I think it can” (FRANK, 2004, p. 110).

da exterioridade, do mundo circundante bem como de suas influências sobre ele. Mas isso apenas em certo grau (SUD, p.54/SKS 11, p.167).

Se a Reflexão desempenha papel preponderante na positivação do *Self* e da Consciência não faz sentido afirmar que ela tem como fundamento teleológico último mero sentimento não-reflexivo. O ponto de Kierkegaard, à revelia da posição hegeliana⁵⁷, por exemplo, é exatamente que é possível chegar a ser minimamente consciente do mundo externo sem, contudo, chegar a mais alta Consciência de si próprio – a Autoconsciência. Isto é, ser sujeito corporificado e, ao mesmo tempo, não autoconsciente em sua última instância.

O objetivo de Frank, aliás bastante válido, é mostrar que tanto em Schleiermacher quanto em Kierkegaard a Autoconsciência opera em dependência absoluta da transcendência – e que por isso não se pode falar em fundacionismo em Kierkegaard. De fato, em *A Doença para a Morte* a Consciência é descrita em níveis negativos até repousar “no poder que [a] pôs” (SUD, p. 14/ SKS 11, p. 128) e ali também vemos como o *Self* não se liberta da condição de negatividade por si próprio e que é, portanto, dependente de um poder superior. A não transição do desespero para a autoconstituição do *Self* e a entrega ao Fundamento, como passo final, mantém o sujeito numa relação negativa consigo e com o mundo e, no máximo, num encapsulamento na *dualidade da reflexão*⁵⁸. O que quer dizer que a circularidade da reflexão é um elemento da estrutura da Autoconsciência, mas como um momento de sua negatividade e, portanto, da sua constituição ontológica. A relatividade entre os polos exige que o transcendamos em um terceiro – um outro, *transrelativo* que não o próprio *Self* – dado que não é possível à Consciência ser completamente dada por uma autorrelação absoluta. No entanto, esta “relação de dependência” não compreende toda a complexidade da *Bevidstthed* como postula Frank, ela é seu fim, não seu processo e a Reflexão (como a Percepção, a Imaginação, etc) é seu momento.

⁵⁷ Na FE, a consciência ao saber do objeto sabe de si e ao saber de si sabe do objeto; em Kierkegaard é possível conhecer o mundo inteiro, em toda sua exterioridade, sem chegar à plenificação da Autoconsciência.

⁵⁸ Ou ao que poderíamos chamar de *circularidade da reflexão* (melhor representado pelo *desespero-desafio*) o qual trata-se certamente de uma referência crítica ao modelo de Consciência de Fichte.

O que é notadamente diferente de afirmar que a base da Autoconsciência é não-reflexiva, inteira e absolutamente dependente de um *sentimento* – destas conclusões é fácil derivar de Kierkegaard um irracionalismo romântico ou fideísmo dogmático⁵⁹ abreviando sua fertilidade filosófica. Outro ponto, certamente um pouco mais arriscado, é questionar se o estatuto das crenças fundantes, para Kierkegaard, não perpassaria o próprio Deus como fundamento original e teleológico e as crenças restantes corresponderiam a relação do sujeito com o mundo. Isto é, em que medida não seria Kierkegaard também um fundacionista de primeiro sentido⁶⁰? Não fica também claro se Kierkegaard é herdeiro ou crítico de Kant, Descartes e do idealismo e, ainda, onde está Hegel na linearidade histórica de Frank?

Alastair Hannay no capítulo *Philosophy of Mind* do seu livro *Kierkegaard and Philosophy* pretende atualizar o debate aos termos atuais da Filosofia da Mente⁶¹. Vamos a algumas de suas teses: 1) Kierkegaard supostamente descreve o *Self* a partir da polaridade cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*, mas os termos da polaridade são referências diretas a Hegel, através de Aristóteles, e não a Descartes; 2) O problema da *polaridade* – entre infinito e finito, temporal e eterno, liberdade (ou possibilidade) e necessidade – no projeto de Kierkegaard está na forma da sua *reconciliação*; 3) O último elemento em cada oposição representa uma limitação da natureza fundamental do sujeito; 4) Ele entende finitude, enquanto distinção do ser; necessidade, enquanto propriedade lógica do ser; temporalidade, como a sucessão desse ser: todos partilham inter-relacionadamente a mesma limitação e isso quer dizer que são particulares, limitados ao ambiente e sem essência estável; 5) Se em Hegel, no seu relato da consciência infeliz, há separação do sujeito da fonte de sua própria natureza e o que o indivíduo precisa é reestabelecer sua “unidade com o Imutável”, reconciliar sua “individualidade com o universal”; em Kierkegaard isso não seria uma questão filosófica genuína.

⁵⁹ Sobre a discussão de ser Kierkegaard um fideísta cético cf: POPKIN, Richard. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press, 1979.

⁶⁰ Conforme descrição da nota sobre fundacionismo.

⁶¹ “[...] I draw attention to a few topics where I suggest it might be profitable to search for links between the interesting things Kierkegaard seems to be saying, though not always with the greatest precision and clarity, and certain familiar problems and points of view in current philosophy of mind, broadly conceived” (HANNAY, p. 25, 2003).

No entanto, é preciso rememorar que o *Self* é um terceiro limitado e, portanto, precisa reconciliar-se com o universal imutável, se em Hegel ele é o Espírito ou o saber Absoluto⁶²; e em Kierkegaard trata-se do próprio Deus, não altera o fato de que para Kierkegaard isto é uma questão não só filosófica, mas para onde caminha toda a sua obra; se, por outro lado, o problema é genuíno, mas não filosófico, porque teria Kierkegaard escrito sobre ele? A tese de Hannay é que se no idealismo especulativo esse problema é resolvido conceitualmente, para Kierkegaard não: a verdade essencial não estaria dentro do terreno da cognição humana; mas na relação com Deus. Então Hannay parte para a distinção entre Alma, Espírito e Consciência em Hegel e Kierkegaard mostrando que aquele é um monista – a matéria tende à idealidade e o espírito, ao fim, tudo abrange, o mundo material é apenas encarnação do espiritual; o espírito externaliza-se, mas com objetivo de retornar a si mesmo – e para Kierkegaard, no entanto, esse esquema monista deixa de fora a categoria da existência e a *faculdade da mente* – que Kierkegaard chama também de Espírito. Este é fundado no distanciamento do mundo finito, é o nó górdio que coloca o indivíduo absolutamente entre a existência e a eternidade, é o que dá capacidade de conceber outros ambientes que não o puramente imediato e implica um tipo de distanciamento da mente do mundo finito. Deste modo, como concordamos e já dissertamos, a formação da Consciência não termina na síntese psicofísica cartesiana.

Embora seus pressupostos sejam riquíssimos, a única coisa que Hannay parece ter provado na sua tentativa de aproximação do pensamento de Kierkegaard à Filosofia da Mente é que essa aproximação não pode ser feita. Ele parte da definição do *Self* como correspondência direta da mente e da Consciência; não adentra o problema pelo diálogo com Descartes – a quem a Filosofia da Mente é crítica e por vezes devedora; e, ao limitar a análise da Consciência ao *Self*, recai numa consideração estritamente existencial. Deságua em aspectos da psicologia moral, nas formas de desespero, em aspectos psicológicos da Consciência, escolha, em uma discussão com Hegel sobre alma,

⁶² Há disputas teóricas sobre o Sistema implicar ateísmo. Conferir, por exemplo: *Hegel's Atheism* de Paul F. Lakeland; ou Lucácks em *O Jovem Marx*: “O movimento jovem-hegeliano chegou a distinguir – por meio de Heinrich Heine - o Hegel esotérico (que, por baixo do pano, teria sido ateu e revolucionário) do Hegel exotérico (que teria sido dócil ao poder político de sua época)” (Lucácks, p.124).

Espírito, síntese, Consciência, e apenas sinaliza a importância do debate se estender deixando a tarefa para o que ele chama de *cronistas do futuro*⁶³.

Os mesmos problemas perpassam os trabalhos de Alastair Hannay, Manfred Frank, Julia Watkins Adi Shmuëli e Lars Beierholm, são eles: i) A não distinção das formas de uso do termo Consciência; ii) A atribuição de toda a discussão da Consciência à passagem a respeito da constituição do *Self*; iii) A desconsideração de *De omnibus dubitandum est*; iv) A abordagem de um tema multifacetado, como é o da Consciência, sob um único viés; v) O uso de passagens mais conhecidas e apenas mais comumente relacionadas ao tema; vi) A não relação de seus posicionamentos com de outros intérpretes – ainda que, de fato, sejam escassos; vii) A ausência de uma responsável consideração sobre a história do problema, apenas Manfred Frank tem uma proposta, mas ainda reduzida ao viés teológico e romântico de Kierkegaard; viii) A tendência geral de olhar para os fenômenos psicológicos comuns na obra de Kierkegaard e preencher nossas intenções e agendas de pesquisa; ix) A não contextualização do problema dentro do contexto do século XIX no qual surge.

Esperamos que nosso trabalho preencha essas lacunas. Mas é necessário destacar os esforços de Patrick Stokes (2010; 2015) em seus livros *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity* e *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self and Moral Vision*. Essas obras marcam a diferença radical quando há um tratamento da questão de modo a dialogar com problemas filosóficos contemporâneos. A presente tese é bastante debitária do trabalho de Stokes e embora se distancie em pontos cardiais, ele aparecerá ao longo do trabalho. Destaco também o texto de Arne Grøn (2014) *The Embodied Self: Reformulating the Existential Difference in Kierkegaard* no *Journal of Consciousness Studies*

⁶³ “One such context might be the general area of post-Rylean and post-Wittgensteinian philosophy of mind with its questions of ‘other minds’, the logic of mental concepts, the question of outward criteria for their application, and of the relationship of the inner life to the outer as well as of the implications of this for the learning of the vocabulary of the inner life. Another might be that of the analysis of ‘intentionality’ or propositional attitudes. Kierkegaard’s distinction between the thought’s ‘how’ and its ‘what’ comes close enough to a current distinction between the ‘psychological mode’ of a person’s concern about some objectively identifiable segment of (past, present or future) reality and the ‘representative content’ of the corresponding thought to prompt the possibility of extending the modest range of rather simple modes usually mentioned in such analyses to include Kierkegaard’s more sophisticated modes (irony, humour, faith, anxiety, despair), as well as the more philosophically interesting ‘life-views’ corresponding to the well-known stages or spheres of existence, since these after all are said to be ways of experiencing reality” (Hannay, 2014, p. 39-40).

que nos mostra como a discussão, nos moldes em que nos propomos, pode caminhar de forma produtiva. Ele parte do pressuposto enativista de que como a consciência humana está incorporada social, histórica e culturalmente isso afeta como ela funciona como consciência e que essa tese está impressa na obra de Kierkegaard. Arne Grøn postula que a consciência deve ser pensada em termos de *situação*, *incorporação* e contexto para compreensão do *Self* e da Consciência como postulado por Anticlimacus – embora, certamente, existam limites nessa aproximação – retomo essa discussão ao final do segundo capítulo. Destaco também os verbetes *Consciousness* e *Conscience* do *Kierkegaard's Concepts* (Stewart, 2014) que serão fundamentais na discussão do terceiro capítulo. Nesse trabalho, mais do que disputar teses com a tradição interpretativa – inclusive, aparentemente, há muito pouco o que se disputar – pretendo realocar e recolocar a pergunta sobre a Consciência no *corpus* kierkegaardiano.

2. CIÊNCIA E CONSCIÊNCIA: DAS NATURVIDENSKABEN AO VITALISMUSSTREIT

A pergunta pela Consciência no contexto oitocentista de transição da *Naturphilosophie* para a *Naturwissenschaft* – que ocasionou e motivou, dentre outras querelas, o *Materialismus-Vitalismusstreit* – é indissociável da pergunta pelo estatuto e pelo papel da própria Ciência. Portanto, a resposta à pergunta *o que é a Consciência* para Kierkegaard só pode ser respondida pela própria investigação *do que é a Ciência e quais os seus objetos*. Para tal, partiremos de uma exposição mais histórica e contextual analisando a crítica de Kierkegaard às *Naturvidenskabem* localizando seu projeto dentro de um *ensaio* do que se tornaria o *Materialismus-Vitalismusstreit* até o final do século.

2.1 O PROBLEMA DAS NATURVIDENSKABEN

Segundo Frederick C. Beiser (2017), em seu *Depois de Hegel*, a percepção das insuficiências do projeto hegeliano levou a uma *crise de identidade*⁶⁴ na Filosofia na segunda século XIX desembocando no problema do *fundacionismo*⁶⁵. Com a ascensão das *Naturwissenschaften*, a Filosofia fica dividida, quanto a questão da Consciência, entre *vitalistas* e *materialistas* – cisão que possibilitou e culminou na preeminência das explicações fisicalistas e materialistas contemporâneas. Criou-se um desacordo: ou a mente (e seu correlato consciência) é explicada apenas por processos físico-materiais, como disputavam os *materialistas* influenciados pela concepção da recente ascensão das *Naturwissenschaften*; ou a mente é distinta do corpo (que é matéria), e é equiparada a algo mais parecido com a alma, a *Psychê*, um princípio *lebenswichtig*, como queriam os *vitalistas* que na sua maioria àquele tempo também eram dualistas influenciados pela Filosofia da Natureza (*Naturphilosophie*) romântica e idealista. Se o materialismo vencesse, então a

⁶⁴ Termo utilizado e cunhado por Herbert Schnädelbach em seu *Philosophy in Germany, 1831-1933*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

⁶⁵ Se, no idealismo, o objetivo também 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*), então, com a falência das formas de explicação idealistas da realidade e do conhecimento, a Filosofia também passa a ocupar um lugar de insegurança tanto institucionalmente na universidade como teoricamente diante das demais disciplinas acadêmicas.

Consciência seria definida como objeto estritamente científico; se o vitalismo provasse seu valor, então a Filosofia manteria parte do seu papel na investigação da Consciência a partir de princípios metafísicos. Este é um dos resultados da paulatina substituição temática, neste cenário pós-hegeliano, da *Naturphilosophie* pela *Naturwissenschaft*.

Como sabido, o cenário do desenvolvimento intelectual de Søren Kierkegaard (1813-1855) foi precisamente nessa acalorada primeira metade do chamado *Século das Ciências*. Este século é o alvorecer do mundo como hoje o vemos. Trata-se do período no qual as teorias da evolução e da seleção natural revolucionaram a Biologia; a teoria germinativa das doenças, a Medicina; a primeira versão da tabela periódica consolidou a Química; e após dois mil anos surge um aprimoramento da Geometria desde Euclides; a termodinâmica e o eletromagnetismo redefiniram a Física impulsionando o surgimento de novas tecnologias como a energia elétrica. Houve também um considerável aprimoramento do microscópio influenciando desde a Histologia às diversas ciências laboratoriais.

Até o início deste século, note-se por exemplo, a palavra cientista era convenientemente inutilizada – este trabalho era do filósofo natural⁶⁶. Além dessa grande ascensão das ciências empíricas e das ciências formais, a Psicologia, pela necessidade de superar as explicações protocientíficas da *psique*; e as Ciências Sociais, pela necessidade de analisar as novas relações sociais reconfiguradas pela industrialização, surgiram e se solidificaram. O montante de descobertas científicas e as novas dinâmicas sociais remodelaram, deste modo, as explicações sobre o mundo físico, os fatos sociais e os fenômenos psíquicos. Este cenário de novas formas de interpretação da realidade e de ascensão das ciências empíricas redesenharia o curso da modernidade e a vida prática na nascente sociedade industrial.

Embora na primeira metade do século este cenário estivesse apenas em sua gênese – Kierkegaard morre, por exemplo, quatro anos antes da publicação da *Origem das Espécies* (1859), o ponto de virada da narrativa biológica sobre o homem – as novas formas de fazer Ciência já se inflavam até parecer alcançar o céu e derrubá-lo, dito de outro modo, a Filosofia já parecia ter seu espaço

⁶⁶ O termo surge apenas na década de 1830 com William Whewell.

disciplinar, seu valor epistêmico e seus objetos ameaçados pelo recrudescimento das Ciências Naturais. Todos os inescrutáveis milímetros da realidade pareciam poder ser, tão logo, passíveis de mensuração e explicação científica afastando qualquer função da Filosofia na explicação da realidade. As esclarecimentos dos mecanismos causais e a exploração empírica estavam também demolindo o resto de segurança humana na Bíblia e na harmonia etérea das instituições eclesíásticas⁶⁷, por exemplo. A Ciência parecia tão logo poder compreender e controlar cada fragmento da realidade, prever cada variável, dissecar todas as dimensões da vida do homem e questionar todas as demais instituições sociais – o Estado, a Igreja, o casamento, o próprio Indivíduo. Orientados empiricamente, ao tabular dados, observar num microscópio, dissecar corpos, anotar números, resolver equações, o cientista pleitearia (aparentemente) total primazia não apenas sobre fenômenos observados específicos, mas também sobre a totalidade da existência dos indivíduos particulares e suas escolhas pessoais – e Kierkegaard dedicaria sua vida a disputar com sistemas e ciências que tivessem tal aspiração.

Apenas a partir deste célere *background* é que as críticas à Ciência (*Videnskab*), às Ciências (*Videnskaber*), ao científico (*Videnskabelig*) e, especialmente, à Ciências Naturais (*Naturvidenskab*) podem ser consideradas nas obras completas de Kierkegaard que, nesse contexto, levaram a uma definição muito própria de Consciência. As críticas à *Videnskab* são parcas nos escritos publicados, mas nos diários dos últimos anos de vida são expressivas e mordazes⁶⁸. Kierkegaard nutriu e amadureceu paulatinamente seu exame sem pressa e sem alarde – características que, segundo ele, faltavam a uma parte da prática científica àquela época.

As notas de 1846 – mesmo ano da publicação do *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, obra em que ele fala extensivamente sobre a relação entre engajamento subjetivo e conhecimento objetivo – são especialmente austeras. Estas notas denunciam impetuosamente os cientistas fazendo uso massivo de

⁶⁷ A narrativa de Hegel sobre as explicações escolásticas que perduraram cambaleantes até o XIX, soa propícia: “A significação de tudo que existe estava no fio de luz que o unia ao céu; então, em vez de permanecer neste [mundo] presente, o olhar deslizava além, rumo à essência divina: a uma presença no além – se assim se pode dizer” (FE §8, p.27).

⁶⁸ O montante de notas chega próximo às de implicação hegeliana. A crítica às *Naturvidenskab* nos diários parece ser análoga à sagaz, e mal compreendida, luta contra o sistema operada no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* (SKS 25, p. 188).

ad hominem. Mas, como alguns filósofos contemporâneos entendem, quando se trata de questões éticas, os *ad hominem* não são necessariamente falaciosos, mas desempenham um papel preponderante na denúncia de determinadas posturas éticas problemáticas: “o emprego de argumentos *ad hominem* é uma dimensão essencial de toda discussão moral séria, e sua condenação nas discussões filosóficas um expediente de evasão que não deveríamos continuar tolerando”⁶⁹ – afirmou certa vez Paulo Faria. Kierkegaard entendia o trabalho de reavaliação do papel do cientista prioritariamente como uma tarefa ética, mas também epistemológica e parecia entender que o combate às opiniões e práticas perniciosas não deveria ser captado por expressões de polidez.

Vejamos algumas de suas críticas aos cientistas naturais, os fisiologistas⁷⁰ em destaque:

Esses meros *açougueiros* que pensam que podem explicar tudo com a ajuda de uma faca e de um microscópio na mão são uma abominação para mim (...) Mas o que ele faz então? Ele esboça, disseca, penetra o máximo que pode com uma faca, para nos mostrar – *que ele não pode!* (NB, 70:1846/ KJN 4, 59-60).⁷¹

Se Deus andasse com uma bengala na mão, as coisas seriam especialmente difíceis para esses *observadores sérios* que usam o microscópio. Deus pegaria sua bengala e derrubaria toda a *hipocrisia* deles e daqueles que pesquisam nas ciências naturais (NB 73:1846/ KJN 4, 63).⁷²

Se as ciências naturais fossem tão desenvolvidas no tempo de Sócrates como são agora, todos os *sofistas* teriam sido pesquisadores em ciências naturais (NB 81:1846/ KJN 4, 69).⁷³

Hipócritas, açougueiros, sofistas. Estas anotações concentradas nos diários mostram um escárnio velado, quase secreto, que Kierkegaard nutriu sobre os cientistas naturais ao longo dos anos. Elas certamente ajudaram a

⁶⁹ FARIA, Paulo. Tirando o corpo fora. *Revista de Filosofia Política*, pp. 12-26, nº 6, 2000.

⁷⁰A Fisiologia foi um campo florescente no século XIX. Fisiologistas contribuíram para uma nova compreensão do organismo vivo combinando as especulações da *Naturphilosophie* com uma metodologia experimental que aos poucos utilizava cada vez mais as descobertas da Química e da Física e se recrudescia paulatinamente transformando-se em *Naturwissenschaft*. Alguns cientistas entendem que a permanência da perspectiva vitalista no campo teórico até os dias de hoje é ainda resquício dessa transição.

⁷¹ “*These mere butcher boys who think they can explain everything with the help of a knife, and then with the help of a microscope, are an abomination to me (...) But what does he do then? He skeletonizes, he dissects, he intrudes as far as he can with a knife, in order to show us - that he cannot!*” (NB, 70:1846/ KJN 4, 59-60).

⁷² “*If God walked about with a cane in his hand, things would be especially rough for these earnest observers who employ the microscope. God would take his cane and knock all the hypocrisy out of them and out of those who do research in the natural sciences*” (NB 73:1846/ KJN 4, 63).

⁷³ “*If the natural sciences had been as developed in Socrates time as they are now, all the Sophists would have been researchers in the natural sciences*” (NB 81:1846/ KJN 4, 69).

endossar a visão comumente aceita de um Kierkegaard anticiência e *opositor do conhecimento objetivo*. Mas, ao contrário, sua crítica aos cientistas e à prática científica, como mostraremos, afiança uma rigorosa definição de Ciência e uma limitação judiciosa de seu papel na interpretação do mundo. Como ele diz, sob a pena de *Haufniensis*, as críticas são necessárias à Ciência: “*não por culpa da ciência, mas dos que a cultivam*” (CA, p. 24/ SKS IV, p. 330).⁷⁴ A questão exige-nos, assim, a observação mais interior possível – embora, para nosso intento mais geral deva ser epítome – do papel da Ciência no projeto de Kierkegaard. A seguir, enumero alguns dos principais aspectos da sua interpretação do papel epistêmico das *Naturvidenskaben* e alguns prolegômenos da sua Filosofia da Ciência fundamentais para a interpretação da *Bevidsthed* como fenômeno e objeto particularmente filosófico.

2.1.1 O INTERESSE DE KIERKEGAARD PELAS CIÊNCIAS NATURAIS

(1) Em uma carta de 1º de junho de 1835 a Peter Wilhelm Lund (1801-1880), primo de Kierkegaard e importante paleontólogo e naturalista dinamarquês, que trabalhava àquela época no Brasil⁷⁵, Kierkegaard mostra seu interesse pela Ciência Natural. Mas a carta que retorna a Peter Lund também acompanha uma crítica categórica que denuncia uma falha metodológico-epistêmica do trabalho do naturalista, qual seja: o excesso de detalhes descritos pelo cientista sobre as paisagens tropicais, a topografia brasileira e o clima temperado: “você sabe que com grande excitação eu o ouvi àquele tempo, quão entusiasmado eu estava sobre a descrição de sua estada no Brasil, e nem tanto,

⁷⁴ Citação completa: “*A Psicologia não tem a ver com os detalhes da realidade empírica, a não ser na medida em que esta permanece exterior ao pecado. É verdade que, como ciência, a Psicologia nunca pode ocupar-se empiricamente com o detalhe que lhe serve de base, embora este detalhe possa receber sua representação científica quanto mais concreta a Psicologia se tornar. Em nosso tempo, essa ciência, posto que tenha mais do que qualquer outra o direito de se embriagar com a multiplicidade borbulhante da vida, entregou-se ao jejum e ao ascetismo como um autoflagelante. Não é por culpa da ciência, mas dos que a cultivam*” (CA, p. 24/ SKS IV, p. 330).

⁷⁵ Peter Wilhelm Lund (1801-1880) é um dos grandes cientistas dinamarqueses de todos os tempos. Devido ao seu trabalho de décadas em Minas Gerais, ele é considerado o pai da Paleontologia e Arqueologia brasileiras. Descobriu fósseis raríssimos e importantes, desbravou mais de 200 cavernas na região mineira de Lagoa Santa e descreveu mais 115 espécies de animais. Sua trajetória inspirou o romance alemão *Na Trilha de Lagoa Santa*, de Henrik Strangrup e ainda hoje é bastante estudado na Paleontologia histórica brasileira.

novamente, com a massa de detalhadas observações que você fez” (SKS AA: 12/ KJN 1, 13).⁷⁶ Esta carta é a primeira menção às *Naturvidenskaben* no *corpus* kierkegaardiano. Apesar do elogio implicado, Kierkegaard pontua uma crítica aos detalhes massivos descritos por Peter Lund. Esta se constituirá na sua crítica mais recorrente à prática científica ao longo dos anos.

Logo depois Kierkegaard faz uma distinção entre *dois tipos de cientistas* naturais. Há, primeiramente, aqueles que deificam a ciência, os colecionadores de detalhes empíricos – implicando o próprio remetente – que não sabem para que servirá o conjunto das próprias observações e, como na parábola do rico insensato: “há muita coisa que reuniram no celeiro, mas a ciência pode dizer-lhes: ‘Amanhã exigirei sua vida’⁷⁷. Na medida em que a ciência decide o significado de cada descoberta *em particular no conjunto*” (SKS 17, 20/ KJN 1, p. 16).⁷⁸ Aqui está uma crítica aos cientistas de olhar puramente empírico os quais coletam dados e os classificam sem dar uma visão geral ou apresentar uma imagem unitária da verdade que perseguem.

Esta crítica já delimita seu primeiro critério do que deve ser a Ciência. Kierkegaard está defendendo a primazia do todo sobre as partes finitas e incompletas que apenas a legitimidade do todo pode dar. No processo de busca da verdade na Ciência, as partes são desmembradas e tomadas de maneira autônoma como se não tratassem de um corpo heurístico completo, mas de afirmações investigadas e constituídas de forma independente umas das outras. Essa crítica é claramente epistêmica, mas tem um aspecto ético importante: reafirma a questão do *valor* na Ciência. Ao contrastar com a premissa da proposta sistemática hegeliana de que o todo só se realiza pelas partes, Kierkegaard está, na verdade, defendendo que a verdade da Ciência apenas constitui um momento imperfeito da *Verdade*. Se em Hegel, o conceito de totalidade apenas existe como a quintessência dos momentos parciais, para Kierkegaard os momentos parciais só existem graças à significação que o *todo*

⁷⁶ “You know with what great excitement I listened to you at that time, how enthusiastic I was about your description of your stay in Brazil, and not so much, again, in the mass of detailed observations you made...” (SKS AA: 12/ KJN 1, 13).

⁷⁷ Lc. 12. 13-21.

⁷⁸ “Here’s a great deal they have collected in the barn, but science can say to them, “Tomorrow I will require your life,” insofar as science decides what meaning each particular finding is to have within the whole” (SKS 17, 20/ KJN 1, p. 16).

lhe proporciona, como ele dirá mais tarde em 1843 n' *O Conceito de Angústia*, “a ciência é uma imanência dentro de uma transcendência”.⁷⁹

O segundo tipo de cientistas mencionados na carta, cujo comportamento é inteiramente oposto ao dos primeiros, inclui aqueles que, como ele diz, encontraram o *Ponto Arquimediano*⁸⁰ da vida e através dele podem ver a totalidade da realidade pela luz certa:

O tipo de investigadores da natureza que, através de suas especulações, encontraram ou tentaram encontrar, aquele *Ponto Arquimediano* que não está em nenhum lugar do mundo; mas através do qual tudo se vê, a partir do qual eles viram os *detalhes* sob a sua luz correta (SKS 17, 20-21/KJN 1, 16).⁸¹

Há pelo menos três elementos marcatórios neste trecho da carta: 1) Neste período, o Kierkegaard de 22 anos de idade, ainda estava completamente de acordo com o conceito, muito caro à era de ouro dinamarquesa, de especulação, que mais tarde se tornaria parte fundamental da sua crítica especialmente a Hegel; 2) Kierkegaard está renovando a referência à dialética entre totalidade e particularidade na Ciência no sentido relacional, mas também distinto, da Filosofia da Natureza hegeliana; 3) A referência aos *detalhes* toma um novo tom, Kierkegaard não é contra descrições detalhadas dos fenômenos naturais e físicos ele apenas faz uma ressalva à necessidade inalienável de considerá-las *sob a luz certa*. A carta prossegue elogiando os cientistas dinamarqueses que estavam operando sob esta condição metodológica:

E, no que diz respeito a eles, não negarei que tenham causado uma impressão extremamente salutar em mim. A paz, harmonia e alegria que se encontra neles raramente é encontrada em outro lugar. Temos aqui na cidade três representantes dignos (SKS 17, 20-21/KJN 1, 16).⁸²

⁷⁹ CA, p. 54-55/ SKS 4, 320.

⁸⁰ Kierkegaard entende o *ponto arquimediano* neste contexto como algo fora do mundo (NB, 171:1846/ KJN 4, 108).

⁸¹ “...the kind of investigators into nature who through their speculation have found, or tried to find, that Archimedean point which is nowhere in the world and from which they have surveyed the whole and seen the details in their proper light” (SKS 17, 20-21/KJN 1, 16).

⁸² Sentença completa: “And as far as they are concerned, I won't deny they have made an extremely salutary impression upon me. The peace, harmony, and joy one finds in them is seldom found elsewhere. We have here in town 3 worthy representatives: an Ørsted, whose face to me has always resembled a *Chladni* figure that nature has touched in the right way; a Schouw, who offers a study for an artist who would paint Adam giving names to all the animals; and finally, a Horneman who, intimate with every plant, stands as a patriarch in nature” (SKS 17, 20-21/KJN 1, 16). Ørsted é descrito aqui como uma “figura *chladni*”, que revela como o espírito da natureza carimba o cientista que se deixa “soar” pela natureza através de seus estudos (Troelsen, 2009, p. 219).

Entre estes, estava Hans Christian Ørsted (1777-1851)⁸³, um físico e químico dinamarquês que atraía profundamente Kierkegaard, como a maioria dos outros intelectuais de sua época, pela sua tentativa persistente de conciliar uma abordagem científica com uma versão inequívoca do cristianismo. Junto com Hans Christian Andersen (1805-1875), Bertel Thorvaldsen (1768–1844) e Kierkegaard, H. C. Ørsted comporia a chamada *Era de Ouro Dinamarquesa*. Ørsted descobriu, em 1820, que as correntes elétricas criavam campos magnéticos ao perceber que cargas elétricas em movimento geram um campo magnético possibilitando, posteriormente, um conceito unificado de energia que incluísse magnetismo e eletricidade. Esta descoberta foi o grande passo para o desenvolvimento do eletromagnetismo e para a futura descoberta de Michael Faraday da indução elétrica. Além do interesse nas Ciências Naturais, Ørsted escreveu ensaios premiados de estética, foi revisor literário da revista *Maanedsskrift for Litteratur*, reconheceu prematuramente o talento de Andersen para a literatura infantil, foi reitor na Universidade de Copenhague – inclusive no período da defesa de Kierkegaard d’*O Conceito de Ironia* – membro do Conselho Acadêmico, criador do Instituto Politécnico, da Sociedade para a Promoção das Ciências Naturais e escreveu discursos filosóficos sobre a unidade divina da natureza e da existência através dos resultados de suas pesquisas herdando, assim, do idealismo e do romantismo alemão a concepção de que há unicidade entre natureza e espírito, mais precisamente, Ørsted compartilhava da visão schellingiana da natureza como o espírito visível e do espírito como a natureza invisível⁸⁴.

Para ele sua descoberta da unidade entre eletricidade e magnetismo era apenas o início da confirmação da ideia de que todas as forças da natureza são manifestações de uma única força fundamental, do espírito na natureza, i.e., de Deus, ideia que ele conjugou em seu *Aanden i Naturen* (1852).⁸⁵ Bjarne Troelsen (2009), em seu *Hans Christian Ørsted: Søren Kierkegaard and The Spirit in*

⁸³ Ørsted compartilhou o entusiasmo schellingiano de Henrich Steffens pela busca da unidade da natureza, mas diferiu disso por sua atitude empírica e sua adesão newtoniana à filosofia experimental.

⁸⁴ Cf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature as Introduction to the Study of This Science*, trans. by Errol E. Harris and Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

⁸⁵ H.C. Ørsted, *Aanden i Naturen*, vols. 1–2. In: H.C. Ørsted: *Samlede og efterladte Skrifter*, vols. 1–9, Copenhagen: A.F. Høst 1851–52.

Nature, entende que o físico dinamarquês estava mais interessado numa Filosofia da Natureza que numa Ciência da Natureza por acreditar que os aspectos mais interiores da existência poderiam contribuir para os estudos sobre a natureza. O que talvez leve à conclusão de que Kierkegaard estava defendendo um tipo de Filosofia da Natureza em contraposição à *Naturwissenschaft*; mas Kierkegaard àquela época já se mostra bastante entusiasmado com as Ciências Naturais.

Segundo Kierkegaard, ao contrário das versões puramente orientadas empiricamente, fincadas num imanentismo sem reflexão, as quais fornecem apenas um substrato para o processamento da natureza sem uma convicção de seu significado⁸⁶, o trabalho de Ørsted era marcado por um esforço incessante de unir natureza, espírito e razão. Em seu *The Soul in Nature*, Ørsted afirma apenas em 1852, o que Kierkegaard reiterou na carta a Peter Lund: “se alguém aprendeu uma lição diferente desta com sua observação da natureza, isso foi apenas porque ele se perdeu *no meio da dispersão e variedade da criação*, e não olhou acima, para a unidade eterna da verdade” (Ørsted, 1852, p.182).⁸⁷ Esta bem que poderia ser uma citação do jovem Kierkegaard pois se tornou a sua mais cara ressalva à Ciência oitocentista: a *dispersão* nos detalhes operava em detrimento do olhar para a *unidade da verdade*.

O profundo interesse do jovem Kierkegaard na obra de Ørsted, revela seu entusiasmo pela Ciência que consegue encontrar o *ponto arquimediano* e que sabe ver o particular a partir do todo; os detalhes a partir da obra completa. Ao final desta carta da juventude, Kierkegaard já demarca seu interesse na Ciência: “Fiquei e *ainda estou entusiasmado com as ciências naturais*, mas não acho que farei delas o meu estudo principal. Para mim, é a vida em virtude da razão e da liberdade que mais me interessou, e sempre foi meu desejo esclarecer e *resolver o enigma da vida*”⁸⁸. Este enigma, pela sua incomensurabilidade e inescrutabilidade, não se desvendaria integralmente apenas a partir dos

⁸⁶ SKS 17, 21/ KJN 1, 16.

⁸⁷ “If anyone has learnt a different lesson from his observation of nature, it could only be because he had lost his way amidst the dispersion and variety of creation and had not looked upwards to the eternal unity of truth” Ørsted, *The Soul in Nature*, pp. 136–7. No original: *H.C. Ørsted: Samlede og efterladte Skrifter af H.C. Ørsted*, vol. 1, p. 182).

⁸⁸ “I have been and still am enthusiastic about the natural sciences, but I do not think I will make them my main study. For me, it is life in virtue of reason and freedom that has interested me most, and it has always been my desire to clarify and solve the riddle of life” (SKS 17, 20-21/KJN 1, 16).

métodos de mensuração que a Ciência detinha. Mas Kierkegaard ainda acreditava na importância do desenvolvimento da Ciência.

(2) Quatro anos depois, em 20 de Julho de 1839, dois anos antes da obra que marca sua consagração intelectual na juventude, a dissertação *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates* (1841), Kierkegaard escreveu em seu diário que esperava fazer uma dissertação sobre suicídio analisando sua relação com a modernidade incluindo informações estatísticas na investigação:

Eu gostaria de escrever uma dissertação sobre suicídio e incluir informações estatísticas, a relação delas com a visão de mundo antiga e com a modernidade e suas *figuras acústicas* patológicas (SKS, 18, p. 44; KJN, 2, p. 39).⁸⁹

Kierkegaard possuía a pretensão de munir-se empiricamente para um estudo de caráter psico-sociológico sobre o suicídio – e aqui faz uma referência ao trabalho de Ørsted, *figuras acústicas*, que apresenta uma de suas teorias mais prestigiadas e premiadas. O jovem Kierkegaard pretendia recolher informações estatísticas para apresentar uma teoria robusta a partir dela: mais que tabulação de dados soltos, seu olhar estava voltado para uma interpretação dos fatos sociais e psíquicos a partir desses dados. Na dissertação pretendida, embora não executada, os dados empíricos eram o meio e não o fim da pesquisa. Kierkegaard se valeria de resultados científicos, estatísticos e demográficos para apresentar uma análise psico-sociológica da modernidade. O que demonstra um interesse pelo papel que as ferramentas, a metodologia, os instrumentos e a técnica científica pode desempenhar no estudo de questões filosóficas.

2.1.2 OS LIMITES ÉTICOS E EPISTÊMICOS DAS CIÊNCIAS NATURAIS

(1) Em 1844, Kierkegaard publica *O Conceito de Angústia*, baseado em uma distinção fundamental entre Ciência psicológica e dogmática. A introdução

⁸⁹ “Figuras acústicas” é uma metáfora usada por SK referente ao trabalho premiado de Ørsted que, em 1808, recebeu a medalha de prata da Academia Real Dinamarquesa de Ciências e Cartas pelo tratado “Experimentos sobre Figuras Acústicas”. “*I might like to write a dissertation on suicide, and include the statistical information on it, its relation to the ancient worldview and to that of modernity, its pathological acoustic figures, etc.*” (SKS, 18, p. 44; KJN, 2, p. 39).

é um argumento complexo sobre a necessidade de uma distinção científica estrita entre Ética, Metafísica, Dogmática e Psicologia⁹⁰. Aparentemente Kierkegaard está se debruçando sobre o conceito de Pecado, no entanto, apenas o trata como um conceito ideal, sem afirmar sua realidade, faz a análise a partir de premissas da Dogmática para tratar de problemas filosóficos bastante caros: liberdade, necessidade, possibilidade, historicidade e temporalidade. Ele chega a tais conceitos iniciando pelo problema da hereditariedade do pecado de Adão – problema da Psicologia, mas que começaria com a Dogmática. *Haufniensis* quer mostrar que aqueles são conceitos e problemas que são alheios ao escopo científico e, portanto, também não são matéria de especulação metafísica, e conclui:

A ciência, pelo contrário, não pode explicar tais coisas. Toda e qualquer ciência se encontra ou numa imanência lógica ou numa imanência dentro de uma transcendência, que ela não consegue explicar (SKS 4, 320/ CA, p. 54-55).

As melhores observações científicas são logicamente imanentes (investigam as *particularidades*) comportadas dentro de um conjunto transcendente (a *totalidade*) e se tornam incompletas se submetidas apenas à luz dos instrumentos da Ciência, por isso, como ele complementa numa nota de 1846, “a ciência inteira é apenas um parêntese” (NB 73: 1846/KJN 4, 64).⁹¹ *Haufniensis* também escreve, nos termos que já usara *Climacus* nas *Migalhas Filosóficas* sobre as provas *a posteriori* para a existência de Deus – as quais deixam o “salto” qualitativo *in suspenso*, porque uma prova empírica é apenas uma especulação quantitativa que nunca termina (MF, p. 59-71/SKS 4, 231-241) – que “a observação puramente empírica não pode acabar nunca” (CA, p. 66 / SKS 4, 331), isto é, a Ciência só estará acabada quando o mundo estiver encerrado e, portanto, está sujeita à falseabilidade dos resultados e é inconclusiva. Por mais produtiva que a Ciência seja, ela permanece inconclusiva. A tese de que a Ciência não é infalível e os resultados são passíveis de falseabilidade ainda é amplamente aceita entre os filósofos da ciência.

⁹⁰ SKS 4, 317-331/CA,11-25. Mas ele seguiu desafiando a noção de Psicologia como *Videnskab* de roupagem positivista defendida pelo seu professor Sibbern e, mais tarde por Høffding e Kroman que tornou tal caminho inevitável – veremos esta discussão no capítulo sobre a dimensão psicológica da Consciência.

⁹¹ “*The entire science is a parenthesis*” (NB 73: 1846/KJN 4, 64).

(2) Entre as décadas de 1830 e 1840, o microscópio passou por uma série de melhorias técnicas expandindo seu uso médico e laboratorial. Ele revolucionou as descobertas sobre as estruturas mais internas dos órgãos, consolidando áreas como a Histologia e a Microbiologia⁹², passando a ser empregado em grande extensão na prática científica. O período das notas de Kierkegaard mais ríspidas e críticas à Ciência é considerado, justamente, o “período das descobertas microscópicas”⁹³:

Que empolgação foi despertada pelo uso do estetoscópio! Breve chegará o ponto em que cada barbeiro o utilizará, após ele ter barbeado você, então ele perguntará: “talvez você gostaria também de ser *estetoscopado*?”. Então, alguém vai também inventar um instrumento para ouvir o funcionamento do cérebro (...) o barbeiro vai perguntar, então, “talvez você também gostaria que eu ouvisse seu cérebro funcionando?” (SKS 20, pp. 67– 68; KJN, 4, pp. 66–67).⁹⁴

Se Cristo soubesse do microscópio, ele iria primeiro examinar os apóstolos (NB, 84: 1846/KJN 4,70).⁹⁵

E, assim, o pesquisador na ciência natural usa o microscópio do mesmo jeito que um dândi usa a *lorgnette* [o binóculo de teatro], exceto que *ele usa o microscópio em Deus*(NB, 77: 1846/KJN 4,67).⁹⁶

Se houvesse algo a ser ganho fazendo uso do método da ciência natural, com relação a categoria do espírito, eu seria o primeiro a me possar de um microscópio [...] (NB 4, 78: 1846/KJN 4,67).⁹⁷

Esta é a avaliação de Kierkegaard sobre a apoteose dos instrumentos científicos. A popularização do uso do microscópio em laboratório e do estetoscópio na prática médica proporcionou o acúmulo de observações

⁹² De acordo com os relatos de D. F. Eschricht, professor de fisiologia da Universidade de Copenhague em seu *Haandbog i Physiologien*. Copenhague, 1834, vol. 2.

⁹³ KJN 4, 59, 60, 62, 63, 64, 67, 69,70, 71, 72 / NB 70, 73, 77, 78, 81, 84, 86, 87: 1846.

⁹⁴ “Of all the sciences, natural science is the most vapid, and it has amused me to consider how year after year something that once caused astonishment becomes commonplace, for this is always the fate of discoveries (...) What excitement was aroused by the use of the stethoscope[!] Soon it will come to the point where every barber does it, so that after he has shaved you he will ask, Perhaps you would also like to be stethoscoped? Then someone else will invent an instrument for listening to the beating of the brain. It will arouse enormous excitement until, in 50 years’ time, every barber can do it. Then, at the barbershop, after you have had a haircut and a shave and have been stethoscoped (because by then this will be quite ordinary), the barber will ask, perhaps you would also like me to listen to your brain beating?” (SKS 20, pp. 67– 68; KJN, 4, pp. 66–67).

⁹⁵ “If Christ had known about the microscope, he would have first examined the apostles” (NB, 84: 1846/KJN 4,70).

⁹⁶ “And, thus, the researcher into the natural sciences uses the microscope in the same way that a dandy uses the lorgnette, except he uses the microscope on God” (NB, 77: 1846/KJN 4,67).

⁹⁷ “If there were anything to be gained by making use of the methods of natural science with respect to the category of spirit, I would be the first to get hold of a microscope, and I hope I would persevere in this as well as anyone” (NB 4, 78: 1846/KJN 4,67).

pormenorizadas dos indivíduos. A ressalva de Kierkegaard era que as novas e populares ferramentas apenas reduziam, objetificavam e reificavam a complexidade humana, em particular, e a natureza humana, em geral, ao buscarem explicações gerais a partir de micro partes do corpo. A prática científica, assim, estava instrumentalizando a existência. O “enigma da vida”, “o conjunto”, a “categoria do espírito”, o “ponto arquimediano”, etc., não poderiam ser alcançados pela deificação dos instrumentos da Ciência – essas categorias estariam precisamente para além da alçada investigativa desses instrumentos.

(3) Nos *Eighteen Upbuilding Discourses* - EUD, de 1845, Kierkegaard faz uma distinção entre um observador de um objeto externo pertencente ao mundo físico e de um objeto pertencente ao mundo psíquico o qual deve levar em consideração a constituição interna do próprio observador. Quando se trata de objetos da experiência imediata, por outro lado, a natureza mais profunda do observador é, ao menos inicialmente, irrelevante. Em ambos os casos o objeto é uma criação, um resultado cujas variáveis dependem não apenas do objeto cognoscível, mas do método e do sujeito-observador a diferença entre essas duas formas de conhecimento está na relevância do objeto para o próprio observador:

Não depende apenas do que se vê [o objeto], mas o que se vê depende de como se vê [método]; toda observação não é apenas um recebimento, uma descoberta, mas também uma criação (*bringing forth*)[resultado], e **na medida em que é assim, como o próprio observador é constituído é de fato decisivo**. Quando uma pessoa vê uma coisa e outra vê outra coisa na mesma coisa, então uma descobre o que a outra oculta. Na medida em que o objeto visto pertence ao mundo externo, então como o observador é constituído é provavelmente menos importante ou, mais corretamente, *o que é necessário para a observação é algo irrelevante para sua natureza mais profunda*. Mas quanto mais o objeto de observação pertence ao mundo do espírito, mais importante é o modo como ele próprio é constituído em sua mais íntima natureza, porque tudo o que é espiritual é apropriado apenas em liberdade; mas o que é apropriado em liberdade é também criado (trazido à tona). A diferença então não está no externo, mas no interno (SKS 3, 278/ EUD, p. 59).⁹⁸

⁹⁸ “It does not depend, then, merely upon what one sees, but what one sees depends upon how one sees; all observation is not just a receiving, a discovering, but also a bringing forth, and insofar as it is that, how the observer himself constituted is indeed decisive. When one person sees one thing and another sees something else in the same thing, then the one discovers what the other conceals. Insofar as the object viewed belongs to the external world, then how the observer is constituted is probably less important, or, more correctly, then what is necessary for the observation is something irrelevant to his deeper nature. But the more the object of observation belongs to the world of spirit, the more important is the way he himself is constituted in his innermost nature, because everything spiritual is appropriated only in freedom; but what is

Além da equação epistêmica formada entre a tipologia, a ontologia do objeto (o que se vê) e a metodologia da observação (como se vê), Kierkegaard está tecendo uma crítica à neutralidade inquestionável das ciências sem distinção e rigor. O cientista não está fora da história, mas situado dentro de um nexó histórico e cultural que pode modelar suas observações; i.e., nenhuma descoberta é a-histórica ou atemporal e, por isso mesmo é, em alguma medida, uma *criação*. A situação do observador (do pensador objetivo) determina, em certo sentido, o que ele vê ainda que sua constituição interna não. Fatos inteiramente neutros seriam, portanto, quiméricos porque toda observação é uma espécie de criação equacionada entre o observador, o objeto e as variáveis externas. Nós retornaremos a essa discussão no capítulo que discute os limites da *observação* dos fenômenos psíquicos mostrando como *Constantino Constantius* é o simulacro do psicólogo experimental (que falha na análise dos fenômenos da Consciência) que precisa equacionar esses elementos.

(4) No *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*⁹⁹, em 1846, ele novamente escreve que existem tipos de conhecimentos cujo resultado não implica o sujeito quando postula a distinção entre conhecimento objetivo (desinteressado) e conhecimento subjetivo (interessado). O primeiro, um tipo de conhecimento em que o cientista não está envolvido é completamente distinto do objeto e não está nele implicado, o que ele chama de conhecimento desinteressado; e o segundo, aquele que implica o sujeito e, portanto, categorias como *paixão*¹⁰⁰ e *interesse*¹⁰¹ podem adentrar na relação, pois que, ou o objeto é o próprio sujeito ou ele se

appropriated in freedom is also brought forth. The difference, then, is not in the external but in the internal" (SKS 3, 278/ EUD, p. 59).

⁹⁹ Esta obra, por si só, demandaria uma sessão inteira para análise, mas isso nos levaria para muito longe das nossas intenções gerais com este trabalho.

¹⁰⁰ De acordo com *Index Ethimologique in French*, *pathos* e *Paixão* (*Lindenskab*) são palavras usadas parcialmente como sinônimos por Kierkegaard. Ambos têm em comum a dois momentos: o homem sofre e, ao mesmo tempo, se retém àquilo que provoca seu sofrimento. O termo grego sempre mantém uma vinculação positiva. O *pathos* tem um aspecto inteiramente subjetivo, e a *Paixão* resguarda uma dimensão objetiva. Tanto a dúvida como a busca pelo que conhecimento são mediadas por esse sofrimento/paixão: "o *pathos* mais alto é o interesse (o que é expresso em que eu, atuando, transforme toda a minha existência em relação para o objeto de interesse) (PS II, p. 127/ SKS 7, 356)

¹⁰¹ Todo saber que é desinteressado, que é "sem interesse (matemático, estético, metafísico) é apenas a pressuposição da dúvida. Logo que o interesse é suprimido, a dúvida encontra-se, não vencida, mas neutralizada" (JC, p. 170 / Pap. IV B 1, 149).

altera constitutivamente a depender do sujeito ou, ainda, só existe na medida que é apropriado por ele.

Mas parece haver uma ambiguidade no que diz respeito ao que é conhecimento objetivo para Kierkegaard. Ele parece defender simultaneamente: (a) que o sujeito não interfere no resultado obtido – o sujeito A e o sujeito B chegariam à mesma conclusão X pelo método Y sobre o objeto ou fenômeno Z, como inversamente descrito em EUD para ilustrar o observador subjetivo; (b) que o objeto não altera a constituição interna do sujeito e não depende dela e, por isso, o conhecimento é *desinteressado*. Ambas as teses parecem-me compatíveis com o projeto de Kierkegaard e se sim, especialmente a primeira o torna um exímio defensor da Ciência e da sua necessária objetividade, i.e., a constituição do sujeito não interfere na experimentação, por isso a “repetição”, essencial à observação é possível sem interferência subjetiva ao contrário do conhecimento subjetivo cuja observação deve equacionar, simultaneamente, o ato de observar, i.e., o observador, as circunstâncias performativas, e o objeto que, por conta dessas variáveis, não é repetível e não pode trazer conclusões objetivas pela mera experimentação.

No entanto, a afirmação “a” – de que no *conhecimento objetivo*, o sujeito não interfere no resultado – parece contrapor a tese kierkegaardiana da impossibilidade da neutralidade descrita nos EUD, exposta no tópico anterior, qual seja: “toda observação não é apenas um recebimento, uma descoberta, *mas também uma criação*, e na medida em que é assim, como o próprio observador é constituído é de fato decisivo” (SKS 3, 278/ EUD, p. 59). Ou seja, ou a Ciência, por ser o que ele chama de *conhecimento desinteressado* (i.e., não implica o sujeito), pode ser neutra e o resultado não implica, i.e., não se altera pelo sujeito; ou ela não é neutra e o sujeito pode vir a interferir na observação. Uma tese cética forte, defendida amplamente na filosofia da ciência, é que a neutralidade entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível é *impossível*; e uma moderada é que ela é *improvável*. Parece-me que Kierkegaard estaria de acordo com esta última no caso do conhecimento objetivo – “como o observador é constituído é provavelmente menos importante” (SKS 3, 278/ EUD, p. 59); e de acordo com a primeira naquelas que implicam o sujeito, no conhecimento interessado, i.e., subjetivo. Deste modo, as variáveis implicadas entre as duas formas de conhecer dizem respeito à capacidade epistêmica do sujeito, à

ontologia e à tipologia do objeto; entre condições de possibilidade e condições de acesso. Mas Kierkegaard também distinguirá, como se verá, entre o que *pode*, epistemicamente, e o que *deve*, eticamente, ser pesquisado – isto é, uma distinção entre limites epistêmico-metodológicos e limites éticos.

(5) Além de todos os aspectos já até aqui delineados os quais mostram que as análises gerais feitas sobre a relação de Kierkegaard com a Ciência são, no mínimo, equívocas; a crítica de Kierkegaard ao domínio das ciências empíricas sobre problemas éticos é historicamente negligenciada pelos que o acusam de ser um filósofo “anticiência”. O receio e prognóstico mais recorrente de SK era que a Ciência Natural, assim como tornou obsoletas as antigas explicações do mundo, acabaria por substituir a Filosofia, a Ética e a Psicologia ou, no mínimo, as contaminariam com seus métodos – no período em que, pelos trabalhos de Comte, o positivismo estava em florescimento, Kierkegaard alertava:

A ciência natural acabará expandindo tanto que anexará a ética (...) e o aspecto ético da raça humana será tratado estatisticamente, como uma questão de taxa de números, ou calculado como se calcula oscilações nas leis naturais (SKS, 20, p. 59-60/ KJN 4, 59 – grifo nosso).¹⁰²

[e então] finalmente *terminará com a física substituindo a reflexão moral*. Todo o modo estatístico moderno de pensar a moral¹⁰³ contribui para isso (SKS 18, p. 28; KJN 2, p. 260).¹⁰⁴

Para Kierkegaard, Deus, salto, liberdade, ética, escolha, fé, *Self*, Consciência exigiam análises de transições qualitativas e não tabulação de dados quantitativos; elas são questões sobre o homem e não da natureza física. O interesse de Kierkegaard no homem não poderia ser satisfeito por uma explicação apenas física, biológica ou apenas psicológica – o homem não é um ser espiritual nem físico, mas uma síntese de ambos:

¹⁰² “*Physiology will ultimately expand so much that it will annex ethics (...) and the ethical aspect of the human race will be treated statistically, as a matter of average numbers, or calculated as one calculates oscillations in natural laws*” (SKS, 20, p. 59-60/ KJN 4, 59).

¹⁰³ Este “modo estatístico moderno de pensar a moral” parece uma referência ao contemporâneo Jeremy Bentham (1748-1832), que depois com Stuart Mill, compõem o cânone da teoria ética do utilitarismo clássico. Ambos, na primeira metade do século, publicavam suas obras e introduziam o cálculo utilitarista como, o que se tornaria, uma das mais expressivas alternativas à deontologia kantiana. Não há como saber ao certo se Kierkegaard tivera contato com as ideias de Bentham; se ele aqui se referia às tentativas científicas especificamente dinamarquesas ou tratava-se apenas de mais uma de suas análises prognósticas com traços divinatórios.

¹⁰⁴ “*So it will finally end with physics replacing moral reflection. The whole modern statistical way of thinking of morals contributes to that*” (SKS 18, p. 28; KJN 2, p. 260).

Vamos considerar o problema da liberdade e da necessidade. Deixe o fisiologista começar explicando completamente como a circulação do sangue influencia isto de uma forma específica e como a pressão sobre os nervos tem tais e tais efeitos, etc., etc. – em última análise ele ainda é incapaz de explicar que a liberdade é uma ilusão. Quando ele completou seus quatro volumes cheios de estatísticas e esquisitices, ele é forçado a declarar: mas, no final das contas nos devemos parar de perguntar (...) com a ajuda de microscópios maiores e melhores, ele conseguirá descobrir que a liberdade era uma ilusão e que é tudo um mecanismo da natureza? (SKS XX, p.59-60/KJN 4, p.59).¹⁰⁵

(6) A distinção apresentada nos tópicos anteriores mostra que, para Kierkegaard, a busca da verdade na Ciência não se trata de uma questão meramente epistemológica, i.e., uma questão de conhecimento: de “o que se pode conhecer?” mas também de uma questão ética, quase aristotélica, de “como se deve viver?”. Kierkegaard usa o termo “ético” de diferentes maneiras, mas neste caso, significa estar preocupado com a própria existência e levantar a questão de *como viver melhor*.

Filósofos da Ciência como Feyerabend – e, mesmo Polanyi¹⁰⁶, já no século XIX – transpuseram para a discussão da Filosofia da Ciência tais preocupações já demarcadas por Kierkegaard. Feyerabend, aluno e crítico de Karl Popper, sob a expressa influência de Kierkegaard¹⁰⁷, prolongou a defesa da indissociabilidade necessária entre Ética e Filosofia da Ciência, bem como a crítica à tentativa de sobrepor ideais epistêmicos acima dos ideais éticos, ressaltando a necessidade de uma filosofia plural como a existência. Sua obra é um manifesto de que a Ciência Natural não pode dominar e legislar sob todas as

¹⁰⁵ “Let us consider the problem of freedom and necessity. Let the physiologist begin to explain fully how the circulation of the blood influences so and so in a specific way and how pressure upon the nerves has such and such effects, etc., etc. — ultimately, he is still unable to explain that freedom is an illusion. When he had completed his four volumes full of statistics and oddities, he is forced to declare: But ultimately, we must stop in wonder (...) with the aid of bigger and better microscopes, he will succeed in discovering that freedom was an illusion and that it is all a mechanism of nature?” (SKS XX, p.59-60/KJN 4, p.59).

¹⁰⁶ Cf: POLANYI, M. *Knowing and being*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.

¹⁰⁷ Embora sua perspectiva anarquista do método científico seja particularmente ruidosa para os filósofos da ciência mais canônicos e, quiçá, para o próprio projeto de Kierkegaard, é inegável a influência de Kierkegaard sobre o projeto de Feyerabend como ele mesmo afirmou em *Contra o Método*. No entanto, a bibliografia ainda parece ser bastante insuficiente quanto à investigação da possibilidade de Kierkegaard concordar com as consequências do projeto de Feyerabend. Considero problemático, por exemplo, se Kierkegaard não manteria as Ciências objetivas como radicalmente distinta da Filosofia quando tem como objeto o próprio sujeito. A consequência disso, é que a crítica metodológica e epistêmica de Kierkegaard no *Pós-escrito* se restringiria à Filosofia e, quanto as ciências objetivas, Kierkegaard não proporia o mesmo que Feyerabend – isto é, um método anarquista.

dimensões da vida humana a ponto de impedir a autodeterminação humana. Em *Farewell To Reason*, de 1924, uma de suas principais obras contra o racionalismo científico, ele faz uma referência explícita a Kierkegaard: “temos uma escolha: podemos começar a pensar objetivamente, produzir resultados, mas deixar de existir como seres humanos responsáveis; ou podemos questionar resultados e permanecer ‘constantemente no processo de vir a ser’: diferentes formas de vida têm diferentes filosofias” (Feyerabend, 1987, p. 154).

¹⁰⁸ Essa é uma citação que poderia facilmente ser atribuída a Kierkegaard – e certamente, trata-se de uma citação indireta dele. O *Pós-escrito* é repleto de passagens que já defendem o que Feyerabend expõe um século depois. Seu pluralismo epistemológico e a crítica aos limites da Ciência é influência irrestrita de SK:

Por toda parte se reconhece como estabelecido que o pensamento é o mais alto; a ciência cada vez mais se distancia de uma impressão primitiva da existência; *não há nada a vivenciar, nada a experimentar, tudo está pronto, e a tarefa da especulação é rubricar, classificar e ordenar methodice as diferentes determinações do pensamento*. A gente não ama, não crê, não age; mas a gente sabe o que é o amor, o que é a fé, e a questão se reduz a do lugar de cada um no sistema [...](SKS VII, 298/ PS II, p. 61).¹⁰⁹

Kierkegaard está postulando a distinção entre conhecer (Ciência) e agir (Ética). A separação e intersecção entre pensar e existir no seu projeto crítico pode ser lida como um manifesto à hipóstase da escolha ética do sujeito na abstração e na estrutura onde “não há nada a vivenciar, pois tudo está pronto” sublinhado e rubricado pela especulação – fica implicada aqui também a crítica a Hegel. O indivíduo existente pode, literalmente, perder-se no pensamento. Hipostasiando-se na existência, os cientistas que ele criticara estavam fabricando uma infrutífera definição de Ciência. Para ele é contraditório afirmar que o propósito da vida humana é um conhecimento abstrato, uma vez que abstração significa um movimento para longe da existência¹¹⁰.

¹⁰⁸ “We have a choice: we can start to think objectively, produce results but cease to exist as responsible human beings, or we can eschew results and remain ‘constantly in the process of coming to be’: different forms of life have different philosophies” (Feyerabend, 1987, p. 154). Em: Feyerabend, P. *Farewell to reason*. London; New York: Verso, 1987.

¹⁰⁹ SKS 7, 298/ PS II, p. 61.

¹¹⁰ Carlisle, 2006, p. 68.

Ian James Kidd (2010), em seu *Objectivity, Abstraction, and The Individual: The Influence of Søren Kierkegaard on Paul Feyerabend*, um dos pouquíssimos recentes trabalhos sobre o assunto, resume assim esta relação:

Ambos, Kierkegaard e Feyerabend, insistem em um pluralismo epistemológico como uma ajuda essencial a nossos esforços de nos engajar em explorar a riqueza e complexidade da existência humana. Quando tal pluralismo é perdido, o mundo natural e os seres humanos são reduzidos a uma entidade material hipostasiada, e muitas daquelas características da vida humana – tais como emoções, sentimentos, valores e significados – tornam-se, de outra maneira, anômalas ou irrealis (Kidd, 2010, p.6).¹¹¹

Além disso, o cientista, para ambos, deve possuir motivações eticamente bem orientadas, pois se esse elemento for inteiramente removido, tudo o que resta é curiosidade estética, e a curiosidade não pode, por si só, fornecer ao cientista orientação ética ou controle sobre os limites da investigação científica – o que *deve* ser investigado. Para Kierkegaard, como vimos extensamente, àquele tempo: “*a maior parte do que hoje em dia floresce exuberantemente sob o nome de ciência, especialmente as ciências naturais, não é ciência, mas curiosidade*” (NB 73:1846/ KJN 4, 62-63)¹¹² essa curiosidade pelos detalhes substituiria o *interesse* pela verdade em seu aspecto unitário. O cientista precisa, portanto, de uma orientação ética como auxílio no reconhecimento dos limites morais da atividade científica.

Assim, o ponto de toque metafilosófico entre Kierkegaard e Feyerabend perpassa (a) uma crítica à abstração na Ciência; (b) a uma filosofia que exclua a própria existência; (c) propõem, em termos distintos, um pluralismo epistemológico – há mais de uma forma de conhecer; (d) Ambos afirmam a indissociabilidade entre Ciência e Ética – embora, especialmente para Kierkegaard, a Ciência não deva adentrar nos problemas e objetos da Ética mas, ao contrário, aquela deva ser fundamentada nesta; (e) A Ciência e a Filosofia devem maximizar ao invés de restringir a autodeterminação do indivíduo e o entendimento humano da realidade.

¹¹¹ “[...] Kierkegaard and Feyerabend both insist upon epistemological pluralism as an essential aid to our efforts to engage with and explore the richness and complexity of human experience. When such pluralism is lost, both the natural world and human beings are reduced to hypostatized material entities, and many of those features of human life—such as emotions, feelings, values, and meaning—become newly anomalous, or ‘unreal’” (Kidd, 2010, p.6).

¹¹² “Most of what nowadays flourishes luxuriantly under the name of science (especially the natural sciences) is not science at all but curiosity” (NB 73:1846/ KJN 4, 62-63).

As Ciências Naturais, portanto, não abordaram, em primeiro lugar, as tarefas críticas de Kierkegaard. O zênite da sua análise assentava-se no método, nos instrumentos e nos resultados inconclusivos coletados por técnicas de pretense controle absoluto de observação e experimentação e, que ao mesmo tempo, desconsideravam a *unidade da verdade*. Sua crítica não era, assim, à Ciência estritamente, mas à prática científica, aos objetos demarcados, aos instrumentos, métodos e ao positivismo esvanecendo a Filosofia. As referências por trás da alcunha de anticiência referem-se, assim, à crítica de Kierkegaard às tentativas de cientificizar a Filosofia, a Ética e a Psicologia e aos próprios cientistas. Ele era contra os avanços das Ciências Naturais a todas as dimensões da vida humana o que minaria a própria estatura moral do homem e sua complexidade filosófica. Seu prélio era contra os limites, rumos e, mesmo, objetos realmente epistemicamente acessíveis à Ciência.

Neste sentido, em resumo, sua consternação, era exatamente contra (a) A Ciência querer legislar sobre os objetos da Filosofia: tais como “homem”, “ética”, “liberdade” “Deus”, etc.; (b) A Filosofia querer tornar-se “científica” (c) A pretensão do cientista de legislar e antecipar todos os aspectos da realidade (d) Ele está redefinindo o papel da Ciência e criticando a instrumentalização científica da existência. Kierkegaard fornece, assim, uma base teórica para uma crítica mais construtiva do que aquela comumente encontrada no debate filosófico sobre a relação entre Ciência e Filosofia. Ele está gestando uma crítica que se arroja perfeitamente à sua filosofia. Algumas de suas principais teses sobre a Ciência são, portanto:

1. Curiosidade estética sem substrato ético não culmina em seriedade científica, pois um aglomerado de observações científicas (*detalhes*) não implica rigor;
2. A Ciência precisa conciliar natureza e existência, e não uma como exceção da outra;
3. De outra forma, a Ciência não apreende o mundo precisamente porque o deifica, ela se torna, no máximo, um parêntese, um extrato da realidade;
4. Fatos não são autossustentáveis, mas são mantidos por observadores científicos que são indivíduos existentes e situados num tempo histórico;
5. Há uma diferença radical entre a escolha ética do indivíduo e as conclusões epistêmicas da Ciência, mas esta deve ser eticamente orientada;

6. O pluralismo epistêmico como opção às diferentes formas de manifestação na existência;
7. A verdade objetiva, desinteressada, pode não implicar o sujeito; mas a verdade subjetiva o interessa propriamente;
8. Há uma relação entre particularidade e totalidade na busca pela verdade na Ciência.

2.2 KIERKEGAARD E O MATERIALISMUS-VITALISMUSSTREIT: A DESCOBERTA DE CARL CARUS

Em 1846, Kierkegaard havia adquirido o livro de Carl Gustav Carus, *Psyche*. Logo nas primeiras anotações dos diários daquele ano encontramos um resumo das suas leituras e um certo tom elogioso ao psicólogo (NB, 4: 1846/ KJN 4, 8). Mas as notas posteriores resumem-se a críticas copiosas a Carus, especialmente ao aspecto fisiologista da sua Psicologia (NB 70-87: 1846/ KJN 4, 57-73). Kierkegaard parece ter saído de um profundo interesse em Carus para uma completa decepção com o desenvolvimento da obra ao longo das suas leituras àquele ano.

Carl Gustav Carus (1789-1869) foi um médico e filósofo, um dos últimos representantes da filosofia natural romântica que, além de se doutorar em ambas as áreas aos 22 anos, era também um renomado psicólogo e artista plástico. Embora atualmente pouco citado na história da Psicologia e da Filosofia¹¹³, ele foi o primeiro a defender não apenas a existência do inconsciente, mas a colocá-lo como a chave hermenêutica para o entendimento da vida psíquica consciente, antes mesmo de Sigmund Freud e seu homônimo Carl Gustav Jung¹¹⁴, propondo

¹¹³ É necessário destacar o trabalho exemplar do professor de Psicologia Sidnei Noé (UFJF) que tem não apenas traduzido a trilogia de Carus do alemão gótico para o português, como popularizado para o público lusófono a riqueza das discussões em Carus através de artigos. Como citamos Carus no desenvolvimento deste trabalho apenas *en passant*, usaremos as citações e traduções já publicadas pelo professor Sidnei, com referência ao original.

¹¹⁴ Assim como Aristóteles teria em *De Anima* distinguido três níveis de desenvolvimento da alma humana: vegetativo, sensitivo e intelectual; Carus distinguiria a vida mental nos estágios: inconsciente, formativo e autoconsciente. “*Carus aimed to provide a systematic theory of the unconscious mind and was the first to do so. Later writers, notably Eduard von Hartmann, Ludwig Klages, and Jung, recognized his primacy*”. Cf. BELL, Mathew. *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700-1840*. Cambridge: University Press, 2005. p. 213.

uma teoria morfológica e genética do inconsciente. No seu curso de inverno de 1829, em Leipzig, ele delimita o método da sua pesquisa: “aplicar a teoria da história do desenvolvimento, *que tem trazido resultados surpreendentes nas ciências naturais*, à Psicologia, através do método genético” (CARUS, 1831, p. IX – grifo nosso). Os demais métodos utilizados àquele tempo nas Ciências Naturais eram o descritivo, o analítico e o teleológico e foram expressivamente criticados por Carus nas tentativas de transpô-los à investigação psicológica e, coincidentemente ou não, suas ressalvas a esses métodos fazem coro às críticas posteriores de Kierkegaard.

(1) *O método descritivo* centrava-se na percepção dos detalhes impressos na natureza descrevendo-os de forma categorizada ou aleatória “é um procedimento típico de um viajante ou turista” (NOÉ, 2015, p. 146). Para Carus, no entanto, se aplicado à Psicologia ele não conseguiria êxito porque não conseguiria fornecer um material organizado sobre o inconsciente. Este é também o método mais recorrentemente criticado por Kierkegaard: a ideia de uma Ciência como uma coleção de detalhes como descrições feitas por um observador-viajante munido de mera curiosidade estética¹¹⁵: e, principalmente, a falibilidade cômica desse método se aplicado às questões humanas.

(2) *O método analítico* buscava separar a totalidade da natureza em aspectos unitários. Para Kierkegaard, esta tentativa jamais encontraria o que ele chama de “o *ponto arquimediano*”¹¹⁶ o qual exige uma visão qualitativa do todo para que se possa enxergar as partes no processo de busca pela verdade da Ciência; para Carus, igualmente, aplicá-lo a alma humana seria, antes, destituí-la, apagar o elo espiritual que conecta as partes da natureza à Existência. Ambos os autores fazem uma referência a uma famosa ideia de Goethe que na paráfrase de Carus, diz: “quem quer ter ciência e descrever algo vivo, procura, primeiramente, *arrancar-lhe seu espírito e assim possui as partes em sua mão*; infelizmente, então, falta-lhe o elo espiritual que as unia” (CARUS, 1831, p. 12). Igualmente para Kierkegaard “a fisiologia materialista é cômica [precisamente

¹¹⁵ Note-se que uma das críticas a P. Lund e a determinados cientistas era precisamente reativa à “coleção de detalhes” desprovida de uma busca do que ele chama de “unidade da verdade” (KJN 4, 108)/NB, 171:1846). Conferir também: KJN 4, 59, 60, 62, 63, 64, 67, 69,70, 71, 72 / NB 70, 73, 77, 78, 81, 84, 86, 87: 1846.

¹¹⁶ “A partir do qual eles pesquisaram o todo e viram os *detalhes* sob a sua luz correta” (KJN 4, 108/NB, 171:1846/). Conferir também: SKS 17, 21/ KJN 1, 16.

porque] *matando a pessoa acredita poder encontrar o espírito que dá vida*¹¹⁷. A distinção entre ambos é que Kierkegaard estava afeito, como veremos, à ideia de que não era possível explicar a alma pela natureza através de nenhum método e, Carus, ao contrário, de que este era possível a partir do método que ele proporia.

Por fim, (3) *o método teleológico* busca, pelas explicações funcionalistas, explicar a natureza. Ou seja, a Ciência deveria guiar-se por perguntas como: “pra que servem as nadadeiras dos peixes?” ou “as sementes que caem do fruto?”. Basicamente este método inferiria, por exemplo, que se algo está na *psique* é porque “serve” a algum fim. Aplicar a visão funcionalista da natureza sobre o homem, para Carus, era instrumentalizá-lo e Kierkegaard, igualmente, criticara massivamente a instrumentalização científica da existência¹¹⁸.

O método genético de Carus objetivava levar a constituição originária do objeto em questão, i.e., pensar a constituição dele próprio a partir de seus momentos: uma árvore foi antes uma semente, que foi antes uma gota de líquido (*Tropfen Flüssigkeit*). Este método aplicado a etiologia da psique humana, buscava as origens do que é mais interno nela, o estágio mais remoto, sua proto-origem, sua fonte originária, retrocedendo aos estágios mais primordiais da consciência como aparece e depois comparando-os com os estágios primitivos das plantas e animais. Este método, por assim dizer, retroativo, levaria a conclusão de que o estágio mais remoto da alma humana, de uma borboleta ou de uma gota de líquido possuem uma única ideia, anterior a toda e qualquer forma: “uma ideia determinante [que é] a razão primordial condicionante de sua existência, a alma formativa de seu ser¹¹⁹”. O método expõe a compreensão de um mundo orgânico no qual tudo está intrinsecamente ligado por uma ideia originária e absoluta, uma potência anterior a qualquer ato – em sentido aristotélico, o motor-imóvel, de onde tudo se depreende e para onde tudo retorna¹²⁰.

¹¹⁷ “Materialistic physiology is comical (in killing one believes one can find the spirit that gives life); modern, more intellectual-spiritual physiology is sophisticated” (NB, 73: 1846/ KJN 4, 63-64).

¹¹⁸ Cf: SKS 7, 298/ CUP, p.320/ PS II, p. 61.

¹¹⁹ CARUS, 1831, p.30.

¹²⁰ Como um característico vitalista, Carus mantinha muitos aspectos aristotélicos e românticos na sua filosofia da natureza.

Kierkegaard, ao contrário, criticaria qualquer método que estivesse trazendo “resultados surpreendentes nas ciências naturais” como produtivo para a investigação da alma do homem, inclusive o proposto por Carus:

Todo esse cientificismo torna-se especialmente perigoso e corrupto quando ele quer também entrar nos recintos do espírito. Deixe que eles tratem plantas, animais e estrelas desta maneira, mas tratar o espírito humano desta forma é blasfêmia que apenas enfraquece a paixão do ético e do religioso. Simplesmente *comer é muito mais razoável que especular microscopicamente sobre a digestão* (NB, 73:1846/KJN 4, 63).¹²¹

Embora pudéssemos dizer que muitas das ideias de Carus soariam como facilmente aceitas por Kierkegaard – críticas similares a cada um dos métodos das ciências naturais transpostos à Filosofia e à Psicologia; a própria ideia de Consciência; a alma do homem como o que exige uma autocompreensão enquanto finalidade da vida; a necessidade de desenvolvimento de uma consciência que é apenas latente; a relação entre existência e natureza; e a ideia de um princípio vital que atravessa a natureza – a obra de Carus tinha um grave problema: propunha o mesmo método de investigação das plantas e dos animais para o conhecimento do espírito humano, da alma, da *psique*, da interioridade, da Consciência.

Kierkegaard acha que Carus tinha um mérito como Psicólogo e reconhece que aceitaria algumas de suas ideias:

Eu ficarei feliz em admitir que o livro de Carus (*Psyche*) é excelente; e se ele tivesse demonstrado preocupações qualitativas de sua dívida, eu aceitaria gratamente algumas de suas boas observações psicológicas. Em todos os pontos decisivos ele abre espaço para o absoluto – para o milagre, para o poder de Deus como criador, para expressão absoluta da adoração, e diz, ninguém, ninguém, nenhuma Ciência, agora ou sempre, pode conhecer isso; e então ele relata as coisas interessantes que ele conhece. (...) Dada essa condição, não vou ler ou comprar nenhuma de suas observações psicológicas: são muito caras (NB, 85: 1846/KJN 4, 70).¹²²

¹²¹ “But all such scientism becomes especially dangerous and corrupting when it also wants to enter the precincts of the spirit. Let them treat plants and animals and stars in that way, but to treat the hum. spirit in that way is blasphemy, which only weakens the passion of the ethical and the religious. Simply eating is much more reasonable than speculating microscopically about digestion” (NB, 73:1846/KJN 4, 63).

¹²² I will be happy to concede that Carus’s book (*Psyche*) is excellent; and if he would give qualitative concerns their due, I would gratefully accept some of his good psychological observations. At all the decisive points he makes absolute room—for the miracle, for the power of God as creator, for absolute expression of worship, and says, No one, no one, no science, now or ever, can grasp this; and then he reports on the interesting things he knows. But there must be no proximity betw. these two categories; by no means whatever may they be brought into dangerous sophistical proximity to one another. Given that condition, I will not read or buy a single one of his psychological observations: it is too costly. (NB, 85: 1846/KJN 4, 70).

Kierkegaard mostra-se profundamente decepcionado com a abordagem metodológica de Carus e com sua tentativa de explicar o que ele próprio diz ser inescrutável. Nos diários àquela época, há uma longa e expressiva nota na qual Kierkegaard manifesta importantes aspectos da sua leitura de Carus; essa nota caracteriza as ressalvas e a posição de Kierkegaard sobre o vitalismo:

(1) Muitas pessoas admiravelmente (*un sot trouve toujours un autre sot qui l'admire*) acreditam que se investigações são feitas com um microscópio isto é seriedade científica. Superstição tola sobre o microscópio. Não, com a ajuda da observação microscópica, a curiosidade apenas se torna ainda mais cômica. (2) Quando um homem faz a afirmação, simples e profunda, que “eu não posso ver a olho nu como a consciência surge” isto é perfeitamente apropriado. Mas quando um homem tem um microscópio na frente de seus olhos e olha...e olha...e olha – e ainda não pode vê-la, isto é cômico. (...) Assim, aprendemos com a fisiologia como o inconsciente vem primeiro e depois o consciente, mas [não] como a relação é então finalmente invertida, e o consciente exerce influência formativa parcial no inconsciente. A fisiologia materialista é cômica (matando a pessoa acredita poder encontrar o espírito que dá vida); a fisiologia moderna, mais intelectual-espiritual é, sofisticada. Ela própria admite que não pode explicar o milagre, e ainda quer existir; e se torna mais e mais volumosa e todos esses volumes tratam de uma coisa, uma coisa grande, e uma coisa notável – na qual ainda não pode explicar o milagre. Então a fisiologia sofisticada diz que é um milagre que a consciência venha à existência, um milagre que a ideia se torne mente, que a mente se torne espírito (em resumo, as transições qualitativas). Se isto é levado absolutamente a sério, então esta ciência inteira chega ao fim – esta ciência então existe apenas como uma piada. A tarefa real é o milagre, mas isso é o que não se pode explicar. Então do que adianta explicar todas as outras coisas? Ela diz: certamente, a transição (do inconsciente para a consciência, etc.) é um milagre, mas, no entanto, ocorre *almählige* [de forma gradual], i.e, pouco a pouco. (3) Toda a fisiologia trata o que é qualitativamente irrelevante. (...) Chamá-la de ciência é um sofisma. (...) A coisa toda é uma aproximação: quase, quase (...) – e isto é dado tratamento acadêmico nos muitos volumes que envolvem o uso do microscópio. (4) Assim, somos informados pela fisiologia sofisticada que “a chave para o conhecimento da vida mental consciente está na inconsciência” (Carus). Mas se não se pode explicar a transição do inconsciente para o consciente, o que isso diz sobre a chave? A transição, claro, é precisamente um salto (correspondente ao milagre) que nenhuma chave pode desbloquear. Na dogmática entende-se que nós explicamos que o milagre é um milagre e que não pode ser entendido; mas a ciência exata não pode se comportar assim (NB, 73: 1846/ KJN 4, 63-64).¹²³

¹²³ “Many people admiringly (*un sot trouve toujours un autre sot qui l'admire*) believe that if investigations are made with a microscope, this is scientific seriousness. Foolish superstition about the microscope. No, with the help of microscopic observation, curiosity merely becomes even more comical. When a man makes the statement, both simple and profound, that “I cannot see with my naked eye how consciousness comes into being,” this is perfectly proper. But when a man has a microscope in front of his eye and looks and looks and looks—and yet cannot see it, this is comical (...) Thus we learn from physiology how the unconscious comes first and then the conscious, but how the relationship is then finally reversed, and the conscious exerts partial formative influence on the unconscious. Materialistic physiology is comical (in killing one believes one can find the spirit that gives life); modern, more intellectual-spiritual physiology is sophisticated. It itself admits that it cannot explain the miracle, and yet it wants to exist; it becomes more and

Esta nota comporta, ao menos, quatro teses importantes: (1) a curiosidade microscópica não implica seriedade científica é, no máximo, *cômica* (ou seja, autocontraditória); (2) Kierkegaard apresenta uma distinção entre a fisiologia materialista e a fisiologia sofística (com traços de vitalismo) como a de Carus – como veremos no tópico posterior; (3) A fisiologia trata de detalhes quantitativos, por isso ela apresenta apenas uma *aproximação* que não pode explicar o que o próprio Carus denomina “milagre” – que é uma transição qualitativa; (4) O problema de como a Consciência surge não pôde ser explicado pela Ciência sem utilizar resoluções da Dogmática; o que é contraditório à própria natureza da Ciência Natural. Interessa-nos precisamente esta última tese e a terceira como desdobramento dela.

Primeiramente, Kierkegaard expõe uma relação ambígua entre o Carus filósofo e o Carus fisiologista. Para Kierkegaard, Carus confunde premissas da Dogmática com suas pretensões científicas caindo num sofisma.¹²⁴ Quando Carus diz: “a chave para o conhecimento da vida mental consciente está no inconsciente”¹²⁵, ele afirma que há uma “chave” para compreender a Consciência que, no entanto, ele não consegue explicar como surge. Kierkegaard argumenta, então, que o supostamente bem-sucedido método

more voluminous, and all these volumes treat one thing, a great thing, and a very remarkable thing—which still cannot explain the miracle. Then sophistical physiology says that it is a miracle that consciousness comes into existence, a miracle that the idea becomes mind, that the mind becomes the spirit (in short, the qualitative transitions). If this is taken absolutely dead seriously, then this entire science comes to an end—this science thus exists only as a joke. The real task is the miracle, but that is what it cannot explain. So what good does it do to explain all the other things? It says: Certainly the transition (from unconsciousness to consciousness, etc.) is a miracle, but it nonetheless takes place *almahlig*, i.e., little by little. (...) The whole of physiology treats what is qualitatively irrelevant. But to call it a science is a sophism (...) The whole thing is an approximation: almost, almost, and as good as; it is almost just like, almost etc.—and this is what is given scholarly treatment in the many volumes involving use of the microscope. (...) Then we are informed by sophistical physiology that “the key to the knowledge of the conscious mental life lies in the unconscious” (Carus). But if one cannot explain the transition from unconsciousness to consciousness, what does this say about the key[?] The transition is of course precisely a leap (corresponding to wonder) that no key can unlock.(...) In dogmatics it is understood that we explain that the miracle is a miracle and that it cannot be understood; but an exact science cannot behave like this” (NB, 73: 1846/ KJN 4, 63-64).

¹²⁴ Ele descreve o que é um sofisma na Ciência dessa forma: “As Proteus transformed himself in order to prevent anyone from seizing him, so also with natural science: it captivates, interests, elevates, enchants, teaches, enriches, seduces, convinces, etc., first with knowledge about the stars, then about a strange little bird, then with something clever, 5 then with some puzzling profundity, etc. Making use of all these tricks, it prevents hum. beings from thinking it through dialectically. And since in every generation there are very few dialecticians and there will be fewer, natural science will harness the whole of humanity” (NB 83: 1846, KJN 4, 70).

¹²⁵ “The key to understand the essentials of the conscious life of the soul lies in the unconsciousness” (CARUS, 1866, p.1)

genético de Carus retrocede ao máximo possível na ideia, na origem, até chegar ao problema de como surge a Consciência e apenas conseguir mostrar a falência do próprio método – que, afinal, não explica a origem da Consciência. Ele não explica como ocorre a transição da vida inconsciente para a vida consciente ou como a própria Consciência vem à existência a sua explicação é que se trata de um “milagre”. A resposta é sofisticada na medida em que um “milagre” é um fenômeno bem diferente da confusão e ilusão retórica que acomete a teoria de Carus.¹²⁶ Para Kierkegaard é cômico que os cientistas, de forma geral, com a tão revolucionária ferramenta do microscópio e Carus, de forma particular, com seu método genético, não consigam explicar e detalhar o que é a Consciência sem que tudo se resuma à especulação abstrata fundamentada numa submetafísica sofisticada; e no caso de Carus, que toda sua investigação científica se resuma, ao final, a um “milagre” que ninguém pode explicar, mas que ele explica.

Apresento a seguir como a noção de “milagre” pode ser um ponto de separação entre as premissas vitalistas de Kierkegaard do vitalismo defendido por Carus custando a admiração do dinamarquês ao médico romântico alemão.

2.2.1 O VITALISMO RESTRITIVO DE KIERKEGAARD; OU SOBRE A INESCRUTABILIDADE DO MILAGRE

Kierkegaard escreve sobre a Ciência no período embrionário da querela entre vitalistas e materialistas – que ainda hoje se sustenta à revelia da supremacia das explicações materialistas. Houve e há muita disputa na Ciência e na Filosofia da Biologia sobre definições, tipologias e a validade do vitalismo (Hein, 2014; Benton, 1974; Mulder, 2015). Há uma variedade de vitalismos que diferem desde um alto grau dado à primazia metafísica até um alto grau de ceticismo epistemológico que flerta majoritariamente com o materialismo – cuja fundamentação epistêmica está no empirismo de Locke e na Física newtoniana. Contudo, o que parece separar ambas as teses, muitas vezes, é meramente uma questão terminológica – por exemplo, se se referem às causas *primárias* ou

¹²⁶ O argumento é parecido com o que ele usa contra Adler, no póstumo *The book on Adler*, um pastor hegeliano que afirmara ter tido uma revelação divina e depois mostrou ser apenas a representação de uma confusão retórica hegeliana.

ocultas, aos *agentes* ou *princípios*, i.e., respectivamente, os tipos, por assim dizer, “fracos” e “fortes” de vitalismo; e, ainda, questões sobre a ontologia desses princípios ou agentes.

De acordo com a definição fornecida por E. Benton em seu *Vitalism in Nineteenth-century Scientific Thought* (1974) – onde ele discute os tipos de vitalismos do século XIX – o vitalismo é a crença de que *forças, entidades, agentes, propriedades, poderes ou princípios que não são físicos nem químicos estão em ação ou pertencem a organismos vivos* de tal modo que qualquer explicação sobre as características distintivas de tais organismos que não incluam alguma referência a tais propriedades, forças ou poderes serão incompletas. O vitalismo supõe, assim, que: 1º) Há entidades não físico-químicas cujos efeitos são observáveis nos seres vivos; 2º) Os organismos vivos são fundamentalmente diferentes das entidades não-vivas porque contêm algum elemento não-físico que os fundamentam; 3º) Os seres vivos são governados por princípios diferentes das coisas inanimadas; 4º) Tais seres vivos possuem um fluido, uma *força vital* não atribuível à matéria inorgânica e, em alguns tipos de vitalismo, hierarquicamente superior a ela.

Estas teses supõem uma descontinuidade na natureza – entre a matéria ou organismo vivo e as propriedades físico-químicas – e resguardam pressupostos dualistas. Elas são vistas, muitas vezes, como apenas um aprimoramento histórico das distinções aristotélicas entre matéria e forma, movimento e repouso, causa e efeito de onde, de fato, se originam. Para os vitalistas, o organismo vivo, enquanto matéria animada, é distinto da sua origem material. A matéria é fundamentalmente passiva e inerte e há uma força que age externamente sobre ela impondo-lhe uma forma. O vitalismo pressupõe uma descontinuidade entre seres vivos e não vivos, afinal, dois mecanismos diferentes não poderiam estar submetidos às mesmas leis. O vitalista é também, em algum nível, fundamentalmente um dualista que pressupõe interação entre entidades diferentes: matéria e vida; mente e corpo etc. Supõe-se também uma descontinuidade entre o que age e o que põe em movimento, o autor e a ação, entre a matéria e a substância que a anima. Deste modo, vitalistas e materialistas embasam as explicações fisiológicas do corpo humano sob os mesmos princípios (ou não) da matéria física.

Na tese materialista, contrariamente à definição vitalista: 1º) Os organismos vivos não possuem nada além de interações extraordinariamente complexas das mesmas forças físicas que regem matérias elementares. Disso se segue que os organismos vivos não são fundamentalmente diferentes de outros objetos físicos não vivos, i.e., que toda e qualquer outra matéria organizada; 2º) Se há algo de especial na vida orgânica, isto precisa ser empiricamente constatável como algum tipo de força física ou dado empírico; 3º) Podemos afirmar apenas a existência da matéria, pois que todas as coisas que existem são compostas de matéria e todos os fenômenos são resultados de interações materiais. O materialismo fundamenta-se, portanto, na premissa de uma ontologia monista: a matéria é a única substância.

Os vitalistas questionam o materialismo especialmente a partir dos seguintes argumentos: a) Se existem seres vivos então por que devemos aceitar a restrição do materialista apenas à explicação física? Simplesmente porque a explicação meramente física tem sido tão bem-sucedida e, por princípio, a tese vitalista não pode alcançar a mesma proporção de resultados? Ora, mas o sucesso de uma forma de explicação é totalmente compatível com a existência de múltiplas formas de explicação¹²⁷; b) Os seres vivos têm, comparativamente, um alto nível de organização que difere enormemente de toda organização da matéria; c) Os seres vivos exibem caracteristicamente algum tipo de comportamento intencional, i.e., são orientados para objetivos e não agem sem um nível de orientação seja instintiva, racional ou meramente fisiológica, independente de existir ou não um propósito conscientemente pretendido¹²⁸. O meu objetivo é a exposição das teses vitalistas e não uma defesa delas, então vou me restringir a apresentar apenas estes argumentos que são característicos aos propósitos dessa seção. Passemos a uma análise de consideração mais histórica onde estes argumentos podem ser verificados nas ideias de Carl Carus e Kierkegaard.

¹²⁷ Esse argumento é desenvolvido por Jesse Mulder (2016)

¹²⁸ Hein empenha-se em mostrar que alguns tipos de materialistas e vitalistas podem ceder e estarem de acordo mútuo sobre algumas dessas teorias, i.e., que a disputa não é descritiva, mas sim, sobre porque os seres vivos são como são: "Mechanists and vitalists disagree on what that goal orienting factor might be, and how it relates to those descriptive features. Note that both parties to the controversy hold that such a factor is present, indeed must be specified by an adequate explanation, but they do not agree on its status, logical or ontological" (Hein, 1972, p. 162).

No prefácio de seu *Haandbog i Physiologien*, D. F. Eschricht, um professor dinamarquês de fisiologia nos dá uma definição de Fisiologia no século XIX:

Fisiologia é a doutrina das propriedades específicas dos corpos vivos em geral e do corpo humano vivo em particular. A fisiologia baseia seus princípios: a) na observação de corpos vivos, especialmente o corpo humano, tanto aqueles que são saudáveis (por exemplo, as doutrinas do sono, as secreções, os estágios da maturação) quanto os que estão doentes; b) nas investigações anatômicas e químicas das partes de animais e plantas, o que geralmente só é possível após a morte. A anatomia é o pilar mais importante da fisiologia” (Eschricht, 1834, pp. i – ii).

O que dividiu os fisiologistas entre vitalistas e materialistas àquele tempo foi exatamente a natureza dessas “propriedades específicas dos corpos vivos em geral”. Ou seja, a investigação de se havia ou não propriedades não físicas que integravam a composição dos organismos vivos e se elas eram distintas da matéria inorgânica. Na nota anterior, vimos que o próprio Kierkegaard ao falar de Carus faz uma distinção entre uma “fisiologia materialista”, que ele considera cômica, e a “a fisiologia moderna, mais *intelectual-espiritual*” que, pela forma como Carus instrumentaliza, é sofisticada. Vejamos novamente a citação:

Ela própria [a fisiologia intelectual-espiritual] admite que não pode explicar o milagre, e ainda quer existir (...) diz que *é um milagre que a consciência venha à existência*, um milagre que a ideia se torne mente, que a mente se torne espírito (em resumo, as transições qualitativas). Se isto é levado absolutamente a sério, *então esta ciência inteira chega ao fim* – esta ciência então existe apenas como uma piada. *A tarefa real é o milagre, mas isso é o que não se pode explicar* (NB, 73: 1846/KJN 4, 64).¹²⁹

O vitalismo, descrito por Kierkegaard como uma forma de fisiologia mais *intelectual-espiritual*, entende que há princípios não físicos que transcendem a matéria ao mesmo tempo que a fundamentam. A premissa é que há propriedades que fogem do alcance do olhar microscópico. Todo ou, pelo menos alguns, fenômenos fisiológicos possuem princípios supra-físicos. Até aqui

¹²⁹ “Then sophisticated physiology says that it is a miracle that consciousness comes into existence, a miracle that the idea becomes mind, that the mind becomes the spirit (in short, the qualitative transitions). If this is taken absolutely dead seriously, then this entire science comes to an end—this science thus exists only as a joke. The real task is the miracle, but that is what it cannot explain. So what good does it do to explain all the other things? Physiology behaves in this manner in order to provide an opportunity for sophistry, or, rather, to facilitate its development as a voluminous science. It says: certainly the transition (from unconsciousness to consciousness, etc.) is a miracle, but it nonetheless takes place *almählig*, i.e., little by little” (NB, 73: 1846/KJN 4, 64).

Kierkegaard parece estar de acordo. No entanto, para ele, se estes princípios fogem ao microscópio também escapam à explicação científica e fogem do seu escopo. Carus, no entanto, quer continuar explicando e atravessando o limiar interposto pelo que ele chama de “milagre”, isto é, aquelas *forças, propriedades, poderes ou princípios* que não são físicos nem químicos. Para Kierkegaard a constatação do “milagre” exige precisamente um salto qualitativo do *conhecer* para o *acreditar*. A Ciência, no entanto, a partir de medidas quantitativas e quer seguir tentando conhecer, explicar e desvendar o que, por definição, não se poderia. O elemento sofisticado dessa forma de ciência está na não constatação do aspecto inefável da natureza, de não reconhecer os princípios invisíveis e inescrutáveis que ela quer continuar explicando quando já se esgotaram os métodos e instrumentos da investigação:

Como a natureza é sofisticada – toda a sua grandeza e beleza cativa a pessoa, como se elas fossem a explicação, embora, ao contrário, a *explicação dessa grandeza e beleza seja o invisível que não pode ser visto, mas apenas acreditado* – assim, também, a ciência natural é sofisticada. Sua explicação [i.e. da ciência natural] consiste completa e exclusivamente em *insistir na invisibilidade qualitativa do milagre*, mas ao invés de desmoralizar e deixar de existir como a Esfinge, quando foi confrontada pela palavra, enganosamente apresenta o enorme aparato da ciência como se fosse a explicação (NB, 83: 1846/KJN 4, 69).¹³⁰

[Trata-se] apenas de uma tentativa de explicar um milagre com a ajuda de um não-milagre, substituindo algo que é um não milagre. (...) ou seja, devemos dizer que o despertar da filha de Jairo é um milagre, e apelar para algo que não é um milagre em ordem de explicá-lo? A conceptualização e o pensamento da cristandade são destronados, independentemente de dizerem Sim ou Não (...). O milagre tem um significado estético. É como um drama, exceto que deve ser acreditado (NB, 139:1846/KJN 4, 96).¹³¹

O *milagre* aqui opera como um “poder vital”, isto é, o vitalismo aceitaria a *invisibilidade qualitativa do milagre* – qualitativa porque exige um salto

¹³⁰ “As nature is sophisticated—all its greatness and loveliness captivate one, as if they were the explanation, although instead the explanation of this greatness and loveliness is the invisible that cannot be seen, but only believed—so, also, is natural science sophisticated. Its [i.e., natural science’s] explanation consists utterly and solely in insisting on the qualitative invisibility of the miracle, but instead of collapsing and ceasing to exist as did the Sphinx when it was confronted by the word, it deceptively presents this enormous apparatus of science as if it were the explanation” (NB, 83: 1846/KJN 4, 69).

¹³¹ “His is just an attempt to explain a miracle with the help of a non-miracle, by substituting something that is not a miracle. (...) i.e., should we say that the awakening of Jairus’s daughter is a miracle, and appeal to something that is not a miracle in order to explain it? Christianity conceptualizing and thinking are de-throned, regardless of whether they say Yes or No (...) The miracle has aesthetic significance. It is like a drama, except that it must be believed (NB, 139:1846/KJN 4, 96).

epistêmico – mas, ao invés de aceitá-lo, Carus usa todo o aparato científico para explicá-lo e basear toda sua Ciência nele. O termo “milagre” torna-se, portanto, apenas uma palavra para a imprecisão dos objetos que fogem ao domínio científico – por isso, para Kierkegaard, “*esta ciência inteira chega ao fim (...) existe apenas como uma piada*” (NB, 83: 1846/KJN 4, 69).

A definição de vitalismo que utilizamos deixa, no entanto, em aberto pelo menos duas perguntas que resistem à crítica de Kierkegaard. A medida das suas respostas classificariam a tipologia de vitalismo que cada teoria corresponderia – se realista, fenomenalista, teleológica, química, etc: 1º) que critérios torna uma explicação científica completa ou incompleta? – dado que o vitalismo entende que as explicações que não incluam os “poderes” são incompletas; 2º) O que distingue uma força física ou química (propriedade ou poder) daquela que não é física nem química?; 3º) Qual status epistemológico ou ontológico os poderes, propriedades ou forças mencionadas o vitalismo têm? Quanto a primeira questão, para Kierkegaard, qualquer explicação científica da realidade é incompleta se ela olha apenas para um recorte da realidade, i.e., se ela não tem uma orientação para a *unidade da verdade*. Uma explicação completa deve olhar a partir do *ponto arquimediano* a partir do qual Ørsted, por exemplo, olhava. Este era o critério de uma explicação completa. Ela não deveria, contudo, pretender explicar o inescrutável, mas aceitar sua natureza inefável. Em segundo lugar, embora não tivesse nem uma filosofia da natureza arrojada, nem uma definição última sobre a distinção entre os seres vivos e não vivos, Kierkegaard entendia, por exemplo, que o que distinguia o ser humano dos demais animais, embora ambos fossem seres vivos, é a capacidade de escolher a si mesmo, de tomar decisões e de se comunicar com Deus (SUD, p.41/SV XI, 154; SUD, p. 52/ SV XI, 165), portanto, as categorias gerais físicas e não físicas que os definem deviam ser distintas. Kierkegaard não aceitaria a premissa de que um peixe, uma pedra e um ser humano possuem as mesmas propriedades: “Existir como este indivíduo não é uma existência tão imperfeita como, por exemplo, ser uma rosa (...) que não tem a ideia em si (...) ou no mesmo sentido de uma batata (...) mas *a existência humana tem a ideia em si*” (SKS VII, 301/ CUP1, p.330-331/ PS II, 67). A última pergunta corresponderia precisamente, para Kierkegaard, numa tentativa de *ontologia do milagre*. No entanto, esse empreendimento não é possível. O *milagre* é “*o invisível que não pode ser visto, mas apenas*

acreditado”, por isso o vitalismo genético de Carus é não apenas impossível como sofisticado.

Deste modo, nenhuma das formas de vitalismo praticadas no século XIX nos pareceu se aproximar efetivamente da forma de vitalismo que seria proposta por Kierkegaard; todas exigem um largo espaço às premissas materialistas inegociáveis no projeto de Kierkegaard. Mas podemos postular que Kierkegaard assegurou um “vitalismo restritivo”: ele acreditava na existência de forças e poderes não-físicos e não-químicos que interferiam e regiam a materialidade do corpo e da natureza; ou seja, Kierkegaard era um vitalista porque acreditava em um *princípio vital* que atravessa e está para além da própria natureza. Contudo, ele era um vitalista *restritivo* porque este princípio que fundamenta toda a existência e toda a natureza não poderia ser investigado sem contradizer o próprio caráter ontológico do princípio fundante: sua investigabilidade e incognoscibilidade epistêmica. A nossa pretensão aqui é apenas localizar Kierkegaard neste cenário e não necessariamente fazer uma defesa acabada do tipo de vitalismo que ele proporia – apesar de aceitar todas as premissas, por exemplo, do projeto vitalista de Ørsted. Destaco, ainda, que Kierkegaard não criticava propriamente a existência de um vitalismo em Carus – este era propriamente um ponto de contato entre ambos – sua ressalva era sobre como ele apresentava seu vitalismo, ou seja, pela tentativa de explicar o que é intransponível à linguagem e à investigação das ciências naturais.

Hoje vivemos neste mundo, prognosticado por Kierkegaard, cada vez mais naturalizado. Nas mínimas decisões diárias que tomamos justificamos uma crença epistemicamente através de comprovações científicas, fatos empíricos e dados de substrato objetivo. A Ciência pode operar e mediar as nossas escolhas individuais mais ordinárias. Kierkegaard antecipou esse cenário: “Como *existir* e *escolher* em um mundo que a Ciência explica?” (Grøn, 2004). Extrair teses filosóficas desse contexto histórico, como pretendi fazer até aqui, ajuda-nos a entender por que a pergunta sobre a *Bevidsthed* para Kierkegaard não seria apenas uma questão sobre o mundo físico, a respeito de uma engrenagem biológica ou de propriedades da química cerebral.

A Ciência ainda parece tropeçar quando se trata da Consciência. Somos seres inteiramente físicos que também são conscientes, mas não há consenso sobre a natureza dessa Consciência. Se o mundo aparece às criaturas

conscientes na forma de experiências e conteúdos mentais, e a Ciência lida principalmente com objetos e propriedades físicas – embora objetos físicos também sejam entidades teóricas, e entidades não materiais possam ser investigadas pelas Ciências – ela não pode acessar e, portanto, explicar o fenômeno-consciência com os mesmos mecanismos explanatórios de outros fenômenos. Ela não é um objeto extramental passível de mensuração estatística, equacionável. Seguindo Kierkegaard, é precisamente o contrário, é intersecção do *Self* com o mundo: a matriz unificadora anterior que percebe o mundo e seus objetos e os organiza em um fluxo de Consciência.

2.3 CIÊNCIA & CONSCIÊNCIA: O ESTADO DA QUESTÃO HOJE

Os problemas investigados na Filosofia da Mente hoje atravessam diversas áreas da Filosofia desde a Metafísica – qual a relação entre a mente e o corpo vivo? Qual a relação entre a nossa vida mental e a nossa vida biológica? isto é, entre estados mentais e corporais? a mente existe? quais suas características? o que é consciência? Que tipo de organismo pode ter uma mente? Máquinas podem ter mente? Como identificamos um estado mental? – até a Epistemologia – como conhecemos nossos estados mentais e os estados mentais de outros? Como nossos pensamentos (privados) podem influenciar nossos comportamentos (públicos)? Pode a mente ser estudada cientificamente? Como nossas representações mentais (crenças, desejos, intenções) funcionam? – alcançando questões lógico-linguística – como especificamos o conteúdo dos nossos pensamentos? – até áreas mais especializadas como a Filosofia da Ação – Como determinados estados mentais conscientes são direcionados e transformados em ação no mundo? O que é intencionalidade? Quais são os principais componentes dos estados, dos atos e dos eventos intencionais? Apenas seres conscientes são capazes de intencionalidade? Uma ação intencional livre é possível?

O cardápio de questões e problemas é extenso, mas certamente o problema que recebe maior atenção é o problema da causação mental: como nossos pensamentos, como propriedades mentais, causam reações ou mesmo comandam o nosso corpo, uma entidade física? Ou, como fenômenos

conscientes, subjetivos, relacionam-se com o mundo material? As diversas respostas a essas questões incluem posições: dualistas, epifenomenalistas, materialistas, funcionalistas, monistas, naturalistas, fisicalistas (reducionista e não reducionista), behaviorista, emergentista e externista – além de versões conjugadas como o dualismo naturalista de Chalmers ou o monismo não reducionista de Nagel.

Vamos considerar aqui o materialismo ou o fisicalismo reducionista – por ser a posição mais forte e a que mais se contrapõe ao que Kierkegaard parece defender. Segundo o fisicalismo as propriedades mentais são propriedades físicas, i.e., o que é mental é *idêntico* aos processos cerebrais. Primeiro é preciso deixar claro que a proposta de *reduzir* o mental ao físico não leva à negação de que existam atividades mentais, mas apenas aceita como verdadeiras proposições como “a dor é a inervação de certas fibras nervosas do tipo C” assim como aceitamos que “o gene é redutível à molécula de DNA” (Leclerc, 2018, p. 25). O fisicalismo propõe, subscrevo a descrição de Nagel, que: “estados mentais são estados do corpo; eventos mentais são eventos físicos” (Nagel, 1974, p. 258; 2005, p. 426). O resultado dessa posição é que a mente consciente é apenas o cérebro em funcionamento e, portanto, a Consciência é idêntica à atividade cerebral. Assim, ao explicarmos como o cérebro trabalha delimitaremos também o que tradicionalmente, na linguagem natural, entendemos por Consciência.

O reducionismo, por sua vez, parte do argumento de que uma entidade pode ser subsumida, derivada ou mesmo equivalente a outra classe de entidades. O reducionismo (de tipo amplo) postula que entidades de determinado tipo são reduzidas a entidades objetivamente estabelecidas do ponto de vista epistêmico. As entidades sobre as quais a redução incide são vistas, geralmente, como formas equivocadas de explicação da realidade (por isso são eliminativistas), ao mesmo tempo, o caráter fundamental dessas entidades está conservado naquelas entidades que são epistemicamente mais bem estabelecidas (reducionismo estrito). O reducionismo na Filosofia da Mente, por seu turno, advoga que os estados, as propriedades e a atividade mental como um todo tem um estatuto independente do mundo físico e, de modo geral, que a mente é o resultado de propriedades causais neurobiológicas do cérebro

e, portanto, ela faz parte do mundo físico natural – integrando a mente e todos os fenômenos mentais ao mundo natural.

Os fisicalistas reducionistas aspiram o mesmo nível de sucesso das reduções da Ciência – como o calor dos gases é apenas movimento molecular, como o raio é explicado em termos de descarga elétrica, como o gene é redutível à molécula de DNA – na redução da mente (fenômenos mentais) ao cérebro (explicações neurofisiológicas). Assim, para os reducionistas, como não podemos demonstrar como substâncias ou entidades não-físicas interagem de forma causal com o mundo físico, isto é, como dois reinos ontologicamente diversos interagem, as explicações dualistas – Descartes nunca conseguiu apresentar uma resposta satisfatória à indagação de Elizabeth da Boémia – enfrentam a dificuldade de explicar como substâncias físicas e não físicas poderiam interagir e seriam, assim, um erro de categoria – como na famosa metáfora de G. Ryle, é como se colocássemos uma entidade fantasmagórica no comando do nosso corpo. As explicações cientificamente arrojadas são aquelas que conseguem explicar de maneira satisfatória como os fenômenos interagem do ponto de vista causal. Assim, pelo menos no contexto teórico clássico, o reducionismo buscava explicar o mental como causação do mundo físico efetuando uma redução inter-teórica do mesmo modo que existem outras identidades teóricas nas Ciências (Gene – DNA; Água – H₂O). Mas...

[...] é bom ter em mente que nem todas as entidades da ciência são explicáveis em termos de entidades mais elementares. Na física, por exemplo, o espaço-tempo, a massa e a corrente elétrica (entre outras coisas) são vistos como propriedades elementares do mundo não redutíveis a nada mais simples (Chalmers, 1995/2004, p.8)

Thomas Nagel (1974) também levantando argumentos contra o reducionismo (mente-cérebro) e apresentando objeções à redutibilidade da experiência subjetiva, levando às consequências sobre a identidade psicofísica e ao materialismo, parece entender que a experiência particular de um sujeito (seja um alienígena ou o membro de outra espécie) não pode ser captada ou compreendida por nós seres humanos em terceira pessoa. O tipo de teoria ou esforço epistêmico necessário para garantir o mesmo nível de redução epistêmica e científica entre água e H₂O, entre gene e DNA, entre raio e a descarga elétrica, não parece ser o mesmo tipo de intervenção objetiva capaz de explicar a relação estabelecida entre a mente e o cérebro – nem mesmo entre

o fenômeno experienciado a um nível perceptivo subjetivo de um raio caindo ao alcance da nossa visão e as condições físicas objetivas que levam à descarga elétrica; ou, ainda, como o estado elétrico da dor no cérebro (seu caráter objetivo) produz o estado subjetivo da minha experiência de dor.

A expressão “*what is it like to be X*” foi introduzida por Nagel para referir-se à experiência de um indivíduo (no caso, X), que possui uma estrutura cognitivo-perceptual específica e particular portador de uma consciência fenomênica também particular – entenda-se que a variável X compreende qualquer membro de qualquer espécie: de marcianos a mamíferos marsupiais ou, como ele prefere, morcegos, desde que sejam capazes de obter algum tipo de experiência particular do mundo de modo a tornar evidente que a subjetividade dos estados mentais é radicalmente distinta da objetividade capaz de ser alcançada através do mundo físico. Como Nagel antecipa em uma nota, a expressão “*what is it like*” pode induzir ao erro, mas ela não se refere ao “que (na nossa experiência) *se parece com*”, mas sim, “como é para o próprio sujeito ter a experiência de ser esse sujeito”. A partir do clássico caso do morcego ele quer saber mais do que *como parece ser um morcego*:

Até onde eu consiga imaginar isso (e não chego muito longe), isso apenas me diz como seria para *mim* comportar-me como um morcego se comporta. Mas não é essa a questão. Eu quero saber como é, para um *morcego*, ser um morcego. Se eu ainda assim tento imaginar isso, fico restrito aos recursos da minha própria mente (Nagel, 1974/2005, p. 250).

Ele também propõe que o contrário teria o mesmo resultado – isto é, caso algum morcego com nível apropriado de inteligência e acesso cognitivo buscasse formular *como é ser um ser humano*. Um marciano, com recursos científicos e cognitivos suficientes, estaria apto a explicar cientificamente o objeto físico X; mas não estaria habilitado a explicar o que nós humanos percebemos diante deste objeto e como o significamos no nosso sistema de conceitos:

Um cientista marciano com nenhuma compreensão da percepção visual poderia compreender o arco-íris, o raio ou as nuvens como fenômenos físicos, mas ele nunca estaria apto a compreender os conceitos humanos de arco-íris, de raio ou de nuvem, ou o lugar ocupado por essas coisas no nosso mundo fenomênico (Nagel, 1974/2005, p. 254).

Assim, Nagel parte da hipótese de que o caráter privado da experiência subjetiva apresenta um desafio à proposta reducionista:

[Os morcegos] percebem o mundo externo primariamente por um sonar, localizando-se pelo eco, detectando as reflexões dos seus próprios gritos rápidos, sutilmente modulados e de alta frequência, nos objetos ao seu alcance. Seus cérebros são projetados para correlacionar os impulsos enviados com os ecos subseqüentes, e as informações assim adquiridas permitem aos morcegos discriminações precisas acerca da distância, tamanho, forma, movimento e textura, comparáveis às que fazemos pela visão. Mas o sonar dos morcegos, embora seja claramente uma forma de percepção, não é similar a nenhum sentido que possuímos, quanto à forma das suas operações. *E não há razão para se supor que ele seja, subjetivamente, parecido com algo que nós possamos experimentar ou imaginar. Isso parece criar dificuldades para a noção de como é ser um morcego.* (NAGEL, 1974/2005, p. 249).

Podemos descrever o sonar do morcego como uma forma de percepção tridimensional se comprovamos que eles sentem, em algum nível relevante, dor, medo, fome, libido ou qualquer outro tipo de percepção ou experiência imediata que nos seja familiar. Contudo, a *experiência de ser um morcego* permaneceria salvaguardada pelo caráter subjetivo específico que nossos sistemas conceituais, nossas habilidades cognitivas, nossos recursos empíricos não seriam suficientes para descrever ou imaginar. As características físicas e qualidades neurofisiológicas do morcego (asas, sonar, visão noturna) investigadas objetivamente e em terceira pessoa, de acordo com os critérios das Ciências empíricas, não seriam suficientes para concluirmos como é *ser um morcego*, no máximo, *a fortiori*, como é o comportamento de um morcego.

Eu classifico que Thomas Nagel apresenta duas dificuldades principais à pergunta “*como é ser um morcego?*”: (i) uma subjetiva: se a experiência fenomênica dos morcegos é produto de um aparato sensorial radicalmente distinto do nosso a pergunta se torna objetivamente intragável porque estamos limitados às experiências fornecidas pelo nosso próprio aparato sensorial; (ii) e outra objetiva: do mesmo modo, nenhuma teoria neurofisiológica especializada na estrutura sensorial de morcegos poderá fornecer satisfatoriamente *como é a experiência de ser um morcego* – já que, inclusive, descrições científicas partem de explicações objetivas em terceira pessoa de modo que as experiências perceptivas em primeira pessoa não poderiam ser incluídas nas descrições objetivas da Ciência:

Não o descrevemos em termos das impressões que ele [o objeto] deixa nos nossos sentidos, mas em termos dos seus efeitos mais gerais, e das propriedades detectáveis por meios outros que [não] os sentidos humanos. *Quanto menos depender de um ponto de vista estritamente*

humano, tanto mais objetiva é a nossa descrição (NAGEL, 1974/2005, p. 256).

Como produto da irreducibilidade da experiência subjetiva em primeira pessoa à investigação objetiva em terceira pessoa, Thomas Nagel parece defender uma tese realista sobre os fenômenos mentais que corrobora o aspecto da inescrutabilidade dos estados mentais em primeira pessoa:

[Há] a relação entre fatos, de um lado, e esquemas conceituais ou sistemas de representação, de outro. Meu realismo a respeito do domínio subjetivo em todas as suas formas implica uma crença na existência de fatos além do domínio dos conceitos humanos. [...] A reflexão sobre como é ser um morcego parece nos conduzir, então, à conclusão de que há fatos que não consistem na verdade de proposições que possam ser expressas numa linguagem humana [...]. Qualquer que possa ser o *status* de fatos a respeito de como é ser um ser humano, ou um morcego, ou um marciano, *estes parecem ser fatos que incorporam um ponto de vista particular* (NAGEL, 1974/2005, p. 252).

Assim, a dificuldade parece existir especialmente porque estamos diante de um problema radicalmente filosófico que a Ciência contempla apenas sob uma perspectiva restritiva (física, objetiva) – como acredito que Kierkegaard também argumenta. Talvez, inclusive, a Consciência só seja um problema que consideramos filosoficamente ou cientificamente porque sabemos, através da experiência subjetiva, *como é ser consciente* – já que, em tese, não há como designar ostensivamente (de forma objetiva) o “*objeto-consciência*” no mundo e talvez, por isso, ela não estaria ao alcance de uma visão estritamente científica. O experimento de Nagel é radicalmente interessante exatamente porque nos deixa pensando: “O que restaria *do que é ser como um morcego* se fosse removido o próprio ponto de vista do morcego?” (NAGEL, 1974/2005, p.255). Por isso,

É inútil basear a defesa do materialismo em qualquer análise dos fenômenos mentais *que não encare explicitamente o seu caráter subjetivo*. Não há razão para se supor que uma redução que pareça plausível quando não se tenta explicar a consciência possa ser estendida para incluir a consciência. Sem ter alguma ideia do que seja o caráter subjetivo da experiência, nós não podemos saber o que se requer de uma teoria fisicalista [...]. *Não é possível excluir de uma redução os aspectos fenomênicos da experiência, da mesma maneira como se excluem os aspectos fenomênicos das substâncias comuns para a sua redução física ou química, ou seja, explicando-os como efeitos nas mentes dos observadores humanos*. Se se deseja defender

o fisicalismo, deve ser dada uma explicação física dos aspectos fenomênicos. Mas quando examinamos seu caráter subjetivo, parece que tal feito é impossível. A razão é que todo fenômeno subjetivo é essencialmente conectado a um ponto de vista singular e parece inevitável que uma teoria física, objetiva, abandone esse ponto de vista (Nagel, 1974/2005, p. 247).

Estados mentais são radicalmente diferentes de estados físicos e, portanto, a mera descrição do cérebro não explicaria adequadamente a nossa vida mental – e menos ainda a Consciência. Se os fatos da experiência (fatos sobre como é *para o organismo X* ter a experiência de ser X) são acessíveis apenas de um ponto de vista subjetivo, então, as experiências (aparentemente) não poderia ser explicadas ou reduzidas às operações físicas do organismo. Para Nagel, o que torna o problema mente-corpo intragável e interessante é justamente essa demarcação *do que é a Consciência* e nenhum dos conceitos de *redução* disponíveis e aplicáveis a outros contextos de investigação empírica parecem resolver o que é o caso de ter uma Consciência: “nós de fato não temos, presentemente, qualquer concepção do que seria uma explicação de um fenômeno mental em termos físicos” (Nagel, 1974/2004, p.246). Nós ainda tropeçamos diante da pergunta: qual a base, o fundamento ou relação do mundo físico com a Consciência?

Embora Nagel não utilize, nesse texto o termo *Qualia* – a teoria de que existem qualidades subjetivas nas nossas experiências mentais conscientes – ele usa termos equivalentes tais como “qualidades experienciais”. Há um hiato explicativo entre a *subjetividade da nossa percepção* e o *sistema físico* (o cérebro) de modo que as experiências sensoriais são incognoscíveis e incomunicáveis sem a nossa experiência direta e subjetiva delas. Assim, as propriedades tipicamente associadas aos *Qualia*, isto é, a infalibilidade e acessibilidade em primeira pessoa; a incorrigibilidade e inacessibilidade em terceira pessoa, garantem pelo mesmo algum passo à frente em relação à proposta eliminativista.

Outro filósofo proeminente nessa discussão é David Chalmers (1996), um dualista (de propriedade) naturalista, que defende a existência de leis psicofísicas (como resultado das relações entre propriedades físicas e propriedades mentais) que, contudo, são irreduzíveis às próprias leis da física: “a experiência consciente surge do mundo físico de acordo com algumas leis da natureza, mas não é, ela própria, física” (Chalmers, 1996, p.161). Chalmers

diferencia entre os problemas *fáceis* relativos à Consciência e o problema *difícil*. Os problemas *fáceis* perguntam, por exemplo: como discriminamos estímulos sensoriais? Ou o que acontece no cérebro quando sentimos dor? O problema difícil, por seu turno, comporta a questão de como é que processos físicos no cérebro dão origem à experiência subjetiva. Como argumenta Chalmers, como as neurociências não podem fornecer uma descrição da experiência consciente, elas permanecem navegando na imensidão interminável dos problemas *fáceis* sem, contudo, explicar o problema difícil: porque e como estes processos físicos são acompanhados por uma experiência subjetiva consciente, permanece um mistério. Para ilustrar essa distinção, ele retoma o expressivo experimento mental proposto por Frank Jackson:

Suponhamos que a Maria, uma neurocientista do século XXIII, é a especialista mundialmente mais reputada nos processos cerebrais responsáveis pela visão da cor. Mas a Maria viveu toda a sua vida num quarto preto e branco e nunca viu quaisquer outras cores. Ela sabe tudo o que há para saber sobre os processos físicos cerebrais — a sua biologia, estrutura e função. Este conhecimento permite-lhe compreender tudo o que há para saber acerca *dos problemas fáceis*: como é que o cérebro discrimina estímulos, integra informação e produz relatos verbais. A partir do seu conhecimento sobre a visão das cores, ela sabe o modo como os nomes das diferentes cores correspondem às ondas no espectro da luz. Mas há algo crucial acerca da visão da cor que a Maria ainda não sabe: como experienciar uma cor como o vermelho. Conclui-se que há fatos sobre a experiência consciente que não são dedutíveis dos fatos físicos acerca do funcionamento do cérebro. (Chalmers, 1974/2004, p.4)

Apesar de que mesmo sua proposta – o dualismo naturalista – não negue que a Consciência tenha origem no cérebro, Chalmers reitera que a confiança proveniente das posições reducionistas advém dos progressos alcançados pela Ciência naquilo que concerne aos problemas fáceis:

Na visão que eu advogo, a consciência é governada pela lei natural e, eventualmente, pode haver uma teoria científica razoável dela. Não há nenhum princípio *a priori* que afirme que todas as leis naturais serão leis físicas; negar o materialismo não é negar o naturalismo. Um dualismo naturalista expande a nossa visão de mundo, mas ele não invoca as forças do obscurantismo (CHALMERS, 1996, p. 170).

Essas leis psicofísicas assegurariam, segundo Chalmers, o caráter naturalista da sua posição incorporada à leitura de mundo fornecida pela Ciência. Chalmers não nega que a Consciência tenha origem no cérebro. Da mesma forma Nagel argumenta que nossas propostas sobre a Consciência devem ser compatíveis com a nossa imagem científica de mundo. Assim, é necessário reconhecer que por mais que as teorias desses filósofos sejam não-

reducionistas – como no caso de Thomas Nagel – e não materialistas – como no caso do dualismo naturalista de propriedades de David Chalmers – e apontem para a inescrutabilidade dos estados mentais e das experiências de primeira pessoa – como na posição de Clark – é evidente, contudo, que eles se mantêm abertos e advogam a uma concepção naturalista ou naturalizada da Consciência.

Kierkegaard não tinha recursos epistêmicos, científicos e históricos para corroborar ou antecipar totalmente a posição desses filósofos e não se trata aqui de defender um caráter divinatório da sua filosofia, o objetivo é simplesmente resgatar um pouco do valor, da manutenção e da vivacidade da História da Filosofia, especificamente de Kierkegaard, para uma questão que ainda parece intragável. Não dispondo dos nossos recursos, Kierkegaard tinha intuições promissoras sobre o fenômeno-consciência – e, mesmo que ele tenha partido de um método introspectivo, que hoje sabemos, tem todos os seus bônus e ônus. Este é o limite e a dificuldade de apresentar a atualidade de um filósofo que não dispunha dos mesmos recursos que nós dispomos.

Contudo, Kierkegaard defende a incomensurabilidade da Consciência. Ele pensou não ser possível interpretar e transpor dados dos estados mentais subjetivos ou quaisquer experiências intramentais do sujeito particular em primeira pessoa, de forma fidedigna, para formulações objetivas em terceira pessoa sem que tal transmissão dos conteúdos da consciência e dos dados da experiência subjetiva fossem completas e não fragmentárias. Na obra *O Conceito de Angústia*, sob a voz de Haufniensis, Kierkegaard afirma que:

O conteúdo mais concreto que a consciência pode ter é a consciência de si mesmo, do próprio indivíduo; não a autoconsciência pura, (...) que é tão concreta que nenhum autor, nem o mais eloquente, nem aquele com os maiores poderes de representação, já foi capaz de descrever (CA, 143 / SKS 4, 443 – grifo nosso).

Kierkegaard está aqui afirmando a impossibilidade de espelhar os conteúdos da mente para torná-los acessíveis objetivamente. O conteúdo fenomenal é real, mas não pode ser transformado em objeto de depuração científica. Essa citação de Kierkegaard tem um tom extremamente similar com o utilizado por Thomas W. Clark um ex-fiscalista que publicou recentemente no *Journal of Consciousness* (2019), num diálogo com fiscalistas eliminativistas

como Daniel Dennett, contra a possibilidade de experiências subjetivas conscientes serem acessadas em terceira pessoa. A pedra no sapato dos eliminativistas é a existência inquestionável dos *Qualias* – tipo de conteúdo representativo irreduzível das experiências privadas não estanciadas fisicamente – por exemplo: existe o vermelho, mas como um terceiro pode acessar a minha experiência do vermelho? – e as insuficientes tentativas do espelhamento de processos e conteúdos subjetivos da mente. Os que defendem o contrário precisam arcar com a afirmação de que a experiência consciente é localizável no mundo físico: aqui está minha experiência do vermelho, mas afinal, onde estão localizadas as experiências de vermelho na consciência?

Algumas afirmações de T. Clark parecem uma nítida continuidade do que Kierkegaard propôs:

Mas se o conteúdo, em particular o conteúdo fenomenal, não pode ser objetificado, então a consciência não será descoberta no espaço-tempo e, de fato, esse é o estado atual do jogo: a experiência é um assunto privado, não público, e as explicações devem de alguma forma respeitar este fato (objetivo) sobre a consciência, pelo menos até que seja mostrado que não existe tal fato, ou, como os eliminativistas sustentam, não existe tal coisa como a experiência fenomenal¹³² (Clark, 2019, p.82).

Para Kierkegaard, o principal fato sobre a Consciência é, hoje tese amplamente aceita, de que a consciência é incorporada no tempo e no contexto histórico (Grøn, 2004). Para Clark: “o fato de estarmos em uma relação representacional com a realidade parece uma condição inevitável de sermos limitados, criaturas situadas com perspectivas particulares do mundo, sejam elas individuais ou coletivas” (Clark, 2019, p.63).¹³³

A Ciência lida com objetos físicos ou entidades teóricas bem determinadas e, assim, não poderia acessar os conteúdos da consciência dada sua própria natureza interna. Os conteúdos da consciência (conceitos, proposições, números, *qualia*, sentimentos, desejos, vontade) não são substâncias físicas (ou não-físicas, mas representáveis objetivamente). Abrir o

¹³² “But if content, in particular phenomenal content, can’t be objectified, then consciousness won’t be discoverable in space-time, and indeed that’s the current state of play: experience is a private, not public, affair, and explanations must somehow respect this (objective) fact about consciousness, at least until it’s shown that there is no such fact, or, as illusionists hold, there is no such thing as phenomenal experience (Clark, 2019, p.82).

¹³³ “That we are in a representational relation to reality seems an unavoidable condition of our being limited, situated creatures with particular perspectives on the world, whether individual or collective” (Clark, 2019, p.63).

cérebro não nos fará encontrar a vida consciente subjetiva. Esquematizar e acessar os estados cerebrais da dor não nos fará encontrar a dor como uma propriedade física observável espaço-temporalmente com medidas e características. Quando Kierkegaard afirma que: “o ato de comer, em si mesmo, é muito mais razoável que a observação microscópica da digestão. [Eu] preciso conhecer o processo digestivo para poder comer? [Eu] preciso conhecer os processos do sistema nervoso – para acreditar em Deus e amar aos homens?” (NB 73:1846/ KJN 4, 62-63)¹³⁴, ele também está perguntando se: é preciso mensurar estatisticamente a consciência, para saber que sou consciente e que a consciência existe? A consciência não pode ser explicada por modelos fisicalistas: se o mundo físico e o conteúdo consciente de um sujeito não fossem diferentes entre si eles seriam acessíveis publicamente não havendo nenhuma *restrição de privacidade*.

Há aqui, contudo, pelo menos uma diferença entre a propostas de Kierkegaard e teorias não eliminativistas contemporâneas: apesar da tese da Consciência como constituindo um modelo-mundo qualitativamente renderizado, para Kierkegaard esta imagem só aparece num último nível de consciência, nos níveis anteriores a representação do sujeito sobre os objetos do mundo e de si próprio é complexamente equívoca. Mas se a visão relacional de Kierkegaard sobre o *Self* e a Consciência estiver correta – vou apresentá-la melhor no quarto capítulo – o problema da consciência deve realmente escorregar pelas mãos da Ciência. A Consciência não é repetível, mensurável, quantificável e não redutível a um objeto físico – e qualquer tentativa de explicá-la fisicamente o fará redutivamente.

¹³⁴ “The act of eating is itself far more reasonable than microscopic observation of digestion” (NB 73:1846/ KJN 4, 62-63).

3. O ESTATUTO ONTOLÓGICO DA CONSCIÊNCIA

A predicação “consciente” é historicamente aplicada tanto a *organismos inteiros* (consciência da criatura) quanto a *estados e processos mentais* particulares (consciência de estado)¹³⁵. O primeiro versa sobre questões como *o que define uma criatura como consciente*; e o segundo, sobre questões sobre os estados psíquicos e processos mentais epistêmicos do sujeito consciente. Esta distinção vai guiar nossa investigação sobre as dimensões psíquicas e epistêmicas da Consciência. A palavra “Consciência” vem da junção latina de “*con*”, (“junto” ou “em conjunto”) e o verbo *scire* (“saber”; “conhecer”). Isto é, trata-se de uma palavra que na sua etimologia já carrega a ideia de uma atividade mental que implica *conhecimento e relação com* alguma coisa para além dela própria. Se Reflexão implica sempre *algo refletido* e Percepção *algo percebido*, Consciência é sempre Consciência *de alguma coisa* – por isso, evoca, intrinsecamente, intencionalidade.

Neste capítulo, introduzo as seguintes questões: *O que é a Consciência no corpus kierkegaardiano? Kierkegaard tem um modelo de Consciência? Há gradações de Consciência? Se sim, quais seus graus, tipos ou variações? Há diferenças ontológicas entre Consciência, Autoconsciência e consciência básica ou pré-reflexiva? Quais as diferenças entre consciência pré-reflexiva, consciência reflexiva e consciência pós-reflexiva como formuladas por Johannes Climacus? Existe um Self que fundamente a Consciência? Ou é a Consciência que organiza o Self? É possível alienar-se dele? Se sim, então ele é ontologicamente distinto da Consciência? O que distingue Consciência (Bevidsthed), cérebro (Hjerne), mente (Sind), espírito (Aand) e alma (Sjæl)? Quais categorias (ou, na linguagem kantiana, faculdades) constituem a Consciência?*

Como vimos até aqui, a Consciência carrega os seguintes significados e sentidos no projeto de Kierkegaard: (1) O sujeito *qua* consciente tem conhecimento do mundo externo e interno (Consciência) e do seus próprios estados e atividades mentais diante deste mesmo mundo (Autoconsciência); (2) A Consciência não é como qualquer outro objeto de estudos das Ciências, de

¹³⁵ Cf. O verbete da *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Consciousness* de Robert Van Gulick (2004).

modo que é impossível explicá-la apenas do ponto de vista da matéria física; (3) Os conteúdos mentais são particulares; (4) A Consciência é uma *differentia specifica* que distingue o homem de tudo o que existe (SKS II, p. 310), uma prerrogativa exclusivamente humana e que, como já vimos, a Ciência não tem conceitos e métodos capazes de explicá-la em sua totalidade (KJN 4, 63/NB, 73:1846); (5) Ela não é uma *substância* ou acidente; (6) Ela não é um conglomerado de estados mentais estáticos sobre os quais não incidem materiais ou informações exteriores; e sim, uma *operação*, uma *atividade* (SKS XI, p. 140/ SKS XI, p. 169/SKS I, 201), uma *relação* (SKS XI, p.117/SKS XI, 130); (7) A constituição da Consciência envolve o equacionamento de diversos fatores distintos os quais ela fundamenta e, ao mesmo tempo, é-lhe superveniente – subjetividade, sciência (SKS XI, p.131), Autoconsciência (SKS XI, p. 146), *Self*, Reflexão, Vontade, Ação, Imaginação, Memória, Dúvida, etc. Deste modo, a Consciência é dependente de outras categorias fundamentais do projeto kierkegaardiano; (8) A Consciência não é *inata*, mas está latente em toda criatura animal humana (SKS XI, 173); (9) Considerando uma explicação mais existencial, ela é o resultado da execução de uma Tarefa (*Opgave*) que o sujeito tem diante de si desde o nascimento: tornar-se quem ele é em toda a sua envergadura e extensão, com todas as suas potencialidades e faculdades (SKS XI, 162); (10) Neste movimento de autoconstituição ela incorpora progressivamente aspectos epistêmicos e psíquicos (Reflexão, Dúvida, Vontade, Imaginação) cada vez mais arrojados levando o sujeito *qua* consciente a estados mentais complexos que envolvem diversos níveis de Consciência: Autoconhecimento (SKS XI, 147), Autorreconhecimento (SKS XI, p. 169) e Autoconsciência (SKS XI, 146).

Portanto, a resposta à questão “*O que é a Consciência?*” exige uma abordagem tanto da estrutura categorial das experiências conscientes do sujeito *sobre si próprio* quanto daquelas que dizem respeito a como ele percebe o *mundo* à sua volta. Como pretendo argumentar, a dimensão psicológica da Consciência toma uma forma mais *introspectiva* – *o sujeito consigo mesmo* – e a dimensão epistêmica assume uma relação majoritariamente *extrospectiva* com o mundo. A primeira envolve Consciência *sobre si no mundo* – ou a falta dela – e a segunda é Consciência *em relação ao mundo* e seus objetos exigindo e exigido por uma Consciência *sobre si no mundo*. O que quer dizer que a estrutura

ontológica é diretamente dependente da situação psicológica (em relação a si mesmo) e da relação epistêmica (em relação ao mundo) do sujeito com os dados imediatos da realidade. Assim, a resposta adequada à questão *o que é a consciência* precisa cobrir seu estatuto epistêmico e psicológico. Portanto, o fechamento teórico deste capítulo é completamente dependente do desenvolvimento dos próximos.

3.1 UMA ONTOLOGIA DA CONSCIÊNCIA?

Para designar Consciência, Kierkegaard usa três termos diferentes: *Samvittighed*¹³⁶, *Bevidsthed* e a sua variação com artigo definido *Bevidstheden*¹³⁷. O termo *Bevidsthed* é o mais usado por Kierkegaard. Ele aparece 481 vezes nas *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS)¹³⁸ e, destas, apenas 256 das menções estão nas obras impressas (*Trykte skrifter*), o que parece dizer que Kierkegaard tinha um interesse não muito explícito pelas questões ao redor da Consciência. Trata-se de um montante aparentemente desproporcional se considerarmos que Kierkegaard estava muito centralmente preocupado com temas relativos à Consciência, tais como *Selv*, *Enkelte* e *Inderlighed*. Segundo Stokes (2010), esta suposta escassez de referências deve-se: i) à sua tendência geral de não usar termos técnicos, mas palavras dinamarquesas cotidianas: por exemplo, ao invés de *Samvittighed* ou *Bevidsthed* algumas vezes ele usa interioridade (*Inderlighed*) para se referir aos fenômenos mentais ou ao próprio lote de categorias que constituem o fenômeno-consciência; ii) Ao fato de que a palavra dinamarquesa *Bevidsthed* é tardia aparecendo apenas no início do século XIX através de uma *danesificação* dos termos alemães *Bewusstheit* ou *Bewusstsein* – o que justificaria porque Kierkegaard optou por usos mais cotidianos do termo como *Inderlighed*. Os números não expressam, portanto, uma despreocupação de Kierkegaard com o tema, mas sim uma simbiose de interesses ao redor desse tema e condições etimológicas particulares.

Os usos mais recorrentes de *Samvittighed* ou *Bevidsthed* na obra de Kierkegaard apelam às suas diferentes dimensões, são elas:

¹³⁶ Citado 191 vezes nas obras publicadas e 333 vezes contando com os *Kommentarer*.

¹³⁷ Citado 180 vezes nas obras publicadas e 249 vezes contando com os *Kommentarer*.

¹³⁸ São 721 menções totais se contarmos os *Kommentarer*.

1º) *Consciência sobre algo*. Vem do uso de *Samvittighed* e diz respeito aos modos ou estados de consciência *sobre o correto, o justo, o bem, o mal*. O equivalente em inglês seria *conscience* e não *consciousness* – uma distinção que não se mantém em português. Trata-se, por exemplo, de: “consciência moral” sobre a égide terminológica kantiana (SKS I, 270/SKS 2, p. 400/ SKS III, 201), “consciência cultural” ou “má consciência” (SKS I, p. 287/ SKS I, p.90/ SKS I, 294/ SKS III, 269) no sentido hegeliano; ou, mais frequente ainda, “consciência do pecado” e “consciência eterna” (SKS II, p. 310/SKS XXVII, p. 437/ SKS III, 256/SKS III, 96). Portanto, a *consciência sobre algo* em geral faz recurso a uma consciência moral, cultural ou cristã.

Quando utilizada em seu sentido teológico, funciona como um ponto relacional entre o homem e Deus. Ela está fundamentalmente ligada à ideia de uma entidade que conecta Deus e os seres humanos; uma espécie de coconhecimento compartilhado com Deus; um tipo de conhecimento sobre a eternidade que Deus compartilha com aqueles homens que se arrependem; remete, assim, ao conhecimento da diferença entre o certo e o errado, ao conhecimento do pecado, da culpa e da redenção. Essa *consciência* é capaz de unir duas realidades numa mesma entidade: a divina e a humana; a temporalidade e a eternidade; Deus e o indivíduo. Implica, assim, estados mentais particularmente morais que veiculam o conhecimento sobre conceitos da ética secular e da ética dogmática kierkegaardiana.

Kierkegaard faz uso de *Samvittighed* nos diários quando a qualifica como o elemento constitutivo mais importante da Personalidade:¹³⁹

Verdadeiramente é a consciência (*Conscience/Samvittighed*) que constitui uma personalidade; personalidade é uma determinação individual estabelecida por ser conhecida por Deus na possibilidade da consciência. Pois a consciência pode estar *inativa* (dormente), mas o que a constitui é sua possibilidade. Caso contrário, o determinado seria um elemento transitório. Nem mesmo a consciência da determinidade, a autoconsciência, é um fator constituinte, na medida em que esta é apenas a relação na qual a determinidade se relaciona consigo

¹³⁹ Ao contrário do que afirma Stokes (2010, p. 29), Kierkegaard não confunde Personalidade (ou Individualidade) com Consciência. Como muito bem mostrado por Sylvia Walsh (2018, p. 17-49), Kierkegaard inclusive tem um modelo bem estruturado da *Personalidade* que envolve traços compartilhados com a ideia de *Caráter* e pode ser atualizado às discussões sobre o Big Five (cinco traços gerais que caracterizam uma Personalidade), um tema bastante discutido na Psicologia contemporânea. Não é de estranhar que se Kierkegaard alia Personalidade a traços seguros de caráter, ele aqui entenda *Samvittighed* como a determinação fundamental da Personalidade (*Personlighed*) já que ambos estão vinculados a uma estrutura de conhecimento moral da realidade como algo compartilhado entre Deus e o homem.

mesma, enquanto o coconhecimento de Deus é a fixação (SKS XVIII, 279-80/KJN 2, 258 – grifo nosso).¹⁴⁰

Há aqui algumas teses fundamentais (I) A consciência ética (*Samvittighed*) é fundamental para determinar a Personalidade (está vinculada a ideia de caráter). Por isso, se o sujeito não consegue determinar o justo e o injusto, o certo e o errado, i.e., ter consciência ética, ele não pode formar determinados traços essenciais da sua Personalidade¹⁴¹; (II) Há uma consciência inativa (ou latente) e mesmo essa é consciência porque o que a determina enquanto consciência é sua *possibilidade*; nem mesmo a autoconsciência a determina, porque esta é transitória e a *possibilidade* é uma condição metafísica superior que compõe toda a determinidade da consciência enquanto coconhecimento; (III) Autoconsciência é uma relação (e resultado) da Consciência com ela mesma onde a sua *determinidade* (isto é, a possibilidade da Consciência) se relaciona com ela mesma; (IV) *Samvittighed* é uma espécie de coconhecimento compartilhado com Deus. Essas são as teses fundamentais da condição da Consciência enquanto *Samvittighed*.

2º) *Consciência de algo* ou *de alguma coisa* (consciência de objetos físicos e mentais): apresenta-se num nível *intencional* como resultado de uma atividade epistêmica. Trata-se da Consciência (*Bevidsthed*) de objetos particulares ou do mundo – evidentemente a *Samvittighed* também pode nos levar a uma discussão mais epistêmica, mas aqui trata-se de uma referência direta à relação do indivíduo *qua* consciente com os objetos (reais ou abstratos) do mundo sem necessariamente apelar para escolhas conscientes éticas ou cristãs. Ela também diz respeito tanto aos *atos de consciência* quanto à consciência *inativa* – uma consciência que não pode se relacionar

¹⁴⁰ “Really it is conscience that constitutes a personality; personality is an individual determinateness established by being know by God in the possibility of conscience. For conscience may lie dormant, but what constitutes it is its possibility. Otherwise, the determinates would be a transitory element. Not even consciousness of the determinateness, self-consciousness, is the constituting factor, insofar as this is only the relationship on which the determinateness relates to itself, whereas God’s co-knowledge is the fixing” (SKS 18, 279-80/KJN 2, 258).

¹⁴¹ Fica aqui o importante paralelo apresentado no texto “O equilíbrio do ético e do estético na formação da Personalidade” que compõe o II Volume de *Ou-Ou: Um fragmento de Vida*. Ele foi discutido em nosso texto: TEIXEIRA, N. M. *Sobre uma teoria da formação da personalidade ética em Kierkegaard*. In: André Cressoni Flamarion Caldeira Ramos; Jorge L. Viesenteiner; Márcia Zebina Araújo da Silva; Michela Bordignon. (Org.). Hegel e Schopenhauer. São Paulo: ANPOF, 2019, p. 142-150.

reflexivamente com o mundo, mas existe *em possibilidade* e está latente. Essa Consciência é dependente, embora distinta, da Imaginação, da Percepção e da Reflexão (JC, p. 169 / SKS 15, 56). Ela é aplicada a *estados e processos mentais* particulares provenientes da nossa relação com o mundo – nós discorreremos propriamente sobre ela no último capítulo.

O desenvolvimento da Consciência epistêmica, como aqui a entendemos, compreende desde o acesso do sujeito cognoscente aos dados imediatos e não inferenciais, i.e., toda forma de dados brutos do mundo, até a experiência, mediação, reflexão (JC, p. 169 / SKS 15, 56) e integração deles à mesma matriz unificadora de todo conhecimento e de toda a realidade: o *Self*. Em outras palavras, este é o tipo de função, aspecto ou dimensão da Consciência em que o sujeito cognoscente e os objetos cognoscíveis se relacionam: é o espaço da relação do *Self* (o si mesmo) com os dados imediatos (e mediados) da realidade, mas também, no processo, com ele próprio. Portanto, Consciência tem seu estatuto epistêmico fundado na intersecção ou na disjunção entre Sujeito e Objeto a partir de uma relação com a Verdade mediada pela Dúvida, Imaginação, Fantasia, Vontade, Conhecimento. Ela tem seu fundamento na *possibilidade*, na *forma* e no *funcionamento* do acesso do sujeito aos dados imediatos da experiência; na possibilidade de averiguação da veracidade dos dados dessa experiência imediata exterior refletida; e na própria Reflexão ou mesmo conceptualização destes dados. Essa dimensão da Consciência é, assim, o lugar onde poderíamos acessar os “dados brutos” da realidade extramental que encontram sua idealidade na linguagem conceitual, e podem passar do *status* de *experiência* imediata ao de *conhecimento* mediado até incorporar e modificar a própria constituição da Autoconsciência – isto é, *quando o sujeito percebe a si mesmo no mundo* e a partir da relação que estabelece com este mesmo mundo. O que quer dizer que ao perceber objetos e se relacionar com o mundo, o sujeito também precisa, mesmo que de forma muito elementar e não prodigiosa, relacionar-se com ele próprio. Contudo, para Kierkegaard, conhecer e ter uma consciência básica do mundo não é, ainda, ter Consciência de si.

3º) *Consciência de si mesmo*: refere-se à reflexividade do sujeito sobre si, consciência em um nível mais puramente psicológico e, neste ínterim, ela integra e pressupõe o próprio *Self*, enquanto *a consciência de algo* não

necessariamente implica um *Self* porque faz recurso a uma consciência apenas *básica* (SUD, 29/SKS 11, 145) que não precisa estruturar a *Inderlighed* para funcionar. Esta forma de Consciência implica conhecimento dos próprios estados e atos mentais, de si mesmo como indivíduo, de si como entidade ética capaz de fazer escolhas que desempenham papel na formação da Personalidade; mas, principalmente, é a Consciência de se estar consciente, e implica reflexividade, isto é, uma atividade reflexiva, mas também volitiva, na qual o sujeito não apenas percebe o mundo como integra esse conhecimento no próprio processo de autopercepção.

Neste trabalho nos ocuparemos dos dois últimos usos gerais: *Consciência de algo* e Consciência de si mesmo. Destaco, ainda, duas distinções essenciais: de nível e de tipo. Primeiro, Kierkegaard fala de níveis de Consciência: desde uma consciência básica ou pré-reflexiva até à Consciência *per se* (a Autoconsciência). Segundo, há distinções de *tipo*, isto é, consciência de si, consciência do mundo e dos objetos, consciência das ações, consciência reflexiva, etc. Mas as variações de *tipo* e de *nível* se inter cruzam: o *nível* mais alto de Consciência integra todos os *tipos* de Consciência em uma só. Estar consciente no sentido *lato* kierkegaardiano é estar consciente do mundo, de si, do pecado, das suas ações, psicicamente da sua própria condição como sujeito no mundo e epistemicamente do mundo a volta.

3.2 ALGUMAS DISTINÇÕES NECESSÁRIAS: AAND, HJERNE, SIND, SJÆL, SELV E BEVIDSTHED

Consciência, Alma, Mente, Cérebro, Espírito e *Self* parecem, algumas vezes, serem usadas no mesmo sentido: entidades que operam atividades mentais como fenômenos exclusivamente humanos que mediam sua relação epistêmica, psicológica ou espiritual com o mundo e com Deus. Kierkegaard nos oferece uma distinção mais apropriada entre elas? Qual a relação delas com a Consciência?

3.2.1 ESPÍRITO (AAND) E ALMA (SJÆL)

O conceito de Espírito (*Aand*) é muito capital para a formação da Consciência no sentido que Kierkegaard a postulou. *Aand* é derivado do dinamarquês antigo e nórdico antigo *Qnd* – tem a mesma raiz que *Aande* (respiro/sopro) – está relacionado ao latim *animus* (poder espiritual) e *anima* (ar, alma), bem como ao grego *ἄνεμος* (*vento*) e relacionado ao dinamarquês *Sjæl* (alma); enquanto Alma (*Sjæl*) na sua origem grega também é sinônimo de Psique (*Psyché*). O que quer dizer que, em certo sentido etimológico Alma, Espírito e Psique são sinônimos e compartilham o mesmo sentido de uma entidade especificamente humana que coordena relações não apenas mentais e biológicas, mas também psíquicas e espirituais do sujeito com o mundo externo e interno.

Ao longo da obra de Kierkegaard, *Aand* aparece com versões adjetivadas: espírito imediato, espírito ético, espírito real, espírito finito, espírito infinito, espírito abstrato, espírito qualificado apenas como espírito, espírito do tempo, espírito do mundo, espírito qualificado como homem, espírito absoluto, espírito objetivo, espírito subjetivo, espírito santo, espírito humano e espírito eterno. Os usos de *Aand* nas SKS transitam entre uma espécie de humor ou estado – como o de dizer que alguém é *espírituoso* – como uma substância volátil, como essência, mas principalmente como uma espécie de *consciência eterna* (SKS XI, 129 / SUD, 13). Neste sentido, o Espírito qualificaria o homem como ser capaz de se relacionar com Deus. Por isso, a presença de um Espírito a ser atualizado corporalmente na existência qualifica distintamente o homem dos demais animais: “[...] o ser humano é espírito, não apenas uma criatura animal (SKS 11, p.173)”.¹⁴² Ele constitui a natureza básica do ser humano; mas precisa ser desenvolvido. Kierkegaard também postula o Espírito como a entidade realizadora do *Self* e da Consciência.

O uso mais coerente de Espírito não envolve uma *substantivação* e sim o conceito de uma entidade promulgada como uma *atividade*. O termo carrega o significado de uma palavra de ação, um verbo, em vez de um substantivo ou uma palavra-objeto substantivada – se conjugado com *liv* e *kraft* pode significar vida espiritual e poder espiritual, que designa uma consciência humana superior

¹⁴² O *Self* e a *Bevidsthed* são derivados, dependentes e debitários do *Aand*, como disse Anticlimacus, depois de Deus, nada há de mais eterno quanto um *Self* (SKS XI, p.168), pois, é a consciência do seu destino espiritual que fomenta a Consciência.

que não é determinada apenas fisicamente. O significado léxico de *Aande*, em dinamarquês, relacionado a *Livsaande*, por exemplo, é *respirar como uma condição de vida* – mas, evidentemente, *respiro* aqui não é uma atividade fisiológica que garante a sobrevivência; e sim, uma atividade mental e espiritual que garante a manutenção de uma vida eterna ainda no corpo. Ao carregar o sentido de *atividade* ele se vincula à Psique, à Alma, e ao *Self* e se contrasta com o corpo. Especialmente o *corpo* é tido por Kierkegaard como o reino da sensualidade, isto é, do *mundo*¹⁴³; enquanto o *Self*, a Alma e a Psique aparecem como ontologicamente dependentes de *Aand*, isto é, das determinações espirituais. Mas, ao contrário do Espírito, a Alma e o *Self* também são dependentes, ao menos parcialmente, de entidades corpóreas. Isto é, são *substâncias* apenas parcialmente autônomas em relação à materialidade do corpo.

A alma é aqui a parte incorpórea da natureza humana e condição de possibilidade de uma Consciência corporificada no sentido *lato* kierkegaardiano, mas ela não é o mesmo que Espírito – embora ambos compreendam uma dimensão imaterial humana que o conecta com um destino espiritual. Apesar de Kierkegaard, muitas vezes, parecer usar como sinônimo e apesar de etimologicamente designarem a mesma coisa (*Aand*, em dinamarquês; *Anima*, em latim), *Aand* aparece como uma entidade superior em relação à *Sjæl*. Uma exemplificação disso é que tanto em CA quanto em SUD, Kierkegaard apresenta o ser humano como resultado de uma síntese psicofísica entre alma e corpo cuja derivação superior é o próprio Espírito (SKS XI, p.130). *Aand* aparece, assim, como a determinação de uma força muito poderosa que atua exclusivamente sobre o ser humano; enquanto *Sjæl* o constitui propriamente, é o centro nervoso de suas *disposições*, afetações e paixões.

Os usos de *Sjæl* variam de *alma sedenta* (SKS XVIII, 65); alma abatida (SKS XIX, 218); alma invisível (SKS XVII, 239), alma ativa (SKS XVIII, 198/ SKS II, 223) alma desperta (SKS XVII, 274/ SKS XVIII, 49), alma desesperada (SKS XVIII, 309); ou seja, em variações sempre mais substantivadas nas quais a alma

¹⁴³ Que *Anticlimacus* vai definir como: “isso que se chama mundo, ou, definido de modo mais preciso, isso que o cristianismo chama mundo – o paganismo e o ser humano natural na cristandade, o paganismo como o era historicamente e como o é, e o paganismo na cristandade”. (SKS XI, p. 160).

está operando alguma atividade ou inatividade espiritual. No entanto, Kierkegaard, outras vezes, usa *Sjæl* como o centro de operação mentais robustas qualificando os próprios *pensamentos* como uma operação que ocorre na alma: “Este lindo *pensamento* flui por sua alma mais uma vez” (SKS XVIII, 66); “Apenas um *pensamento* preenche minha alma” (SKS XVIII, 66); “Então, de repente, um *pensamento* desperta em minha alma tão vivo como se nunca o tivesse tido antes” (SKS XVIII, p.171); “Eu, que tinha feito toda a minha alma imensamente *reflexiva*” (SKS XIX, 225). Em todas essas referências, Kierkegaard está usando *Sjæl* (alma) como sinônimo de *Sind* (mente). Tradutores anglófonos costumam, inclusive, traduzir *soul* (*Sjæl*) e *spirit* como *mind* – o que, especialmente no primeiro caso leva a problemas hermenêuticos sérios. Por exemplo, na referência que aqui já fizemos à crítica de Kierkegaard a Carus, encontramos a seguinte passagem em que apesar de Kierkegaard usar *Sjæl*, Bruce H. Kirmmse, tradutor e editor dos Journals, usa *mind*:

Então a fisiologia sofisticada diz que é um milagre que a consciência (*Bevidsthed*) venha à existência, um milagre que a ideia se torne alma (*Sjæl*), que a alma (*Sjæl*) se torne espírito (em resumo, as transições qualitativas) (...) Mas se não se pode explicar a transição do inconsciente para o consciente o que isso diz sobre a chave? A transição, claro, é precisamente um salto (correspondente ao milagre) que nenhuma chave pode desbloquear. (KJN 4, 63-64/NB, 73:1846).

Vemos também que aqui fica nítida a ordem do que Kierkegaard chama de *transições qualitativas* as quais fazem surgir uma Consciência (Inconsciente > Ideia > Alma > Espírito > Consciência). Isto é, o caminho que Carus declarou ser *milagroso* já que a Ciência fisiológica e mesmo seu vitalismo sofisticado, nos termos de Kierkegaard, não podiam explicar é, na verdade, resultado de saltos qualitativos que não podem ser mensurados com instrumentos da Fisiologia. Mas o que nos interessa aqui é o postulado de que Kierkegaard usa *Sjæl* tanto (i) no sentido de atividade espiritual, quanto (ii) no sentido de operações mentais e atividade do pensamento. *Sjæl* é distinta de *Sind* e de *Aand* mesmo que com essa partilhe parte do seu significado e de sua origem etimológica e com aquela parte de seu sentido epistêmico. Alma é assim, o centro de operações mentais; das disposições psíquicas, como as paixões; e das atividades e inatividades do Espírito. Em certo sentido, o Espírito é sua condição de execução, determina seu

destino espiritual; e, por sua vez, a atividade da Alma é o que garante a possibilidade de desenvolvimento da Consciência.

3.2.2 CÉREBRO (*HJERNE*) E MENTE (*SIND*)

Apesar de Kierkegaard escrever no contexto de nascimento dos estudos sobre o cérebro e, portanto, ser conhecedor de que esse termo designa uma parte física e material da estrutura fisiológica humana, especialmente nos diários, *Hjerne* surge não como uma estrutura física e biológica própria cuja função é *controlar* e adaptar o corpo ao ambiente, por exemplo, mas sim, como uma estrutura, não necessariamente física, que faz referência subjacente à mente (*Sind*). Em outras palavras, Kierkegaard usa *Hjerne*, assim como *Sjæl*, também como sinônimo de *Sind* e de *Bevidsthed*. Ele frequentemente relaciona *Hjerne* a estados mentais enganosos e fantásticos; e não àquele órgão físico que coordena nossa atividade mental. Alguns exemplos de *Ou-Ou*:

Em relação à gente comum, na generalidade, um sujeito fracassado desta espécie tem algum garbo, é tocado pela ideia, *o seu cérebro* não está pouco familiarizado com *representações fantásticas*” (SKS II, 241/*Ou-Ou* I, p. 283)

Pois a mulher é o sonho do homem. Esta história também ensina de uma outra maneira que a mulher é um ser para o outro. Diz: designadamente que Jeová retirou uma costela do homem. Se, por exemplo, *a tivesse retirado do cérebro do homem*, então, a mulher permaneceria como ser para o outro, mas a determinação não seria a de que ela haveria de ser *uma quimera [Hjerne Hjernesind]* mas uma coisa completamente diferente. Tornou-se carne e sangue, mas precisamente por essa via caiu sob a determinação da natureza, que é por essência ser para o outro (SKS II, 418/*Ou-Ou* I, p. 461).

O cérebro ganha aqui a qualificação de um órgão do engano epistêmico e do erro e não dá garantia de acesso à verdade. Ele é o centro de operações fantásticas, como ainda nessas passagens a seguir: “uma *confusão* no meu cérebro (SKS VI, 290) [*en Forvirring i min Hjerne*]; “uma *imaginação* que transcende tudo o que pode surgir no cérebro de qualquer homem” (SKS VI, 62); um “cérebro confuso” (SKS VI, 136) [*en forvirret Hjerne*]; “uma *fantástica* reminiscência em seu cérebro” (SKS VI, 96) [*en phantastisk Reminiscentis i hans Hjerne*]. Pouco se pode concluir desse uso, além de que o cérebro, como objeto de estudo das Ciências que qualificaria a Consciência, não concentra a preeminência da verdade; ao contrário, ele é o centro próprio da *Phantasie*. Esta

é uma categoria que configura um nível de consciência básico – como descrevo no último capítulo; *Hjerne* não seria, portanto, um correspondente de *Bevidsthed*, mas ao contrário, aparece como um momento dialético anterior a ser suprassumido.

3.3 UMA ANÁLISE DO SELF

No que se refere ao *Self*, a relação com a Consciência é mais complexa do que a desta com a Alma, o Espírito ou o Cérebro. A Consciência aparece aqui como aquilo que possibilita o *Self* e, ao mesmo tempo, é possibilitada por ele. Vou apresentar uma análise do *Self* e, nos tópicos a seguir, a sua vinculação ontológica com a Consciência. Como ficará evidente, muitas das qualificações, categorias, e movimentos dialéticos do *Self* constituem, também, a própria Consciência.

Kierkegaard apresenta em *A Doença para a Morte* (1849) uma ontologia do *Self*: um ente limitado e composto de oposições e disjunções. O que torna a narrativa de Anticlimacus sobre o *Self* filosoficamente interessante, embora contraintuitiva, é que ele orbita na definição do *Self* e da Consciência como resultado de um movimento de autoconstituição ontológica¹⁴⁴ – ontologia no sentido propriamente heterodoxo de um elemento constitutivo interno derivado do movimento constante entre o *ser* e o *vir a ser* – do que como uma substância *dada, inata e fixa* no sentido eu-substancialista cartesiano. Como diz Anticlimacus: “a cada momento que um *self* existe, ele está em um processo de tornar-se, pois o *self* não existe realmente, é simplesmente aquilo que deveria *vir a existir*” (SKS XI, 143/SUD, p.30).¹⁴⁵ Essa não-existência em termos de substância não estática e acidental expõe o zênite do caráter ontológico do *Self*: ele é constituído essencialmente como uma atividade, um processo, uma unidade não-fixa, mutável, que é, ao mesmo tempo, autoconstituída e derivada de modo que não chega ao seu último momento e se encerra – e esse é também

¹⁴⁴ Falamos em *autoconstituição* porque toda a atividade de realização do *Self* depende majoritariamente do movimento do sujeito *qua* existente em direção a ele próprio. Mesmo que parte do seu extrato ontológico seja de dependência de um poder externo, é o *Self* que precisa se mover em direção a ele.

¹⁴⁵ “Yet every moment that a self exists, it is in a process of becoming, for the self [in potentiality] does not actually exist, is simply that which ought to come into existence” (SKS XI, 143/SUD, p.30).

o estatuto ontológico da Consciência como entidade organizada pelo *Self*. O sujeito *qua* existente apenas continua a ser o *Self* que é enquanto houver atividade. Embora o *Self*, dessa forma, *não seja inato*, ele é, contudo, inatamente latente em todo ser humano: “todo ser humano é primitivamente concebido como um *self*, destinado a se tornar si mesmo¹⁴⁶” (SKS XI, 146/SUD, p. 33). O caráter patológico da nossa existência está no não-desenvolvimento dessa pré-disposição conata.

Ao invés de definições substancialistas, portanto, o *Self* – e, também a *Consciência* – é explicado como um conjunto de “*relações*” e não como uma unidade com propriedades estáticas e específicas. O que levou alguns intérpretes a considerarem essa definição de *Self* como um equívoco filosófico por provocar um suposto esvaziamento ontológico do próprio *Self*. De acordo com essa crítica, o *Self* não poderia ser uma *relação*, mas sim um particular que tem propriedades e categorias independentes em si próprio e que, *então*, *entra em relações* (Cf. H. Baber; J. Donnelly, 1987). Este uso conceitual por parte de Anticlimacus, contudo, não é aqui *ex nihilo*, não nasce solitariamente da pena de Kierkegaard. Muitos intérpretes já mostraram a influência declarada dos idealistas desde Fichte (Kangas, 2007; James, 2011; Stokes, 2015), Hegel (Hannay, 1987; Stokes, 2010; Stewart, 2003) e Schelling (I. Basso, 2011, 2007) e mesmo do próprio romantismo de Schleiermacher (Frank, 2015).

Embora Kierkegaard tenha, ele próprio, dedicado programaticamente parte de sua obra a criticar o método *a priori* sistemático-fundacionista dos idealistas, isso não o libertou da possibilidade, se não filosófica, acadêmica e cultural de usar muito do próprio estilo, dos conceitos e evidentemente de se importar com os próprios problemas que constituíram essa tradição. Na construção dessa narrativa do *Self* – que por vezes lembra um *Bildungsroman* psicológico numa espécie de versão paródica dinamarquesa – Anticlimacus nos convida, por exemplo, à “história” da consciência num estilo crítico, mas devedor de Hegel. Contudo, enquanto para Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, a história da consciência converge com a história da formação do *Espírito*

¹⁴⁶ Mas, a maioria de nós nunca se torna “consciente de ser destinado como espírito” (SKS XI, 140/SUD, p. 26).

Absoluto; para Kierkegaard, a história da constituição da Consciência converge com a da formação do *Self*.

O caso da similaridade com Hegel é muito mais expressivo porque deixou nos intérpretes hegelianos leitores de Kierkegaard a impressão de uma paródia irônica da *Fenomenologia do Espírito*¹⁴⁷ na qual Kierkegaard usaria, por exemplo, termos hegelianos como *negatividade* e *dialética* apenas para supostamente negar o próprio Hegel. Acredito que qualquer afirmação nesse sentido é muitas vezes mais psicológica do que estritamente gramatical. O que nos interessa nesta seção é apenas o reconhecimento desse diálogo, ora pouquíssimo trabalhado, ora superestimado pelos intérpretes; i.e., reconhecer a interferência muito mais do que ponderar suas especificidades. Acredito, portanto, que o *Self* está dialogando e respondendo a uma tradição filosófica específica e não surgiu magicamente de autoincursões de Kierkegaard.

Assim, na obra de Anticlimacus, de um lado, o *Self* é a *relação que se relaciona consigo mesma* – i.e., uma autorrelação autoidêntica. De outro, o desespero parece ter uma conotação ambígua, pois é: tanto (A) uma “*desrelação*”, ou melhor, uma família de desrelações e desacordos dentro do *Self* que, portanto, o constituem irrevogavelmente, pois o desespero é um conjunto de disfunções ontológicas e psicológicas dentro do *Self*, quanto (B) uma imediata negação desse *Self* já que não há *Self* onde há desespero mas, ao mesmo tempo, só há desespero onde há a possibilidade de *Self* – por isso animais, crianças e seres não-sencientes não desesperam. No entanto, parece que Kierkegaard está afirmando ambos A e B: o desespero é uma *desrelação interna* ao *Self* e uma *negação imediata* dele. O problema talvez seja, então, que ou queremos resolver a questão escolhendo entre duas proposições apenas formalmente opostas; ou estamos esperando conhecimento judicativo à moda kantiana onde Kierkegaard nos oferece dialética. O aspecto dialético do *Self* também fica evidente na própria análise tipológica do desespero: a cada nível

¹⁴⁷ Segundo Hannay: “[...] Has seemed to many an attempt on Kierkegaard’s part [...] to parody the impenetrability of Hegelian prose [...] this were no more than a dig at Hegelian obscurity” (Hannay, 2003, p.63). Segundo Stokes: “[...] it is easy to read this oft-cited passage as an unsubtle parody of the grotesquely dense prose characteristic of the Hegelians” (Stokes, 2010, p.63).

ele incorpora as qualidades relacionais do *Self*. O desespero pode se personificar em três formas, como veremos no tópico a seguir, e cada uma apresenta elementos constitutivos do *Self*, seja pela *ausência* dessas propriedades, seja pelo *excesso* delas. Cada personificação apresenta diferentes aspectos do próprio *Self* que incidem em diferentes formas de Consciência.

Como veremos a seguir, o *Self* é: (A) um agregado sintético de elementos opostos e aparentemente autoexcludentes; e uma (B) Autorrelação com esses elementos que devem constituí-lo. O desespero provém, em contrapartida, ou (A') do não-relacionamento simultâneo desses aspectos sintéticos internos ao *Self* – derivando de uma má relação com cada um dos seus aspectos constitutivos, isto é, uma (des)relação enviesada e direcionada a apenas um dos muitos elementos constitutivos da individualidade que, conseqüentemente, operam a exclusão da relação com o seu oposto; ou (B') da não-autorrelação com o resultado da síntese. O desespero seria, portanto, uma ilusão e um desvio do caráter sintético ou autorrelacional do *Self*. Ele surge do próprio aspecto *relacional* que constitui o *Self* reforçando um certo caráter aristotélico de atividade como saúde e passividade como doença¹⁴⁸.

No caso de A', a taxonomia do desespero é construída a partir de *ausências*: o desespero de *finitude* é a falta de *infinitude*, o desespero da *possibilidade* é a falta de *necessidade* e etc. Em outros termos, é como se o homem fosse autenticamente constituído apenas ao integrar um conglomerado de simultaneidades aparentemente antônimas e irrelacionáveis. Contudo, a constituição ontológica e psicológica do *Self* não depende de um simples aglomerado sintético randômico de elementos opostos, não se trata de um mero sincretismo, uma simbiose de contrários irreconciliáveis. A mera relação entre duas propriedades gera apenas uma unidade negativa, e o *Self* é um *terceiro*

¹⁴⁸ Kierkegaard usa, como aponta Westphal, a concepção aristotélica de saúde. Assim como Aristóteles insiste que o bem-estar de uma pessoa humana deve ser encontrado na atividade (*energeia*), Kierkegaard enfatiza que a Consciência não-desesperada não é algo que acontece conosco, mas algo que fazemos conosco. A categoria da Ação e da Vontade se torna necessária novamente, no reino do espírito não há saúde imediata, apenas aquela que coincide com o cumprimento da tarefa de tornar-se você mesmo por volição o que implica um tipo de ação interna.

positivo: o resultado concreto e inacabado infinitamente autorrelacionado de uma síntese.

3.3.1 A CONSTITUIÇÃO TRIÁDICA DO SELF

A passagem mais famosa de SUD é também, provavelmente, a mais controversa. Todos os textos do *International Kierkegaard Commentary* de 1987, por exemplo, abordam a mesma passagem de uma forma particular destacando aspectos específicos e, às vezes, aparentemente contrários, concluindo pela colocação de *Selv* e *Bevidsthed* como sinônimos ou, pelo menos, como ontologicamente dependentes. Não pretendemos nem podemos cumprir todo o *globus* filosófico desta questão, mas tão somente fazer uma referência célere aos estratos dessa citação central:

(1) O ser humano é espírito. (2) Mas o que é espírito? Espírito é o *self*. Mas o que é o *self*? (3) 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. (4) O ser humano é uma síntese do infinito e do finito, do temporal e do eterno, de liberdade e necessidade, em resumo, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um *self*. (5) 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 (6). Se a relação se relaciona a si mesma, então essa relação é o positivo terceiro, e este é o *self* (SKS XI, 127/SUD, p. 13).¹⁴⁹

(7) [...] ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo o *self* repousa transparentemente no poder que o estabeleceu (SKS XI, 128/SUD, p. 14).¹⁵⁰

A passagem contém as seguintes proposições:

- 1) O ser humano é Espírito – isso decorre de (6);
- 2) O Espírito é o *Self*;
- 3) O *Self* é uma relação que se relaciona a si mesma [Autorrelação];

¹⁴⁹“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 is a relation. If, however, the relation relates itself to itself, this relation is the positive third, and this is the self” (SUD, p. 13/ SKS 11, 127).

¹⁵⁰“In relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it” (SKS XI, 128/SUD, p. 14).

- 4) O ser humano é Síntese [e não o *self*];
- 5) O *Self* é o terceiro elemento positivo de uma Síntese;
- 6) O Espírito é o terceiro elemento da Síntese de alma e corpo, e isso explica (2);
- 7) O *self* repousa transparentemente no poder que o estabeleceu.

Estas proposições estão contidas em três mais gerais:

- I) O *Self* por ser Espírito é resultado de uma Síntese (conforme 1, 2, 4, 5 e 6);
- II) O *Self* é Autorrelação (conforme 3);
- III) O *Self* repousa no Fundamento (conforme 7).

(a) O *Self* resulta de uma Síntese.

A antropologia de Kierkegaard postula o homem como um ser *intermediário* entre a *finitude* e a *infinitude*, a *atualidade* da existência e a *idealidade* do seu conceito, entre o domínio da facticidade concreta e o domínio da conceptualização abstrata, entre o *necessário* e as múltiplas *possibilidades* de *atualização*, entre a localização espaço-temporal do corpo e as verdades eternas. Essa família de sínteses, especialmente entre alma e corpo, é o que dá o caráter de Espírito ao ser humano.¹⁵¹ O *Self*, portanto, é o resultado da constituição um conjunto de sínteses psicofísicas do sujeito e de uma atividade dinâmica e relacional entre elas.

A síntese tem dupla função, designa: (1) a relação entre dois termos opostos; e, ao mesmo tempo, (2) é o resultado dessa relação. A síntese de corpo e alma resulta no Espírito; a de possibilidade e necessidade, na liberdade; de temporalidade e eternidade, no instante e o resultado desses relacionamentos simultâneos produz o *Self* que é ao mesmo tempo resultado concreto dessa família de relações e movimento em constante atualização. Esse *Self* de primeira ordem é resultado de todas as sínteses diadicamente relacionadas, uma derivação simultânea e constante que se movimenta até resultar no *terceiro positivo*, o *Self* – onde a relação passa, então, a ser triádica.

¹⁵¹ Este ponto intermediador é o *interesse*. Outro elemento preponderante na realização dessa Síntese, como veremos, é a *Vontade*.

Deste modo, temos dois termos relacionados opostamente em constante movimento; mas também resultados concretos que vão sendo derivados da relação. Nas palavras de *Haufniensis*, essa síntese: “designa o movimento, mas também o repouso” (SKS 4, 214/CA, p. 14), a concreção e a extinção, a atualização e sua continuidade em constante atividade. Repouso e concreção são estruturantes do *Self*, quando não triadicamente relacionados, mas substancialmente independentes ou mal relacionados, esses polos personificam o desespero.

O *Self* é constituído quando o sujeito *qua* existente une o que de outra forma, sem a atividade, não estaria em unidade – embora se trate de uma unidade não fixa. Esta unificação não-unitária, mas triádica, demanda um nível de consciência do próprio *Self*, isto é, consciência de si mesmo como *atividade*. O que aqui quer dizer que a “*consciência de si*” é necessária e constitutiva do *Self*. Este deve realizar um processo de mediação em que os termos opostos são mesclados em uma *unidade superior* que, simultaneamente, preserva e anula sua oposição¹⁵²: os opostos são mantidos em um relacionamento contínuo de oposição e *resultado*. A Síntese não é resolvida, sua *resolução* é o próprio movimento. Dizer que o *Self* é o terceiro elemento (como em 6) de uma síntese de polos opostos, é dizer que o homem é esse ser intermediário: ou seja, não é apenas corpo, nem apenas alma, ele é Espírito, a conjugação de ambos.

A Síntese, se bem abordada, é muito importante para recolocar Kierkegaard na discussão sobre o papel da concreção, da finitude, da vida fática e social que, por vezes, ele é acusado de negar o que nos faz recair em teses acosmistas ou solipsistas¹⁵³ – como Adorno fizera por exemplo. Contudo

¹⁵² Conferir, por exemplo: STOKES, 2010, p. 89.

¹⁵³ Há outra síntese muitíssimo desconhecida, que Kierkegaard introduz através do Juiz *Wilhelm: isolamento e continuidade*. O primeiro é um “segregar-se da sua relação com o mundo inteiro” (SKS II, 245/Ou-Ou II, p 229); o segundo é uma vinculação irremediável com o mundo a volta, que exige reconhecer e agir em *continuidade* - “Pois esta *multitude* é ele próprio, e só por *via de nela ficar imerso poderá vir a si*” (SKS II, 261/ Ou-Ou II, p.246). Ao reconhecer a necessidade do primeiro, ele elabora uma crítica aos estoicos, aos cínicos gregos, aos Anacoretas cristãos e, principalmente, aos místicos medievais. O erro do místico, por exemplo, é optar por uma *ação interior* autofundada sem desdobramento ético no mundo. Como diz *Anticlimacus* tornar-se *Self* é “tornar-se concreto, coisa irrealizável no finito ou no infinito (SUD, p.34/ SV, 148). Assim, como disse Löwith (2014, p.312) “seu *si mesmo* é absolutamente concreto e, por isso, ao mover-se para *si mesmo*, não pode se comportar negativamente em relação ao mundo ao redor. Ele movimenta-se a partir de si mesmo, através do mundo e para si mesmo de volta”. Hennigfeld também concorda que, para Kierkegaard, “o ser humano nunca existe como *ente* totalmente abstrato, mas sim como um *si mesmo* concreto que deve orientar e concretizar sua vida”(HENNIGFELD, 2006, p.115). O *self* inclui, portanto, um dever para com o outro e tal

Kierkegaard bem afirmara que a evasão em um dos polos é uma disfunção psicológica e uma deficiência ontológica: o desespero.

(b) O Self é Autorrelação.

O caráter autorrelacional do *Self* é resultado dessa espécie de *dobra* que o *Self* faz sobre si mesmo – uma relação que se relaciona consigo mesma – a qual explicita o caráter reflexivo, autoconsciente e autorrelacional do *Self*. Para ilustrar a importância da *relação* (*Forhold*), vejamos a recorrência do termo e suas variáveis, na passagem que estamos analisando:

Selvet er et **Forhold**, der **forholder** sig til sig selv, eller er det i **Forholdet**, at **Forholdet forholder** sig til sig selv; Selvet er ikke **Forholdet**, men at **Forholdet forholder** sig til sig selv (...) (1) En Synthese er et **Forhold** mellem To (...) (2) I **Forholdet** mellem To er **Forholdet** det Tredie som negativ Eenhed, og de To **forholde** sig til **Forholdet**, og i **Forholdet** til **Forholdet**

Nesta passagem encontramos três usos da palavra “relação” (*Forhold*):

I) *Como Síntese*: o *self* é a relação do finito com o infinito, etc. Nesta relação sintética inicial, o *Self* ainda não está propriamente constituído, é apenas o que chamamos aqui de *relação de primeira ordem*. Ele está no meio de um relacionamento, mas não está se relacionando com a síntese e, portanto, não está propriamente no relacionamento: “uma síntese é uma relação entre dois” (SKS XI, p. 127/SUD, p. 13) mas, propriamente assim considerado, “o ser humano ainda não é um *Self*” (SKS XI, p. 127/SUD, p. 13). O que quer dizer que essa relação de primeira ordem ainda não é propriamente o relacionamento que constitui ontologicamente o *Self*; II) O segundo sentido é propriamente a reflexividade da relação, i.e., a relação tricotômica do *Self* com os polos em relacionamento: “o *Self* é uma relação que se relaciona consigo mesma (...) não é a relação, mas a relação se relacionando consigo mesma” (SKS XI, p. 127/SUD, p. 13). Assim, de um lado, há um aspecto de independência entre os polos – o infinito e o finito existem independente um do outro e do sujeito – de outro, há a relação do sujeito *diante* dos polos opostos (relacionando-os) e *com os polos* opostos (relacionado-os, de volta, com ele próprio). O *Self* precisa relacionar o finito e o infinito (Síntese), por exemplo, e a si mesmo de volta com o resultado dessa Síntese; III) O terceiro sentido de *Forhold* é a relação enquanto

concretização ética envolve agir, adequadamente, em relação ao mundo à volta também (STOKES, 2010, p.70).

resultado “e na relação entre dois, a relação é o terceiro”, quando o *Self* executa a síntese, e se relaciona com o resultado dela. Este último sentido ele interpreta como um comportamento através do qual chegamos ao sentido próprio da relação duplicada; à 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 mesma (SKS XI, p. 127/SUD, p. 13).

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. Relação implica aqui um *sujeito* que se relaciona e um *objeto* relacionado. Mas há uma duplicação: o *que relaciona* (o sujeito) e o *relacionado* (o objeto) são um e o mesmo. (IV) O último sentido, trata da relação para com aquilo que permite que ele (o *Self*) exista como unidade, o seu fundamento. Assim, os próprios sentidos de *Forhold* perpassam a Síntese, a Autorrelação e o Fundamento.¹⁵⁴

A definição de *Self* como Autorrelação capta o duplo caráter do ser humano. A implicação é que, para ser si mesmo, não é preciso simplesmente coincidir consigo mesmo, mas se relacionar consigo mesmo em um movimento profundo de reflexividade. Deste modo, quando ainda se têm dois termos em relação, o *Self* não existe, pois “o *self* não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria, o *conhecimento* que ela [a relação] tem de si própria depois de estabelecida” (SKS XI, p.143/SUD, p.30). Se esta conhece a si própria teremos, então, o *Self* se constituindo. Assim, o *Self* é, simultaneamente, síntese de dois termos; e relação dela consigo, ou seja, Autorrelação; resultado dela, e relação com o que fundamenta toda essa atividade. Neste entremeio, o “*self* é um relacionar-se consigo mesmo e com os outros no mundo” (SKS XI, p.140/SUD, p.26), o que outra vez retira o sentido acosmista, idealista-abstrato e fantástico como costuma ser atribuído pela tradição crítica¹⁵⁵: “o ser humano relaciona-se consigo como corporalmente existente e temporalmente determinado” (SKS XI, p.140/SUD, p.26) e não como uma abstração fantástica,

¹⁵⁴ Conferir Manfred Frank: “This time we are dealing with the relation [Verhältnis] of the subject-object relationship [Relation] towards that which allows it to exist as unity. This unity, which cannot be represented in the relationship [Relation], is its ‘whence’ or its ground” (FRANK, 2008, 119).

¹⁵⁵ Conferir Adorno, em *Kierkegaard: A construção do Estético* (2013).

dado que ele está corporificado e incorporado no contexto social, histórico e cultural. Ambas as condições, a de ser corporificado e estar incorporado a um contexto, não estão separadas, mas caminham juntas e são aspectos fundamentais da condição humana. Autorrelação não é resultado de um *Self* centrado em si, que se relaciona apenas consigo, ou posto como uma entidade metafísica independente do próprio mundo cuja relação é intrinsecamente solipsista.

(c) O *Self* é Autoliberação: fundamentar-se no Fundamento.

Contudo, a relação em seus três sentidos, não foi posta por ela própria. Este é o movimento que mostra que o *Self* não pode se completar apenas relacionando-se consigo mesmo e com o mundo. O *Self* é incapaz de atingir por si o equilíbrio e o repouso. Isso não é possível na sua relação consigo, apenas se relacionando com o que fez surgir o conjunto da relação¹⁵⁶. O Indivíduo tem o duplo caráter de existir em um processo de se tornar e, ao mesmo tempo, neste processo, relacionar-se com o *Self* que já é, com o mundo como é dado, e com aquele que o constituiu e o fundamenta. O *Self* esboçado por Kierkegaard não se fundamenta apenas em categorias imanentistas. O *Self* é como uma substância imaterial, uma entidade *inicialmente* apenas metafísica que agrega vários *acidentes relacionais* no percurso e, nesse processo, se constitui.

3.4 CONSCIÊNCIA E *SELF* TEM O MESMO ESTATUTO ONTOLÓGICO?

Há uma inevitável identificação entre *Selv*, *Bevidsthed* e mesmo *Selvbevidsthed* que ocorre no nível mais alto de configuração psicológica, no entanto, isto nos coloca diante de alguns problemas que a tradição interpretativa parece ter desconsiderado: se ambos (*Self* e Consciência) resultam do processo

¹⁵⁶ No *Equilíbrio do estético e do ético na elaboração da Personalidade*, o Juiz Wilhelm descreve esse mesmo processo de abertura como autoliberação e, após esta, acontece a autorrecepção. O que ocorre é que, ao argumentar ao esteta que ele deve fazer uma escolha dentre as possibilidades, esta deve ser por seu próprio *Self*, isto é, escolher ser si mesmo dentre as demais possibilidades. Apenas “através do auxílio do eterno o *self* tem a coragem de se perder para se ganhar” (SUD, p. 67/ SV, 179).

de eliminação do desespero, nível a nível, então eles possuem o mesmo estatuto ontológico? Se não, qual é o estatuto ontológico do *Self*? O *Self* é um objeto para a Consciência ou um conteúdo na Consciência? Ou é a própria Consciência? O *Self* é um estado imediato de consciência e, portanto, passageiro; ou é a matriz unificadora de todos os vários estados momentâneos e duradouros que arrojam o fluxo de Consciência? Ou, ainda, o *Self* é apenas uma abstração postulada pela Consciência? Ele tem o mesmo tipo de ser que uma coisa física ou que a própria Consciência? É como uma “propriedade” de coisas, como tamanho ou cor, ou pertence à classe de “eventos” e “ocorrências” da própria Consciência? Ou vice-versa? Ou, ainda, pertencem a alguma outra classe? Que tipo de entidade é essa? Ou é apenas uma experiência, uma sensação momentânea sobre si próprio? Se não, qual é a relação entre Consciência e *Self*? Há alguma relação entre Consciência *de algo* e Consciência *de si*, Autoconsciência?

Evidentemente, a desconsideração interpretativa no que diz respeito a tais questões, dá-se por certas limitações que o próprio texto parece nos impor. Assim, embora seja difícil responder a todas essas questões e, ao mesmo tempo, respeitar os limites e intenções do próprio texto, elas nos levam a testar e questionar a tradicionalmente pressuposta igualdade entre *Self* e Consciência e, conseqüentemente, o estatuto ontológico de ambos como inevitavelmente compartilhado. Mesmo que elas tenham um estatuto compartilhado, como a tradição parece assentir, perseguir tais perguntas pode nos levar às determinações próprias de cada uma dessas entidades.

Como vimos, a formação dessas “entidades” não é inata, nem estática, ela se dá no processo de eliminação dos níveis de desespero: à medida que o sujeito vai superando os níveis mais baixos de desespero, ele vai integrando ontologicamente o *Self* e a Consciência de maneira paulatina e integrando suas categorias, predicados ou faculdades fundamentais.

Pressupomos que há algumas teses que resolveriam essas questões: (a) O *Self* estrutura uma identidade contínua e duradoura ante às mudanças de um estado de Consciência para outro; ou (a') O fluxo da consciência é uma cadeia de estados de consciência distintos sem relação com nenhuma entidade duradoura, que seja a matriz desses estados; (b) há uma relação de superveniência entre a Consciência e o *Self*, eles dividem o mesmo *status* ontológico, as mesmas propriedades, eventos e ocorrências, mas não são

iguais, sendo a Consciência superveniente ao *Self*; (b') O *Self* é superveniente à Consciência; (c) Há uma relação de identidade ontológica, e não de superveniência entre ambos; então eles podem ser iguais, mas não o mesmo; (d) também podemos colocar essa relação em termos de condições *necessárias* e condições *suficientes*: tenho todas as condições necessárias para que X seja um Y, mas não tenho condições suficientes; assim, o *Self* seria a condição necessária para ter Consciência desenvolvida, mas não suficiente; (d') a Consciência é condição necessária para ter um *Self* desenvolvido, mas não é suficiente.

Em uma das passagens mais significativas temos a seguinte resposta de Kierkegaard, através de Anticlimacus:

A consciência - isto é, a autoconsciência - é decisiva em relação ao *self*. Quanto *mais* consciência, *mais self*; quanto mais consciência, mais vontade; quanto mais vontade, mais *self*. Uma pessoa que não tem vontade em absoluto não é um *self*. Mas quanto mais *self*, mais consciência de si mesmo ele tem (SKS XI, 145/SUD, 29 – grifo nosso).

A primeira sentença iguala Consciência e Autoconsciência, a segunda mostra uma dependência do *Self* em relação à Consciência; e a última uma dependência da Consciência em relação ao *Self* mostrando uma relação de proporcionalidade direta e qualitativa entre o *Self* e a Consciência de si mesmo (Autoconsciência). O uso aqui é o de *Bevidsthed* e incorpora uma equação que conecta Autoconsciência, *Self* e Vontade modulada a partir do desespero como traço psicológico a ser suplantado. Os termos “é decisiva”; “quanto mais...mais”; “sem... não há” e “não tem...não é” expressam a relação de dependência ontológica entre a Consciência, aqui identificada como Autoconsciência, *Self* e agora aparece também a Vontade. Note-se, no entanto, que, antes de tudo, é “a Consciência que é decisiva” (*Er Bevidstheden det Afgørende*) – *Afgørende* também pode corresponder a “crucial” ou “essencial”, i.e., primeiro, se não há Consciência não há *Self*; depois, quanto mais *Self*, mais Consciência de si mesmo (Autoconsciência). Nessa citação fica evidente que a tríade equacionada por Kierkegaard é claramente postulada com entidades diferentes, mas ontologicamente interligadas; e, ainda que distintas, operam sob a mesma égide, são interdependentes e constituem-se mutuamente. Não há *Self* sem Consciência, não há operação da Vontade cujo fundamento não esteja no *Self* e na Consciência em desenvolvimento. Vontade enquanto uma espécie de

intenção-para-ação mostra que a Consciência é realizada através de um aspecto volitivo. O que não quer dizer, no entanto, que quem tem vontade tem *Self* e Consciência: um tipo de desespero é modulado pelo excesso de vontade de ser *Self*: o desespero-desafio.

No entanto, em outra passagem, Anticlimacus também evidencia que o aumento da Consciência implica um aumento da condição de desespero: “quanto mais consciência tanto mais intenso é o *desespero* (...) quando, pois, a inconsciência está em seu máximo, então o desespero é mínimo” (SKS XI, 157). O que parece contradizer a ideia de “quanto mais consciência, mais *Self*” (SKS XI, 145) já que, à primeira vista, o desespero é inversamente proporcional ao próprio *Self*. Este é um exemplo dos inúmeros casos de *anomalias categoriais*; categorias de fronteira ou figuras de transição (Sharpless, 2013, p. 91) que Kierkegaard monta, talvez, para mostrar uma certa inapreensibilidade teórica da sua própria teoria¹⁵⁷ ou para aludir à complexidade dos tipos existenciais que ele apresenta. Outra razão para essa aparente contradição é que a relação dialética entre desespero e *Self* mostra que ambos, considerando o grau de Consciência, são igualmente uma *possibilidade*, embora sejam possibilidades categorialmente autoexcludentes.¹⁵⁸ O ponto elementar é que tanto o *Self* quanto o desespero propriamente dito só são possíveis pelo desenvolvimento ou pela regulação da própria Consciência.

Há desesperos não conscientes e desesperos conscientes de se ser *Self* – isso quer dizer que há desesperos com uma espécie de consciência de primeira ordem, mas onde não há *Self*; e aqui teríamos que diferenciar o primeiro

¹⁵⁷ A resposta de Sharpless (2013, p. 91), é: “So why would Kierkegaard use such a potentially obfuscator medium to convey his thoughts? It is my opinion that Kierkegaard does so in order to go beyond simply conveying intellectual ideas and instead entering a realm of double imagination in which fictional authors and fictional states of mind are created. This double imagination is exploited to create a sense of indirection and distance with the intention of defining a space in which readers may discover themselves (or choose not to discover themselves). His pseudonymous authors can be taken as abstractions and/or combinations of certain categories, but these extreme, condensed, isolated, and quasi-caricatured imaginary individuals may also serve the purpose of casting fundamental human problems and choices into sharp relief. Thus, they confront the reader with these very same problems and choices”.

¹⁵⁸ Não estar desesperado tem de significar a possibilidade anulada de ser capaz de desesperar; se deve ser verdadeiro que uma pessoa não está desesperada ela deve a cada instante anular essa possibilidade (...) O desespero não é apenas dialeticamente diferente de uma doença, mas, em relação ao desespero, todas as suas características são dialéticas, e por isso a consideração superficial se engana tão facilmente no determinar se o desespero está ou não presente. (SKS XI, p. 140)

fator: ter *consciência de alguma entidade* é diferente da *Consciência como uma entidade própria*; ter consciência do próprio estado de desespero, não é o mesmo que ter alcançado Consciência – nesse nível é a presença do *Self* que vai garantir a *estabilização* da Consciência enquanto entidade arrojada e como resultado das sínteses dialéticas do próprio *Self*. Até aqui, o *Self* parece, ao mesmo tempo, dependente e superveniente à Consciência porque ele depende da *consciência de estado* para constituir o *Self* e apenas a partir deste pode-se constituir a *consciência de criatura*, isto é, a Consciência como entidade própria. Assim, independente da tese explicativa escolhida, fica evidente, em primeiro lugar, que os aspectos constitutivos do *Self* e da Consciência são imediatamente opostos ao estado de desespero; e, em segundo, que o fator decisivo para o *Self* é a própria Consciência, contudo a consciência que inicialmente é decisiva é uma espécie de *consciência de estado* e não a Consciência *per se*.

Em outros termos, Anticlimacus distingue o desespero inconsciente das formas conscientes de desespero nas quais: “a intensidade do desespero aumenta com a consciência (...) quanto mais se desespera tanto melhor se tem a clara consciência de o ser” (SKS XI, 161). Isto quer dizer que na intensificação do desespero o sujeito atinge uma certa consciência de si sem, no entanto, atingir um estado pleno de *Self*; há um nível de consciência sem, no entanto, existir o *Self* dado que a condição para a plenificação deste é a eliminação da disfunção – e a todo momento a possibilidade anulada dele se estabelecer. O último nível de desespero é o mais alto e o mais próximo do *Self* porque ele é o que implica maior atividade (e, nesse caso, talvez um excesso dela). Como veremos, a obra narra *níveis* distintos de disfunção psicológica desde uma inconsciência de se estar desesperado (desespero inconsciente de ser desespero ou de ter um *self* latente) e, conseqüentemente do próprio *Self*, até uma consciência de seu próprio desespero e estabelecimento de uma vontade em superá-lo (em desespero *querer ser self*) sem, contudo, que essa vontade seja de fundá-lo ou de criá-lo hermeticamente: é uma Vontade de *querer ser si mesmo* sem, contudo, *querer ser por si mesmo* – esse é o limiar entre o estado de desespero e o alcance do *Self*.

Isto nos leva a concluir que (a) da proporcionalidade entre os níveis de Consciência, Vontade e *Self* não se deduz necessariamente uma igualdade ontológica absoluta entre eles; mas (b) deduz-se igualmente uma

desproporcionalidade destes em relação ao desespero; e deste modo (c) o que há em comum entre eles é que são, igualmente e, simultaneamente, resultados da superação da disfunção psicológica e ontológica que o desespero acarreta; e que, se (d) é possível ser inconsciente de meu próprio *Self*, então há algum conteúdo na minha Consciência, mesmo que eu o desconheça e mesmo que esse conteúdo seja uma representação básica de mim mesmo; isto é, quando a Consciência está lá, o *Self* é tanto um conteúdo para ela quanto a matriz unificadora que organiza o fluxos de consciência e a identidade do sujeito *qua* existente; (e) a Consciência está vinculada indissociavelmente ao *Self* e, negativamente, ao desespero; e (f) ter *consciência de alguma entidade* é diferente da *Consciência como uma entidade própria*; que (g) há desesperos com uma espécie de consciência de primeira ordem, mas não há *Self* em um sentido arrojado; (h) apenas no movimento de auto constituição do *Self*, a Consciência se desdobra como fenômeno psíquico e chega a ser Autoconsciência; por isso, entendê-la é, antes, entender os próprios movimentos do indivíduo *qua* existente em direção a si mesmo – ao seu *Self*; (i) Há uma vinculação ontológica entre o *Self*, a Consciência e a Vontade, no entanto, são entidades distintas.

Por fim, o *Self* é a matriz unificadora que, ao mesmo tempo, estrutura a identidade e organiza cadeia de estados de consciência. Isto é, a Consciência é organizada pelo fluxo de estados mentais cuja entidade duradoura e contínua que organiza esses estados é o *Self* – a Autoconsciência é a Consciência de que esses estados são meus e não de outrem. Portanto, se vejo um objeto, sinto dor, tenho um desejo e imagino uma paisagem, o que há em comum entre estes diferentes estados de consciência é que eles são unificados pelo mesmo *Self* e ter Autoconsciência é saber que eles são meus. O que quer dizer que não é possível, em alguma medida, falar da Consciência sem falar do *Self* que estrutura e condiciona a minha experiência em relação à minha própria Consciência, que, ao mesmo tempo, me destaca e me coloca no mundo cultural, histórico e psíquico. Uma descrição do *Self*, como aqui fizemos, clarifica parcialmente a própria constituição ontológica da Consciência e sendo o Desespero a entidade que negativamente os constitui, uma clarificação dele é também uma exposição do estatuto ontológico da Consciência enquanto fenômeno psíquico. Por isso, após as considerações sobre o método da

psicologia de Kierkegaard, no capítulo seguinte, faremos uma descrição do movimento da Consciência que parte da negatividade que é o Desespero. Como constatado, para falarmos do estatuto *ontológico*¹⁵⁹ da Consciência é preciso também falar do *Self* tanto como uma entidade que constitui o sujeito *qua* consciente quanto como uma experiência que o sujeito tem de si através e no próprio mundo.

Uma ontologia da Consciência exige também um rastreio das predicções que Kierkegaard atribui a uma criatura consciente, tais como: Percepção, Experiência, Reflexão, Imaginação, Vontade, Paixão, Humor, Ação, Memória, Dúvida, Verdade. São elas que propriamente configuram a Consciência. Assim, nos dois capítulos seguintes nos dedicaremos a descrever como i) essas categorias vão se equacionando e formando o aparato psíquico da Consciência – no caso da narrativa de SUD, a qual perseguiremos, esse processo é narrado pelo processo de eliminação do desespero; ii) como essas categorias constituem epistemicamente a Consciência, oferecendo, no último capítulo, uma descrição apropriada de cada uma delas.

¹⁵⁹ Estou entendendo *status ontológico* como uma descrição dos elementos que imprescindivelmente são constituintes da Consciência e a estruturam internamente.

4. A DIMENSÃO PSICOLÓGICA DA CONSCIÊNCIA

Para formular sua Psicologia, uma pergunta que Kierkegaard teve que lidar foi: como evitar o desafio ético, o performativo e o epistêmico e, assim, garantir a repetibilidade, sem recorrer à Fisiologia? Isto é, se Kierkegaard quisesse se opor à proposta de Psicologia, de um lado, das Filosofias fundacionistas e, de outro, ao sorver da Filosofia à Ciência – ou seja, nem a Filosofia como Ciência, nem a redução daquela a esta incorrida pela deleção de seus objetos – ele teria de lidar com os problemas éticos, performativos e epistêmicos que a Psicologia enfrentava e, assim, também garantir a observação e a repetibilidade, sem recorrer à ascendente Fisiologia ou tentar retornar à Psicologia transcendental. A resposta de Kierkegaard a essa pergunta molda o próprio limite da sua investigação psicológica sobre a Consciência. Para dar conta da investigação sobre método e estatuto psicológico da Consciência, este capítulo se ocupa de dois objetivos (i) Apresentar o contexto e o método psicológico de Kierkegaard a partir d'A *Repetição*; (ii) Mostrar seu método aplicado à investigação da Consciência e do *Self*, a partir d'A *Doença para a Morte* identificando as categorias que a constituem psiquicamente.

A fim de elucidarmos a dimensão¹⁶⁰ propriamente psíquica da Consciência no projeto de Kierkegaard cumprimos os seguintes objetivos: (1) Apresentar as condições de possibilidade do seu acesso enquanto objeto da Psicologia; (2) Descrever o contexto de formulação do acesso aos fenômenos psicológicos no projeto de Kierkegaard gestado na transição da *Psicologia Empírica* baseada na Física newtoniana para o da nascente *Psicologia Experimental* baseada na Fisiologia; (3) Argumentar como a Psicologia *Experimenterende* de Kierkegaard, apresentada em *A Repetição*, é uma

¹⁶⁰A separação que aqui fazemos uso entre Consciência epistêmica e psicológica é essencialmente metodológica, i.e., diz respeito à nossa intervenção investigativa que propriamente a um tipo de divisão instalada no objeto em questão, a *Reflexão*, a *Fantasia*, a *Imaginação* e a *Vontade*, por exemplo, cumprem papel epistêmico e psicológico de forma que essas funções devem ser analisadas separadamente. Assim, quando falamos de *dimensão*, falamos de um aspecto do objeto que, contudo, é em si mesmo uma totalidade. A dimensão psicológica da Consciência toma uma forma mais *introspectiva* - o *sujeito consigo mesmo*; e a consciência epistêmica, que veremos no capítulo seguinte, assume uma relação majoritariamente *extrospectiva* com o mundo. Essa distinção, apesar de não exata como veremos, ajuda a percebermos que, a primeira é uma Consciência *sobre si no mundo* - ou a falta dela - e outra, em *relação ao mundo* e seus objetos. Kierkegaard estava considerando ambas as dimensões: a primeira em SUD, CA e em R; a segunda essencialmente em JC e nos diários.

resposta a essa disputa através do uso dos conceitos de *observação*, *experimentação* e *repetição* muito próprios das disputas sobre a natureza da Consciência; (4) Argumentar como sua posição sobre esses conceitos balizam os limites e os instrumentos que tornam a Consciência acessível à investigação psicológica; (5) Descrever a constituição psicológica da Consciência através da eliminação do Desespero; (6) Analisar se as descrições dos atos *inconscientes* apresentam uma Psicologia do inconsciente kierkegaardiano.

4.1 A PSICOLOGIA EXPERIMENTARENDE DE KIERKEGAARD ENTRE A PSICOLOGIA EMPIRICA E A PSICOLOGIA EXPERIMENTAL

A Psicologia Empírica do século XVIII enfrentou problemas éticos, metafísicos, epistêmicos e performativos; problemas estes que foram *resolvidos* apenas pelo recurso à Fisiologia na segunda metade do século XIX. As ciências empíricas abriram a possibilidade de estudar os fenômenos mentais a partir das próprias funções corporais e dos órgãos sensoriais eliminando os percalços que uma Psicologia orientada metafisicamente e dependente da Filosofia enfrentavam.

Quando olhamos para qualquer fenômeno psicológico estudado por Kierkegaard – no nosso caso, a matriz de todos os fenômenos mentais, a própria Consciência – precisamos entender que seu projeto é uma resposta a determinadas crises próprias do seu tempo. Neste caso específico, a questão que Kierkegaard enfrentava era: como lidar com os fenômenos mentais sem recorrer à Fisiologia e sem recair nos mesmos problemas da Psicologia wolffiana que Kant já golpeará? Kierkegaard desenvolve, então, uma alternativa.

A Psicologia oitocentista visava preservar a natureza subjetiva da experiência de primeira pessoa, ao mesmo tempo que buscava aderir aos requisitos científicos de objetividade, validade universal e experimentação onde *observação*, *repetição* e *experimento* seriam guiados de forma procedimental baseada na Física newtoniana e que era também uma alternativa à virada da Psicologia à Fisiologia.

Para entendermos esse debate é necessário um curto prelúdio contextual do movimento da Psicologia como parte dependente da Filosofia ao movimento

de constituição da Psicologia como disciplina e ciência independente já no final do século – Kierkegaard está no meio desse debate. A formalização da Psicologia como disciplina independente é muito posterior à morte de Kierkegaard, é datada no início de 1879 pela pesquisa experimental com premissas wolffianas, de Wilhelm Wundt, estabelecida nos laboratórios da Universidade de Leipzig – embora esse cenário já viesse sendo gestado desde as propostas wolffianas.

Antes, contudo, a própria Filosofia já capitaneava uma longa discussão sobre os fenômenos psicológicos desde os gregos. No cânone, a obra que inaugura a Psicologia como estudo que interessava propriamente à Filosofia foi *De Anima* de Aristóteles.¹⁶¹ Embora este estivesse travando uma discussão sobre a *Psyché* (princípio comum a tudo o que vive, i.e., todos os seres dotados de *anima*) já com os megáricos, os pitagóricos, Epicuro, Demócrito e Platão, foi a obra de Aristóteles que se tornou referência do Renascimento até os cursos de Wolff em Marburgo e Halle referendada no estudo dos “fenômenos comuns à *Psyché* e ao corpo” [PN 436a6-8]. O problema, mas também o mérito da obra, estava em tratar igualmente da *alma* das plantas, dos animais e dos homens sem diferenciar, portanto, fenômenos da Biologia do terreno posteriormente circunscrito à Psicologia – essa não-distinção deriva do fato de que, para Aristóteles, a ideia de *nutrição de si mesmo*, que inclui plantas e homens, estava na base de todas as manifestações de vida [DA 414b34].

No século XVIII, Wolff oferece uma divisão bipartite de Psicologia inspirada também na ascendente Física newtoniana: *Psychologia Empirica* (1734) e *Psychologia Rationalis* (1732)¹⁶², divisão que guinou o debate sobre o *estatuto* da Psicologia na Filosofia e na Ciência. Wolff foi o primeiro a levantar a pergunta pela possibilidade de oferecer uma *Psicologia Empírica*.¹⁶³ Apesar do

¹⁶¹ O próprio termo *Psicologia*, ao que tudo indica, não nasce com a própria discussão, foi cunhado já por Joannes Thomas Freigius, em 1575, para referir-se ao conjunto de problemas filosóficos abordados no *De Anima* e no *Parva Naturalia* por Aristóteles.

¹⁶² Nossa consulta sobre Wolff se baseia principalmente na tradução e comentário de Robert J. Richards em seu *Christian Wolff's Prolegomena To Empirical And Rational Psychology: Translation And Commentary* (1980) do *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur*, de 1732; e do *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur*, de 1734.

¹⁶³ Johann Gottlob Krüger, em 1756, à época de Wolff, tentou desenvolver uma teoria experimental da alma através experimentos em pessoas condenadas pela justiça ou animais.

objeto ser a própria *alma* humana, o exemplo paradigmático que guiaria o dissecamento descritivo dos seus vários movimentos seria a Física experimental. Àquela época havia uma separação metodológica bem consolidada entre Física Experimental e Física Dogmática, ou teórica. Ao propor a divisão bipartite entre *Psychologia Rationalis* e *Psychologia Empirica* – que ainda não era exatamente *experimental*¹⁶⁴ – Wolff também propunha uma divisão meramente metodológica porque ambas seriam mutuamente dependentes.

Enquanto a *Psychologia Rationalis* seria “aquela parte da Filosofia que se ocupa da alma” (Wolff, 1728/2006, p. 39)¹⁶⁵, a *Psychologia Empirica* seria a “ciência que estabelece *através da experiência* os *princípios* a partir dos quais pode ser fornecida a *razão para o que ocorre na alma*” (Wolff, 1728/2006, p. 64). A tarefa da Psicologia era, então, *fornecer as razões para as coisas que são possíveis através da alma* já que a própria filosofia tinha uma dupla tarefa: ela é tanto *a busca por razões*, pautada no princípio de razão suficiente, de que *tudo o que existe ou acontece tem uma razão para tanto*, quanto *a ciência dos possíveis*, isto é, a Filosofia deve também demonstrar *porque alguns possíveis ocorrem* – i.e., investigar como a própria realidade se constitui.¹⁶⁶

O único ponto de partida confiável para conhecimento tanto de *razões* quanto de *possíveis* seria a própria *experiência*, dela deriva todo o conhecimento confiável. Mas as observações empíricas eram apenas o ponto de partida da Psicologia de Wolff. As experiências chegam aos nossos sentidos de forma bruta e ainda precisam ser mediadas por princípios filosóficos arrojados; nesse caso, pelo método da análise causal indutiva. Assim, de um lado, os resultados da *Psychologia Empirica* (PE) só poderiam ser conhecidos *a posteriori*, a partir do *exame de eventos mentais* através da introspecção e da auto-observação; de

Mas o projeto não se desenvolveu por motivos éticos e seu método acabou se direcionado à observação de casos médicos. Cf: *Versuch einer Experimental- Seelenlehre*, 1756.

¹⁶⁴ Uma das diferenças entre o *empírico* e *experimental* é que o *estudo* da alma não era passível de ser propriamente empírico, mas era passível de experimentação com, por exemplo, auto-observação e análises indutivo-causais.

¹⁶⁵ Wolff, C. (2006). *Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen* [Ensaio introdutório sobre Filosofia em Geral] (G. Gawlick und L. Kreimendahl, Übers. und Hgg.). Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann- Holzboog (Erstausgabe 1728).

¹⁶⁶ Essas duas definições complementares correspondem à sua própria definição de Filosofia - assim como Aristóteles e mais tarde Kierkegaard, ele não via a possibilidade de uma autonomia da Psicologia em relação à Filosofia, o que mais tarde será questionado no *Psicologismusstreit*.

outro, a *Psychologia Rationalis* (PR) deveria fornecer, através de cadeias de silogismos e análises indutivas, as possíveis consequências lógicas dos conceitos extraídos e formular conhecimento também *a priori* sobre o estatuto lógico dos fenômenos psicológicos.

A PE mantém a mente em contato direto com os dados imediatos dos fatos e atos mentais enquanto a PR procede dedutivamente para demonstrar verdades sobre a mente que foram constatadas pela PE, por isso, ela pode chegar mais próximo do que a PE do ideal da ciência setecentista por ordenar procedimentos nos quais o antecedente fornece razões para o consequente – mas ela também convida a erros por depender de longas cadeias de raciocínios. A PR ofereceria o correto encadeamento de tudo aquilo que a PE poderia nos fornecer através da *experimentação* e da *observação*, indicando quais conceitos se deduzem de outros.

Assim, a *Psychologia Empirica* não poderia nos dar sozinha o conhecimento das *razões* do que alcançamos através da *observação*. Os resultados extraídos pela experiência precisariam ainda ser *reduzidos a determinados conceitos*:

Para descobrir conceitos psicológicos, a alma deve *ser capaz de extrair de si própria muitas operações*. É preciso, portanto, *haver experiência de muitas coisas*. Pois, a partir dos *eventos que transcorrem em nossa alma, nós agrupamos o que pode acontecer e os reduzimos a determinados conceitos*. Aquele que deseja ter conceitos correspondentes a termos e estar certo de sua verdade deve tentar *experimentar em si mesmo aquelas coisas tratadas na psicologia*, ou então reduzir esses termos a outros que ele *possa experimentar em si próprio* (Wolff, 1732/1980, p. 231 – grifos nosso).¹⁶⁷

Sendo *observação* e a *experiência* aquilo que o sujeito executa em si mesmo, isto é, ele é o sujeito-observador e objeto-observado – o que vai também em grande medida fundamentar a *Psicologia Experimenterende* de Kierkegaard – a introspecção seria o meio de formular proposições científicas, via *Psychologia Rationalis*, sobre a alma humana (Wolff, 1728/2006 p. 227). O

¹⁶⁷ “Doubtless, to discover psychological notions the soul must be able to elicit from itself many operations; hence occasion must exist for experiencing many things. For from those events which transpire in our soul, we gather what can occur and reduce them to determinate notions. One who wishes to have corresponding notions for terms and to be certain of their truth must try to experience in himself those things treated of in psychology, or to resolve them into such as he can experience in himself”. Cf: *Prolegomena to empirical and rational psychology*. In R. Richards (Ed.), *Christian Wolff’s prolegomena to empirical and rational psychology: Translation and commentary*. Proceedings of the American Philosophical Society.

método era a introspecção direta da mente ou por operações normais e passivas ou por um planejamento experimental ativo.

Como se pode notar, os procedimentos da *Experimental-physik*¹⁶⁸ o *experimento*, a *observação* e a *repetição* foram introduzidas na condução da Psicologia de Wolff. Observar e experimentar são agora partes essenciais também do experimento psicológico: a observação trata dos fatos da natureza de forma passiva sem requerer nossa intervenção nela; a experimentação exige um grau de intervenção na natureza – experimentar requer produtividade e operatividade.

De acordo com o *Léxico Filosófico* escrito por Johann Georg Walch – um livro que Kierkegaard mantinha em sua biblioteca – a *observação* dependeria do *sujeito* da experiência enquanto a *experimentação* é propriamente o seu procedimento. Esta definição guiava a Física e, portanto, a Psicologia setecentista. A *observação* lida com um objeto já preexistente; o *experimento*, por outro lado, é o momento de criação ou de partes do objeto ou do objeto propriamente (por exemplo, conceitos, categorias etc.). Ou seja, para que haja *observação* é necessário um objeto pré-existente; para que haja *experimentação* é necessária uma certa criação *de partes desse objeto*. Assim, ambos podem ser dirigidos em parte a objetos que *existem para além da nossa relação com eles* e em parte a objetos que *representam ou dependem da nossa relação* com eles e, portanto, incluem uma certa interferência de nossos esforços ou percepções.¹⁶⁹

O sucesso da *Experimental-physik* dependeria ainda de dois fatores: o grau de *intervenção performativa* e o *fator de repetibilidade*. Se na *experimentação* científica, dividida em *observação* e *experimento*, a observação requer atenção do sujeito-observador e o experimento precisa ser encenado ou executado pelo próprio sujeito; então, a condução do *experimento* inclui um certo grau de investibilidade subjetiva, isto é, inclui a *intervenção performativa* do próprio sujeito-observador. O desafio da Psicologia wolffiana era neutralizar a intervenção performativa como fator de contaminação do experimento como a

¹⁶⁸ Conferir: Johann Georg Sulzer Kurzer. *Begriff aller Wissenschaften und ändern Teilen der Gelehrsamkeit*, Frankfurt / Leipzig, 1786.

¹⁶⁹ Conferir: Walch, 1775, p. 325.

Física experimental conseguia – no entanto, o objeto não era o mesmo. Nos objetos da Psicologia esse grau de investibilidade é consideravelmente mais alto porque há uma dobra: o sujeito-observador é também, no geral, parte ou o próprio objeto-observado; a *observação* de segunda ordem, ou seja, a reflexividade do ato performativo, é constantemente contaminada. Wolff não tinha uma boa resposta para isso e esta é uma das fraturas no seu projeto que o tornou ainda mais suscetível aos ataques de Kant – como veremos, são essas fraturas que também produziram a originalidade da proposta de Kierkegaard.

Para alcançar um resultado robusto, o outro fator de sucesso da *experimentação*, além do controle da *intervenção performativa*, é que ela precisa ser passível de *repetições*. Conduções experimentais realizadas uma única vez não poderiam ser qualificadas como propriamente *experimentos científicos*¹⁷⁰ – o desafio para Wolff era: como o procedimento feito por um único sujeito observador e sobre ele próprio manteria o fator de repetibilidade? Para que haja propriamente *repetição* é necessário também que a ideia de *intervenção performativa* regulada inclua um sujeito capaz de ter um olhar puramente objetivo sobre o objeto. Essa regulação da intervenção é que permite o objeto ser efetivamente repetível. O sucesso do experimento estava, portanto, na dependência da boa capitalização desses dois momentos: *intervenção performativa* e *repetição*. Mas o método introspectivo de Wolff não parecia dar conta da regulação desses fatores.

Kant, N' *Antropologia de um ponto de vista Pragmático* (1796), escrita ainda no período pré-crítico, critica a possibilidade de uma *Psicologia Empírica* e levanta objeções à proposta de Wolff – apesar da própria Antropologia de Kant, pode-se dizer, ter se originado das discussões com a *Psicologia wolffiana* e ambas terem em comum o caráter de uma “doutrina da observação” (X, 138). Kant considerou a qualificação da auto-observação como forma de *experimento científico* (X, 134) bem como a apreciação da Psicologia como Ciência e com os mesmos métodos da Física, indefensável. Os motivos eram bastante interiores ao próprio projeto kantiano: 1º) A Física lida com objetos que possuem continuidade no espaço, e a Psicologia, que investiga a alma humana, com

¹⁷⁰ As definições são derivadas do livro de Johann Georg Walch, *Philosophisches Lexikon*, publicado em 1775, um livro de propriedade de Kierkegaard.

objetos cuja continuidade está apenas no tempo, não podendo, assim, haver a continuidade da observação espacial necessária a um experimento bem-sucedido¹⁷¹, ou seja, diferente dos objetos físicos, a alma não é fenômeno acessível bidimensionalmente. (KdV, AA 03: 052); 2º) A observação necessariamente alteraria e distorceria o comportamento humano, isso é, alteraria o próprio objeto levando a uma modificação dos estados mentais do sujeito em estado de observação, ele faria “exatamente o contrário do que se quer dele” (AA28 :14 37). Mas o *experimentieren* deve ser feito sem mudanças de estados mentais porque elas prejudicam o *experimento* e a *repetibilidade* (*Metaphysik*, 2, AA 28. P.749) – por isso, os métodos científicos não seriam transferíveis às investigações transcendentais, segundo Kant. Não é possível apreender a psique em estado imodificado porque a alma ou o estado anímico nunca é fixo: tentar capturá-lo já é introduzir uma modificação nele; 3º) O desafio de levar um outro sujeito pensante a incorporar nossos próprios esquemas mentais e experimentais, sem condenarmos o *experimento* ética e epistemicamente; 4º) A Psicologia não produzia conhecimento universal e necessário. Kant então defende que uma descrição natural do pensamento e do comportamento humanos só seria possível a partir da sua *Anthropologie in Pragmatischer*. Ele, assim como mais tarde Kierkegaard, entendeu que uma forma genuína de acessar esses fenômenos e lidar com esses problemas era usar formas teatrais e recursos romanescos para o acesso à psique.

Para ser qualificada como Ciência, a Psicologia precisava resolver e equacionar, portanto, as seguintes questões: Como proceder para que o *experimento* seja confiável? Como equipar o observador epistemicamente? Quais as condições de possibilidade de acesso ao objeto? Como garantir a possibilidade de repetição do procedimento? Como operar intervenção performativa? Como resolver a questão ética de submeter outra pessoa aos nossos experimentos mentais?

¹⁷¹ “Em sua viagem de descobrimento e busca de si mesmo, quem muito sabe narrar sobre experiências internas (graças, tentações) pode atracar sempre apenas em Antícira. Pois com essas experiências internas não se dá o mesmo que com as externas dos objetos no espaço, nas quais os objetos aparecem uns ao lado dos outros e são retidos como permanecendo nele. O sentido interno vê as relações de suas determinações somente no tempo, portanto, no fluxo, onde não há continuidade da observação, o que, porém, é necessário para a experiência” (X, 134).

Ao recorrer ao método fisiológico e abandonar o metafísico, a Psicologia do século XIX conseguiu resolver tais desafios: o da *intervenção performativa*, o dilema ético de experimentar e testar humanos e o da observação de segunda ordem (poder observar a própria observação) não eram problemas insolúveis para as Ciências Naturais especialmente por conta da radical separação entre sujeito e objeto, a possibilidade de repetibilidade e a garantia de um alto nível de neutralidade.

Kierkegaard estava ciente da impossibilidade de regulação tanto da *intervenção performativa* quanto da possibilidade de *repetição* em experimentos mentais, ou melhor, experimentações psicológicas. Antecipo algumas teses de Kierkegaard que pretendo desenvolver no tópico a seguir que serão fundamentais para a própria noção dele de Consciência, alma ou psique como objeto da Psicologia: i) Há um investimento subjetivo por parte do observador que faz o *experimento*; ii) O ser humano é radicalmente diferente dos objetos investigados pela Física; iii) Fazer experimentos em seres humanos acarreta questões éticas que não estão implicadas nos experimentos físicos; iv) O investimento subjetivo na observação é inevitavelmente incorporado à própria observação; v) As experiências psicológicas do observador-experimentador não são, de nenhuma forma, repetíveis. No entanto, ao contrário de Kant, Kierkegaard defenderá a auto-observação como fonte inesgotável de recursos psicológicos; e que, sendo o observador bem treinado para os fenômenos, a suposta mudança de comportamento diante da *observação* não compromete o experimento, mas pode ser incorporada a ele.

Se em qualquer experimento é necessário observar, simultaneamente, o *seu próprio ato de observar*, uma espécie de observação de segunda ordem – que inclui as *circunstâncias performativas da experimentação* – e, ao mesmo tempo, o próprio *objeto*, quando se trata de fenômenos mentais do próprio sujeito temos uma dificuldade: é o sujeito que encena todas elas, ele é objeto, sujeito, e o *juiz* do ensaio psicológico. O *experimento* seria assim, segundo Kierkegaard, inevitavelmente determinado pelo investimento subjetivo do observador e o próprio procedimento incidiria sobre ele. O *experimento psicológico* não seria, contudo, passível de *repetição*. Kant não foi, assim, o único a condenar a tentativa de falar da alma humana a partir de uma *Experimental-physik*, melhor

dizendo, uma *Psicologia Empírica* inspirada na Física experimental. Kierkegaard também se opôs à Psicologia como *Wissenschaft* e oferece sua alternativa: a substituição da observação experimental e objetiva pela observação experimentadora (*Experimenterende*).

4.1.1. “A REPETIÇÃO”: UM ENSAIO DE PSICOLOGIA EXPERIMENTAL?

Por Kierkegaard introduzir categorias como "pecado" nas suas descrições psicológicas e por vezes pensar a Psicologia em conjunto com a Dogmática como uma espécie de prolegômenos da Teologia (R, 324; CA, 9; SUD, 77), alguns intérpretes querem substituí-la por uma espécie de *fenomenologia da vida religiosa* (Westphal, 1987, p.40). No entanto, é evidente que Kierkegaard vai além e estava preocupado em delimitar uma Psicologia à altura das propostas do seu tempo. Não é de estranhar que muitos trabalhos de Kierkegaard evoquem pressupostos psicológicos já nos seus subtítulos: *O Conceito de Angústia* é uma “simples reflexão psicológico-demonstrativa” (1844); *O ensaio Culpado? Não Culpado?* nos *Estádios no Caminho da Vida* também é um “Experimento Psicológico”; *A Doença para a morte*, uma “exposição psicológico-cristã” (1849)¹⁷²; a *Repetição* é um “*um ensaio de Psicologia Experimental*” (1843). Mas a obra que melhor localiza Kierkegaard na discussão com a Psicologia no contexto do século XIX é esta última, a *Gjentagelsen: Et Forsøg i Den Experimenterende Psychologi*. À primeira vista, a escolha de tradução lusófona de *Experimenterende Psychologi* por “Psicologia Experimental” parece não ser exata já que Kierkegaard claramente se opunha à aplicação à alma ou à psique humanas de procedimentos experimentais. José Miranda Justo justifica essa escolha e nós o seguimos, em partes, nesta justificativa que faz parte das condições do próprio percurso que seguiremos:

A expressão *Experimenterende Psychologi* poderia ser traduzida por *psicologia experimentante* (...) Psicologia, neste contexto, tem um sentido marcadamente etimológico: designa aquela parte da

¹⁷² Alguns trabalhos contemporâneos também mostram sua forte inclinação para a Psicologia: como, por exemplo, sua descrição perfeitamente apropriada e antecipadora dos fenômenos psicológicos da epilepsia, àquela época pouco estudada, no *Livro de Adler*. Cf: *The temporal lobe epilepsy syndrome elucidated through Søren Kierkegaard's authorship* (H. Hansen; L. Bork Hansen, 1987).

indagação filosófica que lida diretamente com todo o conjunto de categorias que diz respeito à *alma* e às respectivas manifestações ou modos de existência (...). *Experimental* se aproxima muito [mais] da interpretação da ideia de experimentalismo que se encontra na segunda metade do século XIX *no âmbito das artes, designadamente na poesia, nas artes plásticas e na música*. Por isto mesmo faz todo o sentido manter a tradução literal da raiz lexical da palavra “experimental” em vez de optar por hipóteses de tradução muito pouco literais como *imaginative constructing* (*A Repetição*, 2009, p.29, nota 1 – grifo nosso).

Como mostra Chenxi Tang (2006), a pergunta pela natureza da Psicologia na primeira metade do século XIX foi inicialmente remediada por três propostas¹⁷³: a primeira, uma virada para a Fisiologia; a segunda, justificada por uma espécie de estetização da experimentação psicológica; a terceira, uma saída à abordagem existencial. Kierkegaard esboçou um método existencial para a psicologia experimental ao mesmo tempo que usou modelos literários para oferecer experimentos psicológicos opondo-se à virada para a Fisiologia. Assim, *Experimenterende*¹⁷⁴ não é literalmente “experimental” porque está no participio presente – *sofrível* e *sofrente*, por exemplo, não carregam o mesmo sentido, embora detenham a mesma referência geral ao ato de sofrer. A tradução mais direta seria, por isso, *Psicologia Experimentante* – que, contudo, é um

¹⁷³ “In the course of a half century between around 1825 and 1875, there emerged at least three distinct solutions to these problems: first, the turn to physiology, second, the aestheticization of psychological experimentation, and third, the existential approach. The science of physiology enabled the establishment of an experimental system that circumvented the aforementioned problems of psycho- logical experimentation by giving up the attempt to study the mind directly and turning instead to the study of the body, in the hope of inferring from it reliable knowledge about the mind. Kierkegaard, by contrast, sought to dissolve these problems by switching from the perspective of the experimenter to that of the experimental subject. In so doing, he sketched out what can be called the existential method of experimental psychology. At the same time, he gestured toward an aesthetically justified literary model of psychological experiment, a model that was eagerly taken up and further developed by many writers dissatisfied with psychological realism. As reactions to the same set of problems, these three models of psychological experimentation have much in common and intersect at many points” (TANG, 2006, p. 177).

¹⁷⁴ Anteriormente à escolha do subtítulo *Et Forsøg i Den experimenterende Psychologi*, Kierkegaard considerou usar *Et Forsøg i Experimental-Philosophie* (Pap. IV B 97, p. 251). Em 1843, contudo, quando a obra é publicada, Kierkegaard opta pelo subtítulo *Et Forsøg i den experimenterende Psychologi* mostrando uma incorporação do seu projeto ao que à época estava em vertente debate: a possibilidade não propriamente de uma Filosofia, mas de uma *Psicologia Experimental*. Uma forma de explicar essa consideração inicial do termo “Filosofia experimental” deve-se ao impacto do sucesso da física newtoniana sobre a Filosofia no século XVIII. Embora o termo e a proposta tenham sido rejeitados pela filosofia crítica de Kant, ele fora posteriormente reincorporado por alguns românticos com análises sobre “física experimental da mente ou do espírito”: Cf. Jürgen Daiber *Experimentalphysik des Geistes. Novalis und das romantische Experiment*, Göttingen 2001. Schlegel também teria dito que o método da Filosofia é, antes de tudo, *um experimento*. Cf. Friedrich Schlegel. *Philosophische Vorlesungen (1800-1807)*, erster Teil, ed. by Jean-Jacques Anstett, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, vol. 12, Munich / Paderborn / Vienna 1964, p. 21. Mas aqui o sentido é de uma experiência não propriamente científica, mas artística.

neologismo – ou *Psicologia Experimentadora*, próxima da escolha dos Hong por *Experimenting Psychology*. O fato é que o sentido de *Experimenterende* já propaga a presença e a interferência do *experimentador* ou *observador* no próprio procedimento *experimental* ou no ato da experiência. A Psicologia “Experimental” de Kierkegaard é, assim, mais propriamente uma Psicologia da “experimentação” e já evoca um grau de intervenção performativa¹⁷⁵ do observador. Delinear essa disputa já no subtítulo é pista suficiente – embora tenhamos muitas outras, como mostraremos – para creditarmos que Kierkegaard estava, nesta obra, em um diálogo maduro com a Psicologia do seu tempo e oferecendo uma proposta absolutamente coerente diante dos problemas que a Psicologia enfrentava àquela época o que resolutamente o fez lidar com a possibilidade de investigar a Consciência e os fenômenos mentais de acordo com o método e a proposta de Psicologia que ele gestou nesse contexto.

Para apresentar *A Repetição*, Kierkegaard usa o pseudônimo com um nome bastante sugestivo: *Constantin Constantius*. A obra é um romance epistolar com dois personagens que trocam correspondências: o narrador e o *jovem*. A narrativa é a emulação de um experimento psicológico que intenta testar uma categoria psicológica na vida do *Jovem: A Repetição*. Essa categoria aparece, assim, não exatamente na natureza, mas especialmente no reino da história psicológica do indivíduo em estado *experimentação*. A obra se inicia com um excuro denso do narrador sobre o conceito de *Repetição* em oposição ao conceito grego de rememoração ou reminiscência e ao conceito hegeliano de mediação. A primeira parte centraliza a voz do narrador que fala ao mesmo tempo da *sua experiência* viajando até Berlim e da *experiência do jovem* sobre um amor não consumado. A segunda parte é composta de cartas do jovem onde ele retrata suas experiências pessoais, se opondo ao olhar do *narrador-observador*, e refletindo sobre sua leitura do livro de Jó. Por último, há uma carta do narrador ao leitor. *Constantino Constantius* tentou introduzir na vida do jovem uma categoria que uma vez, circunstancialmente, ele havia experimentado, mas

¹⁷⁵ O dicionário dinamarquês *Fremmedordbog* de palavras de origem estrangeira, de 1853, mostra que *Experiência* no uso lato era *Erfaring* - como no alemão *Erfahrung*. Em Hegel, por exemplo, na Fenomenologia do Espírito é a *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* (Ciência da[s] experiência[s] da consciência). Sinônimos de Experiment são ensaio (Forsøg, al.: Versuch) e prova (Prøve). Experimental é *Erfaringsmæssig*, e tem sentido de “empírico”. O Molbech, de 1833 não chega nem a citar as versões danesificadas, apenas *Erfaring*.

que até então não foi capaz de repeti-la. Com a falha do experimento sobre o jovem, ele decide reproduzir uma viagem para tentar vivenciar a repetição; mas falha porque, ao que tudo indicou ao final da primeira parte, nenhum indivíduo está disposto duas vezes da mesma forma na vida e, portanto, não há repetição. O experimento que ele quis introduzir na vida do jovem falhou, e este não pôde encontrar o que o experimentador procurava, *ele só podia encontrar o que ele próprio procurava*. Essa obra pode nos esclarecer a resposta de Kierkegaard sobre o procedimento *experimentante* da Psicologia, iluminar seu método e sua posição sobre os limites da análise psicológica dos fenômenos mentais e da Consciência.

O narrador funciona como uma espécie de *observador* do “*experimento*”: “O interesse se concentra no jovem, enquanto eu sou uma pessoa em extinção¹⁷⁶” – a proposta inicial do observador é, assim, *desaparecer* do experimento; contudo, isso não ocorre. De um lado, o narrador e suas próprias experiências também aparecem na medida em que Kierkegaard quer mostrar a importância da *situação existencial do observador* para o experimento. Ele nos conta suas impressões sobre a cidade e seus transeuntes; sobre sua visita ao *Königsstädtische Theater* e com um certo grau de voyeurismo narra algumas mulheres conversando. De outro, ele também intervém na experiência amorosa do jovem, chega a *prever sentimentos e acontecimentos* que o acometeriam, a *sugerir comportamentos* e interferir no *experimento*. Ou seja, a obra parte de um movimento do narrador da condição de mero *observador passivo* para a condição de *experimentador ativo*, criando partes do objeto analisado, ensaiando colocá-lo em situações a fim de desenvolver um tipo de *amadurecimento melancólico*:

Contra minha vontade, *começara a comportar-me frente a ele de modo observador; já não podia deixar de conduzir toda a espécie de experiências* no intuito de, como diz o marinheiro, lançar a barquilha para avaliar a velocidade daquela *melancolia* (SKS III, p.11-12/ R, p.37).

Cada uma das duas partes do texto parece tratar dos problemas do experimento psicológico: a *intervenção performativa* da observação psicológica,

¹⁷⁶ “Meu caro leitor! Entenderás agora que o interesse recaia sobre o jovem, enquanto eu sou uma personagem sem importância, como uma parteira em relação à criança que ajudou a dar à luz” (R, 140).

através do narrador; e a possibilidade da *repetição* na vida do *Jovem*, narrada por ele próprio. Um aspecto da intervenção performativa do narrador é que apresenta não apenas a interferência inevitável do observador na experiência, mas o efeito do *sujeito-observado* sobre as experiências, vida e impressões do próprio *observador*:

Porque o seu belo aspecto, a expressão dos olhos plena de sentimento, *tinha sobre mim um efeito quase tentador (...)* há muito tempo *não me sentia assim (...)* porque muitas vezes é bastante triste ser-se observador (SKS III, p.11-12/ R, p.34/35)

Assim, a obra ensaia um esquema estético-experimental no qual *Constantino* se põe a realizar incursões psicológicas ao colocar as pessoas em enredos elaborados – mas também acaba por experimentar-se a si mesmo. Com esse envolvimento, o narrador mostra a impossibilidade de se constituir como mero *observador-expectador* diante de experiências humanas:

Em geral todas as emoções humanas profundas desarmam no homem o observador que nele possa haver. Querer observar só acontece quando em vez de tais emoções se encontra um vazio ou quando alguma coqueteria as encobre (...) quem poderia ser inumano ao ponto de *ficar a observá-lo friamente*, quem não se sentiria *invadido* por uma emanção do *fervor* desse indivíduo (...) Diante de um discurso que torce e retorce palavras de forma objetiva colocamos *muito calmamente o microscópio à frente dos olhos* (SKS III, p.11-12/ R, p.34-35 – grifos nossos).

Assim, *Constantino* está mostrando a profunda afetação que a experiência do jovem tem sobre ele. Kierkegaard consegue mostrar, através do *observador*, que a neutralidade das *Experimental-physik* não pode ser aplicada à relação de intersubjetividade implicada na observação de fenômenos mentais e experiências de primeira e terceira pessoa da Psicologia. A posição do *observador* no experimento é que, ao invés de se esquivar da *intervenção performativa*, ele a incorpora ao *experimento* fortalecendo a subjetividade e a imaginação do observador no procedimento de experimentação ao invés de tentar neutralizá-la. Ainda em outras obras Kierkegaard fala sobre a condição epistêmica do observador no procedimento psicológico. No *Conceito de Ironia* (1841) e nos *Discursos Edificantes*, respectivamente, encontramos:

O observador deve ser um erótico, nenhum traço, nenhum momento pode ser indiferente para ele; [...] pois, se bem que o observador traga o conceito consigo, importa, mesmo assim, que o fenômeno não seja violentado, e se veja o conceito surgindo a partir do fenômeno (SKS XIII, p.106/ CI, p. 23).

Não depende apenas do que se vê [o objeto], mas o que se vê depende de como se vê [método]; *toda observação não é apenas um recebimento, uma descoberta, mas também uma criação (bringing forth)*[resultado], e na medida em que é assim, **como o próprio observador é constituído é de fato decisivo**. [Quando] o objeto visto pertence ao mundo externo, então como o observador é constituído é provavelmente menos importante ou, mais corretamente, *o que é necessário para a observação é algo irrelevante para sua natureza mais profunda*” (SKS 3, 278/ EUD, p. 59 – grifo nosso).

Nesta última citação do *Eighteen Upbuilding Discourses* – EUD, de 1845, Kierkegaard faz uma distinção, como vimos no segundo capítulo, entre um observador de um objeto externo, pertencente ao mundo e outro de um objeto pertencente ao mundo psíquico a qual deveria ser levada em consideração a constituição interna do próprio observador; quando se trata de objetos da experiência imediata, por outro lado, a natureza mais profunda do observador é irrelevante. No primeiro caso, o objeto é uma criação, um resultado cujas variáveis dependem não apenas do objeto cognoscível, mas do método e do observador – a diferença está na relação do objeto com o próprio observador. Além da equação epistêmica formada entre a tipologia, a ontologia do objeto (o que se vê) e a metodologia da observação (como se vê), Kierkegaard tece uma crítica à neutralidade inquestionável das ciências sem distinção e rigor, como já expomos no capítulo anterior – o cientista não está fora da história, mas situado dentro de um nexos histórico e cultural que pode modelar suas observações; i.e., nenhuma descoberta é a-histórica ou atemporal e, por isso mesmo é, em alguma medida, uma criação. A situação do observador, do pensador objetivo determina, em certo sentido, o que ele vê; ainda que sua constituição interna não. Fatos inteiramente neutros seriam, portanto, quiméricos; e toda observação é uma espécie de criação equacionada entre o observador, o objeto e as variáveis externas.

N’A *Repetição*, o experimento psicológico parece ser muitas vezes uma espécie de performance teatral – metáfora que ele usa longamente na obra. Um exemplo é quando o narrador diz que pretendia seguir o jovem para obter mais informações; ou propõe juntamente com ele emular uma situação diante da jovem amada. Chenxi Tang defende que o aspecto farsesco e acidental parece se opor à idealidade artística dessa obra, a farsa é caracterizada por uma certa teatralidade do acidental: “o espectador é comicamente reconciliado ao assistir

essa concreção acidental fazer uma reivindicação para ser ideal, o que ela faz pisando no mundo artificial do palco”.¹⁷⁷ O observador, *Constantino*, torna-se espectador de uma farsa que ele mesmo ensaiou. A realidade parece ser interessante apenas porque o acidental recebe maior significado ao repousar sobre seu olhar teatral. Mas que resultados robustos uma experimentação psicológica teatralizada poderia oferecer? Nenhuma. Para Kierkegaard, em certo aspecto, o que a Ciência experimental realizava era uma espécie de teatralização dos fenômenos mentais e da vida. O cientista ensaiava uma espécie de farsa. É possível que Kierkegaard quisesse também apresentar uma certa irresponsabilidade ética nesse tipo de procedimento ensaístico; ou ainda, falar sobre a *performatividade do acidental* na realidade, o que tornaria o experimento algo impossível de ser repetido ou de ser confiável.

Da primeira à segunda parte, para resolver o problema da interferência subjetiva, ele muda seu foco da subjetividade e da voz do observador para a situação existencial do observado. O *objeto* de experimentação continua sendo a psique do jovem, mas há uma inversão de perspectivas: do observador-espectador à auto-observação; a primeira é pela voz de um espectador do teatro em busca da repetição na vida do outro; a segunda pelo único que pode percebê-la e experimentá-la: para o jovem observado, o experimento também é uma espécie de prova psicológica ou existencial (*Prøvelse*) com duração não prevista e resultado incerto, tal como a experiência de Jó que ele usa como exemplo para sua própria situação – e nesse caso, o observador é comparado à posição de indiferença existencial dos amigos de Jó.

Por fim, o método de Kierkegaard consistia em dois elementos centrais: primeiro, a posição do *observador* deve ser de uma preocupação apaixonada com a sua própria situação existencial o que torna irrelevante qualquer interesse puramente cognitivo ou técnico em adquirir conhecimento psicológico sobre o outro – o objetivo de conhecer o outro é, exatamente, chegar a uma melhor resolução sobre si mesmo, o outro é um espelho; e, segundo, a própria subjetividade do observador é incorporada no processo. Por isso, na segunda

¹⁷⁷ “Nor should one, but the spectator is comically reconciled to watching this accidental concretion make a claim to be the ideal, which it does by stepping onto the artificial world of the stage.” (SKS III, 202/R, p.164)

parte, o caso de Jó é trazido para mostrar que, quando o indivíduo vive uma experiência psicológica, uma provação, os demais só podem participar na condição de observadores distantes e frios. Os amigos de Jó falam de sofrimento, mas é Jó quem o vivencia. Mesmo que a avaliação desses observadores esteja correta, elas permanecem apenas como um tipo de juízo externo à própria situação existencial de quem sofre, isto é, *prova* a experiência; e, portanto, distante da própria realidade do *experimento*. Os amigos de Jó funcionam aqui como um exemplo da própria falibilidade da observação e da erudição da Ciência sobre os fenômenos, eventos e experiências psicológicas, é por isso que uma *Psicologia Experimental* não é possível, apenas uma *Psicologia da Experiência* cujo observador e experimentador é, no melhor cenário, o próprio indivíduo – em certo sentido, na via da introspecção que havia defendido Wolff. A repetição em experimentos e objetos que não se alteram diante da observação foi garantida pelas ciências empíricas; Kierkegaard argumentou que na vida do indivíduo a única repetição possível é aquela que é vista subjetivamente.

Segundo Chenxi Tang (2002), esse texto de Kierkegaard ensaia a *crise da experimentação psicológica* no século XIX e, também, propõe uma solução para ela. O texto, na primeira parte, dramatiza a crise da Psicologia experimental no início do século XIX¹⁷⁸ e, na segunda parte, a solução é dada pelo próprio relato do jovem. Em seu *Repetition and Nineteenth-Century Experimental Psychology*, C. Tang traz a seguinte análise:

Constantino vislumbra uma alternativa poderosa ao método quantitativo fisiológico. Essa concepção alternativa de experimentação psicológica prevista na segunda parte do texto implica uma noção de tempo e repetição distinta daquela da era técnica que se avultava em meados do século XIX. (...) Em suma, parece que a narrativa da jornada espiritual do jovem se presta a pelo menos dois tipos de leitura. Podemos lê-lo como *um experimento conduzido com o propósito de ilustrar a categoria psicológica da repetição*, ou podemos considerá-lo como *uma encenação da crise da psicologia experimental* e subsequentemente apontando para uma saída dessa crise. Esses dois

¹⁷⁸ “As a whole, it seems that the bipartite text rehearses the crisis of psychological experimentation, on the one hand and, on the other hand, proposes a solution to it. Constantino’s observation and experimentation in the first part is bedeviled by the problem of subjective interference. In many ways, his frustration and resignation just dramatize the crisis which befell experimental psychology in the early nineteenth century” (TANG, 2002, p.107).

tipos de leitura, no entanto, acabarão por convergir (TANG, 2002, p.107).¹⁷⁹

Antecipamos que leitores com outras intenções de pesquisa podem ler essa obra de forma diferente afirmando, por exemplo, que: I) Kierkegaard está apenas fazendo uma paródia do procedimento dos experimentos científicos para falar da repetibilidade da *provação* na vida do cristão ou da necessidade da prova para o pensador subjetivamente existente; II) ou ainda, que Kierkegaard está apenas fazendo um uso dos termos importantes a essa querela sem, contudo, se comprometer propriamente com ela – como ele parece fazer em outras obras, como SUD, ao usar termos e categorias próprios do idealismo apenas para criticar o próprio Hegel – o que também acho não ser o caso; III) Ou, ainda, que o uso do termo *Experimenterende* coloca Kierkegaard longe da discussão com a psicologia experimental da época. Isso não se sustenta porque na narrativa fica evidente que a escolha do subtítulo está vinculada ao próprio movimento da obra como uma referência à querela da Psicologia. No geral, essas tentativas interpretativas apenas evoluem para uma desfiliação de Kierkegaard dos seus evidentes compromissos filosóficos e das querelas do seu próprio tempo. Podemos fazer uma leitura apenas teológica; apenas literária; ou apenas etimológica, nenhuma delas abarcará o estatuto filosófico que essa obra coloca frente os problemas da Psicologia no século XIX.

Até o final do século XIX, a ingerência de métodos quantitativos em objetos cuja intervenção cognitiva só está disponível qualitativamente, segundo o projeto de Kierkegaard, é completada:

Particularmente na esteira da transição do método qualitativo para o quantitativo, por volta de 1840, *experimentos fisiológicos cada vez mais recorreram a dispositivos técnicos para facilitar a observação, preparar órgãos para a observação, induzir, supervisionar e controlar mudanças artificiais nos órgãos sensoriais e em outros e, finalmente,*

¹⁷⁹ “[...] Constantin envisions a powerful alternative to the quantitative, physiological method. This alternative conception of psychological experimentation envisioned in the second part of the text implies a notion of time and repetition distinct from that of the technical age looming large around the mid-nineteenth century. And this notion of repetition, as will be clear later, is mirrored in Constantin's philosophical elaboration of the category of repetition, which frames the narrative as a whole. To sum up, it seems that the narrative of the young man's spiritual journey lends itself to at least two kinds of reading. We can read it either as an experiment conducted for the purpose of illustrating the psychological category of repetition, or we may regard it as staging the crisis of experimental psychology and subsequently pointing toward a way out of this crisis. These two kinds of reading, however, will eventually converge, as the notion of repetition implied in the alternative experimental psychology outlined in the second part of the text corresponds by and large to Constantin's theoretical exposition of the psychological category of repetition” (2006, p.107)

medir e calcular resultados. O ser humano foi, assim, cada vez mais intimamente e mais profundamente ligado ao aparato técnico e, portanto, moldado como parte de um sistema técnico mais amplo. Por exemplo, em conexão com os experimentos relacionados à visão em andamento, os dispositivos visuais proliferaram no século XIX (TANG, 2002 – grifo nosso)¹⁸⁰.

Nesse cenário, Kierkegaard se opôs tanto à redução fisiológica do ser humano quanto às tentativas de modelar a Filosofia a partir de um discurso científico. A Psicologia, como discurso dependente de instrumentos interpretativos e metodológicos disponíveis apenas à própria Filosofia é dela dependente. Contudo, o discurso científico que encontrou sua aurora nos anos mil e oitocentos parecia estar considerando o ser humano como um simples agregado de propriedades físicas e biológicas nos quais os fenômenos psicológicos encontrariam agora nova matriz explicativa. Confrontando o caráter ético dessa abordagem reducionista, Kierkegaard denunciou a apoteose dos aparelhos, como o microscópio e o estetoscópio, como instrumentos de controle, previsão e redução da existência e da experiência humanas. Esta posição¹⁸¹ influenciou sua própria definição do que é a Psicologia e seu método no contexto de disputa sobre estatuto científico e filosófico da aspirante a nova ciência.

Por fim, a contextualização feita até aqui serviu para que fizéssemos o que parece poucas vezes ser feito quando tratamos de problemas de caráter psicológico na obra de Kierkegaard: (1) Localizar seus pressupostos históricos; (2) Identificar como suas premissas se conectam a esses pressupostos contextuais explicando o contexto de elaboração do seu método psicológico e não apenas apresentando-o; (3) Descrição do conceito de Psicologia em Kierkegaard dentro do seu contexto histórico próprio. Esses objetivos estão radicalmente conectados com uma boa ponderação do caráter psicológico da Consciência porque ela é o objeto por excelência dessa disputa.

¹⁸⁰ “Particularly in the wake of the transition from the qualitative to the quantitative method around 1840, physiological experiments increasingly made use of technical devices to facilitate observation, to prepare organs for observation, to induce, supervise and control artificial changes in the sensory and other organs, and finally to measure and calculate results. The human being was thus more and more closely, more and more deeply, linked to technical apparatus, and thereby molded into part of a larger technical system. For instance, in connection with ongoing vision-related experiments, visual devices proliferated in the nineteenth century” (TANG, 2002, p.104).

¹⁸¹ Ele define muito mais uma posição judiciosa do papel da Ciência que um *anticientificismo* como mostrado no segundo capítulo.

O projeto que Kierkegaard vai defender no contexto de transição da *Psicologia Empírica* wolffiana como paradigma institucional para a institucionalização da *Psicologia Experimental* oitocentista é assim que, se de um lado é possível usar conceitos metafísicos para propor uma ontologia da *Consciência* ou, como prefere a tradição intérprete, uma fenomenologia dos acontecimentos mentais; de outro, é pela *experiência*, mais propriamente através da *introspecção* e da *observação*, que acessamos os fenômenos psicológicos que descrevemos. No entanto, o tipo de *experiência* que torna os fenômenos psicológicos acessíveis ao sujeito-observador não é o mesmo tipo de *experiência* que torna objetos físicos acessíveis aos cientistas. Essa tese de Kierkegaard é tão impressionantemente madura para seu tempo quanto é enormemente negligenciada pela história da Filosofia e da Psicologia e pela própria tradição intérprete especializada. Apesar de Kant ter identificado o problema primeiro; Kierkegaard tem uma proposta igualmente arrojada para lidar com ele e a apresenta linearmente em todo o seu projeto.

Por fim, essas são algumas das respostas de Kierkegaard ao problema aqui levantado: (1) A situação da existência do observador conta no procedimento da investigação da Consciência; (2) Os resultados da *experimenterende* só são completos quando o sujeito *qua* existente é o próprio observador ou, na melhor das hipóteses, é existencialmente interessado no próprio sujeito que passa pela experiência; (3) O observador-experimentante só extrai aspectos ensaísticos e farsescos da realidade; a questão é como o *observador* pode extrair conhecimento confiável sobre uma experiência de primeira pessoa; (4) A intervenção performativa precisa ser equacionada no experimento, ela é inevitável; (5) A repetição só é possível como *Prøvelse* (prova, teste, ensaio), como emulado no caso de Jó que resgatou toda a sua fortuna inicial; (6) Se o observador não for moralmente impecável, não haverá alteração de comportamento por parte do sujeito observado porque ele não se sentirá constrangido por aquele que o observa (SKS III, p. 53-54/ R, p. 88); (7) Há uma relação recíproca entre observador e observado: há um aspecto intersubjetivo na construção do objeto e do experimento porque o observador se compromete com *fervor* com o observado; (8) No processo, o observador também se

autoexperimenta e também se modifica; (9) O observador não consegue repetir o experimento e a experiência de primeira pessoa.

4.2 A APLICAÇÃO DO MÉTODO *EXPERIMENTARENDE* À DIMENSÃO PSÍQUICA DA CONSCIÊNCIA

Apresentamos, até aqui, o contexto do interesse e dos postulados psicológicos iniciais de Kierkegaard sobre a os fenômenos mentais e fundamentamos seu método psicológico. Nesse tópico, vamos avançar na discussão sobre o objeto em questão e expor propriamente o incurso de Kierkegaard sobre a Consciência, o *Self* e os fenômenos e as categorias mentais. Para tal, seguiremos a narrativa fenomenológica disposta em SUD, incurso que nos exigirá ora uma abordagem mais descritiva, ora mais analítica seguindo aquilo que propomos, no capítulo Método e Contexto, uma variação entre (I) aquilo que propriamente Kierkegaard disse; (II) aquilo que podemos derivar do que Kierkegaard disse.

4.2.1 LER *ANTICLIMACUS SEM QUE KIERKEGAARD* DESAPAREÇA

Apesar d'*A Repetição* (1843) ser a obra fundamental para entendermos o método psicológico e a concepção de Psicologia de Kierkegaard no contexto geral da Psicologia experimental do século XIX e o *Conceito de Angústia* ajudar a definir a relação da Psicologia com a Dogmática no seu projeto; é apenas em *A Doença para a Morte* que temos uma melhor descrição e observação da *Consciência* enquanto fenômeno psicológico. No entanto, sendo provavelmente a obra mais difundida e estudada de Kierkegaard, e devido ao seu caráter polissêmico, legou-se a ela interpretações diversas. De modo geral, ela recebeu três leituras na tradição interpretativa: (I) Psicológica; (II) Teológica; e (III) Histórica¹⁸². Elas são, evidentemente, expressões de concorrências

¹⁸² Também existem leituras que poderíamos chamar de *críticas* ou *revisionistas*, que são intérpretes que pretenderam levantar objeções ou propor formas adaptativas do que Kierkegaard

interpretativas mais internas ao projeto de Kierkegaard. Algumas dessas teses podem ser resumidas, em nossos próprios termos, como se segue:

(I) *Teses Psicológicas sobre SUD*

1. A obra é um tratado de Psicologia descritiva da experiência e apresenta uma psicopatologia e uma sintomatologia do *desespero*; (Westphal, 1987; Stokes, 2010).
2. A primeira parte descreve o quadro clínico de uma doença; e a segunda, a possibilidade terapêutica de cura (Stokes, 2010).
3. As análises de Kierkegaard são destinadas a psicólogos clínicos (Westphal, 1987, p.40).

(II) *Teses Teológicas sobre SUD*

1. A obra é um tratado teológico que elenca traços psicológicos, mas tem objetivo *edificante* conforme o subtítulo: “*A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*”.
2. A obra apresenta o *Self* como sendo constituído escatológica e soteriologicamente;
3. A obra é um tratado de fenomenologia da religião, incluindo teses de teologia da criação que se filiam a uma antropologia filosófica marcada por traços cristocêntricos (Stokes, 2015);
4. O fundamento constitutivo do *Self* é que ele é criado por Deus e toda sua autorrealização depende dele, sendo o próprio Cristo o protótipo a ser emulado e reproduzido na sua constituição;
5. *Anticlimacus* é projetado por Kierkegaard para ser “um cristão em um nível extraordinariamente alto” (JP, 6431 / SKS 22, 128), mais alto que ele próprio, portanto, a obra é um tratado teológico.

(III) *Teses Históricas em SUD*

1. A obra é escrita utilizando traços estilístico e filosóficos do idealismo e do romantismo alemão, embora Kierkegaard se

propusera (Cf. Theunissen, 1993; H. Baber; J. Donnelly, 1987); e, ainda, leituras *atualistas*, que pretendem atualizar os argumentos de Kierkegaard à questões contemporâneas, como Stokes por exemplo às vezes propõe. No entanto, as leituras *revisionistas* e *atualistas* costumam ser igualmente *reconstrutivistas* (a leitura que proporemos), isto é, antes de apresentarem objeções ou de atualizarem SUD, elas oferecem uma interpretação que reconstrói os argumentos de Kierkegaard e são, em grande medida, mediadas por uma das três linhas interpretativas que aqui distinguimos.

opusesse a essas tradições, seu estilo, seus conceitos e problemas são moldados por elas¹⁸³.

2. A obra também está em diálogo com as noções de saúde e doença de Aristóteles (Westphal, 1987) e “eu” e “consciência” em Descartes e Fichte, embora também se oponha a elas.

Apesar de ligeiramente verdadeiras essas teses costumam ser defendidas de forma isolada das demais – o que se justifica quando se trata de uma literatura especializada com objetivos específicos. Mas isso restringe o caráter plurívoco do texto. O caráter intencionalmente edificante da obra, por exemplo, não reduz o caráter extremamente filosófico dos escritos edificantes de Kierkegaard – como Heidegger observou. A leitura que vou propor consegue condensar essas teses e aqui a chamo de *reconstrutivista* – em concordância com nosso método já discutido no primeiro capítulo. Somos conscientes, evidentemente, de que corremos o risco de criar outros problemas à medida que tentamos resolver o da *inseparabilidade* das teses acima descritas e resguardar o caráter plurívoco do texto.

Recorrendo ao próprio Kierkegaard, em um parágrafo introdutório, vemos ele assumir que a obra carrega uma tensão entre edificação (leitura teológica) e exposição científica (leitura histórica e filosófica) apresentando, a seguir, uma chave de leitura da obra guiada pela sua própria intenção como autor:

(i) Talvez a muitos a forma desta “exposição” possa parecer estranha; parecerá rigorosa demais para poder ser edificante, e edificante demais para poder ser *rigorosamente científica* [*streng videnskabelig*]. No que toca a esse último parecer, não tenho opinião a respeito. Quanto ao primeiro, ao contrário, a minha opinião já não é essa; e se tal fosse o caso, de ser rigorosa demais para ser edificante, pelo meu conceito isso seria então uma falha. Uma coisa, é claro, é se essa exposição não consegue ser edificante para todos, pois nem todos têm as condições para segui-la; outra coisa é que ela tenha o caráter do edificante. Do ponto de vista cristão tudo, tudo deve servir para a edificação. (ii) O tipo de *cientificidade* [*Den Art Videnskabelighed*] que, em última instância, não edifica, é, por isso mesmo, não-cristã(...)(iii) Essa relação do propriamente cristão com a vida (em contraste com um distanciamento científico da vida), ou esse aspecto ético do propriamente cristão, é justamente o edificante, e esse tipo de exposição, por mais rigoroso que de resto seja, é completamente distinto, *qualitativamente distinto*, do tipo de *cientificidade* que é “indiferente”, cujo grandioso heroísmo, visto na perspectiva cristã, está

¹⁸³ Como disse Merold Westphal “A psicologia de Kierkegaard foi considerada em importantes aspectos aristotélica, cartesiana e hegeliana, embora cada um desses aspectos seja suficientemente qualificado para tornar-se igualmente apropriado falar de uma psicologia antiaristotélica, anticartesiana e anti-hegeliana” (Westphal, 1987, p.54).

tão longe de ser heroísmo que, do ponto de vista cristão, é uma espécie de *curiosidade inumana*. (SKS XI, p.118)

Videnskabelig, nesse contexto, parece referir-se tanto I) à filosofia especulativa que se pretendia científica e fundadora das ciências; II) quanto, como vimos no segundo capítulo, à noção de Ciência que estava em ascensão. Neste último sentido, importa lembrar que Kierkegaard diferenciava um tipo de Ciência que incorporava a totalidade da verdade e, portanto, era edificante; e uma outra que considerava apenas descobertas isoladas, os *detalhes*, que recaía numa posição inclusive anticientífica de endeusamento da Ciência – SUD é escrita em 1849, quando Kierkegaard já havia amadurecido sua crítica à *Videnskaben*. É possível que ele estivesse conjuntamente se opondo ao aspecto não edificante das pretensas Ciências em geral; isto é, tanto das filosofias com pretensão de serem científicas quanto das Ciências fisiológicas em ascensão; ao mesmo tempo que estava postulando a possibilidade de um escrito edificante ser filosófico; e um escrito filosófico-científico poder ser edificante.

Anticlimacus está antecipando que o escrito que segue pode parecer ser *rigorosamente* científico – *Streng Videnskabelig* pode ser traduzido também por “estritamente científico” – para que porte um caráter edificante; ou que ele possa parecer muito edificante para ser considerado rigorosamente científico, não dando, afinal, um parecer sobre a segunda possibilidade, mas refutando que o caráter científico anule o caráter edificante. Isso quer dizer que embora Kierkegaard tenha dificuldade de defender a importância de teses cristãs para a “ciência filosófica”; ele não vê empecilho algum em reconhecer que um escrito rigorosamente científico cumpra critérios de edificação porque a ciência e o cristianismo se interessam e podem compartilhar o mesmo objeto: os fenômenos da vida. Note-se, portanto, que ele se opõe a um tipo de *Videnskabelig*; mas abraça a possibilidade genuína do seu escrito ser *científico* sem que se altere seu caráter *edificante*. A citação continua distinguindo o distanciamento científico, isto é, a cientificidade que é indiferente – indiferente é *Ligegyldig*, sinônimo de *Indifferent* e *Uinteresseret*, isto é, *desinteressado*, o termo que ele utiliza no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* para se referir ao conhecimento objetivo – e levada por uma simples ‘curiosidade inumana’ sobre a vida, como ele descreve os cientistas que não estão interessados no *enigma da vida*, e na *totalidade da verdade*. Para *Anticlimacus* não parece haver um fosso entre

ciência e edificação; ao contrário, a busca do rigor acadêmico e científico deve estar sempre a serviço da edificação.

4.2.2 A TAXONOMIA DO DESESPERO E A CONSTITUIÇÃO DO *SELF* E DA CONSCIÊNCIA.

Para um leitor não familiarizado com o projeto de Kierkegaard, aquilo que aqui pode parecer uma digressão desnecessária é uma premissa importante do seu postulado sobre a Consciência: é pela descrição do desespero que a dimensão psíquica da Consciência é apresentada. O desespero (*Fortvivelse*) – e, também a angústia (*Angest*) – é um aprofundamento conceitual de patologias psicológicas específicas que acabam por exprimir traços estruturais do ser humano, tais como o *Self* e a *Consciência*. *Fortvivelse*, especificamente, é abordado como uma *doença* com sintomas específicos que compromete ontologicamente aspectos estruturantes do *Self* do sujeito *qua* existente e a constituição da Consciência.

A primeira parte da obra pode ser lida puramente como uma obra de psicologia clínica descritiva e a segunda como uma fenomenologia da “cura” através de conceitos da Dogmática como *pecado* e *fé* – aspecto da obra que levou autores como Walter Kaufmann (1980) a dizer que Kierkegaard costuma ser extremamente perceptivo quando lida com a identificação e descrição de patologias (a inautenticidade, o desespero), mas bastante decepcionante quando descreve a cura (autenticidade, o *Self*)¹⁸⁴ já que ele recorre a premissas teístas.

Cada grau de desespero manifesta falhas distintas no *Self* e ocorrem quando ele deixa de ser o que é. As falhas no *Self* estão, assim, fundamentalmente ligadas ao que ele próprio é e reparadas pelo que ele deve se tornar – por isso o *Self* nunca *existe* propriamente (SUD, p.30 / SKS XI, 143). As disfunções e falhas se expressam numa variedade de fenômenos psicológicos estruturados em uma espécie de taxonomia na primeira parte da obra. Aos poucos, o mal-estar psicológico subjacente dá lugar ao relacionamento interno dos elementos antes mal relacionados o que paulatinamente faz emergir

¹⁸⁴ *Discovering the Mind*. New York: McGraw-Hill, 1980, p. 28.

aspectos ontológicos do *Self* e da Consciência ao relacionar corretamente as propriedades que os constitui.

Assim, de um lado, Kierkegaard/Anticlimacus pretende (A) Construir uma taxonomia do desespero; de outro, (B) Analisar o que quer dizer ser um *Self* e ter Consciência. A e B são projetos interdependentes e intimamente relacionados. Ao galgar os níveis de desespero, o *Self* vai constituindo aspectos que, negativados no estado psicológico de desespero, positivam-se e integram ontológica e estruturalmente o *Self*. A *negação* de um é, por consequência lógica, a afirmação *positiva* do outro. No entanto, à moda hegeliana, a complexa dialética de autoexclusão mútua entre o *Self* (A) e o desespero (não-A) nos impõe um desafio: não parecemos poder formular esta relação por meio do princípio de não-contradição porque segundo ele A não pode ser A e não-A ao mesmo tempo; e Kierkegaard parece por vezes querer dizer que “A não é B” e que “A é B” ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto, isto é, o “*Self* é o não-desespero” (SKS XI, p.146), “o contrário do *Self* é desespero” e “Ter um *Self* é viver o desespero” (SKS XI, p. 144) e, ao mesmo tempo, “o contrário do desespero é a fé” (SKS XI, p.164), “desespero é pecado” (SKS XI, p.195), o “contrário do pecado é a fé” (SKS XI, p.196). Esta discussão nos interessa aqui na medida em que o resultado desse intercurso é também o da formação psicológica da Consciência. Uma leitura puramente lógica apresentaria o seguinte quadro:

A	Não-A
<i>Self</i>	Desespero
Consciência/ Autoconsciência	Inconsciência
Vontade	Inanição
Autorrelação	Desrelação
Autoconhecimento	Ignorância
Fé	Pecado

Apesar da relação de oposição entre *Selv* e *Fortvivelse* não ser dualista ou maniqueísta, mas dialética – há formas de desespero que incorporam um *Self* de primeira ordem e uma *consciência de estado* (de desespero) – o quadro representa os extremos entre as formas tipológicas de desespero e o estado de plenificação do *Self*, em alguma medida é isso que Kierkegaard está propondo, apesar da contraposição lógica deixar de fora os momentos dialéticos intermediários e o quadro representar apenas os extremos do processo. O *Self*, como atividade dialética, e a Consciência como, ao mesmo tempo, produto e fundamento deste, devem ser postulados para além da relação de ser-ou-não-ser. Trata-se de entidades que crescem qualitativamente numa progressão dialética.

Kierkegaard discute duas possibilidades de personificação do desespero, que acabam representando divisões da obra: (a) Sob o ponto de vista das Sínteses do *Self*; (b) Sob o ponto de vista da Consciência. O que quer dizer que há duas formas de o sujeito evadir-se em Desespero: pelo *Self* ou pela Consciência. No primeiro caso, as estruturas de pares opostos do *Self* vão evadindo-se na não sintetização dos polos opostos (SUD XI, 37; 40), exemplos de tais estruturas categoriais incluiriam: imediato e mediado; interno e externo; atual e ideal; temporal e eterno; finito e infinito; possibilidade e necessidade ou liberdade e necessidade. Na medida em que elas aparecem também na estrutura da Consciência e como não queremos que a discussão sobre a *Bevidstthed* se hipostasie apenas numa discussão do *Selv*, discutiremos especificamente o desespero sob o ponto de vista da Consciência porque nele estão as categorias imediatamente evidentes da *Bevidstthed* que são também compartilhadas com o *Self*.

Anticlimacus apresenta uma forma consciente e uma inconsciente de desespero divididas em três tipos: (I) desesperadamente não ser consciente de ter um *Self*; (II) desesperadamente não querer ser *Self*; (III) desesperadamente querer ser *Self*. No sentido estrito, há apenas duas formas porque a primeira conta como uma espécie de *ignorância* ou *inconsciência* do seu próprio estado de desespero – o desespero está como que camuflado numa vida que há *ignorância* do seu próprio interdito psíquico e espiritual.

4.3 A PSICOLOGIA DO *INCONSCIENTE* KIERKEGAARDIANO

A descoberta freudiana do *inconsciente* (*Unbewusste*) revelou a existência de pensamentos e sentimentos não necessariamente amparados pela consciência ativa do sujeito: os estados mentais não-conscientes – embora, como vimos, esta originalidade é parcialmente devida ao esquecido Carl Gustav Carus. Os pseudônimos de Kierkegaard, especialmente os de nível estético, frequentemente são nomeados como inconscientes de sentimentos e pensamentos que os regulam e, para Kierkegaard, isso quer dizer que estão inconscientes do próprio *Self*: mas, como pode alguém estar inconsciente de seu próprio *Self* e da sua própria Consciência? Se considerarmos que pensar e sentir estão no nível da Consciência, como ocorrem sem ela? Que tipo de Consciência é esta que não ampara todos os sentimentos, pensamentos e representações? – ou seja, que porta nela mesma sua própria negatividade ou contradição? Não ser consciente do próprio *Self* abre precedentes para uma psicologia do *inconsciente kierkegaardiano*? Se sim, Kierkegaard estaria antecipando Freud e seguindo, a seu modo, C. G. Carus?

V. A McCarthy (2015), em seu *Kierkegaard as Psychologist*, apresenta pelo menos duas semelhanças do psicólogo de Copenhague com o austríaco: I) a virada metafísica para analisar fenômenos psíquicos; e II) o uso quase literário dos casos que ele mencionava, chegando a uma certa manipulação da narrativa. Acredito ainda que um grande paralelo entre ambos está nas distintas narrativas que ambos sustentavam sobre o *inconsciente*. Ambos entendiam a relação consciência-incosciente como resultado e uma luta ou atividade interna. Mas para Kierkegaard, a questão sobre o inconsciente é muito menos se é possível pensar e sentir sem saber que o faz, embora também o seja, e muito mais sobre a perda substancial de si próprio quando não se sabe que se é este *Self* determinado aqui (espacial) e agora (temporal); é muito mais sobre uma *auto-inconsciência* do que sobre o que acontece no *inconsciente* – embora seja importante pensar as categorias que movem a vida *inconsciente* para pensar a constituição da própria Consciência. Os estados de inconsciência, largamente narrados por Kierkegaard, personificam algum nível de autoalienação: funcionam como um abismo epistêmico que separa a consciência dela mesma e o *Self* do próprio sujeito que, no entanto, segue tomando decisões, pensando

e sentindo ainda que com percepções fragmentárias de si próprio e de quem ele de fato é; e, portanto, efetivamente decidindo, pensando e sentindo apenas *parcialmente* (ou fragmentadamente) e como sujeito não autodeterminado. A plenificação deste *Self* envolve categorias epistêmicas e psíquicas como Conhecimento, Vontade e Imaginação. Assim, a eliminação dos pensamentos e sentimentos inconscientes passa por uma apropriação de si próprio a partir de um autorrelacionamento reflexivo. O inconsciente freudiano é algo que está ali, como parte da nossa constituição psíquica, nunca totalmente superado ou encerrado. Ele fundamenta de modo ambivalente a consciência e aparece na forma de *atos falhos*, pulsões, lembranças encobertas e sonhos. Algo em processo nunca inteiramente finalizado. Para Kierkegaard, deixar os estratos da inconsciência e da ignorância para trás é condição para ser plenamente consciente de si no mundo, escolher e agir como Indivíduo. A constituição do *Self* é sobre: “ousarmos ser nós próprios, ousar-se ser um indivíduo, *não um qualquer*, mas *este que somos*, sozinhos frente a Deus” (SKS XI, p. 117).

O inconsciente (*Unbewusste*) não é um lugar anatômico, mas psíquico que opera conteúdos inatos, filogenéticos, pulsões, que se manifestam por histórias imaginárias, fantasias, manifestações de desejos. Assim a consciência deixa lacunas (lapsos, sonhos, parapraxias, por exemplo) e só pode ser explicada pela via do inconsciente. Para Kierkegaard, contudo, o inconsciente não é propriamente um lugar mesmo que imaterial, mas uma negação dialética da Consciência, um momento negativo dela. A Consciência é a completude; o inconsciente é apenas o negativo e o indeterminado. Embora eles compartilhem o mesmo estatuto ontológico; a latência de um é a latência de outro; a negação ou ausência de um é a total inexistência do outro – porque são feitos, por assim dizer, do mesmo *material* ontológico. Se Freud coloca a consciência sob suspeita, como lugar de superfície do inconsciente, lugar de ocultamento, distorção e ilusão, Kierkegaard a coloca como a realização material de uma existência autodeterminada. A *inconsciência* é uma condição patológica da *psique*, é a negação do próprio *Self*; e não, como em Freud, sua manifestação.

Kierkegaard era um observador astuto da sociedade de Copenhague, dele mesmo, e da condição humana. Entendendo a si mesmo como um microcosmos de uma condição humana universal, ele acreditava que o autoexame sob o microscópio da reflexão racional seria revelador sobre a

própria condição humana. Qualquer possibilidade de investigar uma psicanálise ou psicologia kierkegaardiana do inconsciente, partiria assim, do método introspectivo e autoanalítico de Kierkegaard. Podemos dizer assim, que de certa forma, Anticlimacus é o próprio produto psicológico de sua autoinvestigação.

4.3.1 O DESESPERO INCONSCIENTE: O FILÓSOFO, O PAGÃO E O ESTETA

Kierkegaard usa o quadro de *desespero inconsciente* para introduzir uma categoria que se constitui paralela e dependentemente aos opostos inconsciência/consciência: o conhecimento/ignorância. Note-se que *ignorância* é aqui também uma categoria epistêmica mesmo que ela represente o extravio de um tipo específico de conhecimento: aquele sobre si mesmo. Kierkegaard identifica esse desespero com duas características aparentemente incongruentes, o que ele chama de (A) *obstinação da verdade*, onde usa a expressão latina “*Veritas est index sui et falsi*”¹⁸⁵, *a verdade é critério dela mesma e do falso*, o que nos faz pensar que há, aqui, algum tipo de relação epistêmica qualificada do sujeito com a verdade; e (B) *o desconhecimento de si como Espírito* o que, contrariando a primeira característica, qualifica-se como um conhecimento deficitário que resulta em *inconsciência*.

O que podemos entender é que a característica central dessa forma de desespero é estar numa espécie de *erro epistêmico* sobre si mesmo. Embora o sujeito, ao menos aparentemente, conheça verdadeiramente o mundo todo, seu conhecimento é, no entanto, ou intelectualmente abstrato, ou sensivelmente determinado ou mesmo fundamentado em premissas pagãs; isto é, não possui conhecimento em sentido estrito. Para Kierkegaard, é propriamente a ausência de determinação espiritual o que caracteriza o sujeito como *inconsciente* e *ignorante*. Portanto, o Espírito, a Consciência e o Conhecimento aparecem como categorias conjugadas e fundamentais não apenas para a formação espiritual, mas também para a fundamentação epistêmica do sujeito enquanto sujeito cognoscente qualificado. A mesma equação que ele havia montado entre *Self*,

¹⁸⁵ A verdade é critério de si mesma e do falso. Referência à Spinoza, *Ética* II, Proposição 43, Escólio. Ver também KIERKEGAARD. S. *Migalhas Filosóficas*, Trad. de Álvaro L. M. Valls e Ernani Reichmann. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 78 (SKS 4, p.254-255).

Consciência e Vontade, aparece agora com novas categorias que vão sendo conjugadas até formar qualitativamente a Consciência.

O sujeito dessa primeira narrativa é uma espécie de anti-herói do socratismo¹⁸⁶ porque ele não teme a possibilidade de que todas as categorias sob as quais se fundamenta são falseadas, ele não teme ou não percebe estar errado e, portanto, tem uma relação deficitária com a Verdade, resultando em desconhecimento do seu próprio estado e *ignorância* epistêmica. O sujeito fica dois níveis mais distante do *Self*, o nível do desespero em que está e o nível da *ignorância* da própria condição espiritual-psicológico-epistêmica:

O desesperado que ignora estar em desespero está, em comparação com aquele que está consciente de estar desesperado, apenas um ponto negativo mais distante da verdade e da salvação. O próprio desespero é uma negatividade, e a ignorância/inconsciência do desespero é uma nova negatividade. *Mas para alcançar a verdade deve-se passar por cada negatividade (...)* Mas a ignorância está tão longe de suprimir o desespero ou de transformar o desespero em não-desespero que, ao contrário, pode ser a mais perigosa forma de desespero. (SKS XI, 159)

É destacável, contudo, que embora na descrição desse desespero *Anticlimacus* fale de um certo desacerto epistêmico do sujeito, os exemplos que ele dá são de sujeitos que parecem viver um tipo de vínculo epistêmico seja intelectual, cristão ou estético com o mundo e, assim, aparentemente acoplado, em algum nível de comprometimento, com alguma noção, ainda que primária, de *verdade*. Kierkegaard parece reconhecer, portanto, que eles têm um conhecimento aparentemente arrojado do mundo, mas debilitado pela própria falta de *Autoconhecimento*, *Autorreconhecimento* e *Autorreflexão* – categorias estas que agora “destravam” os níveis mais arrojados de desespero e, portanto, a possibilidade de Consciência.

Apesar de não ter consciência do próprio quadro clínico – e, conseqüentemente não há *Autoconsciência* num sentido psicológico pleno – parece haver um nível de consciência epistêmica do mundo (i.e., *de algo*) arrojadíssimo. O que parece filosoficamente indefensável – como é possível conhecer o mundo sem efetivamente conhecer e reconhecer a si próprio nele? – é aqui uma tese original de Kierkegaard. Muitas das narrativas sobre o esteta

¹⁸⁶ “Assim como está longe de ser o caso de que as pessoas em geral considerem a relação com a verdade, o ato de se relacionar com a verdade, como sendo o bem supremo, muito longe da posição socrática que considerava o estar no erro como a maior das desgraças; o sensível nelas tem frequentemente sobrepujado, em muito, sua intelectualidade.” (SKS, 158)

– a figura literária por excelência dessa forma de desespero – demonstram que um alto conhecimento do mundo pode caminhar muito bem junto a uma ignorância psíquica e epistêmica de si mesmo neste mesmo mundo¹⁸⁷.

Os protótipos de desespero da *ignorância* e da *inconsciência* que Kierkegaard descreve são representações de conhecimentos considerados qualificados do mundo: conhecimento sensível, conhecimento intelectual e conhecimento cristão. A vida nesses modelos tipológicos de desespero é marcada pelo conhecimento intelectual, cristão ou sensível do mundo e, ao mesmo tempo, por um desconhecimento psíquico deles próprios. O que baliza os diferentes tipos de *inconsciência* e *ignorância* é a marca da *aespiritualidade* – isto é, o desconhecimento de si como Espírito:

Toda existência humana que não é consciente de si mesma enquanto espírito ou pessoalmente consciente de si mesma enquanto espírito diante de Deus, toda existência humana que não se funda transparentemente em Deus, mas obscuramente descansa e se entrega a algum universal abstrato (Estado, Nação etc.) (SKS XI, p.161)

Na linguagem natural e na Filosofia contemporânea estar *inconsciente* é não possuir estados mentais qualificados; refere-se geralmente a uma inatividade ou incapacidade de reconhecimento de objetos do mundo externo, e mesmo de objetos abstratos (números, proposições), no máximo, alguns filósofos reconhecem que existem experiências inconscientes ou que podemos estar *cientes* de objetos externos em um sentido *inconsciente* (Carruthers, 2000). No entanto, aqui Kierkegaard está postulando um “conhecimento-ignorante” ou uma “consciência-inconsciente” na qual o sujeito *tem* determinado conhecimento do mundo externo, mas não tem Consciência apropriada de si mesmo neste mesmo mundo; o que gera um fosso e leva a problemas de Autorreconhecimento.

A *inconsciência* aqui não aparece como uma vida vegetativa, mas sim como uma vida propriamente intensa e ativa. Porque a atividade consciente primordial é, aqui, a atividade espiritual. O sujeito pode não apresentar traços externos ou internos da patologia, inclusive, quanto mais saudável aparenta ser maior pode ser o desespero porque maior é o desconhecimento e a mistificação

¹⁸⁷ O exemplo mais paradigmático é a relação de dependência emocional que Johannes deseja introduzir em Cordélia no *Diário do Sedutor*. Ele usa de inúmeros artifícios, como grande conhecedor do mundo sensível, para incitar o desespero na jovem donzela.

de si na exterioridade (SKS 11, p. 160). Como antecipei, *Anticlimacus* dá três exemplos muito característicos: o do desesperado que (A) vive nas categorias do sensível ou sensoriais; do que (B) vive nas categorias intelectuais ou abstratas – é bem representativo que Kierkegaard use uma referência à pessoa Hegel neste exemplo; e o que (C) vive no *paganismo*. As representações desse nível de (in)consciência psicológica estão no *esteta*, no filósofo e no *pagão* porque eles não possuem consciência efetiva de seu próprio estado anímico.

(A) A (in)consciência psíquico-sensorial do esteta

O esteta é uma figura literária recorrente no *corpus* kierkegaardiano. Trata-se de um *eu* de primeira ordem fundamentado unicamente em determinações exteriores e sensíveis. Ele é referenciado como um tipo de *eu* que não se reconhece como distinto dos objetos do mundo porque reconhece ambos (a si mesmo e aos objetos) com a mesma carga de exterioridade e como entidades metafisicamente similares:

O sensível e o sensível-anímico [psíquico- físico] o dominam completamente; provém do fato de que ele vive nas categorias do sensível, o agradável e o desagradável, sem se preocupar com o espírito, a verdade e assemelhados; provém do fato de que ele é preso demais ao sensível para ter coragem para ousar e para suportar ser espírito (SKS 11, p.158).

Ele cita o caso das pessoas que constroem uma casa (uma representação delas mesmas), mas habitam no porão – isto é, nas categorias inferiores e imediatamente determinadas do sensível:

Este é infelizmente o caso, triste e ridículo, da maioria das pessoas, que elas, em suas próprias casas, preferem habitar o porão. *Cada ser humano é a síntese anímico-corpórea estabelecida para ser espírito, esta é a construção*; mas ele prefere habitar o porão, ou seja, as determinações do sensível [nas categorias do sensível]. E ele não apenas prefere morar no porão como ele o ama a tal ponto que fica indignado quando alguém lhe sugere ocupar o belo andar superior que está vago à sua disposição – já que ele, afinal de contas, mora na sua própria casa (SUD, p. 43/SKS 11, p.156).

O *Self* é a síntese dialética de resultado tricotômico (corpo, alma e espírito); mas este homem prefere viver nas determinações dicotômicas-psicofísicas ou psíquico-sensoriais, isto é, prefere as limitações de um eu

cartesiano que não se vê destinado a ter um eu eterno e durável; mas apenas físico, corpóreo, sensível, nunca espiritual e eterno.

(B) A (in)consciência do pensador abstrato

O segundo exemplo aparece como uma referência direta ao Hegel contrastando sua capacidade especulativa com sua representação e relação consigo próprio; isto é, contrastando a personificação do sujeito existente *qua* atual dentro do sistema com a representação que o próprio Hegel faz de si:

Um pensador constrói um prédio enorme, um sistema, um sistema englobando toda existência e história universal etc. – e se observamos sua vida pessoal então descobrimos, para nossa surpresa, essa coisa horrível e ridícula: ele mesmo, pessoalmente, não habita este enorme palácio de elevadas abóbadas, mas um galpão ao lado ou uma casinha de cachorro ou, na melhor das hipóteses, a casinha do porteiro. (...) ele não teme estar no erro, desde que consiga terminar o seu sistema – graças ao fato de estar no erro (SKS XVI, p.158/159)

Retomando a analogia da pessoa que possui uma casa de muitos quartos, mas habita o porão ele agora se direciona especificamente às filosofias sistemáticas e seus precursores. O que é característico nessas formas de explicar o mundo é que elas abarcam toda a história mundial, mas não incorporam o sujeito *qua* existente em verdade, apenas uma representação muito pobre que habita um espaço categorialmente menor que o próprio sujeito *qua* atual tem na existência efetiva. Esse modelo tipológico não chega a se reconhecer em estado de desespero porque carrega um grande conhecimento epistêmico do mundo, da história, de sistemas de ideias e fica, ele mesmo, hipostasiado nesse conhecimento: “Ele não teme estar no erro desde que consiga terminar o seu sistema, graças ao fato de estar no erro” (SKS 11, p.159). O desacerto epistêmico dos pensadores sistemáticos com o mundo; o desencaixe entre a vida interna do sujeito e as categorias dos sistemas abstratos é uma forma de viver na ignorância (não-conhecimento) e na inconsciência de si mesmo.

(C) A (in)consciência do pagão.

O pagão também é uma figura recorrente no *corpus* kierkegaardiano. No *Pós-escrito às Migalhas*, ele explica que paganismo é tanto considerar Deus

como sendo passível de algum tipo de investigação empírica quanto pensar que algum tipo de relacionamento “direto” com Ele é possível. Todo paganismo consiste nisso, que Deus se relacionaria diretamente com o ser humano (SKS VII, p. 205)¹⁸⁸. Em outra passagem ele já equipara paganismo e irreflexão (SKS VII, p. 105), como também faz aqui em SUD; em outra, afirma que toda possibilidade de *reconhecimento imediato* é paganismo pré-socrático – isto quer dizer que *(re)conhecer* exige aquilo que ultrapassa o imediato: a Reflexão; e que “saber recitar de cor uma confissão de fé é paganismo, pois o cristianismo é a interioridade” (SKS VII, p. 188).

Numa passagem que equipara paganismo e desespero, *Anticlimacus* faz uma distinção, já pontuada por *Haufniensis*, entre paganismo na cristandade e o paganismo num sentido mais estrito comparando e equiparando as duas determinações ao esteta, isto é, entre o pagão com aparência cristã e o esteta pode não haver nenhum ganho categorial de Consciência. O primeiro tipo de pagão, o da cristandade, carece de Espírito mas, mesmo assim, é determinado *em direção ao espírito*; o segundo *carece de Espírito afastando-se dele*. Ambos, contudo, não tem nenhum conhecimento de si mesmo como Espírito ou de estar diante de Deus enquanto tal:

Entretanto há e permanece havendo uma diferença, e é uma diferença qualitativa, entre o paganismo no sentido mais estrito e o paganismo na cristandade, a diferença para a qual *Vigilius Haufniensis* chamou a atenção com relação à angústia, qual seja, a de que o paganismo certamente carece de espírito mas, mesmo assim, *é determinado em direção ao espírito*, ao passo que o paganismo na cristandade carece de espírito afastando-se dele ou como uma deserção e, portanto, é ausência de espírito no sentido mais estrito (SKS XVI, 161-162).

O paganismo é desespero, mas não sabe; diz-se cristão, comporta-se como um, mas não tem o *crístico*. Em inúmeras ocasiões ele compara o pagão ao esteta porque o pagão tem características admiráveis do ponto de vista estético:

Era isso que *os antigos pais da Igreja queriam dizer quando afirmavam que as virtudes dos pagãos são vícios brilhantes*, eles queriam dizer que *o núcleo do paganismo era desespero*, que o paganismo não tinha consciência de estar diante de Deus enquanto espírito (SKS 11, p.161).

¹⁸⁸ “A relação direta com Deus é justamente, paganismo, e só quando a ruptura já aconteceu, apenas então, pode-se falar de uma verdadeira relação com Deus. Mas esta ruptura, precisamente, o primeiro ato da interioridade no rumo da determinação de que a verdade é a interioridade” (SKS VII, p. 205).

Equiparando o pagão ao esteta, *Anticlimacus* também adiciona que ele faz uso das artes e das ciências, como faz da religião, para gozar esteticamente a vida. Uma vida que carece de determinação espiritual:

Seria também uma enorme tolice negar que tanto nações pagãs *en masse* como pagãos individuais tenham realizado façanhas surpreendentes que tenham entusiasmado e ainda hão de entusiasmar poetas, negar *que o paganismo ostente exemplos que não se possa admirar o suficiente do ponto de vista estético*. Também seria uma insensatez negar que no paganismo se tenha levado e *que o ser humano natural possa levar uma vida rica no maior gozo estético, usando no maior bom gosto cada um dos favores que lhe é concedido e ainda deixando a arte e a ciência servirem para aumentar, embelezar e refinar o seu prazer*. (SKS 11, p.160)

O que importa destacar desse nível de desespero mais elementar é que o sujeito parece não reconhecer nem um *self* nem uma consciência de primeira ordem por não se reconhecer na condição em que está, não perceber que é determinado espiritualmente e, por isso mesmo, como uma entidade radicalmente distinta do mundo com que se relaciona. Ele se anula naquilo que vê; e não vê a si próprio mais do que como uma representação dos objetos do mundo.

No entanto, se ele goza esteticamente ou intelectualmente a vida há algum nível de *consciência de* (do mundo). Kierkegaard parece afirmar que pelo sujeito não ver a si mesmo como Espírito determinado eternamente; ele apenas vê-se como uma extensão espacial e temporal do mundo, sem distinção. No entanto, essa afirmação parece um tanto confusa já que, se ele é um grande conhecedor do mundo, ele deve saber que ele próprio não é o mundo e se distingue dos seus objetos. Mas o ponto fundamental é que apenas pelo reconhecimento da determinação espiritual é que se qualifica epistemicamente a distinção sujeito no mundo/objetos do mundo. O importante a destacar aqui é que estes três modelos tipológicos evidenciam três categorias fundamentais da constituição da Consciência que lhes faltam: Espírito, Verdade e Conhecimento. São as categorias negativamente relacionadas a este nível. Elas reaparecerão devidamente descritas no capítulo sobre a dimensão epistêmica da Consciência.

4.4 A PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA DA CONSCIÊNCIA

Descrevemos até aqui um tipo de desespero que evidencia a importância do que Kierkegaard chama de “Conhecimento” (e seus correlatos Espírito e Verdade) para a formação da Consciência. Nos modelos conscientes de desespero que aqui serão descritos, a categoria balizadora da Consciência é a Vontade: por isso há o ato consciente de *não querer* ser *Self* (desespero-fraqueza) e o ato de *querer* ser *Self* (desespero-desafio). Isto é, aqui não apenas o Conhecimento deve ser integrado à formação da Consciência como também a Vontade e a Ação – já que aparece o “querer” como uma atividade seja negativa (*não querer*) seja positiva (*querer*). O que nos interessa nessa discussão é (I) identificar o funcionamento da consciência de primeira ordem no desespero; (II) e como a Consciência *per se* vem a ser postulada a partir da regulação desse estado. Se no grau anterior faltavam categorias como Espírito, Verdade e Conhecimento para a regulação da Consciência e de uma melhor autorrepresentação do sujeito no mundo; aqui estas já aparecem, mas em níveis deficitários.

Kierkegaard então divide o desespero que porta uma consciência de primeira ordem entre, o que podemos chamar, de um *tipo fraco* e um *tipo forte* de desespero – que ele chamou, respectivamente, de desespero feminino e desespero masculino; ou desespero-fraqueza e desespero-desafio¹⁸⁹ os quais representam níveis distintos de consciência.

(A) Desespero de tipo fraco

Este desespero tem variáveis que chegam a confundir o leitor, Kierkegaard mescla categorias e definições de forma praticamente irrestrita em uma análise dialética que beira a desordem psíquica e categorial – o que comunica o caráter conflituoso, dialético e pouco analiticamente apreensível

¹⁸⁹ Embora ele os considere “dois opostos relativos” porque, por exemplo, o que ele chama de uma *mulher não-feminina* pode viver o desespero-desafio e todos os desesperos sofrem algum tipo de desafio; assim como todos os desesperos possuem alguma fraqueza. Mas Kierkegaard entende que essa virilidade existencial é rara numa mulher. Ele compara a condição existencial da mulher com a da criança. A diferença é que a criança é passividade e inatividade; e a mulher é entrega; é no entregar-se que ela se ganha, e nela também se doa e se perde.

dessa patologia. Ele centra a análise comparando dois extremos: (I) *Desespero do Imediato* e *Desespero com uma reflexão quantitativa*; II) *Desespero do Terreno* e *Desespero do Eterno* que ele diferencia entre o *desespero fraqueza* e um *desespero sobre a fraqueza*. De certa forma, o *Desespero do Imediato* é um *Desespero do Terreno* e este é sempre, conceitualmente, um *Desespero do Eterno*. Cada um desses níveis coincide, contudo, com graus distintos de Consciência.

Ao contrário do modelo anterior onde não há Conhecimento, nenhum grau de Consciência, Espírito, e nem relação adequada com a Verdade; importa notar que neste novo quadro tipológico há não apenas uma espécie de consciência de primeira ordem e muito básica – que eu tenho chamado de *consciência de estado* porque é *consciência de algo*, isto é, consciência em direção à exterioridade; mas não é *consciência da criatura*, isto é, *Consciência per se* – como um *self* de primeira ordem que regula uma relação primitiva de Reflexão com o mundo em sua exterioridade e, aos poucos, consigo mesmo em sua interioridade.

Como delineado, a primeira nomenclatura ancora uma variação entre o *Desespero do Imediato* propriamente dito e um *Desespero do Imediato com uma reflexão quantitativa* no qual pode haver um grau, embora insuficiente para atingir Consciência, de Autorreflexão – *Med en kvantitativ Reflexion i sig* pode ser entendido também como “*com uma autorreflexão quantitativa*” (SKS 11, p.171). O resultado da presença de Reflexão é um primeiro grau de autorreconhecimento a partir do qual se distingue “eus” de “objetos” – o que, contudo, ainda não é suficiente para a plenificação do Autorreconhecimento.

Kierkegaard explica da seguinte forma a distinção entre o Imediato e o Imediato com uma Reflexão quantitativa: “[n]a imediatidade não tem propriamente nenhum *self*, ele não conhece a si mesmo, deste modo também *não pode reconhecer a si mesmo e, portanto, geralmente termina em fantasias*” (SKS 11, p.168). Kierkegaard está mais do que defendendo que sem Reflexão não há nenhum grau de Auto(re)conhecimento; também está dizendo que o *Desespero do Imediato* sem nenhuma Autorreflexão é equiparável a um *self* fantasioso porque ao não se (re)conhecer ele acaba em representações fantasiosas de si próprio – confunde-se com toda sorte de exterioridade. Em contrapartida com o nível anterior, que é ignorante de si, isto é, não se conhece,

aqui há um tipo de *conhecimento*, porém, fantástico sobre quem se é. Em alguma medida, mesmo o *Desespero do Imediato com uma Reflexão quantitativa* inclui um grau considerável de *Fantasia* já que ele não quer ser ele mesmo por querer ser um Outro – que ele acha que pode substituir por si; ou, ainda, por não se identificar com aquele *Self* que é, já que ele também não tem uma ideia completa de si mesmo. Com a descrição desse estágio, Kierkegaard opõe Reflexão, Autoconhecimento e Autorreconhecimento à *Fantasia*, esta categoria é para a Imaginação aquilo que o Imediato é para Reflexão: um oposto dialético a ser, ao mesmo tempo, integrado e suplantado, isto é, supracompreendido.

No primeiro tipo de desespero, sem Reflexão, a categoria epistêmico-psíquica fundamental da Consciência, o sujeito não diferencia exterior/interior; essência/aparência; *Self*/mundo. Por essa indistinção, o sujeito pensa que algo sobrevém a ele de forma que externamente o leva ao desespero, não percebendo que sua condição é resultado de uma (in)atividade interna. A pessoa do Imediato pensa ter sua estrutura psíquica como algo interior apenas ao tempo e ao mundo, não vinculada à eternidade, pensa-se apenas de forma imediatamente conectada ao Outro – sem refletir, distinguir, agir (SKS 11, p. 166) – resguardando, contudo, como no caso do pagão, a aparência de que há Consciência, eternidade e *Self*. O vínculo apenas imediato e não-reflexivo consigo, com o Outro e com o mundo é um vínculo fundamentado pelo desejo e pela passividade. Por isso, o desespero aparece inicialmente como um acometimento; não um descobrimento ou um *agir sobre si* porque desesperar é, no Imediato, padecer, não agir. *Desespero do Imediato* é desfalecimento, imobilidade: “como determinadas espécies de animais” (SKS 11, p.166) cuja autodefesa está na imobilidade e na emulação da morte. Não há uma Consciência infinita de si mesmo (*uendelig Bevidstthed om Selvet*); nem do conceito, nem da própria condição de desespero. Desespero é como um sofrer externo que não mobiliza internamente o sujeito. Como o desespero não parece vir propriamente de dentro, mas algo que o acomete passivamente, ele pensa que precisa apenas trocar algo no exterior:

[ele] ama a ilusão de que uma tal mudança tem de poder acontecer *tão facilmente quanto trocar de casaco (...)* o que vive no imediato não conhece a si mesmo, ele se conhece, literalmente, apenas pelas roupas que veste, conhece o que é ter um *self* pela exterioridade, mas um *self* é, de fato, infinitamente distinto da exterioridade (SKS XI, p.168).

Kierkegaard compara esse desespero sem nenhuma Reflexão com uma criança que usa um pronome possessivo como se fosse um pronome sujeito – *Er dette selv et dativ som barnets mig* (SKS XI, p.166) – isto é, enxergando o mundo como um grande instrumento lúdico capaz de dar ou retirar seu prazer pueril reduzindo sua inteira identidade a essa instrumentalização lúdica do mundo. As palavras “consciência” “self” e “desespero” surgem como um brincar de palavras. O sujeito ou deposita parte da sua estrutura interna fora de si ou a confunde com alguma entidade material e externa. Quando essa entidade exterior sofre alguma modificação ou dele é retirada, sua identidade, ou melhor, aquilo que ele chama de seu próprio *eu* é dele também retirado. O imediato não pode sustentar toda aquela identidade, então, o sujeito desespera em um segundo grau: mistificando ou hipostasiando a si próprio na estrutura/entidade/objeto/pessoa da qual pensa vir seu desespero e sua identidade – mistificação porque o que ele percebe acontece inversamente, i.e., não é daquele objeto que desespera, mas de si. Ele perdeu algo terreno e acha que por isso desespera – mas era só mais um *eu* depositando o fundamento da sua identidade em algo exterior a ele próprio.

Ele acha que desespera *de algo*; quando na verdade só se desespera *de si*, do *eterno* e da sua falta. Como se o desespero, à primeira vista, não fosse uma atividade interna, mas algo do qual o sujeito passivamente *sofre*. No *desespero do imediato sem reflexão*, o desespero parece vir de fora; mas com a Reflexão, ele vem da própria autorreflexão é produto de uma atividade interna: isto é, do próprio ato de reflexividade. Mas nos dois casos, com reflexão qualitativa ou não, o *Desespero do Imediato* aponta para algo imediato e externo e diz que lá está seu desespero, quando na verdade, trata-se de um desespero *de algo eterno*, isto é, de si mesmo:

Um desesperado desespera por *algo*. Assim parece por um instante, mas apenas por um instante; no mesmo instante o verdadeiro desespero se mostra ou o desespero se mostra em sua verdade. Desesperando por *algo* ele desesperava de fato por *si mesmo*, e agora quer livrar-se de si mesmo. (...)Desesperar por causa de algo, portanto, ainda não é desespero em sentido próprio. Isso é o começo, ou é como quando o médico diz de uma doença, que ela ainda não se manifestou. *O passo seguinte é o desespero manifesto, desesperar sobre si mesmo*. Uma jovem desespera por amor, ela desespera, portanto, pela perda do seu amado, que ele tenha morrido ou lhe tenha sido infiel. Isso não é desespero manifesto, não, ela está desesperando sobre si mesma (SKS XI, p. 135).

Pode haver também uma imprecisão na autoavaliação: num instante pode-se estar plenamente consciente do seu desespero que é do eterno, que é sobre si, que é espiritual; em outro, confundi-lo com uma causa externa porque o desesperado tende a obscurecer-se; e afastar de si qualquer contato esmerado com a verdade, ele: “procura resguardar para si uma obscuridade sobre seu próprio estado” (SKS XI, p.163) embora sem saber exatamente que o faz. O progresso da patologia é, desesperando *de algo* chegar a desesperar *de si mesmo* – mas isso exigiria a entrada dialética da Reflexão. Ele desespera, supostamente, de algo externo por não conseguir sequer separar a *interioridade* que é atividade, da *exterioridade* que exerce sobre ele uma espécie de passividade autocrática.

Então, é possível que o desespero se modifique um pouco; e que ele passe a ser fruto de uma atividade de Autorreflexão:

O progresso em comparação com a pura imediatidade logo se deixa ver em que o desespero nem sempre aparece por um golpe, por algo que ocorre, ***mas pode ser provocado pela autorreflexão que há nele***, de modo que o desespero, quando é assim, *não é um mero sofrer, um submeter-se a circunstâncias externas, mas, até certo ponto, uma atividade própria, uma ação* (SKS XI, p.169 – grifo nosso).

Desesperar é agora uma Ação, uma atividade psíquica e espiritual própria (SKS 11, p. 169). Agora a Reflexão mobiliza outras categorias como Ação e Autorreconhecimento. Ela possibilita a conjugação do hiato antes criado pelos opostos externo e interno; *Self* e mundo; essência e aparência que a imediatidade não distingue. Apenas a Reflexão destaca o *Self* do mundo circundante e exterior:

Aqui, de fato, há um certo grau de autorreflexão, portanto, um certo grau de ponderação sobre o seu *self*; com esse certo grau de autorreflexão inicia o ato de separação com o qual ***o self se torna consciente de si enquanto essencialmente diferente do mundo circundante e da exterioridade***, bem como de suas influências. ***Mas só até um certo ponto***. Então ele desespera. Seu desespero é o da fraqueza, um sofrimento do *self*, em oposição ao desespero da autoafirmação; mas, com a ajuda de sua relativa autorreflexão, ele tenta, e nisso se distingue de novo da pessoa puramente imediata (SKS XI, p.170 – grifo nosso).

Apesar de ver-se como parcialmente destacado do mundo a volta; a Reflexão não é suficiente para mobilizá-lo interiormente: “ele ganhou um pouquinho de entendimento da vida, aprendeu a copiar as outras pessoas, como elas se comportam na vida - e é assim que ele vive também” (SKS XI, p.168).

Neste estádio, o desespero *não quer* ser o *Self* que é porque *quer* ser um Outro – já que ele confunde a si mesmo com outros *eus*. Como se o *Self* correspondesse ontologicamente ao mundo material no qual pode-se alterar estruturas e mudar aparências; como ele só se conhece pela exterioridade, acha que não é ontologicamente distinto dela e pode “trocar de eu” (SKS XI, p.168). Ele não quer ser o *Self* que é, ele quer escolher um outro que viu passando na rua: “e se eu me tornasse uma outra pessoa, se eu conseguisse para mim um novo eu-mesmo? *Sim, e se ele se tornasse outra pessoa – então ele se reconheceria?* (SKS XI, p. 169). Assim, o nível mais profundo desse desespero é chegar a desejar ser um outro por não conhecer o *Self* que propriamente é.

A Reflexão apenas quantitativa possibilita o sujeito apenas reconhecer um outro grau da exterioridade do seu eu; pelos seus talentos, capacidades, não mais apenas suas *roupas*. Por exemplo, ele faz acepção de pessoas com base em parâmetros exteriores, acompanha-se de homens que tem aptidão para a exterioridade¹⁹⁰, isto é, que tem uma Percepção (*Sand*) – Paa *Sandselig Mdade* pode ser traduzido como conhecimento adquirido por meio dos sentidos, da experiência; apenas em sua aparência externa. Esta é uma das poucas vezes que há uma referência a algo que se assemelha à Percepção e, desta vez, como uma categoria cognitiva que, apesar de derivada da Reflexão, é menos importante que o conhecimento de si mesmo, por exemplo. Neste momento da narrativa da Consciência, Kierkegaard começa a desenvolver a ideia do Autoconhecimento e do Autorreconhecimento e promete desenvolvê-las numa

¹⁹⁰ Kierkegaard aqui abre mão da figura do esteta para recorrer a uma análise que se assemelha muito mais ao protótipo do Juiz William – o sujeito o ético: “Quanto mais perpassado pela reflexão o desespero se torna, tanto mais raramente ele é visto, ou tanto Ele já está, como se conta nos romances, bem casado há vários anos, um homem dinâmico e empreendedor, pai e cidadão, talvez até um homem importante; em casa seus empregados lhe chamam “Vossa senhoria”; na cidade ele está entre os notáveis; sua conduta faz acepção de pessoas, ou se orienta pela aparência das pessoas, isto sim, a julgar pela reputação geral, é ser uma pessoa. Na cristandade ele é um cristão (bem no mesmo sentido em que no paganismo ele seria um pagão e na Holanda um holandês), um dos cristãos cultos mais raramente ele ocorre no mundo”. Apesar de ser um tipo social comum, quanto mais perpassado pela Reflexão mais raro – portanto, há desesperados mais estetas que éticos, por exemplo. Aqui a quantidade de Consciência, Autorreconhecimento e Reflexão são maiores que o do esteta mais pueril dos papeis de A em *Ou-Ou*; mas, ainda assim, insuficiente: “a maioria das pessoas nunca avançam para além do que era na infância e na juventude: isto é, *imediatidade com uma pitadinha de reflexão* (SKS 11, p. 172/173). Kierkegaard faz aqui uma digressão sobre a ilusão (que não parece ser o mesmo que *Fantasia*); a ilusão tem duas formas: a esperança e a recordação. A primeira está vinculada à juventude; e a última à velhice. Essa distinção reaparece n’*A Repetição* (R, p. 152) - ambos desesperados estão, como ele chama, ou mentindo ou poetizando.

sessão que, contudo, nunca chega a ser escrita – essa sessão teria radicalizado a dimensão epistêmica da Consciência.

Anticlimacus também diferencia entre o desespero *da fraqueza* e o *desespero sobre a fraqueza*; o primeiro pensa que desespera sobre algo terreno e fala daquilo sobre o que desespera como se soubesse o *objeto* e a *causa* e, no entanto, ele *desespera do eterno* – é o tipo que vimos até aqui; o segundo, tem consciência da sua própria condição de fraqueza e desespera *dela* própria e não apenas *nela*: “o próprio desesperado *compreende* que é fraqueza fazer do terreno algo de tão importante, [então] ele se afunda no desespero e desespera sobre sua fraqueza” (SKS XI, p. 176). Este é o desesperar do Eterno, é o reconhecer-se com alguma determinação espiritual, mesmo que básica; é aqui que o *Self* passa a ter alguma *consciência de si mesmo como espírito*:

Aqui está a progressão. Primeiro na consciência do *self*, pois é impossível desesperar do Eterno sem ter uma noção do *self*, de que há algo eterno nele ou de que tenha havido algo eterno nele. E se alguém vai desesperar sobre si mesmo, então ele também deve estar consciente de ter um *self*, e, contudo, é sobre isso que ele desespera, não sobre o terreno ou sobre algo terreno, mas sobre si mesmo (...) Todavia este desespero é classificado, de qualquer modo, sob a forma: desesperadamente não querer ser si mesmo. Assim como quando um pai deserda um filho, assim também o *self* não quer reconhecer a si mesmo depois de ter sido tão fraco (SKS XI, p.176)¹⁹¹.

O homem do imediato é determinado apenas animicamente, em um primeiro momento há apenas uma aparência ilusória de que há algo eterno nele; progredindo até ver-se como um *Self* eterno. Há aqui uma maior consciência do que é desespero, de ter perdido o Eterno e a si mesmo. Mas mesmo neste nível não há uma consciência espiritual absoluta, um conhecimento arrojado do que é desespero e do que é o *Self* – ele também não pode reconhecer algo que não conhece. Na transição do *Desespero do Terreno* para o *Desespero do Eterno*,

¹⁹¹ Mas não existe então uma diferença essencial entre as duas expressões usadas até aqui como idênticas: desesperar sobre o terreno (categoria da [175] totalidade) e desesperar sobre algo terreno (o particular)? De fato, existe. Quando o si mesmo desespera em fantasia com paixão infinita sobre algo terreno a paixão infinita transforma isso que é particular, esse algo, no terreno *in toto* [como totalidade], ou seja, a categoria da totalidade está no e pertence ao desesperado. O terreno e o temporal enquanto tais são precisamente aquilo que se desintegra em algo, em algo particular. É impossível realmente perder ou ser privado de todo o terreno, pois *a determinação da totalidade é uma determinação do pensamento*. Então o si mesmo primeiro aumenta infinitamente a perda real e então desespera sobre o terreno *in toto*. Mas tão logo essa diferença (entre desesperar sobre o terreno e sobre algo terreno) deva ser essencialmente mantida, então também se dá um avanço essencial na consciência do si-mesmo. Esta forma, desesperar sobre o terreno, é, então, uma primeira expressão dialética para a próxima forma de desespero (SKS 11, p. 174-175).

há um ganho de consciência: trata-se do “desespero que está consciente de ser desespero e que, portanto, está *consciente de* ter um *self* no qual há algo eterno” (SKS XI, p.162) – isto é, há o início de uma atividade espiritual. Se no anterior se tratava de um desespero sobre algo terreno e externo, mas era desespero do eterno e sobre si; aqui é um desesperar do eterno com consciência de que se desespera do eterno. Até aqui sabemos que desesperamos, mas não do que.

O nível dialeticamente anterior não se reconhece como um *Self* eterno, mas já é desespero consciente. O que não quer dizer que aquele que está consciente do seu estado saiba exatamente *o que quer dizer desespero* ou da intensidade do seu quadro; ou que, evidentemente, tenha *Self* e Consciência desenvolvidos – ele apenas reconhece algum nível de “eu”, mas ele *quer ser outro*. Se de um lado Kierkegaard argumenta que apenas a verdadeira noção do *que é desespero* pode levar à consciência real do desespero e que é necessária uma espécie de clareza sobre seu próprio estado para configurar *desespero consciente*; de outro, ele argumenta que há um limite na vinculação entre *clareza* e o estado de desespero, isto é, o grau de consciência sobre o que é desespero também é variado assim como o grau de desespero.

O que está em desespero tem a ideia verdadeira do que é desespero? Para Kierkegaard, alguém pode estar certo e consciente sobre estar desesperado, mas não ter a verdadeira concepção de desespero – o desespero pode ser mais profundo ou proveniente de um objeto diferente. Mas é a verdadeira noção de desespero que baliza o estar plenamente consciente dele – mas isso exigiria reconhecer, pelo menos, o Eterno em si:

A verdadeira noção do que é o desespero é indispensável para o desespero consciente. Por outro lado, é necessária clareza sobre si mesmo – *isso à medida que clareza (Klarhed) e desespero possam ser pensados como estando juntos*. Se uma completa clareza sobre si mesmo, de que se está em desespero, combina com estar desesperado, ou seja, *se essa clareza do conhecimento e do autoconhecimento* não poderia simplesmente arrancar uma pessoa do desespero, horrorizá-la consigo mesma de modo que parasse de desesperar, é algo que não decidiremos aqui, nem tentaremos, já que adiante¹⁹² encontraremos um lugar para toda essa investigação (SKS XI, 162).

Kierkegaard usa *clareza (Klarhed)* em pelo menos dois sentidos: *Erkjendelsens og Selverkjendelsens Klarhed* (clareza de conhecimento e de

¹⁹² Esta parte, contudo, nunca foi escrita.

autoconhecimento); e *Klarere Bevidsthed om sig selv (Selvbevidsthed)* (Consciência mais clara de si mesmo (Autoconsciência)) (SKS XI, p.163). Isto é, ele usa *Klarhed* para referir-se a um pacote de categorias vinculadas ao Autoconhecimento e à Autoconsciência. O que vai incluir também o Autorreconhecimento e a Autorreflexão. A falta de *Klarhed* – o termo que ele usa para expressar um conjunto de categorias vinculadas ao conhecimento de si – ele também chama de “obscuridade”. Trata-se de uma falta de clareza do tipo de intensidade e de propriedade que é o desespero e ocorre porque há uma confusão sobre a *causa* e o *objeto* do desespero. O estado de desespero no geral é uma variação de níveis dessa não clareza sobre seu próprio estado.

Kierkegaard assegura a inseparabilidade das categorias epistêmicas (conhecimento) e das psíquicas (vontade). A incorporação das categorias que envolvem a *Klarhed* até aqui descritas: *self* e consciência de primeira ordem; Vontade; Ação, Autoconhecimento; Autorreflexão e Autorreconhecimento, Autorreflexão fundam-se em vias epistêmicas e psíquicas inseparáveis – tentar defender mais a importância da *episteme* que da *Psyché*; do Conhecimento que da Vontade; é como acreditar que um homem que conhece o mundo é mais consciente do que o que conhece e se relaciona consigo mesmo – mas Kierkegaard assegura a indissociabilidade dessas categorias:

Em toda obscuridade e ignorância há, enfim, uma interação dialética de *conhecimento e vontade*, e ao se interpretar uma pessoa pode-se errar ao acentuar apenas o conhecimento ou ao acentuar apenas a vontade (SKS XI, p.163).

Assim, a equação entre *Self*, Consciência e Vontade se complexificou e se expande quando adentramos o reino das categorias que constituem a Consciência. Estas categorias serão igualmente positivadas, em sua máxima extensão, apenas com o ganho paulatino de *consciência de estado* e de *self de primeira ordem*, pela eliminação dos graus de desespero, ao mesmo tempo em que apenas a partir delas o *Self* e a Consciência se constituirão – a relação que parece de superveniência, aqui também é de interdependência. Estas categorias aparecem aqui, no desespero de tipo fraco, já positivadas em algum nível, embora insuficiente - estão aparecendo entre a ausência e a plenitude; níveis dialéticos que variam da negatividade à sua positivação ontológica.

Note-se, portanto, que é fundamental para a formação da Consciência uma distinção entre conhecimento *de algo* (epistêmico), i.e., do mundo e conhecimento *sobre si* (psíquico e espiritual), i.e., autoconhecimento – mesmo que não possamos pesar mais o Conhecimento que a Vontade, por exemplo. Como vimos, o primeiro nível de desespero, o inconsciente, é emulado por personagens (estetas, filósofos e pagãos) que são o protótipo de conhecedores epistêmicos consagrados do mundo, que possuem uma certa relação com a verdade e com o conhecimento aparentemente absoluta e coerente – são capazes de construir sistemas de pensamento; de fazerem profissões de fé; ou de se integrarem ao mundo exterior, imediato e sensível com maestria; mas, ainda assim, e talvez por isso mesmo, não chegam ao conhecimento de si próprios como desesperados e desvinculados da verdade ou de si mesmo como *aquela Self* – especialmente pela falta de atividade espiritual. Isso quer dizer, como vimos, que uma *boa* representação do mundo e de suas categorias pode caminhar com uma falsa representação de si.

No *desespero-fraqueza*, Kierkegaard pretendeu postular um tipo de condição psicológica que personifica a *acrasia aristotélica*, uma fraqueza, que nesse caso é mais propriamente psíquica que moral, coordenada por uma falta de força de vontade para ser *Self* na qual o sujeito fica tentando desistir de si mesmo ou tentando ser outra pessoa. Não é mais uma questão de falta de conhecimento de si como Espírito, mas de não Autorreconhecimento ou de Autoaceitação: o primeiro caso por esse sujeito confundir a si próprio com outros *eus* ou objetos do mundo; o segundo, por não aceitar o *Self* que é.

Neste nível, vimos a compilação originária e primária da vinculação entre o pacote categorial epistêmico [Auto]conhecimento, [Auto]reconhecimento, Fantasia (e Imaginação), Imediato (e Reflexão); assim como os elementos da *Acrasia*, Vontade e Ação, o pacote categorial psíquico, como interdependentes na constituição da Consciência. Já é possível retomar uma das nossas hipóteses centrais neste trabalho: que a Consciência em Kierkegaard guarda uma dimensão psíquica e epistêmica tanto quanto resguarda aspectos teológicos e existenciais muito mais destacados pela tradição intérprete.

(B) Desespero de tipo forte

Existem, como dito, três formas mais gerais de desespero que se vinculam negativamente em relação à Consciência: desesperadamente não querer ser *Self*, ou, ainda mais profundo: desesperadamente não querer ser *um Self*, ou, o que é o mais profundo de todos: desesperadamente querer para si um novo *Self*. Este último corresponde ao desespero-desafio. Kierkegaard o denomina de *demoníaco* porque o exemplo paradigmático do desesperado é o próprio *diabo*. Ele não é *Self*, mas é o que Kierkegaard chama de *espírito puro*, consciência e transparência absolutas (SKS XI, 157), seu desespero é o mais intenso porque ele quer ser um tipo de deus, afirmando-se prometeicamente diante da existência – ele é a personificação do máximo de desespero possível; o mínimo estaria numa espécie de pura inocência, um desespero pueril. Trata-se de uma qualificação superior, um passo dialético positivo em relação ao desespero *sobre* a fraqueza; e negativo em relação à positivação da Consciência.

Contudo, neste nível há um aumento considerável de Consciência. O desespero já é um ato inteiramente consciente; não um sofrer passivo que acomete o sujeito. Há um ganho quantitativo das categorias de Reflexão, Imaginação, Autoconhecimento, Autorreconhecimento e Autoconsciência em relação ao quadro tipológico anterior. Ele só pode querer ser si mesmo por ter consciência de si como aquele *Self* e não outro. Mas ao escolher romper com a ideia ou a condição de dependência de um poder externo que o fundamenta; ele acaba encolhendo-se em um *eu* que não tem uma correspondência exata com seu próprio *Self*. Ele quer comandar-se, fazer-se, criar-se, autodeterminar-se e, assim, em grande medida está firmando-se em um eu hipotético, hipostasiado e abstrato. Ele não quer apenas “vestir-se” do seu próprio *Self* como uma roupa pronta, ele quer ser seu princípio e fundamento, seu *criador*; construir seu *Self* e fundamentá-lo. Kierkegaard o identifica com um arquétipo de estoicismo; um tipo não existencialmente bem-sucedido.

Diferencia-se esse quadro em dois subtipos: o desespero-desafio ativo e o passivo. O primeiro se relaciona consigo mesmo de uma forma que Kierkegaard chama de “experimental” (*Experimenterende til sig selv*); ou como, vimos, “experimentante”, mas no sentido de que ele quer: “determinar o que ele quer ter e o que não quer ter em seu *self* concreto” (SKS XI, p.182). Como quem

vai ao supermercado e escolhe os mantimentos que quer ter em casa. Ao fazer isso ele declara uma certa independência em relação às categorias anteriores, fundantes e necessárias do seu *Self* como se nada o determinasse necessariamente e apenas o ingrediente do *possível* o constituísse. O resultado é um eu que aqui Kierkegaard não chama de fantástico, mas sim de abstrato, constituído infinitamente de forma negativa – o que não deixa de ser fantasioso. Ao não reconhecer a Necessidade, este *self* não reconhece nenhuma influência de um poder sobre ele – Kierkegaard o chama de *eu infinito*.

Ele é uma espécie de deus experimentador porque ao tentar construir a si mesmo tenta dar a si algo mais do que ele próprio o é. Mas na sua tentativa de autoduplicação ele não consegue se tornar mais do que um *self* limitado, pois: “enquanto o *self*, em seu esforço desesperado para querer ser si mesmo, trabalha para o lado oposto, ele não se torna propriamente nenhum *self*” (SKS XI, p.182). Por isso Kierkegaard chama essa forma de negativa e infinita de *self*: porque ela se autoafirma infinitamente e se recebe apenas negativamente em relação ao que é. Kierkegaard parece defender que esse tipo tem uma certa força na ideia e no pensamento – algo diferente de Conhecimento – que o leva a ser apenas um eu hipotético: “e não importa o quão longe um pensamento seja perseguido, *toda a ação está colocada dentro de uma hipótese*” (SKS XI, p. 183). Seu *self* é seu próprio senhor e por isso, é um *self* apenas hipotético: “com um exame mais aproximado, contudo, a gente facilmente se certifica de que este soberano é um rei sem nação, ele não reina propriamente sobre nada” (SKS XI, p. 183). Kierkegaard o compara a quem constrói castelos nas nuvens e dá golpes no ar: “ele parece brilhante com todas essas virtudes de experimentação” (SKS XI, p. 183); mas todo seu conhecimento de si é infinito e abstrato. Ele personifica autocontrole, imperturbabilidade, ataraxia, mas a base de tudo isso é nada: “em desespero o *self* quer deleitar-se com toda a satisfação de realizar a si mesmo, de desenvolver a si mesmo, de ser ele mesmo; ele quer ter a honra deste projeto poético, magistral, no modo como ele entendeu a si mesmo” (SKS XI, p.182). A construção desse edifício que é o próprio eu, é uma sorte de *enigma* porque quando ele parece estar próximo de terminá-lo; ele também está mais próximo de reduzir essa construção a nada - já que tudo acontece apenas com a força do pensamento infinito, abstrato e *a priori*.

O segundo subtipo é um desespero passivo que, contudo, ainda é desesperadamente querer ser si mesmo em conhecimento e vontade. Este não consegue sustentar sua abstração e a experimentação mental de si; ele se vê não mais como senhor de si; mas como subordinado a uma sorte de servidão. Ele escandaliza-se diante da existência; vê o espinho na carne e quer mantê-lo com ele; como se aquele desespero fizesse parte dele; como quem orgulhosamente insiste na sua própria condição e tormento ao invés de confiar numa possibilidade de um auxílio; ou na força do absurdo que é Deus: “se é para ser assim, então ele prefere ser si mesmo com todas as agonias do inferno a procurar auxílio” (SKS XI, p. 185). Este também possui uma idealidade “demoníaca”, uma sagacidade demoníaca, um fechamento hermético, mas ele é mais que desafio, é uma espécie de afronta declarada à existência:

Esse desespero não quer ser si mesmo nem mesmo em um autoencantamento estoico de si e em um endeusamento de si, não quer ser si mesmo, de modo certamente falso, mas em certo sentido de acordo com a própria perfeição; não, ele quer ser si mesmo em ódio para com a existência, quer ser si mesmo de acordo com sua miséria (...) “quer ser si mesmo, ser si mesmo em seu tormento, para com esse tormento protestar contra toda a existência” (SKS XI, p.187).

Nem mesmo em desafio ou desafiadoramente ele quer ser si mesmo, mas em afronta. Aceitar auxílio, consolo é decretar a ruína desse eu que se afirma prometeicamente que quer permanecer se afirmando como uma testemunha contra a própria existência. Com o *desespero-desafio*, Kierkegaard pretende modular o tipo mais intensamente consciente de desespero, cuja fórmula é: em desespero, querer ser você mesmo. Há uma regulação do Conhecimento, da Vontade e da consciência de primeira ordem, mas ainda assim não há *Self* e Consciência. Contudo, no nível onde há mais Vontade há mais Consciência. O sujeito não desiste de querer ser ele mesmo, e este é o problema; ele está disposto a ser autoconsciente, refletir, ter vontade, mas apenas por si e para si próprio personificando uma espécie autoasserção ou autoafirmação absoluta e prometeica. Se há um desejo do *eu* de ser para si um tipo de deus; isso o impede de ser *Self*.

4.5 ENTRE A DIMENSÃO EPISTÊMICA E PSICOLÓGICA DA CONSCIÊNCIA

Quando analisamos a Consciência e sua dependência ou superveniência ontológica do *Self* em Kierkegaard, principalmente a partir de Anticlimacus, costumamos perceber uma Consciência narrada no sentido mais existencial (incorporando os *estádios*, *disposições existenciais*, níveis de desespero). No entanto, há algo que se perde nisso: a relação entre o sujeito consciente *qua* cognoscente e os objetos de sua cognoscibilidade. Em termos mais kierkegaardianos, o que se perde é o papel da relação do sujeito consciente com o mundo que corporifica essa Consciência e com os objetos com os quais ela estabelece relação reflexiva ou imediata. O sujeito consciente kierkegaardiano não é simplesmente uma entidade abstrata em busca de autodesenvolvimento espiritual, mas uma Consciência (com suas infinitas dimensões, aspectos e categorias) que movimenta um corpo, conhece um mundo físico, com ele se relaciona, e a partir dele também se desenvolve.

Se arriscarmos uma distinção entre as duas dimensões que aqui interessam este capítulo e o próximo (psíquica e epistêmica), diríamos que, grosso modo, a Consciência psicológica toma uma forma mais *introspectiva* e a Consciência epistêmica, uma forma majoritariamente *extrospectiva*. A distinção não é absolutamente adequada porque, nesta última, o objeto passível de reflexão intelectual pode ser também o próprio sujeito, isto é, ele também é uma espécie de objeto pensado de forma exterior – como se o sujeito fosse seccionado em dois: o sujeito *qua* sujeito e o sujeito *qua* objeto do pensamento. Para Kierkegaard, como vimos, a narrativa do desenvolvimento da consciência psicológica é a de um desenvolvimento também espiritual do homem. A Consciência, na sua dimensão mais epistêmica, por outro lado, seria dependente de uma relação mais intelectual e reflexiva com o mundo e com os outros.

Ambas, a dimensão epistêmica e psíquica, abarcam *ocorrências mentais* e *estados mentais perduráveis*, mas uma diz respeito a si mesmo no mundo e a outra diz respeito a eventos externos. Por exemplo, uma *ocorrência mental psicológica* é um estado psíquico não duradouro e momentâneo, como o tipo de tédio simples que Kierkegaard retrata em *A rotação de culturas* cujo melhor exemplo foi dado por Nuno Ferro (2010, p.32) como o tédio de domingo, ou o tédio de quem percorre uma biblioteca inteira sem se ater a nenhum livro; já os

estados mentais psicológicos são perduráveis e melhor descritos nos quadros clínicos de angústia e desespero que Kierkegaard define como desenvolvedores ou anuladores espirituais da Consciência. Isso não quer dizer que não existam *ocorrências* e *estados mentais* epistêmicos que não são necessariamente psíquicos, isto é, dizem respeito a estrutura meramente introspectiva do sujeito *qua* consciente. *Ocorrências mentais epistêmicas* são também momentâneas, mas referidas a algum objeto exterior passageiro como, por exemplo, o ato de atravessar a rua quando o sinal estiver verde; e os estados mentais epistêmicos perduráveis podem ser informações fixas como a data do meu próprio nascimento ou meu próprio nome – embora eu tome consciência delas ocasionalmente e não precise delas em toda atividade que desempenho é uma *ocorrência* não um *estado duradouro*.

O desenvolvimento da Consciência epistêmica compreende desde o acesso do sujeito cognoscente aos dados imediatos e não inferenciais, i.e., toda forma de dados brutos do mundo, até a experiência, mediação, reflexão e integração deles à mesma matriz unificadora de todo conhecimento e de toda a realidade: o *Self*. Em outras palavras, este é o tipo de função, aspecto ou dimensão da Consciência em que o sujeito cognoscente e os objetos cognoscíveis se relacionam: é o espaço da relação do *Self* com os dados imediatos da realidade, mas também, no processo, com ele próprio. Portanto, Consciência tem seu *status epistêmico* fundado na intersecção ou na disjunção entre Sujeito e Objeto, ou seja, na possibilidade, na forma e no funcionamento do acesso do sujeito aos dados imediatos da experiência; na possibilidade de averiguação da veracidade dos dados dessa experiência imediata exterior e refletida; na própria reflexão ou mesmo conceptualização destes dados. A consciência é, assim, também o lugar onde poderíamos acessar os “dados brutos” da realidade extramental que encontram sua idealidade na linguagem conceitual, e podem passar do *status* de *experiência* ao de *conhecimento*.

Diríamos, então, que há pelo menos dois motivos fornecidos pelo próprio Kierkegaard para dar um espaço considerável a esta segunda análise, a mais epistêmica:

1) *O sujeito qua consciente que conhece a si mesmo, conhece necessariamente o mundo como algo distinto de si mesmo*. Este é precisamente o momento que marca o desenvolvimento epistêmico da Consciência: é o

processo reflexivo no qual ele se distingue do ambiente, isto é, a distinção que o sujeito opera entre ele e os objetos do mundo exterior. Como ele narra na descrição do *desespero-desafio*:

Aqui, de fato, há um certo grau de autorreflexão, portanto, um certo grau de ponderação sobre o seu *self*; com esse certo grau de autorreflexão inicia o ato de separação com o qual o *self* se torna *consciente de si enquanto essencialmente diferente do mundo circundante e da exterioridade* (SKS XI, p.169).

II) *O sujeito qua consciente ao conhecer o mundo, como algo distinto de si mesmo, como um espelho, (re)conhece também a si próprio.* Como ele retrata nos diários: “[...] conheça a si mesmo – e olhe-se no espelho da Palavra para conhecer a si mesmo adequadamente” (JP, 3902)¹⁹³. A metáfora do espelho reaparece outras vezes para introduzir o problema da Possibilidade (SUD, 37/SKS XI, 152), do Autorreconhecimento (como veremos no capítulo seguinte) e da Identidade Pessoal (SUD, 37/SKS XI, 152).

O objetivo dos últimos tópicos é essencialmente fenomenológico: apresentar uma descrição da formação da Consciência a partir dos quadros tipológicos de Desespero. Apenas uma análise mais descritiva poderia evidenciar quais são as categorias fundamentais que ao serem deficitárias no *Fortvivelse* são fundamentais para a *Bevidsthed*, nomeie-se: Percepção e Reflexão; Fantasia e Imaginação; Conhecimento e Autorreconhecimento; Dúvida e Vontade; Verdade e Conhecimento. Não coincidentemente, estas mesmas categorias aparecem na póstuma autobiografia de Johannes Climacus, *De omnibus dubitandum est*. O entrecruzamento dessas categorias em obras tão distintas com pseudônimos e projetos tão aparentemente opostos, aponta para uma homogeneidade do pensamento de Kierkegaard em relação ao seu modelo de Consciência. Mas, como vimos, enquanto SUD carrega uma abordagem mais psicológica com carga teológica irrevogável; JC aponta para problemas epistêmicos bastante desconsiderados pela tradição interpretativa e sem premissas necessariamente teísta. Como tais categorias ou faculdades da Consciência carregam dimensões tão interdependentes vamos considerá-las conjuntamente no capítulo a seguir.

¹⁹³ Paganism required: Know yourself. Christianity declares: No, that is provisional – Know yourself – and look at yourself in the mirror of the Word in order to know yourself properly” (JP, 3902)

5. A DIMENSÃO EPISTÊMICA: A CONSCIÊNCIA DE OBJETOS FÍSICOS E MENTAIS

O problema da relação entre sujeito e objeto – em suas variáveis ser e pensar, conceito e intuição pura, ente e representação, consciência e mundo, pensamento e realidade – é um dos problemas mais persistentes da História da Filosofia, especialmente a Moderna. O projeto de Kierkegaard pode ser reconduzido ao centro desta questão precisamente pela realocação do estatuto ontológico de um dos polos dessa relação: o do sujeito *qua* existente e, por consequência, de como ele se relaciona com os objetos físicos e mentais, atuais ou ideias, concretos ou abstratos da sua cognoscibilidade, i.e., com o outro polo desta relação. A Consciência (*Bevidsthed*) está no *entremeio* dessas esferas (sujeito-objeto; ser e pensar; atualidade e idealidade) funcionando como uma espécie de acoplamento da abertura ou clivagem entre a existência atual (que inclui e reivindica uma Consciência) e os objetos do pensamento (operados pela e na Consciência). Uma entidade intermediária entre o sujeito e o mundo representado por ele, tornando-se uma espécie de entificação das disjunções que atravessam o sujeito *qua* existente e o conhecimento do mundo – ou seja, uma entidade onde tais disjunções se encontram.

A Consciência é a entidade diferenciadora por excelência entre um *ente* qualquer e o sujeito *qua* existente. Apenas o existente seria um ente capaz de obter consciência da sua própria existência – i.e., capaz de autoconsciência e de autorreferência. O sujeito *qua* existente *qua* atual só pode conhecer objetos ideais ou concretos, físicos ou abstratos através da Consciência. Por isso, Kierkegaard considera que aquilo que animais não sencientes e crianças possuem “não é qualificado como Consciência” (Pap. IV B 1, 145/JC, p. 168), pelo menos não com o mesmo nível de desenvolvimento categorial que o sujeito *qua* existente *qua* consciente por excelência possui – como veremos, eles são capazes de uma consciência perceptual.

A formação da Consciência exige um correto correlacionamento e equacionamento de categorias fundamentais a qualquer Epistemologia (Conhecimento, Verdade, Reflexão, Dúvida, Imaginação), categorias que formam o indivíduo adequadamente como consciente do mundo e de si mesmo. Uma epistemologia kierkegaardiana da Consciência é dependente das condições do objeto (o próprio sujeito cognoscente), da necessidade de

equalização das condições de possibilidade do acesso à Verdade (do próprio objeto cognoscível), da possibilidade de adesão subjetiva (por parte do sujeito), do acesso ao próprio conhecimento objetivo da realidade extramental (em suas condições objetivas) e, por consequência, precisa resolver o problema da inapreensibilidade do estado cognitivo intramental do sujeito *qua* consciente.

Neste capítulo, sigo a terminologia de John Izzi (1997, p. 237) segundo a qual Kierkegaard está postulando três níveis (ou formas) de Consciência: (a) a consciência pré-reflexiva (imediate) que me refiro também como *percepção imediata* ou pré-consciência – como a do bebê humano ou dos animais não sencientes; (b) a consciência reflexiva (mediada) – onde ingressa a Reflexão e o processamento dos dados brutos da realidade na dicotomia Idealidade-Atualidade; e, por fim e mais importante (c) a Consciência pós-reflexiva (Consciência *per se*). Ou seja, embora não plenamente realizada nos estádios anteriores a Consciência está, como ele afirma, *obliquamente presente* desde o estágio inicial que passivamente recebe insumos sensoriais, mas não os processa.¹⁹⁴

Os objetivos desse capítulo são, portanto: (i) perguntar pela possibilidade de uma Epistemologia em Kierkegaard – para aplicá-la ao problema da Consciência; (ii) reconstruir introdutoriamente o contexto básico de disputas da Epistemologia de Kierkegaard entre idealistas e empiristas; (iii) apresentar as premissas da sua Epistemologia e sua relação com a Lógica e a Ontologia e como ela interfere no tratamento de conceitos como Existência, Sistema e Consciência; e, finalmente (iv) apresentar as categorias ou faculdades epistêmicas da Consciência, quais sejam: Percepção, Reflexão, Dúvida, Vontade, *Pathos*, Interesse, Fantasia, Imaginação, Conhecimento e Autorreconhecimento.

¹⁹⁴ Stokes, por outro lado, não parece concordar com certo uso indiscriminado da palavra “consciência” para se referir aos níveis anteriores, já que Kierkegaard parece fazer questão de demarcar esta diferença: “A palavra dinamarquesa para consciência, *Bevisthed*, refere-se mais explicitamente à “consciência da consciência” ou autorreflexividade da consciência diferente dos seus equivalentes em inglês ou alemão. O editor anônimo de Johannes Climacus repreende a filosofia moderna (alemã) por falar de “consciência sensorial”, “consciência perceptiva”, “compreensão”, quando “seria preferível chamá-la de “percepção sensorial”, “experiência”, “pois na consciência há mais” (JC, 169 / Pap. IV B 1, 147)” (STOKES, 2010, p.36). Kierkegaard, de fato, reitera na nota mencionada que isso causa uma certa confusão na filosofia moderna. Mas a expressão *pré-consciência* ou *consciência pré-reflexiva* capta as nuances da sua proposta e demarca o caráter gradativo da formação da Consciência.

5.1 A POSSIBILIDADE DE UMA EPISTEMOLOGIA EM KIERKEGAARD: UM PROBLEMA PARA A TRADIÇÃO INTÉRPRETE

A especificidade do projeto de Kierkegaard sobre a Consciência está no deslocamento do tratamento tradicional do estatuto ontológico do sujeito *qua* cognoscente. Há, contudo, um impasse ao se analisar a dimensão epistêmica da Consciência em Kierkegaard: boa parte da tradição intérprete sequer considera Kierkegaard um filósofo que tenha se preocupado com questões dessa natureza. Para lidar com posições que possam chegar a comprometer a fundamentação da nossa tese, inicio este capítulo apresentando e discutindo as diferentes perspectivas, consolidadas na tradição, sobre a Epistemologia de Kierkegaard, quais sejam: α) A inexistência de uma Epistemologia; β) A Epistemologia como estritamente Teologia; γ) O estrato da posição epistêmica de Kierkegaard como redutível ao ceticismo e ao irracionalismo defendendo, ao contrário, que Kierkegaard não era cético ou irracionalista e que há premissas de um realismo epistêmico.

A defesa de uma Epistemologia kierkegaardiana, em qualquer terreno de análise, precisa, portanto, suplantar uma sequência de entraves estabelecidos dentro da própria tradição, tais como:

(i) Kierkegaard é um *irracionalista* ou *cético* (Mackey, 1971; Anderson, 2008; Shestov, 1969; Rudd, 1998; Popkin, 1974). Esta crítica destina-se não apenas à possibilidade de adquirir conhecimento objetivo e verdadeiro sobre a realidade num grau de certeza apropriado, mas afirma também, de modo geral, que a Razão, a Ciência e a Lógica¹⁹⁵ tanto não são de seu interesse como recebem um tratamento negativo sob a indumentária de Johannes Climacus.

(ii) Como produto disso, para uma outra parcela da tradição, Kierkegaard não oferece qualquer contribuição às questões epistêmicas – mesmo aquelas

¹⁹⁵ Que Kierkegaard escreve sobre a Ciência (*Videnskab*) foi suficientemente tratado no segundo capítulo, *Ciência e Consciência no século XX*, e que sua crítica à Lógica de Hegel pela via de F. A. Trendelenburg não é apenas negativa, mas o coloca de frente com a querela da *Logische Frage* na virada anti-Hegel, também já foi assaz demonstrado – conferir trabalhos recentes como De Freitas, 2018; Ferreira, 2015; Fernandes, 2019; Porta, 2005; sobre Trendelenburg, veja-se: Beiser, 2013. Mas que o tratamento kierkegaardiano sobre a Razão permaneça uma questão para a tradição é de se encalstrar tendo em vista que o filósofo escandinavo não apenas escreveu 28 volumes – uma evidência documental que se apresenta nos vários volumes da *Søren Kierkegaard Skrifter* – como parte desses volumes centraliza questões epistêmicas como Verdade, Conhecimento, Ser, Pensar, Dúvida. Categorias todas fundamentais para o seu próprio conceito de Existência tão discutido na tradição.

com as quais ele claramente se envolve. Ora, ainda que seu projeto tão-só perfizesse redutivamente uma crítica aos limites cognitivos humanos (ceticismo) ou que apenas atribuísse papel secundário à razão (antirracionalismo ou “irracionalismo”), o que não é verdade, esta já seria uma tese epistêmica interessante de ser investigada *per se*. Para esta parcela da tradição, Kierkegaard não se empenhou em desenvolver uma Epistemologia muito arrojada ou, mais grave ainda, sequer se interessou por questões epistêmicas básicas¹⁹⁶ e qualquer tentativa que ele empreendeu foi assaz fragilizada por afirmações como “a verdade é a subjetividade” [*er Subjektivitetens Sandhed*] (SKS VII, 157/PSI, p. 199).

(iii) O entrecruzamento crítico entre a teologia cristã e o delineamento de sua teoria do conhecimento trouxe, ainda, um problema tão grave à tradição que parece impossível dissociar a Epistemologia da Teologia de Kierkegaard. A consequência mais radical disso é que os epistemólogos mais clássicos da tradição reduzem frequentemente a Epistemologia de Kierkegaard à sua Teologia. Analiso a seguir cada um desses problemas que deslocam questões filosóficas centrais do *corpus* kierkegaardiano de tal forma que tiram o próprio núcleo não apenas da sua Epistemologia, mas também deixam caquéticas sua Ontologia, Metafísica e seus possíveis axiomas lógicos.

α) A inexistência de uma Epistemologia

Uma parte dos intérpretes, mesmo aqueles que escreveram brilhantemente sobre o assunto, como Marilyn Piety (2010), assumem que Kierkegaard não postula diretamente uma Epistemologia ou uma teoria do conhecimento¹⁹⁷. Outros, ainda mais radicalmente, que Kierkegaard sequer

¹⁹⁶ Há uma posição recorrente que defende que Kierkegaard não poderia ter uma Epistemologia porque àquela época o máximo que os filósofos propunham era uma *Teoria do Conhecimento* ou, em herança direta dos gregos, uma *Gnosiologia* e, portanto, basicamente atribuir-lhe uma Epistemologia seria anacrônico. Não vejo por que essa divisão seria um entrave tendo em vista que o ponto de discussão, nas três terminologias, é a natureza do conhecimento e da verdade. Penso que a mera mudança de nomenclatura não deveria ser um empecilho a toda a discussão que aqui proponho.

¹⁹⁷ Contudo, no *Epistemology of Postscript* de M. Piety (2010), encontrei uma única sentença que eu considero minimamente ambígua e talvez problemática: “The second obstacle to understanding Kierkegaard’s views on knowledge is that his otherwise prodigious authorship includes no straightforward treatise on knowledge. The closest thing to such a treatise is, in fact, his Concluding Unscientific Postscript. A comprehensive account of the epistemological views contained in this work is beyond the scope of a brief essay” (Piety, 2010, p.190). Ou seja, ao

tinha interesses básicos com a Epistemologia. Contudo, como pretendo mostrar, não havendo uma preocupação epistêmica dentro do projeto de Kierkegaard, também não haveria nenhuma preocupação filosófica. O edifício da Ontologia, da Ética, da Metafísica e mesmo seus axiomas lógicos dependem de proposições fundamentais sobre a Verdade (*Sandhed*), o Conhecimento (*Viden*) e a Dúvida (*Tvivl*) – para citar apenas algumas categorias epistêmicas que movem as águas densas da sua teoria.

Uma outra parte da tradição, mais arriscadamente, afirma que Kierkegaard não formulou uma teoria do conhecimento porque só se preocupava com o conhecimento subjetivo – posição que parece facilmente dissolver-se na defesa de um *solipsismo* como fizera Mackey (1972, p. 279); ou ainda porque Kierkegaard *odiava o conhecimento objetivo e a razão* (Shestov, 1969, p.34) – posição que facilmente reduziríamos à defesa de um *irracionalismo*. Estas tentativas de deslegitimar a possibilidade de uma teoria do conhecimento kierkegaardiana é, assim, por vezes, outra faceta daquela velha tentativa de reduzir toda a sua obra ao famigerado triângulo responsável por caricaturar sua filosofia: solipsismo-ceticismo-irracionalismo.

Ora, Kierkegaard não disse extensivamente sobre como os indivíduos conhecem o mundo e a si próprios? Não postulou condições de possibilidade para uma *Videnskab* como vimos nos diários de 1846? Não afirmou a possibilidade de um sistema lógico no *Pós-escrito às Migalhas*? Não apresentou categorias modais metafísicas e lógico-epistêmicas, tais como Atualidade, Idealidade, Possibilidade, Necessidade? Não afirmou que um sujeito *qua* existente é genuinamente um sujeito empírico e cognoscente e não um sujeito ideal? Não disse sobre quais objetos pode-se conhecer e como conhecê-los? Não fez ele formulações tipológicas sobre Conhecimento (objetivo e subjetivo), tipos de Verdade (essencial ou interessada e inessencial ou desinteressada), de Sujeito cognoscente (pensador objetivo e subjetivo) e de Pensamento (puro e abstrato ou concreto)? Não formulou uma teoria da Dúvida, criticou os cétricos e disputou as bases epistêmicas dos sistemas idealistas? Então, Kierkegaard tinha, sim, muitas preocupações epistêmicas fundamentais e, quiçá, uma Epistemologia robusta que alicerça todo o seu projeto.

mesmo tempo que M. Piety afirma que Kierkegaard não trata sobre o “conhecimento”, ela assume que um breve ensaio não daria conta da extensão da sua Epistemologia.

β) A Epistemologia de Kierkegaard é estritamente Teologia

Uma outra forma de escapar da avaliação das proposições epistêmicas kierkegaardianas é reduzi-las a uma consideração teológica. Não raro, a resposta à pergunta filosófica sobre como se dá a relação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível em Kierkegaard leva a um deslocamento do objeto, uma *metabasis eis allo genos*, e desemboca em respostas sobre a sua Teologia¹⁹⁸. Uma olhada sobre a tradição intérprete mostra-nos a recorrência dessa posição.

A Epistemologia poética de Louis Mackey apresentada em seu *Kierkegaard, a Kind of Poet* ressalta o aspecto poético e comunicacional da verdade cristã: “seja qual for a filosofia ou teologia de Kierkegaard, ela é transmitida sacramentalmente *em, com e sob* a poesia” (Mackey’s, 1971, p. ix).¹⁹⁹ A Epistemologia cristã de Louis Pojman, em seu *The Logic of Subjectivity, Kierkegaard’s Philosophy of Religion*, critica a proposta de Mackey, mas reduz toda a Epistemologia de Kierkegaard à Teologia sustentando que, para Kierkegaard, o cristianismo é “a única visão de mundo razoável para uma pessoa racional aceitar e integrar em sua existência” (Pojman, p. x) – o que não seria um problema em se admitir se toda a investigação que ele faz sobre o conhecimento e verdade em Kierkegaard não parasse aí. A Epistemologia moral (ou ético-religiosa) de Robert Perkins apresenta uma proposta que conjuga as duas vias anteriores (poética e cristã), mas acaba por centralizar a *edificação*²⁰⁰, em sua relação com o ato apropriativo da verdade subjetiva, como o ponto alto da teoria do conhecimento de Kierkegaard. A tradição prova que há, portanto, uma dificuldade aparentemente inerente à Epistemologia de Kierkegaard: a impossibilidade de separação dos dispositivos epistêmicos daqueles que são próprios à sua crítica e posição teológica.

¹⁹⁸ Isso foi identificado por Perkins (1973), embora ele próprio tenha caído em alguma medida nesta armadilha ao centralizar o conceito de *edificação* desconsiderando outros elementos igualmente centrais e menos teológicos como os conceitos de Verdade, Dúvida e Conhecimento.

¹⁹⁹ “Whatever philosophy or theology there is in Kierkegaard is sacramentally transmitted ‘in, with and under’ the poetry” (MACKEY’S, 1971, p.ix).

²⁰⁰ O interessante na análise de Perkins é o reconhecimento de que Kierkegaard se interessa não apenas por como o homem conhece; mas por como *eu* conheço o homem e a sua natureza. A *edificação* seria uma certa visão da pessoa humana, como um processo inacabado; a *incompleteness* torna a *edificação* possível através da escolha, da liberdade não abstrata (Perkins, 1990, p. 10).

Sem negar, contudo, a impossibilidade de deslocamento radical dessas duas esferas no âmbito do projeto de Kierkegaard, o que é de se questionar é antes o recurso argumentativo usual de emprestar ou apelar a uma resposta teológica a uma questão inerentemente filosófica. Quando Kierkegaard pergunta: É possível conhecer? O que conhecemos? Como conhecemos? O que é a Verdade? O que é Conhecimento? Qual o papel da Dúvida? Como o Sujeito cognoscente *qua* consciente acessa os objetos da sua cognoscibilidade? Ele usa o cristianismo como recurso argumentativo – ou ainda, é ao perguntar sobre o cristianismo que ele, por vezes, responde a essas perguntas. O cristianismo serviu de modelo empírico para corroborar sua posição epistêmica pluralista final; mas, antes de tudo, ela é uma posição também genuinamente filosófica e não deve recair apenas nos meandros da Teologia levando a um subaproveitamento filosófico do seu projeto.

Kierkegaard usa instrumentos de análise e conceitos epistêmicos para pensar o estatuto da verdade cristã – se o cristianismo é verdadeiro, qual tipo de verdade ele é, de fato ou de razão? Ou ainda: o conhecimento concreto dos outros em sua particularidade real requer a ajuda de Deus? Mas uma relação estreita não fundamenta reducionismos. A Epistemologia de Kierkegaard é parcialmente moldada pela crítica à Teologia Natural, mas também pela Epistemologia de Espinosa, Descartes, Santo Anselmo, Agostinho, Hume, Lessing, Leibniz e Kant, ao mesmo tempo que confronta diretamente o idealismo hegeliano, o humanismo socrático e a reminiscência imanentista platônica²⁰¹.

O próprio Kierkegaard apresenta uma crítica ao cristianismo estatal e à igreja no *Pós-Escrito* e uma crítica à Teologia Natural nas *Migalhas Filosóficas* no qual, ao trabalhar o conceito de Verdade, oferece uma refutação das provas *a posteriori* e uma limitação do recurso à prova *a priori* para a existência de Deus, fundamentando os limites da cognoscibilidade humana sobre um Ser específico (Deus), e se estendendo até o debate que vai trazer Lessing no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Penso, assim, que não podemos sequer dizer que Kierkegaard apresenta uma Teologia *stricto sensu* porque ele não apresenta um estudo sistemático de teses e temas totalmente organizados biblicamente tais como Pneumatologia, Soteriologia, Escatologia, Cristologia, Bibliologia e

²⁰¹ A diferença aqui é que a insuficiência do idealismo hegeliano é epistêmica e ética e a do socratismo é especialmente existencial.

Eclesiologia – aliás, cabe aqui lembrar a crítica de Kierkegaard a estes dois últimos campos de estudos teológicos quando utilizados como recurso histórico e apologético para provar logicamente a existência de um Deus necessário de forma a levar o sujeito que investiga quantitativamente e não qualitativamente à crença em Deus (SKS VII, 1-37). Foi a Teologia ou, melhor dizendo, a sua Filosofia da Religião que serviu de *metabasis* à sua crítica ao Idealismo e ao fundamento da sua própria Epistemologia. Mas Kierkegaard não deixa de fora o conhecimento objetivo, científico e empírico, ou como ele chama, a verdade inessencial. Sua Epistemologia é, antes de tudo, sobre como acessamos a verdade em suas múltiplas formas e sobre como os sujeitos *qua* existentes *qua* cognoscentes *qua* conscientes conhecem o mundo.

γ) Os resultados da Epistemologia de Kierkegaard: ceticismo, fideísmo e irracionalismo.

Uma última forma de condenar a possibilidade de uma Epistemologia kierkegaardiana é assumir que ele era um cético – e por vezes um irracionalista ou fideísta. Os próprios conceitos centrais do projeto kierkegaardiano – Existência, Indivíduo, Subjetividade, Verdade, Conhecimento, Fé – são os grandes irradiadores dessas posições bastante controversas. Os que abertamente consideram-no um *cético* em sentido forte – não é possível adquirir conhecimento *certo* ou *verdadeiro* sobre a realidade objetiva – dividem a mesa do debate com aqueles que o consideram um *irracionalista*²⁰² – a razão ocupa papel irrelevante no processo de acesso à realidade – posição endossada por afirmações, como mencionei, como a de Lev Shestov “[Kierkegaard] odiava a

²⁰² Esta nomenclatura é usada de forma pejorativa em contextos que buscam minimizar o impacto teórico de filósofos que pensaram os limites e alcance da razão humana e propuseram formas múltiplas de obter diferentes graus de certeza sobre a verdade de diferentes objetos cognoscentes. Alguns exemplos são: o pragmatismo (C.S. Peirce e W. James) historicismo (Dilthey), existencialismo (Kierkegaard, Sartre e Camus), pessimismo e voluntarismo (Schopenhauer, J. G. Hammann), a fenomenologia (Husserl, Merleau-Ponty) e mesmo o fideísmo (F. H. Jacobi) e operspectivismo (Nietzsche e Gadamer), também o intuicionismo (Bergson e Schelling) e, mais centralmente, o romantismo (Schleiermacher, Schlegel). O termo é geralmente, utilizado para designar que tais filósofos apenas atribuem papel à vontade, ao sentimento, ao instinto, à intuição, às emoções, à ação prática, isto é, a qualquer outro conteúdo existencial supostamente não-epistêmico e exterior à razão. Contudo, boa parte destas posições não imprimem uma descrença na razão ou uma negação de toda forma de conhecimento racional – sentido que o termo imprime. Ao contrário, no geral, afirmam que a razão não seria a única forma de adquirir conhecimento verdadeiro e defendem o papel de outras categorias epistêmicas.

razão mais do que qualquer coisa no mundo²⁰³” (1969, p.34). Estas têm, por consequência, a aceitação de um *fideísmo* nos termos que Popkin postulou, para quem Kierkegaard defende que “nenhuma verdade indubitável pode ser encontrada ou estabelecida sem o elemento da fé, seja religioso, metafísico, ou de outro tipo” (2000, p.21). O que, como veremos, levaria à afirmação absurda de que apenas os cristãos conhecem o mundo em toda a sua realidade, isto é, o conhecimento de todos os objetos concretos ou abstratos, físicos ou ideais só está disponível aos cristãos.

Robert Popkin é também um dos maiores responsáveis pela popularização de uma leitura cética da epistemologia kierkegaardiana, embora não seja o único. Segundo ele, o resultado da Epistemologia de Kierkegaard é ceticismo: “quando buscamos conhecimento verdadeiro, terminamos em ceticismo completo” (Popkin, 1974, p.368)²⁰⁴. Em outro momento, Popkin aponta para a influência de Kierkegaard, que “no século XIX, *ceticismo irracional* transformou-se em *existencialismo*²⁰⁵”. Thomas Anderson²⁰⁶ na mesma esteira afirma que: “a posição de Climacus é uma forma mitigada e, em última análise, ambígua de ceticismo” (Anderson, 1997) em coro a A. J. Rudd que em seu já clássico *Kierkegaard and the skeptics* também afirma que a relação de Kierkegaard com o ceticismo é “complexa e ambivalente” (Rudd, 1998, p.71) já que ele apresenta críticas aos cétricos, mas ele próprio deveria ser classificado como tal: “Kierkegaard concorda com os cétricos gregos que o conhecimento objetivamente certo é impossível” (Rudd, 1998 p.81). K. Nordentoft, mais radicalmente, teria escrito que: “[para Kierkegaard] a cognição nunca apreende seu objeto apenas a representação linguística dele, o conceito, o signo²⁰⁷”

²⁰³ “He hated reason more than anything else in the world”. SHESTOV, L. *Kierkegaard and the Existential Philosophy*, Athens: Ohio University Press, 1969.

²⁰⁴ “When we search for true knowledge we end up in complete skepticism” *Kierkegaard and Scepticism* J. Thompson (Ed), *Kierkegaard: a collection of critical essays*. New York: Anchor Books, p.342-372, 1974.

²⁰⁵ “In the 19th century, irrational skepticism was developed into existentialism, a school of philosophy that emphasizes the concrete and problematic character of human existence. Using traditional skeptical themes to attack Hegelianism and liberal Christianity, the Danish philosopher Søren Kierkegaard stressed the need for Faith” (R. POPKIN, Britannica).

²⁰⁶ Thomas Anderson, afirma que para entender a refutação ao ceticismo no projeto kierkegaardiano é necessário separar Kierkegaard de Climacus. Para quem Kierkegaard não é Climacus, mas sim *Anticlimacus*. Qualquer afirmação epistêmica de Climacus precisaria ser balanceada com a de *Anticlimacus* (Anderson, 1997;1994).

²⁰⁷ “Cognition never grasps its object but only its linguistic representative, the concept, the sign” Cf *Kierkegaard's Psychology*, trans. B. Kirmmse. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1978.

(Nordentoft, 1978, p. 334). Ainda Louis Mackey conclui que a teoria do conhecimento kierkegaardiana resulta em “acosmismo [...] que beira o solipsismo²⁰⁸” (Mackey, 1972, p. 279). G. Price ocupa uma posição ainda mais radical: “o que podemos saber... nada, diz Kierkegaard, nada em nenhum grau de certeza real, nada sobre Deus, nada sobre o mundo como realmente é” (Price, 1963, 113).

Como podemos ver, essas posições se estendem ao infinito e cada um desses intérpretes aponta formas diferentes de ceticismo nas premissas do projeto Kierkegaard e por motivos, às vezes, muito diferentes²⁰⁹. De forma geral, contudo, tendem a concordar que o problema está principalmente na tese sobre a verdade subjetiva (que pretendemos trabalhar em tópico específico) e na impossibilidade de adquirir conhecimento objetivo sobre outros seres e objetos externos. Como veremos, Kierkegaard diz, de fato, que há algo que não pode ser *pensado* sem perder qualidades ou propriedades: o existir. Conceituar a Existência seria transpor sua modalidade metafísica – da Atualidade à Idealidade ou Possibilidade²¹⁰. Portanto, num primeiro plano, Kierkegaard seria cético a respeito do conhecimento certo e verdadeiro de seres particulares reais. Mas essa não é, nem de longe, a única acusação que Kierkegaard recebe.

Penso que devemos considerar a crítica mais séria. Como pretendo mostrar, uma posição cética ou mesmo, por assim dizer, anti-irracional não é compatível com várias afirmações de Kierkegaard²¹¹. Ele não é cético sobre a possibilidade de obter conhecimento objetivo sobre a realidade e, portanto, ele não é cético de nenhum modo realmente relevante. Apresento a seguir alguns

²⁰⁸ “Acosmism ... that borders on solipsism” Cf: “The Loss of the World in Kierkegaard's Ethics” in *Kierkegaard, A Collection of Critical Essays*, ed. J. Thompson. Garden City, NY: Doubleday, 1972.

²⁰⁹ Uma prova disso é que para Rudd o ceticismo explícito de Kierkegaard está especialmente em *É preciso duvidar de tudo* contrariando a crítica explícita aos céticos nas *Migalhas Filosóficas*; enquanto, para, Anderson ele está evidenciado principalmente em *A doença para a Morte*.

²¹⁰ O que foi debatido e demonstrado extensa e apropriadamente na análise de Ferreira (2013, 2014, 2015) cuja tese central este capítulo tem imenso débito.

²¹¹ Concentro-me em discutir especialmente a possibilidade de ceticismo em Kierkegaard por pensar ser uma acusação mais relevante. Mas deixo aqui um argumento bastante interessante utilizado por Perkins de que se o conjunto de axiomas teóricos sobre o conhecimento em Kierkegaard resulta em *irracionalismo*, este mesmo epíteto deveria ser aplicado a boa parte da tradição moderna. O enunciado: ‘*Kierkegaard é um irracionalista*’ é parcialmente uma falácia lógica porque, não raro, o que se quer dizer com “Kierkegaard é irracionalista” é “Kierkegaard acredita no cristianismo”. Se for o caso, já não se trataria mais de uma disputa argumentativa séria, mas de uma depreciação *ad hominem* que busca caricaturar Kierkegaard numa espécie de antifilósofo ou anti-intelectual, apenas por acreditar no cristianismo (Perkins, 1976, p.203).

argumentos, mesmo que num nível básico de discussão, de que Kierkegaard não apenas é um crítico das formas moderna e grega de ceticismo, como também não é um cético ele próprio:

(i) Gostaria de tomar como ponto de partida o texto, *The extent of Kierkegaard's skepticism*, de Thomas Anderson (1994) não apenas porque junto com o texto *Kierkegaard and the skeptics*, de A. J. Rudd (1998) trata-se, conforme vejo, de uma das defesas mais responsáveis e prodigiosas da possibilidade de apontar um ceticismo em Kierkegaard, como também leva a discussão para um caminho importante a este trabalho. No referido texto, Anderson avalia qual é a extensão real do ceticismo de Kierkegaard, em relação ao conhecimento humano natural, e se ele acredita que cada ser humano é incapaz de obter, por seu próprio poder, conhecimento verdadeiro sobre qualquer realidade que não seja seu próprio *eu* individual.

Para isso, ele parte da premissa de que é necessário separar Kierkegaard de Climacus²¹² e conclui que nem Anticlimacus (que ele toma como sendo a posição própria de Kierkegaard) nem Climacus são céticos quanto a nossa capacidade de acessar tanto o nosso próprio eu, quanto a natureza do *Self* em geral e os conteúdos particulares da nossa própria cognição – em outros termos, acreditam que somos capazes de Consciência, Autoconsciência, Autorreflexão, Autorreferência e Autoconhecimento. Como ele mesmo reconhece, a alegação de ceticismo em Kierkegaard é bastante questionável numa análise de primeiro plano porque é evidente para qualquer intérprete que há um objeto sobre o qual o conhecimento qualitativo é possível, qual seja: aquele que o indivíduo pode adquirir do seu próprio *Self*, isto é, do seu *eu* particular.

Assim, entre os intérpretes mais convictos sobre o potencial *ceticismo* de Kierkegaard, como o próprio Thomas Anderson, seria unânime, segundo ele próprio, que Kierkegaard assume explicitamente a possibilidade de Autoconhecimento – um tipo bastante robusto de Conhecimento. Portanto, existe pelo menos uma forma de Conhecimento que Kierkegaard defende como

²¹² Thomas Anderson utiliza as seguintes distinções para separar Kierkegaard de Climacus: qualquer posição apresentada nos trabalhos publicados sob o pseudônimo de Anticlimacus será considerada de Kierkegaard (ANDERSON, 1997, 188-189). Nosso método nesta tese parte da consideração de que Kierkegaard tem uma posição distinta de seus pseudônimos apenas em caso de teses conflitantes. Como mostraremos, não acreditamos que haja choque nas visões Kierkegaard e Climacus neste caso e que nenhum dos dois sustentam uma posição cética de qualquer tipo e nível. Ele distinguirá a posição de Climacus daquela assumida por Anticlimacus.

possível de acessarmos como verdadeiro: aquele que o sujeito *qua* cognoscente pode adquirir de si próprio – o que inclui a possibilidade de Autoconsciência, embora não seja aqui, ainda, a mesmíssima coisa. O Autoconhecimento é resultado da reflexão e da cognição de um indivíduo concreto sobre ele mesmo. Há uma sobreposição epistêmica: ele é sujeito que pensa e objeto pensado ao mesmo tempo.

Contudo, a defesa da possibilidade de adquirir Autoconhecimento é suficiente para eximir Kierkegaard de uma crítica epistêmica séria? E como o conhecimento do mundo e dos outros seres seria possível se ele, supostamente, assume apenas a possibilidade do conhecimento de si? Segundo a tese de Thomas Anderson (1997), há aqui uma ambiguidade. Ao mesmo tempo que Kierkegaard afirma a possibilidade de apreensão da realidade extramental no pensamento; ele aparentemente afirma que eu não posso pensar, apreender ou agarrar no pensamento os seres externos a mim²¹³. Isto é, conheceríamos, ao menos parcialmente, a realidade extramental; mas não conhecemos entes externos a nós, ao menos não como conhecemos a nós próprios:

No Pós-escrito, a principal razão pela qual um pensador não pode alcançar o verdadeiro conhecimento de seres externos concretos como tais é porque ele não pode ser esses seres. O conhecimento não é intrinsecamente incapaz de apreender o concreto, pois ele pode apreender o próprio eu individual. Mesmo que se tenha uma preocupação infinita com outra realidade finita, isso aparentemente não pode transpor a distância ontológica entre eles, e o indivíduo fica com um pensamento (possibilidade), não uma relação atual ou cognitiva real com esse outro ser (Anderson, p. 281, 1997).

Penso, contudo, que a tese real de Kierkegaard pode ficar mais evidente de modo inverso: isto é, não se trata de que apenas um Ser pode ser efetivamente conhecido (o *Self*) mas, ao contrário, de que apenas ele é conhecido de uma forma determinada e qualitativa, uma forma acessível apenas ao próprio sujeito *qua* atual. Assim, a pergunta é, ao contrário, se o Ser *qua* atual do sujeito *qua* existente não pode ser pensado, isto é, transposto ao *pensamento puro*, sem deixar de ser efetivamente atual e transformar-se no máximo em uma ideia sobre esse Ser – e como não temos o mesmo estatuto ontológico que

²¹³Thomas afirma que segundo a *linguagem* de Kierkegaard nós apreendemos seres externos no pensamento; mas segundo sua própria *teoria* do conhecimento isso não seria possível e o motivo disso é a distância ontológica entre os seres: “*Climacus não pode admitir em teoria o que ele de fato concede, que conhecemos outros seres concretos existentes além de nós mesmos*” (Anderson, p.281).

nossas ideias, dado o caráter da inapreensibilidade cognitiva implicado na categoria da Atualidade – então, como o Autoconhecimento é possível? De qualquer forma, para responder ambas as questões (como o conhecimento extramental e o autoconhecimento são possíveis), é necessário trazer a distinção que Kierkegaard formula entre duas formas de *pensamento*, o abstrato e o concreto:

O que é pensamento abstrato? É o pensar onde não há nenhum [sujeito] pensante. Ele abstrai de tudo o que seja diferente do pensar e só o pensamento está em seu próprio *medium*. A existência não é desprovida de pensamento, mas na existência o pensamento está num *medium* estranho. O que significa, então, na linguagem do pensamento abstrato, perguntar sobre a realidade efetiva no significado de existência, dado que a abstração justamente abstrai disso? - O que é o pensamento concreto? É aquele pensar onde há um [sujeito] pensante e um determinado algo (no significado de particular) que está sendo pensado, onde a existência dá ao pensador existente pensamento, tempo e espaço (SKS VII, 287/PSII, p.49).

Percebamos que Kierkegaard não apenas assume a possibilidade de conhecimento (subjetivo ou objetivo), como apresenta duas formas dos objetos mentais ou extramentais serem *pensados*, isto é, duas formas de acesso à realidade no pensamento. O *pensamento puro*²¹⁴ ou *abstrato* só conhece objetos tautológicos, isto é, igualmente abstratos como o próprio pensamento – como os da Lógica e da Matemática. Assim, o *pensamento puro* une-se a objetos de outra ordem que não a existencial. O *pensamento concreto*, ao contrário, é a única forma de combinar Pensamento e Existência (em tempo e espaço) na estrutura do pensamento. Portanto, é através do *pensamento concreto* que o Autoconhecimento é possível. Ele é a única forma de conhecer, em um grau de certeza apropriado, o ente que não está disponível ao pensamento abstrato: aquele que está existindo fora do pensamento, o sujeito *qua* existente *qua* atual.

²¹⁴ Ainda em outro trecho, desta vez nas anotações sobre o *Pós-Escrito* nos diários, Kierkegaard afirma que o *pensamento puro* é que abre a possibilidade de ceticismo: “Self-reflection [*Selv-Reflexion*] was a skepticism; it is overcome in pure thinking. But pure thinking is a still more extreme skepticism. Despite all the inwardness of self-reflection, it nevertheless could not forget its relation to actuality in the sense of actuality, its relation to the *an sich* that pursues it. Pure thinking, however, is positive through having taken the whole matter imaginatively into a sphere where there is no relation to actuality at all. Pure thinking does not even dream that it is skepticism—but this itself is the most extreme skepticism. If, without pressing the comparison, one were to compare skepticism with insanity, [*] a person who has a notion of being insane and whose life goes on amid this conflict is less mad, however, than one who jubilantly triumphs as the cleverest of all. [*]In margin: And Danish readers will not forget that Poul Møller regarded Hegel as mad. (JP III 3702/Pap. VI B 54:19, 1845).

Por que, contudo, esse modo de pensar concreto não se aplica aos outros seres *iguais* a mim? A resposta é que como não posso chegar a ser o outro, eu não o compreendo pelo Ser, mas apenas pelo Pensar. Como eu sou eu e não *outro*, não posso adquirir cognição ou conhecimento imediato dele em sua concretude da mesma forma qualitativa que posso do meu próprio ser. Então, como conheço outros seres *qua* existentes?

Vamos dar mais um passo na explicação. A diferença entre o conceito *qua* ideal (*pensamento abstrato*) e ser *qua* atual (*pensamento concreto*) é aquilo que, respectivamente, resulta nos registros do que Kierkegaard chama de *pensador objetivo* e *pensador subjetivo*. Já adianto que o *pensamento concreto* só pode ser produto de uma reflexão do *pensador subjetivo* e, portanto, é ele que pode pensar quando o objeto é um existente. O *pensador objetivo*, ao contrário, só pode conhecê-lo ao passar *abstratamente* dos seres humanos concretos (acessível ao pensador subjetivo) para a humanidade em geral (acessível, por exemplo, ao pensador objetivo que pensa o *histórico*) e assim, conhecê-lo em seu *conceito*. Ele não pode partir *in concreto* dos seres humanos. Já o pensador subjetivo, ao contrário, compreende a natureza humana em geral mesmo aquela abarcada no *conceito abstrato* porque a compreende *in concreto* a partir do ser humano individual que ele próprio é:

Em vez da tarefa de compreender o concreto abstratamente, como a tem o pensamento abstrato, o *pensador subjetivo tem a tarefa contrária de compreender o abstrato concretamente*. O pensamento abstrato desvia seu olhar dos seres humanos concretos para o ser humano em geral; o pensador subjetivo compreende a abstração “ser um humano” na concreção de ser este ser humano existente individual (SKS VII, 305/PSII, p.69).

Em outras palavras, o pensador subjetivo compreende *o que é abstrato* (o conceito puro) *concretamente*; mas o pensador objetivo apenas poderia compreender *o concreto abstratamente*, isto é, pelo seu *conceito*. O que Climacus quer dizer é que o caráter de concreção do pensamento subjetivo apreende a unidade do *Self* tanto como *um indivíduo concreto particular* quanto como uma *entidade* metafísica, psicológica e epistêmica – e é assim que ele conhece não apenas a si próprio como a humanidade em geral e os outros seres. O Autoconhecimento é conhecimento de si e do mundo. Ele não é adquirido através de uma *abstração* do conteúdo real do indivíduo no pensamento, mas através do conhecimento do próprio indivíduo corporificado. Assim, é através da

equalização existencial do *Self* que podemos acessar e entender em um nível realmente qualitativo os indivíduos à nossa volta.

O pensamento abstrato por si só não pode pensar a existência concreta porque lhe faltam categorias como a Paixão e o Interesse que só estão disponíveis àquele que se relaciona essencial e interessadamente com *objeto* em questão – o sujeito *qua* existente. O conhecimento pode, assim, com a ajuda da Paixão e do Interesse, apreender um ser particular concreto, isso deve significar que *o conhecimento não é intrinsecamente e por natureza incapaz de apreender a realidade atual*, mas que a apreende de uma forma diferente.

Ora, se há um único ente sobre o qual não podemos adquirir conhecimento, num grau de certeza apropriado, de modo empírico, objetivo, sistematizado e por meio de raciocínios indutivos e inferências lógicas – o Ser do sujeito *qua* existente – mas ele pode ser conhecido de uma outra forma, isso torna Kierkegaard um cético? Penso que não. Kierkegaard realmente diz que há algo que não pode ser *pensado* em terceira pessoa sem perder qualidades: o existir. Mas isso não leva a um ceticismo que afirme a impossibilidade de conhecer e conceituar o real ou quaisquer objetos particulares. A tese de Kierkegaard, ao contrário, é simples: para objetos ou seres ontologicamente distintos, há formas distintas de conhecimento.

Segundo Anderson (1997), contudo, a tese do conhecimento concreto é uma negação da capacidade humana de conhecer seres externos individuais na sua inteira realidade concreta o que faz da Epistemologia de Kierkegaard *uma forma* de ceticismo mitigado ou mesmo ambíguo. Para essa tradição, Kierkegaard está dizendo que a Verdade sobre a realidade última não pode ser alcançada nem subjetivamente nem objetivamente, apenas a *verdade essencial* – o Autoconhecimento. O que levaria à consequente conclusão de que a única realidade realmente cognoscível e disponível ao sujeito é uma espécie de realidade individual. Os seres concretos reais (*qua* atuais), que não nós próprios, seriam assim incognoscíveis e inacessíveis a nós próprios dentro da equalização geral da teoria do conhecimento kierkegaardiana – o que implicaria, de fato, numa espécie de acosmismo ou solipsismo.

Mas penso, ao contrário, que Kierkegaard concede que os seres humanos têm um tipo de competência cognitiva que os levam a acessar algo muito mais do que apenas o conhecimento de si mesmo. Para Kierkegaard, é exatamente a

partir do Autoconhecimento, da Autoconsciência e desse processo de Reflexão interna que um relacionamento cognitivo qualificado com o mundo é possível. Kierkegaard não está negando que possamos conhecer outros entes (sejam sujeitos concretos ou objetos físicos e abstratos) apenas que não os conhecemos da mesma forma e no mesmo nível decisivo e fundamental que podemos – ou, ao menos, deveríamos – conhecer a nós próprios. Ele afirma tão somente que há uma forma desse Ser tornar-se conhecido num grau de certeza mais elevado: através do Autoconhecimento.

Percebamos a diferença entre as afirmações: “não podemos conhecer a realidade em um grau de certeza apropriado” e “a verdade sobre um determinado ente está acessível, num grau de certeza apropriado, de uma forma específica”. Toda a questão foi, portanto, redirecionada para: (i) as formas de acesso a esse Ser (concreto); (ii) sobre como ele é hipostasiado no Pensamento; e (iii) sobre a evidente mudança na *forma* do Ser, mas não do seu *conteúdo*. Retomaremos estes problemas no tópico subsequente intitulado *Epistemologia e Ontologia*.

(ii) Retomemos, outra vez, a tese onto-epistêmica principal de Kierkegaard: o ser *qua* existente não pode ser pensado sem que sejam abstraídas as características temporais particulares desse ser concreto *qua* atual e, assim, sem que a Atualidade se dissolva em Possibilidade. Isto é, o ser foi transformado em um *conceito universal* porque o que o pensamento apreende é o conteúdo pensável e conceitualizável que está na realidade. Penso que, com isso, Kierkegaard não está afirmando que há propriamente uma lacuna entre o objeto do pensamento e o objeto atual. O pensamento apreende, de fato, os seres reais, mas em seu conteúdo possível, não em sua individualidade concreta real – na sua Atualidade. O objeto do pensamento não seria, assim, incognoscível já que teríamos acesso ao seu conceito. O que o pensamento apreende seria ontológica e epistemicamente identificado com a realidade e com o conteúdo dos seres externos, sejam objetos mentais ou físicos sejam outros seres, mas isso depende de que forma esse conhecimento ou pensamento é operado. O pensamento *concreto*, por exemplo, não pode ser metafisicamente distinto do *abstrato* porque o reino de ambos é o do Pensamento. Do mesmo modo, a Possibilidade é, em ambos os casos, diferente apenas na forma, mas não no conteúdo, da Atualidade.

Se a realidade concreta (Atualidade) como tal fosse totalmente incognoscível, não se poderia nem mesmo saber se ela existe, menos ainda saber que está além do alcance do Pensamento. Por outro lado, ao afirmarmos, como faz Kierkegaard, que toda a realidade concreta é particular, temporal e atual e que o Pensamento abstrai a Atualidade e a transforma em Idealidade (ou Possibilidade) isto seria, ainda, assumir que é possível conhecer essa realidade em algum grau. Kierkegaard não diz que não conhecemos objetos atuais, apenas que os conhecemos em sua *Realitet*. Ele não estaria dizendo que é impossível ter conhecimento de objetos particulares, apenas formulando como esse conhecimento acontece e sobre quais objetos (os não-existenciais e atuais) ele pode ser mais confiável objetivamente.

Podemos falar, portanto, em níveis de confiabilidade do conhecimento de acordo com o estatuto ontológico do próprio objeto em questão. Kierkegaard teria dito que uma mosca é tão *atual* quanto Deus, mas que eles são ontologicamente distintos e, portanto, nosso conhecimento sobre os *objetos* ‘Mosca’ e ‘Deus’ só seria possível em níveis e por processos *epistêmicos* diferentes – e no caso, através de métodos distintos: o primeiro a partir do recurso à Ciência e ferramentas empíricas, por exemplo; e o segundo a partir de uma categoria epistêmica própria, a Fé:

Uma mosca, se ela é, tem tanto ser quanto o deus; a observação boba que eu aqui escrevo tem, no que toca ao ser de fato, tanto ser quanto a profundidade de Espinosa, pois, quanto ao ser de fato, vale a dialética de Hamlet: ser ou não ser. O ser de fato é totalmente indiferente à diversidade de toda e qualquer definição essencial, e tudo que existe participa do ser sem ciúme mesquinho, e participa no mesmo grau (SKS IV, 214/MF, p.64)²¹⁵.

(iii) Segundo Rudd, apesar de Kierkegaard fazer críticas ao ceticismo grego e moderno, ele recai numa dessas formas. Mas, vejamos, na biografia de Johannes Climacus ou *É preciso Duvidar de Tudo* e em *Tremor e Temor* ele faz

²¹⁵ O argumento principal aqui trata-se de uma crítica às gradações de Ser frequentemente utilizada para sustentar uma das premissas do argumento ontológico postulado por Santo Anselmo. Para exemplificar isto, a principal objeção de Kierkegaard ao Argumento Ontológico para a existência de Deus (nas versões de Espinosa, Anselmo, Descartes e Hegel) é de que: i) Ele não considera a distinção entre Existência Ideal e Atual ; ii) Ele opera uma gradação de Ser (quanto mais ser mais perfeição), enquanto Kierkegaard responde que uma mosca é tão atual quanto Deus: ‘o ser factual é indiferente a qualquer variação (...) no mesmo grau’ e ‘ser no sentido ideal, não é mais ser, é essência’ (SKS IV, 200/ MF, p. 51 – ver Perkins). O que coloca Kierkegaard numa tradição moderna que nega gradações de perfeição e coloca toda a existência atual a par. Para Hegel essa gradação do ser se daria historicamente (pelo desenvolvimento do espírito absoluto) não ontologicamente como em Espinoza e Anselmo. Enquanto para Kierkegaard “sempre raciocinamos a partir da existência não em direção a existência”.

ressalvas à dúvida metódica do ceticismo cartesiano²¹⁶; e nas *Migalhas Filosóficas* ele acusa os céticos gregos de sofrerem de uma espécie de *acrasia* epistêmica:

O ceticismo grego era retirante (Epoché, suspensão do juízo). Os gregos não duvidavam em virtude do conhecimento, mas em virtude da vontade (negar assentimento, *Metriopathein*). Ora, disso se segue que a dúvida só pode ser abolida pela liberdade, através de um ato da vontade, coisa que qualquer cético grego haveria de compreender, porquanto se compreendia a si mesmo; mas ele não queria abolir seu ceticismo, justamente porque queria duvidar. [...] O cético grego não nega a verdade da percepção e do conhecimento imediato, mas, diz ele, o erro tem uma razão inteiramente diversa; vem da conclusão que eu tiro. Basta que eu consiga abster-me de concluir, e jamais serei enganado. Se, por exemplo, a percepção à distância me mostrar um objeto redondo que, visto de perto, é quadrado, ou uma vara quebrada na água, embora seja reta quando se a retira, não terá sido a percepção quem me enganou, mas eu só me enganei quando concluí algo da vara ou daquele objeto. É por isso que o cético sempre se mantém *in suspensio* e este estado é o que ele queria. Enquanto que o ceticismo grego foi chamado de filosofia inquisitiva, aporética, cética, estes predicados não exprimiam ainda o que é característico do ceticismo grego; que sempre empregou o conhecimento apenas para salvaguardar esta *disposição de ânimo* que era o essencial e, por esta razão, não queria mesmo exprimir positivamente (*thetikös*) o resultado negativo do conhecimento para não ser apanhado em flagrante delito de raciocínio indutivo. A atitude mental era o principal (os céticos dizem que o fim supremo é a suspensão do juízo seguida pela ataraxia como sua sombra). (Que a percepção sensorial e o conhecimento imediatos não podem enganar, é enfatizado tanto por Platão quanto por Aristóteles. E mais tarde por Descartes, o qual diz, exatamente como os céticos gregos, que o erro provém da vontade que se precipita ao tirar conclusões) (SKS IV, 242/MF, p.114).

A despeito da análise dos ceticismos grego acadêmico ou grego pirrônico de Kierkegaard ser aceitável ou não – e Rudd (1998) e Popkin (2000) afirmam que não é exatamente fiel – na leitura de Kierkegaard, o cético grego não *queria* levar em conta as conclusões resultantes da percepção imediata ou do pensamento. A Vontade aparece como uma categoria epistêmica importante que promove o nosso conhecimento do mundo – e, como veremos, como um correlato sustentador da *Bevidsthed* – e é dela que o cético carece. O cético *escolhe* deliberadamente, isto é, por mero ato volitivo, viver *in suspensio* em um estado mental aporético autoimposto. O que não ocorre por resultado da investigação, mas por volição. Trata-se não do resultado de uma investigação racional da realidade, mas da tentativa de *salvaguardar um estado e uma disposição de ânimo* que possa trazer plenitude, mas que apenas traz um afastamento da realidade mesma. O resultado é que eles teriam todas as ferramentas cognitivas e epistêmicas para adquirir crenças verdadeiras e

²¹⁶ Essa discussão continuará nos tópicos dedicados à Dúvida, Verdade e Conhecimento.

justificadas sobre o mundo, mas por *ato de vontade* não fariam uso dessas ferramentas. A implicação dessa crítica é fundamental à própria epistemologia kierkegaardiana: é possível adquirir conhecimento verdadeiro sobre o mundo, mas só é possível por uma disposição da Vontade (*Villie*).

Kierkegaard apresenta neste trecho duas autocontradições na atitude cética: (i) os céticos empregam um princípio resultante do conhecimento que adquiriram do mundo como meio para não aceitar o próprio conhecimento imediato sobre o mundo; (ii) se o erro vem da conclusão derivada do raciocínio indutivo, e não do conhecimento *per se* e *se*, para não correr o risco de fazer um raciocínio indutivo equivocado, deve-se manter numa *epoché* este já seria, em si mesmo, um raciocínio. Kierkegaard faz de um argumento bastante comum contra os céticos uma delimitação da possibilidade do seu próprio ceticismo: há uma certeza básica em toda forma de ceticismo. Toda forma de ceticismo se fundamenta em um axioma fundamental sobre o Conhecimento. Assim, há pelo menos uma certeza básica suficientemente acessível a todo conhecedor mesmo àquele que duvida hiperbolicamente – mesmo que esta certeza seja a de que não é possível conhecer.

(iv) Partindo para a segunda acusação, a de que Kierkegaard recai em irracionalismo, uma forma comum de defender esse argumento é afirmar que Kierkegaard apenas formula uma verdade subjetiva atribuindo papel relativo à razão e à verdade objetiva. Mas Kierkegaard não apenas diferencia verdade subjetiva e verdade objetiva, como dá exemplos deste último apresentando-o como um tipo conhecimento compartilhado cuja evidência empírica é constatada de forma interpessoal e intersubjetiva. Por exemplo: “a terra é redonda” e “Copenhague fica na Dinamarca” (SKS VII, 162/PSI, p.206). A própria Filosofia da Ciência assimila a tese de que o conhecimento científico não é um retrato inteiramente fiel da realidade e nem pretende ser; mas que se trata de uma *aproximação*, um modelo interpretativo que apresenta a maior confiabilidade e o maior rigor que qualquer outra forma de conhecimento sobre a realidade empírica.

Observe-se que Kierkegaard não nega que somos e podemos ser conhecedores do fato de que a terra é redonda ou de que ela de fato seja. Aliás, se fatos sobre a realidade empírica não pudessem ser conhecidos ficaria difícil saber se uma explicação estaria *próxima* ou não da realidade ou fornecer uma

base objetiva para a verdade. Climacus também não afirma que toda interpretação da realidade tem igual validade ou é arbitrária (o que recairia em um relativismo); seu próprio exame sobre a Existência ele considera mais verdadeiro (isto é, mais próximo da verdade e da realidade das coisas) que o apresentado pelo idealismo. Kierkegaard não é cético sobre a capacidade humana de compreender seres concretos, objetos abstratos ou físicos e a realidade empírica. Muito do suposto ceticismo em relação ao conhecimento empírico no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* está fundado numa compreensão realista da natureza da Verdade. Ele está criticando o idealismo hegeliano – e, inclusive, acusando-o de ceticismo – e não o realismo empírico.²¹⁷

A crítica de Kierkegaard ao pensamento puro do idealismo hegeliano é que este identifica a Atualidade com Idealidade, Existência com Pensamento e, portanto, deixa de fora a própria realidade efetiva, a Atualidade dos seres temporais individuais e concretos. Neste momento, Kierkegaard, através de Climacus, engaja em visões básicas de realismo clássico. Ele reconhece a existência de seres particulares independentemente do conhecedor, e que esses seres podem ser conhecidos em algum grau. Defende, principalmente, que a identificação idealista hegeliana de Ser com Pensar deixa de fora a realidade dos seres individuais concretos (Anderson, 1994, p. 274). A despeito dos méritos e deméritos da posição de Kierkegaard nessa discussão, note-se que ele levantou todas estas questões contra o idealismo como Epistemologia e como Metafísica e não contra a razão ou o conhecimento *per se*²¹⁸. Criticar Hegel não é criticar a Filosofia, a racionalidade ou mesmo assumir uma posição cética – ao contrário, Kierkegaard diz que o idealismo apenas conhece o *pensamento puro* e não a realidade concreta, e portanto, acusa-o de ceticismo em vários momentos (SKS VII, 23-24/ PSI, p.39; JP III 3702). Ainda que, como defende Niels Thulstrup (1962), para Kierkegaard Filosofia era sinônimo de Filosofia idealista, na sua forma grega ou moderna, ele parece defender que algumas formas de idealismo seriam mais aceitáveis que outras. Kierkegaard não criticou todas igualmente e pelos mesmos motivos (Perkins, 1973). Um exemplo disso é que se no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, o foco crítico é a Lógica de Hegel e o modelo paradigmático de refutação utilizado é Lessing;

²¹⁷ Sobre isso conferir Perkins (1973, p.214); Evans (2006); Anderson (1997).

²¹⁸ Tema que já foi longamente discutido por Stewart (2008), Ferreira (2015), Fernandes (2019).

o modelo de Filosofia que Kierkegaard confronta nas *Migalhas Filosóficas* é exatamente o que podemos chamar de idealismo humanista de Sócrates.

(v) Apesar da crítica ao idealismo, alguns enunciados kierkegaardianos levam ao entendimento de que a verdade está apenas no todo e só está disponível a partir de uma apreensão absoluta e total da realidade – por exemplo, a apreciação que ele faz do fundamento epistêmico da prática científica que foca nos “detalhes” e não na totalidade, como expus no segundo capítulo. Assim, em alguns momentos Kierkegaard parece falar como um idealista que identifica Verdade com um sistema completo, fechado e imutável. Como veremos, contudo, no acesso a determinados objetos, não há *conformidade e identidade* entre Ser e Pensar e, sim, *aproximação*. Mas isso não exclui a possibilidade de conhecimento verdadeiro. A Verdade é *aproximação* porque o conhecedor é contingente e mutável e o objeto em questão pode não ser um objeto eterno e necessário, mas contingente e concreto. A Verdade é uma meta que só pode ser aproximada porque o “objeto empírico não está acabado e o conhecedor está vindo a ser” (SKS VII, 157/PSI, p. 199). O termo é usado para designar a ideia de *aproximação* da *certeza* de um sistema de conhecimento (eterno, acabado e absoluto) e não a proximidade da Verdade. O conhecimento é *aproximativo* o que não quer dizer, como vimos, que não possa estar em conformidade com as características reais dos seres empíricos. Uma outra limitação comum ao conhecimento é a mutabilidade inerente do Ser, o *dever*, o fato de que as coisas mudam. Mas essa categoria não inviabiliza a possibilidade de adquirir conhecimento verdadeiro dessas mesmas coisas. Elas podem ser conhecidas a partir da continuidade de características relativamente estáveis em cada estágio o que nos dá uma quantidade de conhecimento verdadeiro sobre o ser humano (mutável, contingente, finito, mortal) que podemos aceitar como factual.

(vi) Para uma outra parte da tradição, Kierkegaard afirma que o conhecimento concreto dos outros entes em sua particularidade real requer a ajuda de Deus. Esta posição faria o ceticismo de Kierkegaard se cruzar com uma forma de fideísmo segundo a qual nenhuma verdade poderia ser alcançada a não ser por meio da Fé – e talvez com uma espécie de ocasionalismo. Numa leitura ainda mais tradicional, para Kierkegaard, não apenas o conhecimento de Deus, mas o conhecimento concreto de outros seres e objetos físicos do mundo, em sua particularidade real, requereria a ajuda de Deus. Assim, seria impossível,

sem a ajuda de Deus, que saibamos se determinada explicação da realidade é verdadeira porque todo conhecimento humano verdadeiro seria um conhecimento *revelado* e apenas com a graça e a revelação divinas seria possível acessar a realidade com um determinado grau de certeza – essa é certamente uma das consequências mais drásticas da redução da Epistemologia de Kierkegaard à sua Teologia.

Kierkegaard realmente queria destacar a falibilidade e a limitação dos poderes cognitivos humanos e destacar a importância da Fé como categoria epistêmica fundamental para o acessar o conhecimento de Deus. O limite cognitivo humano seria da ordem da extensão e da necessidade humana de Deus. Não obstante, Kierkegaard parece, por exemplo, bastante assertivo sobre a possibilidade de *conhecimento objetivo* e *empírico* ao que ele chama de *pensador objetivo* – e este não é e não precisa ser, necessariamente, um cristão. Se não fosse este o caso, Kierkegaard estaria defendendo, como eu já pontuei, uma tese bastante controversa de que apenas cristãos conhecem a realidade extramental. Mas ele claramente aceita que um não-cristão – um pagão honesto (SKS VII, 31-32/ PSI, 47-49) – possa conhecer a *verdade essencial* e subjetiva mais que um determinado tipo de cristão. Há uma passagem bastante significativa onde Kierkegaard mostra que um pagão pode estar tão mais essencialmente conectado à verdade que um cristão:

Agora, se o problema for calcular onde há mais verdade (e estar ao mesmo tempo igualmente em ambos os lados não é dado a um existente, como já foi dito, mas é apenas uma beatificante ilusão para um iludido Eu-Eu), se do lado daquele que de modo apenas objetivo busca o Deus verdadeiro e a verdade aproximativa da noção de Deus, ou do lado daquele outro que está infinitamente preocupado em saber se ele se relaciona, na verdade, com Deus, com a infinita paixão da carência: então não pode a resposta ser duvidosa para quem não se tiver deixado emaranhar totalmente graças à ciência. Se alguém que vive em meio ao cristianismo adentra a casa de Deus, a casa do verdadeiro Deus, com o conhecimento da verdadeira noção de Deus, e então ora, mas ora na inverdade; e quando alguém vive num país idólatra, mas ora com toda a paixão da infinitude, não obstante seus olhos descansam na imagem de um ídolo: *onde, então, há mais verdade? Um ora na verdade a Deus, apesar de adorar um ídolo; o outro ora na inverdade ao verdadeiro Deus, e por isso adora na verdade um ídolo* (SKS VII, 168/PSI, p. 212).

Kierkegaard também assume que há apenas uma parte específica do conhecimento que precisaria de intervenção e revelação divinas: aquilo que é

matéria de Fé²¹⁹. Apenas verdades especificamente cristãs precisam ser *reveladas*; o que quer dizer que verdades filosóficas, verdades lógicas, empíricas, históricas, e verdades sobre os objetos particulares do mundo podem ser obtidas por nosso próprio alcance cognitivo, ainda que não sejamos cristãos, estejamos em *pecado* e não tenhamos Fé. Portanto, se a possibilidade de conhecimento não se restringe aos cristãos (e, como vimos, não é apenas objeto da Teologia) Kierkegaard não pode ser um fideísta radical, no sentido proposto por Popkin (2000, p.21), segundo o qual toda a realidade só é conhecida através da Fé.

(vii) Há, contudo, ainda a possibilidade de um fideísmo mais comedido aquele que afirma que apenas através da Fé temos conhecimento de Deus – e, ainda poderíamos questionar essa definição já que ela implicaria que basicamente todos os filósofos cristãos são fideístas. Uma análise mais detida mostra que Kierkegaard parece flutuar entre duas posições (i) as provas lógicas e históricas para a existência de Deus, mediadas pela razão, *não possuem nenhum valor para a Fé* – e disso se segue logicamente que (a) o acesso à existência ou não de Deus está condicionado apenas à Fé, e a razão não cumpre nenhum papel no seu alcance; (b) e, nesse caso, pode ser, ao mesmo tempo, racional e irracional acreditar em Deus; (c) pode ser, então, epistemicamente irracional crer em Deus que continuará sendo pragmaticamente possível, acreditar em Deus. Ou, como eu acredito ser o caso, (ii) as provas lógicas para a existência de Deus, mediadas pela razão, *possuem algum nível de valor para a Fé*, e então: (a) a existência de Deus está condicionada *decisivamente* pela Fé, mas não *exclusivamente* por ela. Nesse caso, ainda pode ser *racional* acreditar em Deus, ainda que não dependamos da razão para crer; (b) é *aproximativamente* racional crer em Deus; e pragmaticamente possível – se as provas fornecem uma *aproximação*, porque são apenas *aproximativamente* verdadeiras, isso quer dizer que a razão pode ter algum nível de valor prático; embora seja insuficiente; (c) A Fé seria a fonte epistêmica última para o “conhecimento” de Deus, mas não a única; (d) Kierkegaard faz uso da razão e mostra argumentos de como a própria Fé é a principal “razão” para crer. A

²¹⁹ Na Religião A, que Kierkegaard identifica com uma espécie de paganismo cristão ou cristandade, o conhecimento adquirido é resultado da reflexão do *Self* sobre si mesmo, a partir de uma *reminiscência* platônica, o que significa reconhecer que a verdade é imanente.

conclusão entre essas posições é que o verdadeiro alvo de Kierkegaard é a crença de que as provas racionais (*a priori* ou *a posteriori*) possam operar como *um substituto* para a Fé e, não, como uma espécie de aproximação, confirmação ou embasamento cognitivo para ela. A razão pode até ser necessária, mas não é suficiente. Como disse Steven Evans (1982, p. 69), se a razão não cumprisse papel algum, Kierkegaard talvez não se importasse em mostrar racionalmente a limitação de cada uma das provas. Deste modo, penso que ainda podemos disputar a alcunha, ou ao menos, a classificação do tipo de fideísta que Kierkegaard seria.

Como espero ter demonstrado até aqui, Kierkegaard não é cético sobre a possibilidade de obter conhecimento objetivo sobre a realidade, portanto, ele não é cético em nenhum sentido realmente relevante. O que ele propõe é que para entes diferentes, enquanto objetos do pensamento, existem formas de acesso diferentes – o que ficará ainda mais evidente na exposição a seguir das premissas mais relevantes da sua Ontologia as quais fundam a sua Epistemologia. Kierkegaard também definitivamente não é um irracionalista ou mesmo relativista, e podemos ao menos questionar a classificação de fideísta.

5.2 EPISTEMOLOGIA, LÓGICA E ONTOLOGIA

O objeto privilegiado da Ontologia kierkegaardiana é o existente *qua* existente. Mas a pergunta principal que fundamenta sua Ontologia é uma pergunta também epistêmica: *nós temos o mesmo status ontológico que as nossas ideias ou outros objetos do conhecimento?* Para Kierkegaard, não. O pensamento tem Idealidade, a Existência tem Atualidade. A Ontologia de Kierkegaard²²⁰ baseia-se, assim, numa distinção entre dois tipos de Ser: Ser Atual e Ser Ideal. Kierkegaard identifica Existência com Atualidade e Pensamento com Possibilidade, em alguma medida, em coro a Aristóteles: “o ato é o existir de algo” (Aristóteles, 2002, 1048a)²²¹ – e, ao mesmo tempo, a

²²⁰ O pano de fundo desta discussão é o trabalho de Ferreira (2015).

²²¹ Como exposto por Ferreira (2015), trata-se aqui especificamente da distinção apresentada no livro Θ da Metafísica entre Ato (*enérgeia*) e Potência (*dynamis*). Como nessa famosa citação da Metafísica “[...] o ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos

Kant: “a existência não é predicado de coisa alguma” (Kant, 2004, p.48) – colocando *aquilo que existe* como *factum* ontológico e *aquilo que é pensado* como *algo possível*, como conceito e como produto do intelecto.

O marco definidor no tratamento do ser *qua* atual *qua* existente é o reconhecimento de duas marcas distintivas principais: (i) a categoria modal da Atualidade (*Virkelighed*) e (ii) o *dever* ou o *vir-a-ser* (*Tilblivelse*). De um lado, a Existência *qua* atual não se deixa exprimir no pensamento *qua* ideal sem perder seus próprios traços – sendo, inclusive, um desses traços a própria inapreensibilidade no domínio do Pensamento – por isso, todo conhecimento da Atualidade seria, ao final, apenas Possibilidade ou Idealidade (SKS VII, 288), seu conceito. Assim, Kierkegaard postula a distinção entre Atualidade (*Virkelighed*) e Possibilidade (*Realitet*), isto é, entre o *ser fático* ou *atual* e o *ser ideal* porque o ato de pensar o Ser altera a sua modalidade (da Atualidade para a Possibilidade). O motivo é evidente: a apreensão intramental de um Ser empírico altera a sua identidade de objeto empírico, agora ele passa a *existir* no Pensamento, isto é, como objeto pensado e, portanto, *possível* deixando de fora a característica fundamental do ser *qua* atual: a existência concreta. O Ser transmuta-se em representação e como tal, em conceito, tornando-se um objeto do Pensamento. O que não quer dizer que a realidade não possa ser pensada. O pensamento não apenas pode apreender a realidade, como o objeto pensado tem *realidade*. O ato de pensar transmuta a modalidade do objeto, mas não a qualidade ou seu conteúdo próprio. Kierkegaard admite, assim, que existem pelo menos alguns Pensamentos que são *reais*; mas que nunca são atuais. Então, *seria possível ao sujeito qua existente qua atual conhecer objetos ideais a partir da sua condição de atualidade?* Como vimos, sim. A *Virkelighed* não é um predicado exclusivo do sujeito *qua* existente é uma modalidade metafísica que instancia o estatuto ontológico dos seres não restrito ao ser humano – é o modo de ser próprio de *todas as coisas que são*. Consideremos a sentença iluminadora de G. Ferreira: “todo existente é atual; nem todo atual pode ser dito existente” (2015, p. 91). Ela instancia duas teses fundamentais: (i) todo ser existente é,

fechados, mas tem a visão, e o que é extraído da matéria para a matéria e o que é elaborado para o que não é elaborado. Ao primeiro membro dessas diferentes relações atribui-se a qualificação de ato e ao segundo a de potência”. (ARISTÓTELES, 2002, 1048b).

irremediavelmente, *qua* atual; (ii) nem todo ser *qua* atual é um existente – poderíamos aqui mencionar os objetos empíricos.

De outro lado, o *devir*, a segunda marca distintiva, é uma mudança contínua que ocorre no Ser (*Væren*) sem que se altere necessariamente a Essência (*Væsen*) (SKS IV, 273) alocando o existente à condição de um Ser que está em movimento constante do não-ser ao ser: “o ser-aí [*Tilværelse*], a existência [*Existents*], está continuamente em devir” (SKS VII, 63), pois “dado que o sujeito existente está existindo, então ele está afinal de contas em devir” (SKS VII, 72):

Aqui não se esquece, nem por um instante, que o sujeito é existente, e que o existir é um vir-a-ser, e que por isso aquela identidade, própria da verdade, de pensamento e ser é, portanto, uma quimera da abstração e, em verdade, apenas um anseio de criação, não porque a verdade não seja uma identidade, mas porque aquele que conhece é um existente, e, então, *a verdade não pode ser uma identidade para ele, enquanto ele existir* (SKS VII, 164/PS I, p. 207 - grifo nosso)²²².

Considerado, portanto, o caráter intrínseco de mutabilidade onto-epistêmica, o sujeito *qua* atual *qua* em *devir* não pode ser alijado como contendo uma identidade ou mesmo igualdade consigo próprio – ele não é um sujeito no t^1 , mas $S = t^1 + t^2 + t^3 + (\dots)$. Portanto, encontra-se aqui a limitação própria da atividade epistêmica do sujeito cognoscente *qua* existente *qua* consciente quando o objeto do seu Pensamento é ele próprio: seu próprio estatuto ontológico. O entrave não está na cognoscibilidade do existente senão na marca distintiva que o separa dos demais entes que poderiam ser conceitualizados sem prejuízos aos predicados extraídos. Se o existente é um ente que pensa, o pensamento está também no meio do próprio *devir* e sujeito às determinações da temporalidade e da mudança às quais o sujeito está existencialmente submetido.

Assim, a tese central da Epistemologia de Kierkegaard é que um determinado modo de Ser (a Existência) impõe uma limitação específica ao Conhecimento dado que, para o sujeito *qua* existente não é possível compreender o mundo *sub specie æternitatis* – como a realidade é diante de Deus, simetricamente não pode ser para o homem. Kierkegaard está

²²² Aqui está uma das afirmações mais controversas na *scholarship* kierkegaardiana sobre o conceito de Verdade e o fundamento da Epistemologia de Kierkegaard - a primeira é, certamente, aquela que afirma que a verdade é a subjetividade - sobre a relação de não-identidade entre Ser (ou a verdade) e o Pensamento (ou o objeto representado).

evidenciando a derivação da sua posição epistêmica a partir da sua Ontologia, isto é, a partir da análise das condições de possibilidade de descrição dos atributos universais (os predicados) de uma classe de entes – os existentes.

Nesse contexto é que ele fundamenta suas teses sobre a possibilidade de apreensão mental dos fenômenos extramentais físicos ou psíquicos. Ou seja, é no âmbito da discussão sobre as notas distintivas do Ser que ele informa quais entes podem ser apreendidos no Pensamento. Porquanto, pela relação entre sujeito existente *qua* cognoscente e os objetos *qua* possíveis ou cognoscíveis é que sua Ontologia veicula suas teses epistêmicas. A Existência, uma *modalidade* do Ser – e não uma *qualidade*, à moda kantiana – estabelece os limites do próprio Conhecimento, limite este que não alcança todos os seres e, como tal, não se trata aqui da existência de qualquer ser, mas daquela Existência intermediária, com todos os seus traços distintivos, que não é simultânea e co-extensiva ao pensamento, cuja marca própria é a Atualidade (*Virkelighed*). Esta Existência *qua* atual não se deixa exprimir no pensamento sem perder suas próprias notas conceituais, seus traços distintivos a tornam inapreensível no domínio do pensamento.

A razão desta inapreensibilidade funda-se na natureza da *Virkelighed* e no *próprio modo* de funcionamento do Pensamento. A Existência apreendida no pensamento é transmutada em Conceito (SKS 7, 289), é Possibilidade, como expresso na fórmula climacusiana: “todo conhecimento da atualidade é possibilidade”. (SKS VII, 288). Assim, a impossibilidade da apreensão mental da *Virkelighed qua Virkelighed* consiste no fato de que, ao ser pensado, o *ser-factual* ou a existência empírica é hipostasiada e, portanto, é agora, ser ideal. Ao ser transmutada em pensamento, a própria Atualidade (i.e., o ato de existir) do ser *qua* atual sofre uma suspensão. O movimento do pensar resulta numa *universalização* do ser em conceito, i.e., há também uma *desparticularização* das notas distintivas daquele Ser – ele não é mais ser enquanto ser, mas ser universalizado e conceitualizado no pensamento e, como vimos, há uma categoria de entes que não resiste a esta transmutação ao intelecto sem perder seu próprio traço fundamental: o sujeito *qua* existente. A radicalização do sentido de Ser *qua* atual torna-se, assim, o âmbito do seu projeto que lança o fundamento da sua própria Epistemologia. É, portanto, no entendimento do Ser

qua Atualidade (*Virkelighed*) e a distinção para com todo ser *qua* pensado que está fundada a Epistemologia kierkegaardiana.

5.2.1. EXISTÊNCIA E CONSCIÊNCIA

Kierkegaard assume que a Existência *qua* atual (Ontologia) estabelece os limites do conhecimento teórico (Epistemologia) ao eleger como *objeto* privilegiado de análise da sua Ontologia o existente *qua* existente. Mas se o conceito central da Ontologia kierkegaardiana é a Existência, que aparece como modo de clivagem fundamental ou fosso entre *Virkelighed* e *Realitet*; a Consciência, guardadas as devidas proporções, é o *prius* da sua Epistemologia. A simultaneidade irremediável entre Existência e Consciência, em planos distintos de análise, exprime o caráter de coerência interna do projeto kierkegaardiano. O axioma fundamental da ontologia kierkegaardiana é que o existente *qua* atual não pode ser apreendido no intelecto e isso limita a reflexão sobre o próprio estatuto da Consciência que é, como vimos, a *differentia specifica* do sujeito *qua* existente dos demais seres.

A pergunta do tópico anterior retorna: o sujeito *qua* existente é cognoscente; mas o que ele pode conhecer do mundo, isto é, de outros seres? A resposta é: tudo o que for logicamente ou empiricamente apreensível e há um *objeto*, ou melhor, um Ser, que não é. O que ele pode conhecer universalmente de outros existentes? Como vimos, apenas aquilo que ele derivar universalmente de si a partir do pensamento concreto e do Autoconhecimento que resulta em um conhecimento qualificado da própria condição humana. Há, ainda, um outro aspecto da *Bevidsthed* que é derivado da sua própria posição onto-epistêmica: existe uma distinção entre a Consciência *qua* pensada e a Consciência *qua* Existente? ou, a única Consciência *qua* Consciência é aquela incorporada e atualizada? Isso impede qualquer possibilidade de investigação sobre ela?

De um lado, a Ontologia de Kierkegaard é elaborada a partir da Existência centrada na distinção entre os tipos de Ser e no *Interesse*. A Existência vem de um estrato ontológico específico e *sui generis*: um atributo não deduzível de outros atributos de um ente, o que parece ser a recepção do princípio kantiano de que a existência não pode ser predicada de um conceito. A Existência não

pode ser deduzida, ela é posta por algo externo ao seu próprio conjunto de atributos. De outro lado, a marca distintiva do sujeito existente *qua* atual em relação aos outros seres atuais é a Consciência (*Bevidsthed*) – através da qual o sujeito *qua* atual, a revelia dos demais seres, pode interessar-se e refletir sobre a sua própria existência. Ao diferenciar Existência *qua* atual e Existência *qua* conceito, ele coloca a Consciência como aquela entidade precisamente onto-epistemológica especificamente humana cuja característica central é ser o vórtice desses dois reinos: o da representação intelectual (do conceito) e o da Existência atual mesma. Para Kierkegaard não se trataria, portanto, apenas de uma díade objeto-sujeito, mas de uma tríade entre o objeto empírico (atual), objeto representado (ideal) e a Consciência que os une.

A Consciência é a determinação própria e distintiva do sujeito *qua* existente. *A Consciência é Inter-esse*. Ela é a escala que unifica uma série de entidades, conceitos ou grandezas metafísicas opostas. O existente *qua* consciente é um ser intermediário que unifica nele próprio uma unidade, ainda que hipotética, entre a Atualidade e a Idealidade, entes e ideias, ser, não-ser e devir. *A Bevidsthed* é o resultado multidimensional de uma tensão entre opostos que coloca o sujeito *qua* consciente numa posição de intermediariedade; a Consciência unifica, assim, à sua maneira, o hiato ontológico e epistêmico dessas entidades metafísicas. Ela é uma entidade intermediária porque é Ser e não-Ser, isto é, *devir*; é Atualidade, mas também Possibilidade, isto é, Liberdade ou conceito; Temporalidade e Eternidade, isto é, Instante; Finitude e Infinitude, isto é, Consciência incorporada. Não-ser e ato puro, é *Inter-esse* (ou *Pathos*). Nessas assimetrias, interior e exterior; subjetividade, objetividade; o transcendental e o imanente, está o fundamento metafísico e epistêmico da Consciência. O traço fundamental da *Bevidsthed* é ser essa *entidade intermediária* entre o Pensamento e a Existência, o objeto e o sujeito. *A Consciência qua Existência* abre um espaço entre Ser e Pensar:

A ideia sistemática é o sujeito-objeto, a unidade de pensar e ser; existência, ao contrário, é precisamente separação. Disso não se segue, de modo algum, que a existência seja irrefletida, mas a existência abriu e abre espaço entre o sujeito e o objeto, entre o pensar e o ser. Objetivamente compreendido, o pensar é o puro pensar, que, também de modo abstrato-objetivo, corresponde a seu objeto, o qual, por sua vez, é de novo ele mesmo, e a verdade é a concordância do pensamento consigo mesmo. Este pensamento objetivo não tem nenhuma relação com a subjetividade existente, e enquanto a difícil questão sempre permanece, de como é que o sujeito existente se

introduz nessa objetividade, na qual a subjetividade é a pura subjetividade abstrata (que é, mais uma vez, uma determinação objetiva, e não designa algum ser humano existente), ao menos fica certo que a subjetividade existente se evapora cada vez mais e, por fim (se é possível a um ser humano tornar-se algo assim, e que tudo isso não seja algo de que se pode, na melhor das hipóteses, ficar sabendo no máximo pela fantasia), torna-se o puro consaber abstrato a respeito e o saber sobre essa relação pura e entre pensar e ser, essa pura identidade, sim, essa tautologia, porque aqui com ser não se diz que o pensador é, mas sim, propriamente, apenas que está pensando (SKS VII, 101-102/ PSI, p.130).

A despeito da relação entre a existência atual do sujeito *qua* consciente e o pensamento não ser de identidade, a Consciência está no meio dessa relação não-unitária. Ela está no *entremeio* dessas esferas (sujeito-objeto) funcionando como uma espécie de acoplamento desta abertura ou clivagem. Nesta entidade os dois planos estão em uma relação de simultaneidade não-idêntica ou não-convergente²²³. Ambas as esferas estão co-extensivamente e simultaneamente relacionadas à Consciência *qua* Existência: “o ser humano pensa e existe, e a existência separa o pensar e o ser, separa-os um do outro sucessivamente” (SKS VII, 303). O existente *qua* cognoscente *qua* consciente está no *entre meio* da não-idade entre Ser e Pensar²²⁴.

O resultado da produção de uma entidade intramental cujo traço fundamental é a universalidade é o arremate do próprio *existir* factual. Ao carecer de uma entidade ou um particular *qua* atual que a instancie extramentalmente, a existência *derivada* do Pensamento é apenas uma entidade intramental e, portanto, não pode assegurar-se como entidade extramental. Por isso, não é possível deduzir a existência *qua* atual de um mero conceito (SKS VII, 289); o movimento epistêmico é precisamente o inverso: é de uma existência *qua* atual que podemos derivar sua universalidade, seu conceito – o que leva a uma mudança de modalidade desta existência e ela passa a existir co-extensivamente no Pensamento (na Linguagem) e na Atualidade.

²²³ O termo *simultaneidade não-coextensiva* cunhado por Ferreira (2015) expressa de forma bastante precisa a posição da Existência entre Ser e Pensar. Aqui nós o emprestaremos para representar a Consciência que é propriamente a entidade que recebe essa simultaneidade do ponto de vista epistêmico e psicológico.

²²⁴ “A ideia sistemática é o sujeito-objeto, é unidade de pensar e ser, existência, ao contrário, é precisamente separação. Disso não se segue, de modo algum, que a existência seja irrefletida, mas a existência abriu e abre espaço entre o sujeito e o objeto, entre o pensar e o ser” (SKS VII, p.101). A consequência dessas determinações existenciais e condições óticas levam à variação nos graus de certeza sobre o sujeito quando colocado na condição de objeto epistêmico - variação porque uma coisa é ele pensar a si próprio no interior da existência; e a outra, bem diferente, é ele ser pensado.

Assim, a Consciência é, precisamente, esta entidade intermediária entre os aspectos cognitivos (epistêmicos e psicológicos) do sujeito e o mundo representado, tornando-se uma espécie de entificação das disjunções que atravessam o sujeito *qua* existente e o conhecimento do mundo. Ela é o que diferencia um *ente* qualquer de um sujeito *qua* existente; e, apenas o existente é um ente capaz de obter consciência da sua própria existência, ou seja, é capaz de Autoconsciência e de Autorreferência. Ela também opera como uma dobradiça. Uma dobra que o sujeito pode fazer sobre si mesmo transformando-se em objeto da sua cognoscibilidade. Mas se ele agora aparece para si próprio como objeto *qua* pensado e não apenas como sujeito que pensa, este objeto é, ainda, ele mesmo ou uma representação mental que é real e verdadeira mas que, contudo, não é e não pode ser *atual*, isto é, ele próprio existindo em Atualidade? Se o ser *qua* atual é intelectualmente inapreensível, como funciona a apreensão epistêmica da Consciência em relação a ela própria? Estas perguntas são algumas das que guiarão a sequência deste capítulo.

O quadro abaixo nos ajuda a visualizar as relações entre a Ontologia (cujo objeto privilegiado é a Existência) e a Epistemologia (cuja entidade proeminente é a Consciência).

	EPISTEMOLOGIA	ONTOLOGIA
Entidade	Consciência	Existência
Disjunção	Sujeito/Objeto	Ser/Pensar
Sujeito	Pensador Subjetivo	Pensador Subjetivo
Verdade	Subjetiva	Subjetiva
Conhecimento	Subjetivo	Subjetivo
Tipo	Pluralista	Regional
Acesso	Ação/Decisão/Apropriação	Ação/Decisão/Apropriação
Relação	Disjuntiva	Disjuntiva
Posição	Intermediariedade	Intermediariedade

Modalidade	Atual/Ideal	Atual
------------	-------------	-------

Aproximações entre a Ontologia e a Epistemologia e a Existência e a Consciência (Quadro elaborado pela autora)

5.2.2 A CONSCIÊNCIA E A EXISTÊNCIA: ENTRE EMPIRISTAS E IDEALISTAS

A epistemologia kierkegaardiana é uma resposta promissora à querela entre empiristas e idealistas. Kierkegaard critica a Epistemologia moderna (Spinoza, Descartes, Wolff, Leibniz, Lessing) e idealista (Kant, Hegel, Fichte, Schelling e Trendelenburg) e, ao mesmo tempo, possui débitos para com elas. Kierkegaard percebeu que se eu tento conformar o Pensamento à Existência, eu caio nas armadilhas do Empirismo; se eu tento conformar a Existência ao Pensamento eu caio nas armadilhas do Idealismo que hipostasia o sujeito no Pensamento. Precisáramos, então, de uma teoria do conhecimento ou da verdade que satisfaça tanto as condições de possibilidade de acesso aos objetos do Pensamento quanto que satisfaça ou não ameace a existência do sujeito *qua* existente quando pensado (i.e., quando é transformado em conceito). Como Kierkegaard resolve esse problema, ressoa na sua própria teoria da Consciência – ela é o *locus* onde a Idealidade e a Atualidade se chocam, se encontram e se satisfazem mutuamente.

Como vimos, Kierkegaard rejeita uma Ontologia que pretenda abarcar a Existência atual no Pensamento. Ao fazer isso, ele traz alguns exemplos na História da Filosofia (Descartes, Hegel, Fichte) e mostra que, ao propormos o contrário, o que pensamos não é Existência, mas o seu conceito. Kierkegaard faz recurso à metafísica das modalidades, mais precisamente à distinção Atual/Factual e Possível/Mental, não apenas para resolver um problema ontológico sobre que *tipo de ser é a existência*; mas também para fundamentar a sua Epistemologia.

Kierkegaard discute e se afasta do estatuto epistemológico formulado pelo *eu* cartesiano. Como Fichte lembra na sua *Wissenschaftslehre*, Descartes faz uso de um entimema e omite a premissa maior do silogismo que demonstra seu princípio, a qual seria:

P1: *Quodcumque Cogitat Est* [O que tem pensamento existe];

P2: *Cogito* [penso];

Conclusão: *Ergo Sum* [logo, existo]

Para Kierkegaard, a primeira premissa, que está oculta, encobre um pressuposto no pensamento de Descartes que acaba por dirimir ontológica e epistemicamente o seu projeto: ela afirma a identidade absoluta entre Ser e Pensar. O resultado disso é que o *eu* cartesiano só existe no Pensamento – o próprio Fichte não teria fugido dessa armadilha, embora também a tenha identificado em Descartes. Da premissa oculta, conforme Kierkegaard nominou, “Tudo o que pensa é” [*Omne Quod Cogitat Est*], a conclusão derivada seria, segundo ele, “*eu penso e existo como pensador*” porque esse pensamento ao qual eu me considero idêntico na verdade permanece apenas externo a mim e se eu *existo* nele, *eu existo fora de mim*. Por outro lado, se o pensamento no qual eu penso a mim mesmo é absolutamente idêntico com meu próprio ser; então, ele não é um *cogito empírico* – como as proposições “eu sinto” ou “eu estou andando” emitem – e, como tal, é um *cogito ideal* e não poderia produzir um princípio universal:

Este *ergo* não deve ser conclusivo, pois então a proposição seria um silogismo imperfeito sem sua premissa maior: “*omne quod cogitat est*” [tudo o que pensa é]; *ego cogito; ergo sum*. Esta proposição seria, portanto, uma nova pressuposição e, como tal é, em todo caso, redutível à última; *ergo* é copulativo: Penso e existo como pensamento. Esta é a única certeza que mantenho; considerando que, com todos os outros pensamentos, o objeto do pensamento pode permanecer externo a mim, o pensamento em que me penso é absolutamente idêntico ao meu próprio ser. (KJN III, p. 131/NB 4: 7 - 1837)²²⁵.

Kierkegaard está implicando Descartes, mas também alguns idealistas ao criticar essa “subjetividade pura universal e pensante” produzida como o início de todo um sistema ou projeto que se encerra em si e perde de vista o próprio sujeito. Ele conclui que o *eu* cartesiano só existe no pensamento porque não tem atualidade. Para Kierkegaard, o “*cogitans*” é, antes, um *existens* – caso contrário, estamos falando de um sujeito pensante que, ironicamente, existe apenas no pensamento. A existência derivada do silogismo cartesiano é, no máximo, um

²²⁵ [...] This *ergo* must not be conclusive, for then the proposition would be an imperfect syllogism lacking its major premise *omne quod cogitat est* [everything that thinks are]; *ego cogito; ergo sum*. This proposition would therefore be a new presupposition and as such is, in any case, reducible to the latter; *ergo* is copulative; I think and exist as thinking. This is the only certainty I retain; whereas, with all other thinking, the object of thought can remain external to me, the thinking in which I think myself is absolutely identical with my own being (JP, p. 131/NB 4, 7).

atributo intramental que não existe fora do Pensamento. Ela está no âmbito do possível; não está necessariamente assegurada na atualidade. Outra vez, agora a partir de Climacus, Kierkegaard critica a possibilidade de dedução da existência *qua* atual a partir de conceitos puros do pensamento apontando uma fissura no método que parte do *eu*-cartesiano:

O cartesiano *cogito ergo sum* [lat.:penso, logo existo] já foi bastante repetido. Se alguém compreende com o *eu* no *cogito* um ser humano individual, então a proposição é das que nada provam: eu *estou* pensando, *ergo* eu existo, mas se eu *estou* pensando, não é de se admirar, então, que eu exista; final de contas, isso já estava dito, e o primeiro, então, diz até mais do que o último. Se alguém, então, compreende pelo *eu* do *cogito*, um ser humano singular existente, aí a filosofia grita: tolice, tolice, não se trata aqui de meu *eu* ou teu *eu*, mas do puro *eu*. Mas este puro *eu* não pode, porém, ter outra existência além de uma existência de pensamento; o que quer então que signifique a fórmula conclusiva, ela não conclui, pois, nesses termos, a proposição é uma tautologia (SKS VII, 272/PSII, p.30).

A conclusão cartesiana é tautológica porque apenas afirma o que a premissa oculta pressupõe; e ela pressupõe um *puro eu* cuja existência está restrita ao Pensamento. Por isso, Fichte também busca afastar ainda mais de Descartes ao entender a *Ichheit* como simultaneamente um fato e um ato (*Tathandlung*). Ele nega que o Eu seja originalmente uma *coisa* ou simplesmente *substância* no sentido cartesiano. Trata-se sim, de um sistema filosófico que compartilha o mesmo princípio de Descartes – que tem o Eu como fundamento da atualidade ou *realidade efetiva* – mas, em oposição, o princípio absoluto e primeiro do conhecimento não é um dado, um fato (*Tatsache*) que passa a ser conhecido, mas uma criação, mais propriamente uma ação (*Tathandlung*), essa é a proposta fichtiana de um Eu não substancialista. Mas, Kierkegaard pensa que essa distância entre Fichte e Descartes não é assim tão grande:

Esta proposição certamente não contém muito conteúdo; - pois, de fato, no final, nada resta senão a subjetividade pensante pura e universal; no entanto, isso contém a semente de todo um sistema, bem como o primeiro momento de uma visão de vida que coloca a liberdade e a autoconsciência no lugar da tradição e da autoridade. Portanto, esta proposição tem a mesma dialética daquela que diz que o homem é a medida de todas as coisas. Não leva em si nada além do que coincide com as categorias de sua própria autoconsciência. *No entanto, ao fazê-lo, surge o perigo de encerrar-se no pensamento puro do cogito ergo sum e, assim, perder o objeto. Este princípio pode ser*

expresso de forma diferente, por exemplo, em um espiritualismo como, por exemplo, em Kant e Fichte (KJN III, p. 131/NB 4: 7 - 1837)²²⁶.

O próprio sistema fichtiano, assim, teria caído num *espiritualismo* pela duplicação Eu-Eu – embora, segundo Fichte, ela contemplaria conjuntamente o Eu empírico e o Eu ideal. Mas para Kierkegaard, mesmo no caso de Fichte, ambos existem apenas no domínio do Pensamento. A crítica à hipostasiação da existência no pensamento se estenderia, portanto, de Descartes, a Hegel e a, pelo menos, Fichte.

Kierkegaard condena, igualmente, a identidade entre Pensamento e Consciência assumida por Descartes, para o qual Pensamento seria a própria consciência *em movimento reflexivo*: “pela palavra ‘pensamento’ (*‘pensée’*), entendo tudo aquilo de que estamos conscientes como operando em nós” (DESCARTES, 1640, p. 28). Locke também teria repetido essa tese: “em nenhum momento, acordado ou dormindo, [se] pode pensar sem *estar ciente* disso” (LOCKE, 1688, p.100) – embora Locke não especulasse sobre a base substancial da Consciência e sua relação com o corpo.

O ponto de virada à Descartes e Locke se dá com Leibniz. Em *Discurso de Metafísica* (1686), ele postula uma teoria da mente que assume a consciência como tendo infinitos graus e, assim, assumindo a existência de “pensamentos inconscientes” [*petite perceptions*] confrontando as teses anteriores. Devemos a ele, também, a distinção amplamente aceita entre Percepção e Apercepção; rudemente, o que hoje se chama Consciência e Autoconsciência. Para Descartes, a questão era que a Consciência do eu-pensante é, ela própria, o fundamento da certeza última, o embasamento da autoorientação epistêmica que metodologicamente assume – para em seguida afastar – a Dúvida; portanto, é também, o princípio através do qual deduzimos todas as proposições potencialmente verdadeiras.

²²⁶ This proposition certainly does not contain much content – for indeed, in the end nothing remains other than pure, universal, thinking subjectivity; yet this contains the seed of an entire system as well as the first moment of a life-view that posits freedom and self-consciousness in place of tradition and authority. Therefore, this proposition has the same dialectic as that which says that man is the measure of all things. It takes nothing into itself other than what coincides with the categories of its own self-consciousness. *Yet in so doing there arises the danger of enclosing oneself in the pure thinking of the cogito ergo sum and thereby losing the object.* This principle can be expressed differently, e.g., in a spiritualism as, e.g., in Kant and Fichte (KJN III, p. 131/NB 4: 7 - 1837).

O *eu penso* kantiano seguiu, de certa forma, a distinção leibziana: “a representação que pode ser dada *antes de qualquer pensamento* se chama intuição (...) uma relação necessária ao eu penso (...) esta representação, porém, *é um ato da espontaneidade*” (KrV, B132). Mas sua matriz era cartesiana: consciência é prementemente a consciência de um observador temporalmente estendido em um mundo de objetos em fluxo e conectados espacialmente entre si. Trata-se da *experiência* de um eu-consciente situado em mundo objetivo e, portanto, envolve não apenas qualidades sensoriais e redes de ideias associadas – em contrapartida ao associacionismo de Locke e Hume – mas também representações de tempo, espaço, causa, do próprio corpo, de si mesmo, do mundo e da estrutura da realidade.

Kant, igualmente a Descartes, estava, portanto, tão atento às funções fundamentalmente epistêmicas que atribuía ao *Eu (Ich)* que não chegou a postular uma estrutura ontológica, um modelo desse princípio de função epistêmica ainda que o entendesse como “o ponto mais alto” (KrV, B134)²²⁷ de toda a filosofia teórica e que toda a lógica e todo o entendimento dependessem dela. Sua preocupação era com o conhecimento dos seres conscientes, seus estados mentais e a coerência entre eles em unidade com o mundo externo; com a função que atribui ao princípio da Autoconsciência como fonte de explicação da objetividade de nossas representações, por isso, a investigação da origem, natureza e estrutura do *eu-penso*, ou melhor, da Consciência, para ele, não era um fim em si mesmo a ser buscado – como seria para Fichte e os primeiros românticos. Assim, pode-se dizer que Kant constrói uma conexão indissolúvel entre a identidade do eu, a verdade (dos conceitos aos objetos) e a objetividade das representações. O “eu” em si é, portanto, importante não por sua estrutura, mas por ser fundamento dessa objetividade. A objetividade é o eu-uno extraíndo, pelos sentidos, representações do múltiplo. Em resumo, em Descartes e Kant, a querela ao redor do problema da Consciência foi reduzida essencialmente às questões epistemológicas: como é possível deduzir proposições verdadeiras? Como é possível acessar a verdade, a dúvida, os objetos, a matéria extensa pelo

²²⁷ “A unidade analítica da consciência é inerente a todos os conceitos comuns enquanto tais (...) a unidade sintética da apercepção (autoconsciência) é *o ponto mais elevado* a que se tem de suspender todo o uso do entendimento, toda a própria lógica e, de acordo com esta, a filosofia transcendental; esta faculdade é o próprio entendimento (KrV, B 134)”.

pensamento inextenso? Perguntas como estas pressupõem a existência da Consciência, mas não são definitivas sobre a estrutura ontológica, *status* fenomênico, funcionamento psíquico, relação com a matéria etc.

Se em Kant conhecer o objeto é distingui-lo de si, é conhecer um outro diferente de si que, exatamente por essa diferença, pode ser conhecido; em Hegel, é no movimento do conhecer do objeto que o sujeito conhece a si mesmo. O saber do mundo é um saber de si. Ter consciência é distinguir de si aquilo de que se tem consciência, distinguir e, ao mesmo tempo, relacionar-se com isso. Mais que montar um modelo de consciência, ele constrói a história dela até o saber absoluto, a saga da consciência espontânea e sua ascensão à Ciência e saber absoluto. Ela é, ao mesmo tempo, seu saber e seu objeto. O mundo é esse *espelho* onde a consciência descobre a si mesma, desenvolve-se e chega à verdade da Ciência. O ponto de partida da FE é a consciência fenomênica que chega progressivamente à verdade. Ao contrário, o conhecimento efetivo nos sistemas anteriores (como em Kant), para Hegel, parecia sempre situar-se além dos limites do alcance da própria consciência – Hegel entende que a consciência pode chegar à Coisa mesma. Ao contrário de Kant e Fichte, a consciência espontânea se desenvolve até romper a disjunção entre sujeito e objeto, unindo ser e pensar, aparência e essência.

Este pequeno quadro histórico serve-nos para situar as feições do problema na maneira como Kierkegaard o recepcionou. Em diferentes níveis de prioridade ele dialoga com todos esses aspectos históricos do problema: 1º) O *eu* de Descartes, Fichte, assim como em Hegel, é apenas *eu puro* pensado e não o *eu subjetivamente existente*; 2º) Há um tipo de consciência que não pressupõe pensamento, ao contrário de Descartes e Locke, em coro a Leibniz; 3º) Para Kierkegaard há diferentes graus de consciência, (da irreflexiva à autoconsciente) como, em certo sentido, para Leibniz; 4º) a resposta dualista à relação mente/corpo não é suficiente para pôr a questão da consciência, como era para Descartes: a realização da consciência não termina na síntese psicofísica cartesiana; 5º) Diferente de Hegel é possível conhecer e representar conceitualmente os objetos do mundo a volta (consciência), sem ter plena consciência de si próprio (autoconsciência); 6º) Consciência é também consciência do mundo objetivo, como para Kant, mas é mais que isso; ela é o fundamento para o acesso a verdade, para a dúvida; mas também da memória,

da imaginação, da paixão, do interesse, é o que movimenta o *Self* da negatividade à auto apropriação epistêmica, psicológica e existencial; 7º) Se na FE, a Consciência ao saber do objeto sabe de si e ao saber de si sabe do objeto, em Kierkegaard, ao contrário, é possível conhecer o mundo inteiro, em toda sua exterioridade, sem chegar à plenificação da autoconsciência. Estas são apenas algumas das teses com as quais Kierkegaard estava implicado. Ele assume, assim, entre empiristas e idealistas, um modelo próprio difuso e bastante peculiar *do que é e como funciona* a Consciência – como veremos em 3.4.

5.2.3 SISTEMA, EXISTÊNCIA E CONSCIÊNCIA

No Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*²²⁸ Hegel argumenta que a Verdade só pode existir em um Sistema científico: “a verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico [...] chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência” (FE, §5). O filósofo de Jena apresenta em uma mesma tese: (i) o papel da Filosofia – que é assumir a condição de Ciência: “a tarefa da filosofia é científica” (FE, §5); e (ii) como se apreende e apresenta a Verdade filosófica: “a verdade só pode existir em um *sistema científico*” (FE, §5). Estas proposições representam a um só tempo as bases dos conceitos de Verdade, Ciência, Sistema e Filosofia para Hegel²²⁹ e são diametralmente opostas às teses climacusianas apresentadas no *Pós-Escrito Conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*²³⁰.

²²⁸ Hegel argumenta que um prefácio é uma peça filosoficamente contraproducente por excluir os momentos contraditórios através dos quais a própria Verdade aparece. Esta forma de escrita exige um compilado de asserções sobre o que é verdadeiro que só podem ser verificadas ao final – em constante atualização. O prefácio é *uma espécie de volta inventada ao redor da Coisa mesma* que demonstra a preocupação improdutivo com o *resultado* desconsiderando a própria Verdade. Kierkegaard, ironicamente ou não, escreve um livro intitulado *Prefácios* em 1844 sob o pseudônimo de Nicolaus Notabene e Nietzsche apresenta *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* publicado em 1872 – para esses autores, o prefácio não apenas não representa uma limitação filosófica como é, para eles, um *moto-próprio* de apresentação de teses filosóficas.

²²⁹ Esta é, quiçá, a premissa hegeliana fundamental que leva à *crise de identidade na filosofia* (cf. Herbert Schnädelbach, 1983) na virada anti-Hegel. Quando a filosofia se mostra, ao final, não apenas como não-científica, como perdendo seu escopo e objetos para a Ciência empírica, permanece a pergunta sobre o que é Filosofia, qual sua forma de investigação, seu conteúdo e objetos.

²³⁰ Kierkegaard reflete sobre o papel das afirmações da FE no Sistema: “A questão seria então saber qual a significação da Fenomenologia de Hegel para o Sistema, se ela é uma introdução, se ela se mantém do lado de fora; e caso seja uma introdução, se ela será incorporada novamente ao Sistema; além disso, se Hegel não tem o espantoso mérito de ter escrito não apenas o Sistema, mas dois, aliás, três sistemas, o que sempre exigiria uma cabeça

Kierkegaard, a partir de Climacus, aponta dois problemas neste axioma fundamental do Sistema, quais sejam: a inapreensibilidade da Existência na forma de um Sistema Lógico e o caráter imiscível e heterogêneo de ambos:

Sistema e completude se correspondem mutuamente, mas existência é justamente o contrário. Visto abstratamente, sistema e existência não se deixam pensar conjuntamente, porque, para pensar a existência, o pensamento sistemático precisa *pensá-la como suspensa* e, portanto, não como existente. *Existência é o que abre espaço, que aparta um do outro*; o sistemático é a completude, que reúne (SKS VII, 97/PSI, p. 124).

Observe-se que Kierkegaard não discorda de Hegel sobre o que fundamentalmente caracteriza um Sistema – a completude e a conexão dos seus princípios internamente dispostos, um todo articulado composto de muitas partes e momentos que não podem ser adicionados ou subtraídos sem desfalcá-lo – senão sobre o tratamento dado ao conceito de Existência apreendida no Sistema:

Tão logo seja lembrado que filosofar não é falar fantasticamente a seres fantásticos, mas consiste em que se fale a existentes; que, portanto, não se deve decidir fantasticamente *in abstracto* se o esforço continuado é algo menor do que a completude sistemática, mas que a questão consiste em saber com o que seres existentes devem se contentar, enquanto são existentes, então o esforço continuado será a única coisa que não envolve um engano (SKS VII, p.99/ PSI, p.127)

Se aquele que se ocupa com o pensamento lógico é também humano o bastante para não esquecer que ele, mesmo que tenha concluído o sistema, um indivíduo existente, então a fantasmagoria e a charlatanice desaparecerão gradualmente. (SKS VII, 97/ PSI, p. 123).

Portanto, no que se refere à impossibilidade de um sistema da existência, perguntemos com toda a ingenuidade, como um jovem grego perguntaria a seu mestre (...) Quem haverá de escrever ou levar a cabo um tal sistema? Ora, decerto um ser humano, a não ser que queiramos de novo começar com aquela conversa esquisita sobre um ser humano se tornar a especulação, tornar-se o sujeito-objeto. Portanto, um ser humano – e, ainda, é claro, um vivente, isto é: um ser humano existente (SKS VII, 98/ PSI, p. 126).

O existente que esquece que está existindo se tornará cada vez mais distraído, e tal como as pessoas ocasionalmente depõem em escritos o fruto de seu *otium* [lat.: ócio], assim também podemos esperar o esperado sistema da existência como fruto de sua distração (SKS VII, 99/ PSI, p. 127).

Um sistema da existência não pode haver. Então não existe um tal sistema? De modo algum! Isso não está implicado no que foi dito. A existência mesma é um sistema – para Deus, mas não pode sê-lo para

incomparavelmente sistemática, o que, de qualquer modo, parece ser o caso, já que o Sistema foi concluído mais de uma vez, etc” (SKS VII, 95-96; PSI, 122).

algum espírito existente. Sistema e completude se correspondem mutuamente, mas existência é justamente o contrário. Visto abstratamente, sistema e existência não se deixam pensar conjuntamente, porque, para pensar a existência, o pensamento sistemático precisa pensá-la como suspensa e, portanto, não como existente. Existência é o que abre espaço, que aparta um do outro; o sistemático é a completude, que reúne (SKS VII, 97/PSI, p.123).

Como vimos, a existência *qua* pensada investida em um Sistema recebe a marca modal da Idealidade ou da Possibilidade o que faz da Existência pensada algo de diferente da existência *qua* atual. Em extensa nota, Kierkegaard critica diretamente Hegel²³¹ pela tentativa de assimilar a Verdade na forma de um Sistema Lógico retornando ao argumento da inapreensibilidade da Existência. A Verdade sobre o *existente* apareceria fragmentada em momentos de supressão da não-verdade:

Assim também há de ser compreendido o *ceticismo* da filosofia hegeliana, aclamada por sua positividade. De acordo com Hegel, *a verdade é o contínuo processo histórico universal*. Cada geração, cada estágio deste processo está legitimado e, contudo, *é apenas um momento na verdade (...)* *A apaixonada questão acerca da verdade* nem mesmo se coloca, porque antes a filosofia ludibriou os indivíduos para que se tornassem objetivos. *O grande segredo do sistema* (mas isto fica *unter uns* [al.: entre nós] assim como o segredo entre os hegelianos) é algo próximo do *sofisma* de Protágoras – “Tudo é relativo”, só que aqui tudo é relativo no progresso contínuo. [...] Provavelmente, foi também este progresso contínuo que provocou o mal-entendido segundo o qual, para libertar alguém do hegelianismo, precisa-se de um camarada treinado como o diabo na especulação. Longe disso; apenas se necessita bom-senso, um vigoroso senso do cômico, um pouco de ataraxia grega. Afora na Lógica, e em parte também aí por uma luz ambígua que Hegel não evitou, Hegel e o hegelianismo são um ensaio no cômico. Provavelmente o finado Hegel já encontrou o seu mestre no falecido Sócrates, que, sem dúvida, achou alguma coisa para rir; caso Hegel tenha se mantido inalterado. Sim, Sócrates lá encontrou um homem com quem valeria a pena conversar e em especial questionar socraticamente (algo que Sócrates pretendia fazer com todos os mortos), para ver se saberia ou não alguma coisa. Sócrates deveria ter mudado significativamente se se deixasse impressionar, ainda que remotamente, caso Hegel começasse a declamar seus parágrafos, prometendo que *tudo ficaria claro no final* (SKS VII, 23-24; PSI, p.39”).

Kierkegaard está aqui criticando Hegel em pelo menos quatro outros pontos: (i) o progresso contínuo como forma da verdade se apresentar é uma

²³¹ Jon Stewart (2013) defende que as críticas de Kierkegaard, na voz de Climacus, teriam sido direcionadas propriamente aos hegelianos dinamarqueses. Contudo, Kierkegaard não apenas nomina crítica e diretamente Hegel nesta e em outras passagens (SKS VII,41, 54, 72, 89, 91, 95, 142), como facilmente se deduz que uma crítica aos hegelianos é, propriamente, uma crítica a Hegel.

forma de ceticismo – relativizada em *momentos*; (ii) o Sistema exclui uma forma da Verdade que inclui o sujeito – essencial, subjetiva e interessada; (iii) A Verdade como uma revelação final do Sistema, já que ele nunca estaria completo – Hegel e o hegelianismo se tornam um *ensaio do cômico* (i.e., do contraditório) prometem que tudo ficará claro no final, mas o final é 1831, com a morte de Hegel?; (iv) Kierkegaard faz menção a um possível diálogo entre Hegel e Sócrates que marca o caráter antisocrático da concepção de Verdade de Hegel, um ano depois ele produz nos diários um esquete humorístico sobre este diálogo imaginado.²³²

Longe de uma argumentação puramente negativa, isto é, sobre o que a Verdade *não é*, Kierkegaard está dissertando longamente, e em vários pontos de ataque, sobre o problema da apresentação, da apreensão e do acesso à Verdade em um Sistema. Alguns dos axiomas fundamentais sobre a Verdade: (a) existe uma forma de Conhecimento e Verdade não apreendida pelo conhecimento objetivo e pelo discurso científico precisamente aquela forma cujo resultado depende da interferência e da intervenção performativa do sujeito (SKS VII, 48, 49, 59, 73, 211, 216); (b) a filosofia, ou mais propriamente a investigação filosófica sobre a existência, não pode se apresentar na forma de um sistema científico; (c) o ente *qua* sujeito está em *devoir* e qualquer verdade que busque apreender este ente *qua* existente é apenas uma *aproximação*; (d)

²³² O diálogo é escrito em 1845, um ano após a obra de Climacus:

Dialética do Começo

Cena no Submundo (Inferno)

Personagens: Sócrates, Hegel.

Sócrates: sentado diante de um regato, escutando-o e se refrescando.

Hegel: sentado diante de uma mesa e lendo *Investigações Lógicas* de Trendelenburg

e anda até Sócrates para reclamar com ele.

Sócrates: Devemos começar por estar completamente em desacordo ou em acordo em relação a algo o qual chamamos Pressuposição.

Sócrates: De qual pressuposição você parte?

Hegel: De absolutamente nenhuma.

Sócrates: Eu posso perceber; então talvez você nem mesmo comece.

Hegel: Eu não (começo) - logo eu que escrevi 21 volumes.

Sócrates: Pelos deuses, que hecatombe você produziu.

Hegel: E eu parto do nada.

Sócrates: E isso não é partir de algo?

Hegel: Não – o caminho inverso. Isto aparece (primeiro) no fim do todo, quando eu tiver tratado de toda Ciência, a História do Mundo etc.

Sócrates: Como eu devo poder superar esta dificuldade, pois pode bem ter acontecido muitas coisas estranhas que irão me aprisionar (abuso do momento oratório). Você sabe, eu não permito que Pólos falasse mais do que 5 minutos e você quer falar 21 volumes (*Pap.* VI A 145 / SKS 27, 323).

os contornos de uma teoria da Verdade passam pelas: (i) formas da verdade – necessárias e de razão ou contingentes e de fato; (ii) diferentes formas de acesso à verdade: objetiva e subjetivamente; (iii) negação da tese da verdade como *adequatio*; (iv) afirmação da verdade como *aproximação*.

Assim, Kierkegaard analisa o conceito de Verdade (que funda sua Epistemologia) de quatro formas diferentes: (a) a partir da distinção entre verdades de fato (*de fait*) e verdades de razão (*de raisonnement*); (b) da distinção entre verdade objetiva (desinteressada) e verdade subjetiva (interessada); (c) pelo deslocamento epistêmico e semântico da análise do conceito tradicional de verdade como *adequatio*, empiricamente ou idealisticamente, para o de verdade como *aproximação* – especificamente no caso do existente que está sendo pensado; (d) e, como consequência, a partir da distinção entre verdade essencial e verdade inessencial que leva à tese da subjetivação da verdade (*er Subjektiviteten Sandheden*). Essas teses serão brevemente discutidas a seguir.

5.2.4. “COMO É O ESTADO ANÍMICO DAQUELE QUE PENSA O LÓGICO?”

O estatuto ontológico do existente não apenas é um ponto nevrálgico no intercurso teórico sobre as condições de possibilidade de constituição de um Sistema Lógico; como é o argumento “y” apresentado ao final da primeira sessão do *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* como oposição à especulação lógica do idealismo absoluto de Hegel – e suas versões dinamarquesas. Kierkegaard tangencia o estatuto ontológico do sujeito *qua* atual como infundindo limites ao domínio do pensamento lógico:

Seria desejável se, para lançar uma luz sobre a lógica [*over Logiken*], a gente se orientasse psicologicamente sobre como é o estado anímico daquele que pensa o lógico [*det Logiske*], que espécie de morrer a si mesmo se requer para tanto, e até que ponto a fantasia [*Phantasien*] desempenha um papel nisso. Eis de novo um comentário pobre e muito ingênuo, mas que em compensação pode ser bem verdadeiro e de modo algum supérfluo: que um filósofo, gradualmente, tenha-se tornado um ser tão maravilhoso [*eventyrlig Væsen*] que nem mesmo a fantasia mais extravagante inventou algo de tão fabuloso. De que modo, em última instância, o eu empírico se relaciona ao puro eu – eu? [...] Se aquele que se ocupa com o pensamento lógico é também humano o bastante para não esquecer que ele, mesmo que tenha concluído o sistema, é um indivíduo existente, então a fantasmagoria e a charlatanice desaparecerão gradualmente. E mesmo que se exija uma cabeça eminentemente lógica para remodelar a lógica de Hegel, basta apenas o sólido senso comum para aquele que, um dia,

acreditou com entusiasmo na grande coisa que Hegel afirma ter feito, e demonstrou seu entusiasmo acreditando nisso [...] (SKS VII, 96-97/PSI, 122-123).

Kierkegaard está preocupado com o que ele chama de “estado *anímico* [*Sjelistilstand*] daquele que pensa o lógico”. A tradução em português utiliza *estado de alma* para *Sjelistilstand* que pelos Hong foi traduzido como *state of mind* (CUP, p.117) – isto é, *estado de espírito* ou *estado da mente* – em um só termo *alma*, *espírito* e *mente* estão representando não apenas a disposição espiritual (*anima*) e psicológica (*Psyché*) como também a posição epistêmica desse sujeito – afinal trata-se do sujeito que *pensa* o lógico.

À pergunta sobre o *estado anímico* de um sujeito epistêmico interessado em um objeto determinado (a Lógica), Kierkegaard segue três afirmações: (i) “que espécie de morrer a si mesmo se requer” (ii) “até que ponto a fantasia desempenha papel nisso”; e (iii) “de que modo o eu empírico se relaciona ao puro eu – eu”.

Considerando o estatuto ontológico daquele que pensa o lógico, Kierkegaard está identificando um fosso entre o estatuto ontológico do sujeito operante e o conhecimento por ele operado (a Lógica). Se não há acesso incondicional do existente ao domínio do pensamento isso representa uma limitação à própria Lógica. Kierkegaard está aqui a fazer uma crítica sistemática do sistema. Um sistema lógico que desconsidere as disjunções – Ser e Pensar; Atualidade e Possibilidade; Eu empírico e Eu transcendental; Conteúdo e Forma; Essência e Existência – implica uma espécie de “morrer a si mesmo” porque o existente *qua* atual fica hipostasiado no pensamento puro e especulativo; o eu existente, em certo sentido, *morre*, isto é, é aniquilado no *puro eu-eu*, é pensado de maneira “fatasiosa”. A fantasia é uma categoria epistêmica necessária, mas não suficiente e que desempenha um papel de infinitização da reflexão e do conhecimento como veremos em 5.5.

Os limites epistêmicos da atividade cognitiva do sujeito *qua* existente devem levar em conta o próprio conceito de Existência, isto é, suas determinações e seu estatuto ontológico. Um sistema lógico que não considere a disjunção Ser *qua* atual e Pensar *qua* possível ultrapassa epistemicamente os limites cognitivos disponíveis ontologicamente ao sujeito empírico *qua* cognoscente *qua* existente *qua* consciente.

Para Hegel, o reino do pensamento puro é o reino da verdade ela mesma. Kierkegaard questiona se é possível a um eu empírico, com todas as suas determinações, tais como finitude, mortalidade e temporalidade – “pois, em um sentido fantástico, todo pensamento sistemático é *sub specie aeterni* e, assim sendo, a imortalidade está ali como eternidade” (SKS VII, 142/PSI, p.179) – ter acesso a este mesmo domínio da realidade em toda a sua extensão lógica, metafísica e ontológica, sem nenhum entrave epistêmico imposto pelo próprio estatuto ontológico deste sujeito empírico *qua* cognoscente. Não teríamos que ser um sujeito transcendental para falar como um e ver do ponto de vista geral a Existência? Quando é um sujeito existente *qua* empírico que opera a Lógica ele tem acesso à realidade ela mesma através das categorias lógicas que constrói? Kierkegaard assume que há um fosso entre determinações categoriais (Lógica e Epistemologia) e Atualidade (*Existentiel- Videnskab*). Na lógica, o sujeito cognoscente *qua* existencial não é transcendental, mas confunde-se com ele. Este que faz afirmações lógicas sobre o sujeito transcendental é, na verdade, o sujeito empírico, *aquele que pensa o lógico*.

A clivagem entre o estatuto ontológico do sujeito operante e o conhecimento operado existe apenas em relação a um único objeto do pensamento: o existente *qua* atual porque toda “atualidade pensada é, na verdade, possibilidade” e há, portanto, uma mudança de modalidade (de forma e não de conteúdo). As determinações categoriais que fundamentam a lógica é nada mais que os Ser transmutado em Pensamento e há um tipo de Ser que não permite essa transferência sem perda das suas notas conceituais. Ser transmutado em pensamento não é ser *qua* atual – não é mais realidade efetiva em si mesma.

O que mais nos interessa nessa discussão é que o sujeito *qua* existente é simultaneamente um sujeito *qua* epistemológico, mas não pode ser igualmente um puro Eu-Eu, um sujeito transcendental sem perder uma qualidade distintiva que não pode ser apreendida no pensamento: Atualidade. A Consciência é esta clivagem é a própria coextensividade entre Ser e Pensar, entidade intermediária através da qual o sujeito *é* (Ser) e *pensa* a si mesmo no mundo de objetos físicos e abstratos. O *estado anímico*, em outras palavras a Consciência, aparece como fundamento do próprio limite epistêmico do conhecimento e, ela mesma, fundamentada dentro das bordas deste limite.

5.3 A DIMENSÃO EPISTÊMICA: DA CONSCIÊNCIA AOS OBJETOS – O AUTOEXPERIMENTO DE JOHANNES EM *DE OMNIBUS DUBITANDUM EST*

A póstuma, inacabada, não-datada²³³, curta, porém esquemática obra *É preciso duvidar de tudo ou Johannes Climacus* – JC²³⁴ apresenta o amadurecimento filosófico do jovem *Johannes Climacus*²³⁵, o pseudônimo mais filosoficamente expressivo de Kierkegaard, a partir de sua autobiografia psicológico-intelectual ou, como Stokes denomina (2010, p.23), a partir de uma auto-ontologia que introduz inúmeros elementos da ontologia do *Self* e da Consciência que posteriormente serão desenvolvidos em *A Doença para a Morte* (1849) mas, num certo sentido, vai além de *Anticlimacus*. Uma diferença muito marcante entre ambos escritos é que JC parece desprovido da forte carga ético-religiosa que guia *SUD*, cujo desenvolvimento da Consciência prova-se como inerentemente dependente da agência e da autorrelação com um poder externo e fundante e na qual o *Self* parte de uma condição pré-reflexiva até um movimento complexo em direção ao chamado Fundamento – o poder ou a força que traz à existência. Em contraposição, não há nenhuma dependência ou menção teológico-cristã que propicie o desenvolvimento da Consciência no escrito de *Johannes Climacus*.

A obra narra o despertar filosófico do jovem *Johannes* a partir da recorrência com que ele ouvia a proposição que dá título à obra – utilizada por Descartes em *Principia Philosophiae* (pars I, liber I): “*De omnibus dubitandum est*: Ei-lo, pois, diante da proposição que desempenharia um papel preponderante em sua vida” (Pap. IV, B1 126/JC, p. 144). Kierkegaard/Climacus divide o seguinte enunciado em três proposições:

- i) A filosofia começa pela dúvida;
- ii) É preciso ter duvidado para poder filosofar;
- iii) A filosofia moderna começa pela dúvida.

²³³ Não há segurança sobre a data de produção dessa obra, as fontes mais fidedignas a reconhecem como um texto de 1842-1843.

²³⁴ O título da obra em latim já disputa uma discussão entre Descartes e Spinoza sobre a natureza da dúvida.

²³⁵ C. S. Evans levanta suspeita sobre a identidade dos dois Climacus (1992, p.9); “we have no real basis for assuming that the subject of [de omnibus] is identical with the author of *Philosophical Fragments*”.

Cada uma dessas proposições corresponde a um capítulo da *pars prima*. A *pars secunda* é intitulada “Johannes procura pensar *propriis auspiciis* (por conta própria)”. A obra é interrompida no primeiro tópico do primeiro capítulo dessa segunda parte intitulado: “*Como deve ser definida a existência para que seja possível duvidar?*”. Trata-se de um tópico curto, mas muito filosoficamente produtivo no qual, ao postular sobre a natureza da Dúvida, Kierkegaard lança as bases epistêmicas daquilo que entende ser a Consciência – esta é propriamente a parte que discutiremos a seguir.

Adiante, contudo, que nos papéis e diários de Kierkegaard há vários esboços sobre os possíveis prosseguimentos e desdobramentos dessa obra, a segunda parte perguntaria: “O que é duvidar?”, “Como se chega a duvidar?”, “Duvidar é um ato de conhecimento?” incluindo sub-tópicos como: “Ignorância”; “Incerteza”; “O conhecimento pode enganar?”; e depois: “Duvidar é um ato de vontade?”; “Duvidar é uma ação total?”. Na última parte, Kierkegaard incluiria: “Johannes começa a duvidar”:

- (i) “a respeito do sensível”;
- (ii) “do histórico”;
- (iii) “dos outros homens”;
- (iv) “a respeito de si mesmo”;
- (v) “Sensível”,
- (vi) “Conhecimento matemático”,
- (vii) “Conhecimento filosófico” (Pap. IV b 13, 4-13, 16; IV B 16 e 17).

O objetivo da obra parece então ser um excuroso sobre a dúvida para ao final mostrar que o ato persistente de duvidar teria esgotado intelectualmente e espiritualmente Climacus: “Então se desespera, desperdiçou sua vida, sua juventude esgotou-se com suas reflexões, a vida não ganhou nenhum sentido para ele, e tudo isso é culpa da filosofia” (Pap. IV B 16/JC, p. 234-235).; e que, portanto, ela é um momento negativo – no sentido, de precisar ser suprassumido – na construção da Consciência não necessariamente o seu Fundamento. Embora seja possível fazer inferências sobre algumas das teses desta parte não publicada, principalmente porque algumas delas acabaram sendo desenvolvidas em outros trabalhos e nos diários, vou analisar a obra respeitando seu aspecto inacabado. Por ora, basta destacar que a obra se ocupa essencialmente sobre a natureza da Dúvida realocando-a a uma questão não apenas epistêmica e

intelectual, mas também de formação existencial, psicológica e espiritual. A Dúvida, como veremos, é fundamentalmente uma questão pessoal e volitiva, circunscrita a um método, a um momento do ato filosófico, e não a uma forma de vida ou um estado mental definitivo, como suporiam os cétricos.

A expressão “*De omnibus dubitandum est*” aparece logo nas primeiras afirmações do *Principia Philosophiae* e, na ocasião da autobiografia de Climacus – cujo centro gravitacional teórico parece realmente ser prioritariamente Descartes – reaparece de modo a questionar os fundamentos da Filosofia Moderna, especialmente a cartesiana – embora, um dos alvos dessa crítica seja o próprio H. L. Martensen, o professor que, ironicamente ou não, apresentou Kierkegaard à Filosofia Moderna e ao próprio Descartes (Stewart, 2003, p. 240/Grimsley, 1966, p. 31-32). Numa nota de rascunho do período de constituição da obra, Kierkegaard escreve o que parece ser a estrutura da seção “A filosofia moderna começa pela dúvida”:

Johannes filosofa com a ajuda de estudos filosóficos tradicionais:

Parágrafo. 1. Hegel

Parágrafo. 2. Kant

Parágrafo. 3. Spinoza

Parágrafo. 4. Descartes (Pap. IV B 13:16 n.d., 1842-43)²³⁶

A seção nunca foi construída, mas Kierkegaard reafirma sua pretensão na seguinte anotação dos diários:

O plano desta narrativa era o seguinte. Por meio da ironia melancólica, que não consistiu em uma única declaração de Johannes Climacus, mas em toda a sua vida, por meio da profunda seriedade envolvida em um jovem ser suficientemente honesto e sério o suficiente para fazer tranquila e sem ostentação o que dizem os filósofos (e assim ele se torna infeliz) – eu daria um golpe na filosofia [especulativa moderna]. Johannes faz o que nos mandam fazer – na verdade, ele duvida de tudo – sofre com toda a dor de fazer isso, torna-se astuto, quase adquire uma má consciência. Quando ele foi tão longe nessa direção quanto pode ir e quer voltar, ele não pode fazê-lo. Ele percebe que para manter essa posição extrema de duvidar de tudo, ele engajou todos os seus poderes mentais e espirituais. Se ele abandona esse extremo, pode muito bem chegar a alguma coisa, mas ao fazê-lo também teria abandonado sua dúvida sobre tudo. Agora ele se desespera, sua vida é desperdiçada, sua juventude gasta nessas

²³⁶ Johannes philosophizes with the help of traditional philosophical studies.

Para. 1. Hegel

Para. 2. Kant

Para. 3. Spinoza

Para. 4. Descartes (Pap. IV B 13:16 n.d., 1842-43).

deliberações. A vida não adquiriu nenhum sentido para ele, e tudo isso é culpa da filosofia. (Pap. IV B 16/JC, p. 234-235)²³⁷.

Em uma outra nota, particularmente interessante, Kierkegaard retoma o tema da confecção do *De Omnibus*, reforçando essa pretensão de crítica à filosofia moderna e apontando a absoluta influência de Aristóteles e seu assumido débito com *De Anima*:

É uma experiência muito estranha para mim ler o terceiro capítulo do terceiro livro do *De Anima* de Aristóteles. Há um ano e meio comecei um pequeno ensaio, *De omnibus dubitandum*, no qual fiz minha primeira tentativa de um pequeno desenvolvimento especulativo. O conceito motivador que usei foi: o erro. Aristóteles faz o mesmo. [...] A falsidade confusa que entrou na filosofia com Hegel, as intermináveis insinuações e traições, e o desfilar e girar de uma ou outra passagem da filosofia grega²³⁸.

Torna-se particularmente interessante que Kierkegaard mencione, numa nota a respeito da confecção de JC, o terceiro livro de *De Anima* – mais precisamente o terceiro capítulo do livro III – porque nele, Aristóteles está operando uma distinção na alma entre o *intelecto* e os *sentidos*. G. Ferreira (2015) explica essa influência da seguinte forma:

[...] leitura do *De Anima* citada por Kierkegaard é especialmente significativa a este respeito e mostra a unidade profunda do projeto do *De Omnibus* como crítica a uma certa noção de Filosofia. Em termos gerais, a terceira seção do livro III do *De Anima* versa sobre a distinção entre o intelecto e os sentidos, bem como sobre as distinções entre a imaginação e a opinião ou juízo. Contudo, como o afirma Kierkegaard, o Estagirita é levado a contemplar a natureza do erro a partir da crítica

²³⁷ “The plan of this narrative was as follows. By means of the melancholy irony, which did not consist in any single utterance on the part of Johannes Climacus but in his whole life, by means of the profound earnestness involved in a young man’s being sufficiently honest and earnest enough to do quietly and unostentatiously what the philosophers say (and he thereby becomes unhappy) – I would strike a blow at [modern speculative] philosophy. Johannes does what we are told to do – he actually doubts everything – he suffers through all the pain of doing that, becomes cunning, almost acquires a bad conscience. When he has gone as far in that direction as he can go and wants to come back, he cannot do so. He perceives that in order to hold on to this extreme position of doubting everything, he has engaged all his mental and spiritual powers. If he abandons this extreme, he may very well arrive at something, but in doing that he would have also abandoned his doubt about everything. Now he despairs, his life is wasted, his youth spent in these deliberations. Life has not acquired any meaning for him, and all this is the fault of philosophy”. (Pap. IV B 16 / JC, p. 234-235).

²³⁸ Citação completa “It is a very strange experience for me to read the third chapter of the third book of Aristotle’s *De Anima*. A year and a half ago I began a little essay, *De omnibus dubitandum*, in which I made my first attempt at a little speculative development. The motivating concept I used was: error. Aristotle does the same. At that time I had not read a bit of Aristotle but a good share of Plato. The Greeks still remain my consolation. The confounded mendacity that entered into philosophy with Hegel, the endless insinuating and betraying, and the parading and spinning out of one or another single passage in Greek philosophy. (Pap. V A 98, 1844 / JC, p. ix / SKS 18, 231)”.

à concepção da unidade corpórea das duas faculdades, intelecto e percepção, de certos pensadores precedentes, como Empédocles e Homero. Se o conhecimento só é possível como o encontro entre semelhantes, como é possível o erro, já que “ele é mais próprio aos animais, e a alma passa a maior parte do tempo nele”. (cf. ARISTÓTELES, 2006, 427b2-5). Kierkegaard afirma, no excerto citado, que o mesmo problema acerca do erro é o motor de seu pequeno ensaio. Em que sentido se dá essa proximidade já que o périplo de Climacus se desdobra em uma direção diversa daquela das investigações de Aristóteles? (FERREIRA, 2015, p.32).

Neste capítulo, Aristóteles está falando de como a alma (*Psyché*), através dos sentidos e do intelecto, acessa os conteúdos do mundo externo. A grande expressão da influência de Aristóteles sobre Kierkegaard na confecção de JC está expressa no uso de conceitos (e teses) nitidamente similares que Climacus retoma dentro da sua própria construção narrativa sobre a Consciência, são eles: (i) a percepção sensível; (ii) a diferença entre percepção sensível (sentidos) e o pensamento (intelecto); (iii) a natureza do erro – paralelamente SK está falando da natureza da Dúvida e das condições de possibilidade para o acesso da Verdade; e (iv) o papel ambivalente da imaginação. Ora, como pretendo mostrar, aqui está exatamente o núcleo duro de alguns dos principais conceitos e categorias que Kierkegaard vai usar para estruturar a Consciência:

(i) *A percepção sensível*. No primeiro capítulo do Livro III, Aristóteles nomeia, já na primeira linha, o que compreende por *percepção sensível*: “não há outra percepção sensível além das cinco (refiro-me visão, audição, olfato, gustação e tato)” (DA, 424b22) ou seja, ele está se referindo diretamente às atividades desempenhadas pelos sentidos. Um conceito similar aparece em SK especificamente como *percepção imediata* ((PF, 81-82/SKS 4, 28; JC, 169/Pap. IV B 1, 147) ou o tipo de consciência básica (ou pré-consciência) que subsiste no que ele denomina de *Imediato*, vou denominá-la de consciência imediata e pré-reflexiva, ou seja, um tipo elementar de consciência que recebe passivamente os dados brutos da realidade imediata através dos sentidos. Kierkegaard (JC, 168 / Pap. IV B 1, 145) e Aristóteles (DA, 427a14) entendem que esse é o estágio de pré-consciência (no caso de Aristóteles, da *alma* informada pelos sentidos) que os animais não sencientes podem obter (embora,

evidentemente, não utilize esse termo, Aristóteles nomeia as formigas, abelhas e vermes (DA, 428a5))²³⁹;

(ii) *O pensamento é distinto da percepção.* Aristóteles opera uma distinção fundamental para a alma entre o *pensar* (o intelecto) e o *perceber* (o sensível): “é evidente, então, que o perceber não é o mesmo que o entender. Pois do primeiro compartilham todos os animais e do segundo, apenas poucos. Tampouco o pensar [...] é o mesmo que perceber” (DA, 427a17). Essa distinção alcança a diferença postulada por Kierkegaard entre *percepção* ou *impressão imediata* e *Pensamento* ou *Consciência* – o primeiro é o *reino do sensível* e o segundo exige um processamento cognitivo desses dados recebidos no *Pensamento* através da *Imaginação* (criação de imagens mentais) e da *Reflexão* (processamento ativo das ideias e dos conceitos através da linguagem).

(iii) *O erro.* Aristóteles reivindica o papel do erro (ou do engano) no *entendimento/pensamento* e afirma que ele está ausente na percepção sensível pois nela tudo é igualmente “verdadeiro” tendo em vista que nada pode ser falseado: “a percepção sensível dos sensíveis próprios é sempre verdadeira e subsiste em todos os animais, ao passo que o raciocinar admite ainda o modo falso” (DA, 427a 17). Kierkegaard, semelhantemente, afirma que no estágio da percepção imediata: “*tudo é não verdadeiro*. Se a consciência pode permanecer no imediato, a questão da verdade é, então, abolida (JC, [105-106] 167 / Pap. IV B 1, 145-6). Kierkegaard está afirmando que na percepção imediata, o mais falso e o mais verdadeiro são igualmente verdadeiros. Não é possível verificar a falsidade ou verdade de proposições – aliás, nem existe algo que possa ser identificado como uma proposição da linguagem ou mesmo pensamento sem que se introduza um ato reflexivo e, portanto, abandone-se todo o caráter de *imediatidade* da percepção ou da impressão – tudo (ou nada) é, ao mesmo tempo, absolutamente falso e absolutamente verdadeiro. O problema do *erro* postulado por Aristóteles que influencia expressamente Kierkegaard (*Pap. V A 98, 1844 / JC, p. ix / SKS 18, 231*) também aparece em JC sob a roupagem da *Dúvida* e sua relação com a *Verdade*.

(iv) *A imaginação.* Segundo Aristóteles, a *Imaginação* não pode ser um ato de percepção sensível porque, colocando em termos simples, ela é um

²³⁹Aristóteles conclui, a respeito da *percepção sensível*, que: “o que determinamos é suficiente no que diz respeito ao princípio segundo o qual dizemos que o animal é perceptivo” (DA, 427a14).

processo mais arrojado que o ato de receber passivamente os dados dos sentidos: “a imaginação é algo diverso tanto da percepção sensível como do raciocínio; mas a imaginação não ocorre sem percepção sensível e tampouco sem a imaginação ocorrem suposições [do raciocínio]” (DA, 427a17). Como veremos, Kierkegaard também postula que a Imaginação requer Reflexão e não ocorre na consciência imediata – ela é um ato cognitivo complexo que projeta imagens da realidade no pensamento. Vou tratar sobre o papel da imaginação na estrutura da Consciência, mas por ora basta reiterar que a teoria da imaginação kierkegaardiana parece ter uma profunda participação aristotélica: “Se a imaginação é aquilo segundo o que dizemos que nos ocorre uma imagem [...] seria ela então alguma daquelas potências ou disposições segundo as quais discernimos ou expressamos o verdadeiro ou o falso?” (DA, 427b27); e ainda: “e se ela fosse o mesmo que a percepção sensível em atividade, então seria possível subsistir imaginação em todas as feras” (DA, 428a5) – i.e., Aristóteles, assim como Kierkegaard, não aceitam que a capacidade e o ato imaginativo esteja presente nos animais. De modo semelhante, ambos assumem uma diferença entre Fantasia e Imaginação, Aristóteles afirma que: “a imaginação tampouco poderia ser uma das disposições que são sempre verdadeiras, tal como, por exemplo, a ciência e o intelecto, pois também há a imaginação falsa” (428a16), Kierkegaard vai denominar essa imaginação falsa de *atos imaginativos fantásticos*. Kierkegaard está aqui tentando retomar da filosofia grega o que a filosofia moderna teria apagado.

5.4 A ESTRUTURA DA CONSCIÊNCIA

5.4.1 PERCEPÇÃO IMEDIATA E REFLEXÃO

A *percepção imediata*²⁴⁰ é uma forma de *experiência direta* e não mediada do mundo externo. Ela aparece na teoria da consciência de Kierkegaard como

²⁴⁰ Kierkegaard chamou esse estado pré-consciente de “percepção imediata” (SKS IV, 244-245) nas *Migalhas Filosóficas*, no subtópico *Sobre o Passado*, Climacus argumenta que o sujeito da percepção imediata não possui sequer uma intuição apropriada sobre o tempo (menos ainda sobre a possibilidade da eternidade) não diferenciando sequer passado, presente e futuro, por isso, ele não tem história ou não a percebe, e não tem consciência do movimento próprio do *dever*, tudo é estático. O mesmo estado pré-reflexivo reaparece em JC como *imediatez* (JC [107], p. 167 / Pap. IV B 1, 146), o que vou chamar, por questões de clareza e precisão conceitual, de *consciência imediata* ou *consciência pré-reflexiva* quando não mantiver a preferência de Climacus por *percepção imediata*.

um estágio (ou momento) anterior à consciência reflexiva e à Consciência *per se*. Kierkegaard parece assumir que há uma *faculdade* (quase sempre apresentada, na verdade, como um *estado* pré-consciente) que recebe *dados sensoriais* de forma imediata. Uma espécie de consciência pré-reflexiva – no mesmo sentido em que podemos dizer que insetos são conscientes e não-reflexivos. O sujeito da percepção recebe os objetos de forma *direta* sem o intermédio de representações, de atos imaginativos ou de operações reflexivas.

Os objetos percebidos de forma imediata existem *no mundo* de forma independente da Consciência e, portanto, são atualmente existentes – eles ainda não existem na Consciência (não possuem realidade ideal) e não são produto dela e das representações que ela é capaz de formular. Ou seja, no estágio da percepção sensível não há representação de objetos no Pensamento e por não existirem em Idealidade (em seu *conceito*), mas apenas em Atualidade (em si e para si mesmos), não são conteúdo da Consciência. A teoria kierkegaardiana da *percepção imediata* parecem incluir, assim, traços de um realismo direto – percebemos o objeto atualmente existente no mundo sem (ao menos, ainda) modificá-lo, ou melhor, representá-lo, através do Pensamento, na Consciência, de modo que ele existe de forma independente e sem interferência epistêmica do sujeito cognoscente. Ou seja, somos apresentados diretamente (imediatamente) a objetos ordinários que emitem algum tipo de qualidade sensível. Mas há outra gradação de Consciência: da Percepção Sensível à capacidade para a Reflexão.

Nesse estágio seguinte, que chamamos de consciência reflexiva, nós mediamos os objetos do mundo através de atos representativos. Kierkegaard parece, então, nesse momento, sair de um *realismo* quanto à Percepção Sensível (consciência pré-reflexiva) para um *representacionalismo* quanto à Reflexão (consciência reflexiva). Ao assumir que, nesse momento do processo de constituição da Consciência, o sujeito reflete, imagina e representa no Pensamento (ou melhor, na Consciência) os objetos do mundo a sua volta e que o sujeito não pode representar objetos atuais, apenas ideais na Consciência – ainda que aceite que os objetos existam independente do sujeito e não apenas *segundo* o sujeito e, portanto, aceite uma premissa realista. O objeto da percepção é atual (ou em si); o objeto da reflexão (através da imaginação) é representado (ideal). O objeto da Consciência é, por fim, o produto da

contradição entre o objeto atualmente existente e o objeto idealmente representado. Assim, primeiro os objetos são distintos e existem independentemente da consciência que eventualmente os perceba. Depois, os objetos aparecem de forma pré-reflexiva à consciência – ou, talvez Kierkegaard se refira a determinadas *formas de consciências*, já que ele considera os seres não sencientes nas gradações de Consciência. A seguir, o objeto representado na consciência reflexiva funciona como um substituto conceitual (no pensamento) das coisas atualmente existentes. Por último, a contradição entre o objeto atual (ser) e o objeto ideal (no pensamento) resultam na *Consciência*²⁴¹: “ela é a contradição” (*Pap. IV B1, 147/JC, p. [100] 167*).

A Consciência é, assim, o *locus* da “colisão” entre o *immediatismo* (os dados brutos da realidade) e a *mediação* (os dados processados e conceituados); da Percepção Sensível com a Reflexão; da Atualidade com a Idealidade; do Ser com o Pensar, do objeto com as representações do sujeito: “as determinações da consciência são tricotômicas, o que a língua também demonstra, pois quando digo: *eu tomo consciência desta impressão sensorial*, eu formulo uma tríade” (*Pap. IV, B1 148/JC p. [111-112], 169*). O que Kierkegaard está aqui chamando de *impressão sensorial* são os dados brutos recebidos pela *Percepção Imediata* – mais precisamente Percepção Sensível ou Sensorial.

Precisamos delimitar o que Kierkegaard está entendendo por “Imediato. O Imediato ou Imediatez (do dinamarquês *Umiddelbarhed*, como substantivo e *Umiddelbar*, como adjetivo; do alemão, *Unmittelbar*; do latim *Immediatus*) é parte de um movimento dialético que Kierkegaard faz referência contínua em diversos contextos teóricos, especialmente nos seguintes sentidos: (i) epistemológico: como uma forma não mediada, isto é, não cognitiva ou reflexiva, de relacionamento com os dados imediatos da consciência; (ii) ontológico: refere-se à forma do próprio *existir* – Kierkegaard refere-se ao esteta, por exemplo,

²⁴¹ Uma fissura na teoria de Kierkegaard – que aqui, estou apenas derivando a partir do que ele apresenta – é uma expressividade mais vigorosa sobre o estatuto ontológico do objeto: (i) qual é a natureza dos *objetos* imediatos da percepção? (ii) em que sentido a experiência que temos é *diretamente* dos objetos? Essas perguntas permanecem.

como “o sujeito do imediato”²⁴²; (iii) ético-social²⁴³: uma espécie de conformação imediata e irreflexiva do *Indivíduo* ao que é socialmente dado como originário pelas instituições ou estruturas exteriores (a Igreja, o Estado, o casamento); assim, neste sentido, em que ele o critica, o Imediato aparece como caracterização da inclinação espontânea à ordem das coisas exteriores – sociais, éticas e políticas – como são dadas por elas mesmas; e (iv) religioso: na sua relação dialética com a Fé, que é definida como o *terceiro imediato* (SKS IV, p.173/ FT, p. 82/ TT, p. 144; SKS VII, p.249/ PSI, 305)²⁴⁴. Kierkegaard inaugura os sentidos ontológico, ético-social e religioso e radicaliza o sentido epistemológico, mais comum na história da filosofia e o que mais propriamente interessa ao processo de desenvolvimento da Consciência.

Assim, epistemologicamente, o termo remete à forma de acesso aos objetos e ontologicamente, refere-se à forma do próprio *existir* – um modo constitutivo dos seres *qua* existentes. Nesses dois sentidos, ele é não mediado e não mediável – do contrário, ele seria dissolvido no próprio processo de mediação: “a imediatidade é precisamente *a indeterminação*. No imediato não há nenhuma relação, pois tão logo intervém a relação, o imediato é abolido” (JC, p. [105-106] 167 / Pap. IV B 1, 145-6). O “relacionamento” *do* ou *com* o imediato

²⁴² A principal discussão de Kierkegaard sobre o *modo de vida no imediato* aparece nas obras estéticas como uma espécie de conhecimento intuitivo (e pouco confiável) que guia existencialmente os indivíduos sem nenhum mediador epistêmico (reflexão, imaginação, vontade – pelo menos no seu sentido próprio). Assim, os pensamentos, as escolhas e ações do indivíduo seriam produtos da própria percepção imediata. Como na seguinte citação de SUD: “A *persona do imediato* (na medida em que a imediatidade possa ocorrer na realidade sem qualquer reflexão) é determinada apenas animicamente, seu *self*, e ela mesma, é algo de interior à dimensão da temporalidade e da mundanidade, em conexão imediata com o outro (το ετερον), e tem apenas uma aparência ilusória de que houvesse algo eterno em *self*. Assim o si-mesmo se liga ao outro no imediato, desejando, ansiando, desfrutando etc., mas passivamente; mesmo ao desejar, este *self* tem a forma de um “objeto indireto”, assim como o “mim” da criança. Sua dialética é: o agradável e o desagradável; seus conceitos: sorte, azar, destino” (SKS XI, p.165-166).

²⁴³ Conferir: TEXEIRA, N. M. *A relação entre Self e Sociedade na obra de Kierkegaard*. Revista Kínesis, 2021.

²⁴⁴ Há ainda, na história da filosofia, o sentido lógico: uma inferência de uma premissa para uma conclusão pode exibir imediatismo lógico; um segundo sentido epistemológico, como um conhecimento justificado sem a inferência de outra proposição; e o sentido psicológico: um processo de formação de crenças que possui imediatismo psicológico não contém nenhum outro subprocesso de raciocínio. Enquanto nos *Princípios da Filosofia* Descartes apresenta o pensamento como aquilo que: “ocorre em nós de tal maneira que o *notamos imediatamente por nós próprios*” (*Princípios da Filosofia*, p.29-30); na filosofia pós-cartesiana ele é usado em sentido epistêmico para estabelecer os fundamentos do conhecimento científico (LIU, 2018) e, logo depois, o pós-kantiano F. H. Jacobi traz a díade imediatismo-reflexão na sua crítica à filosofia kantiana buscando fundamentar a verdade da fé e da revelação como não acessíveis ou mediados pela ciência; a díade imediato/mediado também é retomada no sistema de Hegel.

é sua própria *anulação* – aquilo que Hegel chamaria de *suprassunção* (*Aufhebung*). Contudo, o Imediato é “uma categoria construída e criada ao invés de um aspecto do mundo como naturalmente dado” (FERGUSON, 2003 p. 124). Ou seja, não é como se pudéssemos encontrar um objeto que corresponda a ele no mundo, o Imediato ou a *imediatidade* é como uma espécie de predicado que podemos atribuir, mas não podemos instanciar, designar ou referenciar de forma isolada e externa a um conjunto de relações (ele é uma não-relação, indeterminação, uma negação) – o que quer dizer é que, embora o relacionamento do imediato com qualquer ato reflexivo, seja sua anulação, o imediato não é uma categoria independente a um conjunto (por exemplo) de sentidos ou percepções básicas.

Assim, no sentido epistemológico, que mais propriamente nos interessa, o termo descreve uma relação direta entre dois *relata*. Esses dois componentes estabelecem uma relação não mediada, i.e., sem um meio adicional, entre sujeito-objeto. Há uma presença (objetos físicos ou abstratos) tal como aparecem aos sentidos (sujeito) sem nenhuma intermediação cognitiva adicional. Nesse, sentido o que designa a Percepção Imediata (ou sensível) é que o objeto que aparece ao sujeito no Imediato não é conceituado ou ganha qualquer interferência externa sem que se perca seu próprio caráter de imediatidade. O que não quer dizer que não possamos ter uma relação própria com o que é Imediato, mas esta já incluiria uma condição de Reflexão sobre o objeto – o sujeito, através da representação que faz dele, agora participa e interfere no objeto. Nós executamos uma relação imediata com um objeto do 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. O imediatismo (na consciência) refere-se à experiência baseada nos sentidos (emoção e os sentimentos) que trazem os dados brutos da realidade, sem intermediários cognitivos mais robustos; enquanto a Reflexão é propriamente uma atividade cognitiva um processamento mais robusto desses dados.

O Imediato (ou melhor, a Percepção Imediata) é anterior a todas as demais categorias da Consciência. Não pode haver Dúvida, Imaginação, Reflexão e Conhecimento sem conceitualização dos dados imediatos. Não há, portanto, Consciência (propriamente dita) no Imediato: “o que vem primeiro, a

imediatidade ou a mediatidade? [...] A consciência não pode, então, permanecer na imediatidade? Esta era uma pergunta tola; pois se o pudesse não haveria simplesmente nenhuma consciência” (JC [107], p. 167 / Pap. IV B 1, 146). A presença dos atos conscientes e reflexivos anula as condições que qualificam uma relação consciência-mundo como *Imediata* – em outras palavras, uma “consciência” pré-reflexiva baseada na Percepção Imediata. A consciência (percepção) no Imediato é autoanulada quando mediada pela Reflexão. Ela (a percepção) é anulada e integrada, pois a *mediação nega o Imediato pressupondo-o* (suprassumindo-o).

Johannes afirma que se a Consciência repousasse no Imediato, a própria possibilidade da Verdade e do Conhecimento estaria comprometida. Não há como falar de verdade ou da falsidade (e, por extensão, do próprio conhecimento) sem falar de um processo de mediação consciente. A possibilidade da Verdade depende de uma Consciência para a qual a falsidade e a Dúvida são componentes estruturantes – no imediato não há como testar se proposições são verdadeiras ou falsas:

A imediatidade é precisamente *a indeterminação*. No imediato não há nenhuma relação, pois tão logo intervém a relação, o imediato é abolido. Imediatamente, tudo é verdadeiro, mas no instante seguinte, esta verdade é uma não-verdade. *Pois, imediatamente, tudo é não verdadeiro*. Se a consciência pode permanecer no imediato, a questão da verdade é então abolida. Como surge o problema da verdade? pela não verdade; pois no instante em que pergunto sobre a verdade, já perguntei sobre a não-verdade. Na pergunta pela verdade, a consciência é posta em relação a outra-coisa, e o que torna possível essa relação é a não-verdade (Pap. IV B 1, 145-6/ JC, p. [105-106] 167).

Apenas uma Consciência (pós-reflexiva) é capaz de refletir e perseguir a questão da Verdade ou da falsidade abrangendo a realidade e a idealidade num ato contínuo de autocontradição: movendo-se constantemente do Pensamento ao Ser e do Ser ao Pensamento, da Idealidade à Atualidade e da Atualidade à Idealidade em uma relação continuamente disjuntiva – não há uma relação de identidade e conciliação entre essas esferas. A Consciência é gerada propriamente por essa oposição, pelo conflito, pela colisão ou contradição constante entre Idealidade e Atualidade. Assim, podemos resumir a Consciência na seguinte sentença: seres conscientes estão localizados entre os domínios da Existência e do Pensamento continuamente. A Existência *qua* atual (dos objetos físicos ou abstratos e do próprio sujeito) é transmutada em Idealidade (*qua*

Pensamento) – mas, quando separados não estão em *colisão* – e o resultado dessa *contradição* é a Consciência.

Comecei esta seção afirmando que: “a *percepção imediata* é uma forma de *experiência direta*”. Contudo, falar de *experiência imediata* pode ser ambíguo na medida em que a *experiência de um evento* ou *de um objeto* pode implicar um processo que foi mediado por estados mentais. Patrick Stokes afirma que, segundo Kierkegaard, receber dados sensoriais (sem processá-los cognitivamente, epistêmica e reflexivamente) é diferente de ter a *experiência* de um evento: “nossos sentidos podem nos dar o conteúdo de um evento diretamente, mas experimentar esse conteúdo como um evento exige que certas condições cognitivas sejam atendidas” (STOKES, 2010, p. 32-33). Mas penso que a explicação de Peter Strawson pode aqui também ser proveitosa: “a experiência sensível madura (em geral) se apresenta, como na frase kantiana, como uma consciência imediata da existência das coisas fora de nós” (Strawson, 1979, p. 97); igualmente, Thomas Nagel (1974/2005, p. 247) reitera que: “a experiência [também] está presente nos animais sem linguagem e pensamento, os quais não têm nenhuma crença sobre suas experiências”. De acordo com Stokes, contudo, o sujeito desse estado pré-consciente não chega, segundo Kierkegaard, a ter uma *experiência* de mundo – no sentido de que *experimentar* eventos é sequenciá-los no tempo e percebê-los no espaço, de modo que o sujeito possa diferenciar-se dos objetos externos e processá-los em algum grau de Reflexão:

Podemos ver uma luz piscando sequencialmente, ou sentir uma sensação de dor. Mas para unir os dados sensoriais que caracterizam a experiência na Consciência como o evento de uma luz intermitente ou a experiência de sofrer, como algo que ocorre no tempo, requer a mediação dos dados através da consciência (STOKES, 2010, p. 32-33).

Assim, os dados brutos recebidos pelos sentidos configuram em uma experiência consciente do mundo apenas quando são processados por meio de uma ação ativa (e não passiva ou meramente receptiva) da Consciência – e, portanto, não são mais apenas dados brutos – estruturando as sensações (Stokes, 2010, p.33). A *experiência consciente* é um ato de reflexão e conceitualização – não há experiência efetiva sem conceitualização (Idealização, processamento de dados mentais). O que a sensibilidade ou a percepção imediata possuem na consciência pré-reflexiva é uma espécie de conteúdo não conceitual – a conceitualização, os atos conscientes que

ingressam na Idealidade através da Reflexão – mas seres conscientes também possuem relação com objetos cujo conteúdo não é conceituado ou não processado – podemos pensar que isso acontece especificamente em um tempo *t*. Estar consciente é mediar os dados brutos do mundo (Idealidade), isto é, vivenciar os dados do mundo externo como experiências integrais – ao invés de sequências de dados não-conceituadas (embora falar de “sequências” já seja uma forma de conceituar). De um lado, o Pensamento processa as propriedades e atributos do Ser na Consciência. De outro, a Consciência dá ao sujeito, por meio dos dados sensoriais que recebe passivamente do mundo, acesso qualificado aos objetos da sua cognição. A Consciência (*Bevidsthed*) é o resultado da *contradição* entre o objeto *qua* pensado e o sujeito *qua* atual, isto é, onde Pensamento (Idealidade) encontra a Existência (Atualidade) através da linguagem comportando elementos, ao mesmo tempo, mutuamente autoexcludente e co-extensivos.

A *percepção imediata* é *informada* e tem apenas a *experiência* fornecida apenas pelos *sentidos*. O sujeito é capaz de tocar o tronco de uma árvore e, embora sinta as protuberâncias do toque, não as identifica em sua textura, embora enxergue sua cor terrosa, não sabe identificá-la ou sequer que se trata de algo a que chamamos na linguagem natural *cor*, ele é capaz de sentir o cheiro peculiar de madeira vegetal, mas não é capaz de refletir sobre como aquele pedaço de natureza sustenta conjuntos de galhos que possuem folhas que caem no outono. Kierkegaard chamou esse estado pré-consciente de “percepção imediata” (SKS IV, 244-245) nas *Migalhas Filosóficas*. No subtópico *Sobre o Passado*, Climacus argumenta que o sujeito da percepção imediata não possui sequer uma intuição apropriada sobre o tempo (menos ainda sobre a possibilidade da eternidade) não diferenciando sequer passado, presente e futuro, por isso, ele não tem história ou não a percebe, e não tem consciência do movimento próprio do *devenir*, tudo é estático. Kierkegaard exemplifica a *percepção imediata* ou o *conhecer imediato* – também traduzido pelos Hong como “*Immediate sensation and immediate cognition*” (PF, p. 81-82; PF, p. 245) – da seguinte forma:

A percepção imediata e o conhecer imediato [“*Immediate sensation and immediate cognition*”] não podem enganar. [...] Assim, quando aquele que está percebendo vê uma estrela, a estrela se lhe torna duvidosa no instante em que ele se dá conta de que ela veio a ser. É

como se a reflexão excluísse a estrela da percepção visual. (...) A percepção imediata, o conhecer imediato não tem noção da incerteza com que a fé se aproxima de seu objeto, mas também nem imaginam a certeza que se desenvolve da incerteza. A percepção imediata e o conhecimento imediato não podem enganar. Compreender isso é importante para se compreender a dúvida e para, por intermédio desta, indicar outra vez à fé o seu lugar. (SKS IV, p. 245/PF 81/MF, p. 112).

E, ainda:

Se, por exemplo, a percepção à distância me mostrar um objeto redondo que, visto de perto, é quadrado, ou uma vara quebrada na água, embora seja reta quando se a retira, não terá sido a percepção quem me enganou, mas eu só me enganei quando concluí algo da vara ou daquele objeto. (SKS IV, p. 246/PF 82/MF, p. 114).

Kierkegaard utiliza a Percepção e o Conhecimento *imediato* [*Sandsning-Erkjenden*] como correlatos – o primeiro como referência aos *sentidos* e o segundo referindo-se ao *intelecto*, embora ambos estejam sob a limitação do Imediato. Ele evoca o exemplo de uma vara na água que parece quebrada, mas está inteira; e de uma estrela que aparece e desaparece à experiência imediata da percepção. Kierkegaard coloca o alcance da visão como campo do sensível e joga com o fato de que ela *pode ou não enganar*. No contexto dessas citações, ele pretende introduzir categorias como o *dever*, *necessário*, o *histórico*, a *fé*, o *conhecimento* e a *dúvida*. Kierkegaard está afirmando que o *erro* ou o *engano* não está na percepção. Mas o erro está no processo de Reflexão (não há como enganar sobre o que não se reflete) e acomete apenas *aquele que se deixa enganar*. Kierkegaard diferencia, por isso, Reflexão e Consciência, ao contrário daquilo que sustenta nossa intuição básica, ele postula que onde há Reflexão não há, necessariamente Consciência *per se*:

[...] refletiu se aquilo que chamava de consciência não era o que, de outra forma, era chamado de *reflexão*. Estabeleceu neste sentido a seguinte definição: a reflexão é a *possibilidade da relação*, a consciência é a *relação* cuja forma primeira é a contradição. Assim, as determinações seguintes: idealidade e realidade, alma e corpo, conhecer – o verdadeiro, querer – o bem, amar – o belo, Deus e o mundo, etc. – são as determinações da reflexão. Na reflexão elas se tocam mutuamente, de tal modo que uma relação se torna possível. As determinações da consciência, ao contrário, são tricotômicas, o que a língua também demonstra, pois quando digo: *eu tomo consciência desta impressão sensorial*, eu formulo uma tríade. A consciência é espírito e, notavelmente, no mundo espiritual a divisão de uma unidade

sempre produz três, jamais duas unidades. A consciência pressupõe, portanto, reflexão. Se não fosse assim, seria impossível explicar a dúvida (*Pap. IV B1, 148/ JC p. [111-112], 169*).

(i) *Reflexão não é Consciência*. Climacus oferece uma distinção entre Reflexão e Consciência. Quando plenamente realizada a Consciência é pós-reflexiva. Kierkegaard diferencia atos reflexivos e atos de consciência. A Reflexão não é a Consciência, mas é a possibilidade dela. A Consciência inclui Reflexão, mas esta não garante aquela. Assim, uma é condição necessária, mas não suficiente da outra: “A reflexão é a possibilidade da relação; a consciência é a relação; a primeira expressão disso é contradição” (*Pap. IV B 10:13 n.d., 1842-43*)²⁴⁵.

(ii) *Idealidade e Realidade*. A Reflexão é a relação (ou a possibilidade dela) entre a Idealidade e a Realidade; a Consciência é o resultado dessa relação. A relação de duplicidade entre a Realidade e a Idealidade é Reflexão; o resultado dessa relação é a Consciência – a primeira prefigura-se no interior de uma dicotomia; a segunda é *tricotômica*. Na Reflexão, os dois elementos em oposição permanecem em oposição, sem superação, sem resultar, ainda, num terceiro, numa categoria maior, na Consciência. Os termos dicotômicos não colidem entre si, excluindo-se mutuamente, mas efetuam uma transição de um para o outro. O que há no processo reflexivo é apenas o encontro do Atual (objeto) com o Ideal (aquilo que consigo captar cognitivamente sobre esse objeto através dos processos de representação mental); a Consciência é o resultado dessa relação contraditória constante. A Consciência (Sujeito) entra em relação com o que ela não é (Objeto externo). Por isso, a Consciência é esta contradição entre atual-possível; atual-ideal; ente-representação; sujeito-objeto. Assim que uma afirmação é feita sobre a realidade (Atualidade), ela se torna Idealidade – um *conceito*.

(iii) *Conhecimento (des)interessado*. Outra diferença fundamental entre a Reflexão e a Consciência é que: a Reflexão é produto de um conhecimento abstrato desinteressado e a Consciência é *Interesse*. “Reflexão é a possibilidade da relação; a consciência é a relação, cuja primeira forma é a contradição” (*JC, 169[100] / Pap. IV B 1, 147*). Reflexão é a possibilidade da relação; a Consciência

²⁴⁵ “Reflection is the possibility of the relation; consciousness is the relation; the first expression of this is contradiction” (*Pap. IV B 10:13 n.d., 1842-43*)

é produto dela. A Reflexão é desinteressada (objetiva); a Consciência é *Interesse* – e só há Dúvida onde há interesse. A Dúvida aparece como o “princípio da forma mais elevada de existência” de forma superior e ulterior à própria Reflexão e mesmo à certeza objetiva (IZZl, 1997).

Por fim, a Consciência (pós-reflexiva), surge do encontro de dois modos opostos de consciência: o pré-reflexivo (imediatismo, realidade) e o reflexivo (mediação, idealidade, conceito) e dessa relação surge a Consciência. Nem a Atualidade (aquilo que *aparece* à consciência pré-reflexiva), nem tampouco a Idealidade (processada pela consciência reflexiva) são Consciência no sentido estrito do termo, ela é o *terceiro*, a contradição que surge da relação recíproca e constante entre Realidade (o objeto) e Idealidade (o conceito), entre o ente e a representação. Assim, a Consciência passa a existir quando a Realidade é posta em relação com a Idealidade e a Idealidade é posta em relação com a Realidade.

5.4.2. FANTASIA E IMAGINAÇÃO

A Reflexão não é possível sem Imaginação. Imaginar é evocar mentalmente a aparência das coisas na sua ausência. A Imaginação (*Indbildning*) é um momento do processo representacional ou reflexivo no qual a Consciência se engaja com uma imagem-objeto. Ela é uma capacidade de transcender a percepção imediata e representar estados de coisas passadas ou futuras, reais ou mesmo fictícias no Pensamento²⁴⁶. Ela é o momento da representação mental dos objetos ou entidades reais (físicas ou abstratas) em imagens mentais quer sejam, ou não, imediatamente ou diretamente, apresentadas aos sentidos podendo evocar o que não está imediatamente ou mesmo factualmente dado: de unicórnios e montanhas douradas ao nosso *eu* (*self*) e possíveis cursos de ação ética. Por isso, Imaginação permite que percebamos o mundo como ele realmente é (dimensão epistêmica) e imaginemos como ele *poderia ser* (dimensão ética).

Kierkegaard afirma expressivamente que uma pessoa não pode conhecer a si mesmo e ao mundo de forma precisa sem a faculdade da Imaginação. Ele

²⁴⁶ Quando temos uma imagem mental de um unicórnio ou de uma sereia que, embora não existam em Atualidade existem no Pensamento, no sentido kierkegaardiano estrito, não estaríamos fantasiando, apenas representando objetos fictícios. A fantasia é relacionada a uma condição existencial e não a um processo meramente cognitivo de criar abstrações.

evoca o papel da Imaginação no desenvolvimento da individualidade, do *Self* e da Consciência; mas também em situações-problema que incluem a escolha de cursos éticos de ação. Assim, sua descrição é polivocal e, muitas vezes, ambivalente: a Imaginação é, ao mesmo tempo, um *estado* mental e uma *atividade* do pensamento (Gouwens, 1987); uma atividade do pensamento e a própria condição de possibilidade do pensamento (Stokes, 2010); paralela à reflexão e a própria condição da reflexão (SUD, 31/SKS, 11, 147); condição de possibilidade ontológica da Individualidade e a possibilidade da sua própria evasão (SUD, p. 31/SKS, 11, 144); a capacidade de instanciar objetos no Pensamento e, ao mesmo tempo, de evadir-se nele; ela é, ao mesmo tempo, oposta e produtora do Conhecimento – um “meio” ou “médium” para o Conhecimento (Pap. VIII–2 B 83 / JP 5, 651; Pap. VIII–2 B 81 / JP 5, 649); é um meio para o conhecimento, mas pode ser um empecilho para o autoconhecimento ético (Maughan-Brown, 2015, p. 195); ela é a faculdade *instar omnium* diante das demais (SKS 11, 147 / SUD, 30–1); a condição de possibilidade da própria Reflexão – nas palavras de *Anticlimacus*: “a imaginação é a possibilidade de toda e qualquer Reflexão” (SKS 11, 147 / SUD, 30–1) – e um empecilho pra ela.

O motivo dessa ambivalência é que a Imaginação está, ao mesmo tempo, ligada ao Ser (Atualidade) e ao Pensamento (Idealidade). Kierkegaard chama a Imaginação de a capacidade de explorar a Possibilidade [o Pensamento] (Stokes, 2010, p. 76-78): é “a capacidade de aperfeiçoar (idealizar)” (PC 192/SKS 12:191)²⁴⁷. Já nos diários de juventude, de 1838, a Imaginação aparece como uma “faculdade da mente” (SKS 19, 358, / KJN 3, 356/ N. 11:36) e como uma “parte da alma” (SKS 18, 97/ KJN 2, 89/ FF: 113). Em SUD, ela é apresentada como uma categoria anterior a todas as demais – “a faculdade acima de todas as faculdades” (SKS 11, 147 / SUD, 31). Ou seja, sem representação mental do mundo e dos seus objetos (Imaginação), não pode haver relação consciente com ele.

²⁴⁷ “We shall now imagine a youth. With his imagination he perceives some image of perfection (ideal)...To this image...the youth is now drawn by his imagination, or his imagination draws this image to him. He becomes infatuated with this image, or this image becomes his love, his inspiration, for him his more perfect (more ideal) self ” (PC 186-187/SKS 12:186).

Assim, a Imaginação é central para o desenvolvimento da individualidade, da agência e da moralidade segundo Kierkegaard; é parte da configuração ontológica do *Self* e desdobra-se em papéis epistêmicos e morais (Stokes, 2010, p. 82). A Imaginação é condição necessária para o acesso às nossas intuições morais – mas pode figurar como um obstáculo no cumprimento dessas mesmas obrigações. Se não imaginamos alternativas moralmente coerentes para o presente estado das coisas, não podemos agir como agentes morais autorizados. O indivíduo age e escolhe dentro do universo de coisas que vê e esta visão é mediada por aquilo que ele imagina. Por isso também, para alguns filósofos, não é possível imaginar o que é logicamente impossível²⁴⁸ – tais como círculos quadrados – já que não podemos evocar imagens mentais que não tenham fundamento ou substrato básico na realidade.

A Imaginação é uma faculdade (atividade, disposição, entidade) ou uma capacidade de ideação, uma disposição de caráter, uma atividade mental capaz de auxiliar no acesso à realidade (aos seres e aos objetos do pensamento) e às *coisas mesmas* e, ao mesmo tempo, distanciar o sujeito *qua* cognoscente dessa mesma realidade – aproximando-se, aqui, do sentido de fantástico (*Phantastike*) ou de fantasia (*Phantasie*). Ela é o requisito para o acesso epistêmico ao mundo e, ao mesmo tempo, a possibilidade da sua disrupção – quando se assemelha ou torna-se *Phantastiske*. Há, portanto, uma ambiguidade ontológica: ela é uma *capacidade* para formar imagens mentais (ideias, concepções, percepções, representações) e, ao mesmo tempo, o produto dessa capacidade pode levar a uma distorção de como as coisas *realmente* são.

Não por acaso, Fantasia (*Phantasie*) e Imaginação (*Indbildning*) partilham o mesmo limiar de sentido na história da filosofia²⁴⁹. Como veremos, Kierkegaard percebeu isso, embora nem sempre respeitasse as distinções que ele mesmo postulava²⁵⁰. Assim como acontece com outros conceitos, Kierkegaard não é muito estável com esta distinção. Algumas vezes, ele critica a Imaginação como se fosse *Phantasie* e usa, por exemplo, na citação a seguir *Phantastiske* como

²⁴⁸ “To what extent does the imagination play a role in logical thought, to what extent the will; to what extent is the conclusion a resolution” (JP III 3658 (Pap. IV C 89) n.d., 1842-43).

²⁴⁹ *Phantasia* no *De Anima* é traduzida por Imaginação.

²⁵⁰ Segundo Silentio, por exemplo, a Imaginação não recriaria fielmente objetos da realidade através da memória de imagens passadas: “a minha memória é uma esposa fiel e a minha imaginação é o que eu próprio não sou, uma mulher diligente, que se entrega ao seu trabalho o dia inteiro e à noite busca [ludibriar-me]” (SKS 4, 129 / FT, 33/TT, 88) – tradução minha.

“fantástico” ou, ainda, como “imaginação fantástica” (*det Phantastiske*), *Phantastisk* como “imaginário”²⁵¹, *Phantasie* como “imaginação” – e *Indbildningskraften*²⁵² como capacidade ou *poder da imaginação*:

O fantástico [*Phantastiske*] está, é claro, intimamente relacionado com a Imaginação [*Phantasie*]; mas a Imaginação [*Phantasie*], por sua vez, se relaciona ao sentimento, ao conhecimento, à vontade, de modo que um ser humano pode ter sentimento, conhecimento e vontade imaginários. Em geral, a Imaginação é o *medium* para o processo de infinitização; ela não é uma faculdade como as outras – se quisermos falar assim, ela é a faculdade *instar omnium* [acima de todas as faculdades]. Que espécie de sentimento, de conhecimento e de vontade uma pessoa tem depende, no fim das contas, da imaginação que a pessoa tem, quer dizer, de como ela se reflete a si mesma, ou seja, depende da imaginação. A imaginação é a reflexão infinitizadora, por isso o velho Fichte admitiu, muito corretamente que, mesmo em relação ao conhecimento, a Imaginação é a origem das categorias. O *self* é reflexão, e a imaginação é reflexão, é a representação do *self*, a qual é a possibilidade do *self*. A imaginação é a possibilidade de toda e qualquer reflexão; e a intensidade deste *medium* é a possibilidade de intensidade do *self* (SKS 11, 146-147 / SUD, 30–31).

Kierkegaard reconhece que “o fantástico [*Phantastiske*] está, é claro, intimamente relacionado com a imaginação (*Phantasie*)” (SUD, p. 31/ SKS 11, 144). O próprio termo *Phantasie* (do grego, φαντασία) pode significar *tornar alguma coisa visível* (Maughan-Brown, 2014, p. 195) ou a *capacidade de perceber aparências* (Inwood, 1997, p. 220) por isso, *phantasie* aparece, algumas vezes, operando como uma capacidade imaginativa. Kierkegaard considera a *fantasia* (como *Phantastiske*), em seu sentido mais forte, um *desdramento ilusório da Imaginação*, uma capacidade criativa ou reprodutiva – e não necessariamente representativa e associativa, como a Imaginação – que não imprime a realidade, mas é capaz de figurar, inventar ou fabricar suas próprias imagens dela, ou melhor, fabricar uma versão *fantasiada* da realidade; enquanto a Imaginação *per se* replica, com certa fidelidade, a realidade no Pensamento, embora seja capaz de representar mundos possíveis.

²⁵¹ Seguimos aqui a tradução de Edna e Howard Hong de *The Sickness Unto Death* (1980) e a interpretação bastante consensual na tradição (Gouwens, 1988; Stewart, 2010; Kaftanski, 2021; Stokes, 2010; Maughan-Brow, 2014) a respeito dos usos de *Phantastiske*, *Phantastisk* e *Phantasie* nessa citação. A tradução literal de *Phantasie* entraria em conflito com inúmeras outras passagens do *corpus* kierkegaardiano e fere, em grande medida, o princípio geral da sua própria teoria da imaginação. Não encontrei nenhum intérprete que se oponha a essa tradução.

²⁵² “Cada ser humano possui, em maior ou menor grau, uma capacidade chamada *poder da imaginação* [*Indbildningskraften*], um poder que é a primeira condição para tornar-se uma pessoa, a *vontade* é a segunda e, em última instância, a condição decisiva” (PC 186/SKS 12:186).

Essa imaginação fantasiosa²⁵³ leva a um tipo específico de desespero (como vimos, ele leva a uma impossibilidade ontológica do desenvolvimento da Consciência): o *desespero de infinitização*, que não é outra coisa senão a criação de imagens desvinculadas da realidade e, como resultado, um distanciamento da vida fática, da ação no mundo e da própria individualidade. A *Phantasie* reflete uma perda do contato mediado com o mundo (portanto, é um contato não-reflexivo); é uma imersão em atos imaginativos fantasiosos que embotam qualquer possibilidade de ação material. O *desespero de infinitização* (SUD, p. 31/SKS, 11, 144) é uma falha na matriz *fantasia-imaginação* na sua relação com a *reflexão-conhecimento-mundo*. Trata-se de uma manifestação do desespero que leva o sujeito a separar a Imaginação do Conhecimento, da Vontade e principalmente da Ação. Essa indisposição ou falha psico-existencial é resultado da *infinitização* (isso é, uma elevação hiperbólica à máxima potência) do conhecimento, do sentimento e da vontade: “a Imaginação [*Phantasie*], por sua vez, se relaciona ao sentimento, ao conhecimento, à vontade, de modo que um ser humano pode ter sentimento, conhecimento e vontade imaginários” (SUD, p. 30/SKS 11, 144).

Kierkegaard pensa que esta *infinitização interior* (SUD, p. 31/ SKS XI, 145), como ele nomeia, seja da reflexão seja do sentimento, impede uma ação visível no mundo por não se desdobrar na concreção ética e numa relação epistêmica genuína com o mundo (CUP, p. 323-326/ SKS VII, 294-297/PSI, 56-60). O sujeito *qua* existente é levado a um estado no qual seu saber, sua disposição e sua vontade se tornam destacados ou distantes da existência, ou seja: “o *fantástico* é, geralmente, o que leva o ser humano para fora, para o infinito de tal forma que ele é conduzido para longe de si mesmo e, assim, impede-o de voltar para si mesmo” (SUD, p. 31 / SKS 11, 147). Por isso, segundo *Anticlimacus*, o próprio desenvolvimento do *Self* e da Consciência dependem do correto equacionamento da Imaginação porque a disposição *volitiva*, as emoções ou os *sentimentos*, e o Conhecimento dependem dela: “qualquer que seja o sentimento, o conhecimento e a vontade que uma pessoa tenha depende, no fim das contas, da imaginação que a pessoa tem, quer dizer, de como ela se reflete a si mesma, ou seja, é depende da imaginação” (SKS 11, 146 / SUD, 30).

²⁵³ Ela pode ser resultado do *sofrimento* ou da *alegria* (disposições de espírito) (SKS 12, 186 / PC, 186).

Quanto mais robusto é esse entrelaçamento (imaginação-sentimento-vontade-conhecimento), mais desenvolvido é também o *Self*. O que Kierkegaard está dizendo, em termos simples, é que só se pode agir, conhecer, refletir, ser, sentir ou ter vontade (d)aquilo que se imagina.

Assim, ao contrário da fantasia, a Imaginação (*Indbildning*) cumpre um papel fundamental na formação da Consciência (*Bevidsthed*) porque equaciona o Conhecimento, a Vontade, o sentimento e a Reflexão. A Imaginação é uma capacidade cognitiva (ética e epistêmica) condição para a *Reflexão*: “a imaginação é a possibilidade de toda a reflexão e a intensidade desse meio é a possibilidade da intensidade do *self*” (SUD, p. 31/SKS, 11, 144) e “o *self* é a reflexão, e a imaginação é a reflexão; é a representação do *self*, que é a possibilidade do *self*. A imaginação é a possibilidade de toda a reflexão e a intensidade desse *medium* é a possibilidade da intensidade do *self*” (SUD, p. 31/SKS, 11, 144). Assim, embora a Imaginação seja algo bem diferente da Atualidade ou do Ser *per se* – afinal, uma é a representação ou intuição *imagética* (o Pensar) da outra (o Ser) (SKS 12, 188–189 / PC, 188-190) – ela é a própria condição de possibilidade da Reflexão sobre este mesmo Ser e do Conhecimento dele (SKS 11, 147 / SUD, 30–1).

O *Self* é uma construção, que exige o equacionamento de diversas categorias de forma ativa, dinâmica e relacional. Ele depende do desenvolvimento da capacidade de manter o conteúdo da experiência da existência ao longo do tempo exigindo continuidade e progresso. *Tornar-se self* é um processo relacional e multifacetado que exige a capacidade de projetar-se imaginativamente para o futuro, projetar-se em um horizonte de sentido imaginado a partir de um sistema básico de valores (Fox-Muraton, 2021).

Como descreve Gouwen (1988), a categoria da Imaginação é dinâmica e essencialmente dialética, o que quer dizer que ela se movimenta em níveis distintos e opera funções diferentes em diferentes contextos ou modos de vida. Apesar desse caráter dinâmico do conceito, há trabalhos recentes na tradição que buscam investigar se Kierkegaard possui uma teoria da imaginação útil à própria Filosofia contemporânea ou mesmo à Ciência (Walsh, 2018; Kaftanski, 2021; Stokes, 2015; Fox-Muraton, 2021). Há alguns trabalhos traçando as direções (Compaijen, 2021) e os paralelos entre as teorias éticas de Íris Murdoch

e Kierkegaard (Stokes, 2010, Piety, 2010; Rudd, 2012) a partir dos seus respectivos relatos sobre a Imaginação e a Fantasia.

Melissa Fox-Muratton (2021) em seu recente *A world without imagination? Consequences of aphantasia for an existential account of self* apresenta pesquisas recentes sobre afantasia, um transtorno do espectro que envolve a incapacidade de formar representações mentais. Melissa acredita que a estudos evidenciais da *afantasia* podem questionar a forma com que Kierkegaard entendeu o eu (*self*). Ela descreve fenomenologicamente essa experiência em primeira pessoa (por ser portadora da condição congênita)²⁵⁴. De modo geral, o desenvolvimento da *afantasia* levaria a uma ausência de representações mentais conscientes voluntária ou espontânea ou de representação sensorial de estados conscientes nos indivíduos portadores – não se trata aqui de ausência completa de imaginação ou de todas as formas de representação como pensamento conceitual, construção narrativa, criatividade ou tomada de perspectiva. Nesse caso, o indivíduo possui “imagens visuais sensoriais de baixo nível”²⁵⁵ e não possui aquilo que os especialistas chamam de o “olho da mente”²⁵⁶. Uma das suas conclusões é que a o sujeito no espectro pode não visualizar ou ter representação sensorial, mas têm representações verbais e capacidade de projeção através da linguagem:

Afantasia é um transtorno do espectro, afetando a capacidade de indivíduos saudáveis de formar imagens mentais voluntárias ou conscientes e, em alguns casos, também qualquer forma de representação sensorial. Embora apenas descoberto em 2010, estima-se agora que 2 a 3% da população pode ter *aphantasia* – também denominada, de a ausência de um “olho da mente”, aquele aspecto da experiência consciente no qual tantas pessoas consideram como parte da sua maneira geral de experimentar o mundo. *Aphantasia*, embora não implique a ausência de todas as formas de imaginação, como a

²⁵⁴ Um dos problemas é que, por tratar-se de uma condição subjetiva que afeta a vida mental das pessoas, é necessário confiar aqui no testemunho e na experiência pessoal delas sobre a ausência completa de imagens mentais e representações.

²⁵⁵ Ela pode estar vinculada a outras disfunções, como a Memória Autobiográfica Severamente Deficiente (SDAM), uma incapacidade de recordar o passado a partir de uma perspectiva de primeira pessoa. A radicalidade dessa descoberta pode levar à problemas da Filosofia da Mente e nas Ciências Cognitivas: sem memória episódica do próprio passado, sem poder situar-se em relação a eventos passados e sem nenhuma memória visual ou sensorial desses eventos, podemos questionar como esses indivíduos podem construir um senso de autoidentidade. Da mesma forma, no caso da *afantasia*, como esses indivíduos pode aprender conceitos, por exemplo, como cor, se comprovarmos que o processo comum de identificação de cores depende da comparação do que é percebido com alguma representação visual na mente.

²⁵⁶ Segundo Thomas Nagel (e muitos outros filósofos) nossa própria experiência provê o material básico para a nossa imaginação (Nagel) – e é por isso que só poderíamos saber *como é ser um morcego*, por exemplo, se tivéssemos a experiência de mundo de um morcego – porque estados mentais e experiências são operados pela Imaginação.

tomada de perspectiva ou a construção narrativa, é literalmente um distúrbio que afeta a capacidade do indivíduo de formar e trabalhar com imagens e, portanto, a ausência de uma certa *forma* pela qual a consciência se envolve com a imagem-objeto, distinta tanto da percepção quanto do pensamento. (FOX-MURATON, 2021, p.1)

Melissa questiona que, se as imagens mentais podem desempenhar um papel imprescindível, como Kierkegaard (e a literatura atual) afirma, devemos concluir que sua ausência necessariamente desempenha um papel negativo no desenvolvimento humano prejudicando os sujeitos portadores de *afantasia* – mas, como ela argumenta, esse não parece ser o caso. De fato, no plano de Kierkegaard, a ausência de imagens mentais contaria, no mínimo, como uma redução da capacidade do indivíduo de refletir sobre o mundo e sobre si mesmo. Não podendo acessar imagens mentais pelos “olhos da mente” e projetar-se para possibilidades imaginadas futuras ele possuiria um déficit ético, epistêmico e, por isso, existencial.

Contudo, apesar de questionar o alcance dos processos de individuação no projeto de Kierkegaard, Melissa acaba, por outro lado, também demonstrando como Kierkegaard não está sozinho ao ver a Imaginação como condição para processos cognitivos elaborados e atos conscientes. Uma olhada nas pesquisas contemporâneas que ela mesmo apresenta, mostra que, de modo geral, a imaginação continua sendo vista como um componente importante no desenvolvimento de processos cognitivos como memória, raciocínio, resolução de problemas e pensamento criativo²⁵⁷; e como parte integrante de processos mais complexos, tais como a aquisição de habilidades, da linguagem e raciocínio abstrato²⁵⁸. Essas pesquisas também corroboram o papel que as imagens mentais podem desempenhar no desenvolvimento humano, na vida moral e na tomada de decisões²⁵⁹.

O clássico trabalho de Gouwens (1989), *Kierkegaard's Dialectic of the Imagination*, tornou-se especificamente canônico e influenciou discussões mais contemporâneas sobre a influência histórica do romantismo e do idealismo alemães na formulação desse conceito. O produto desses trabalhos têm mostrado que Kierkegaard, muitas vezes visto como um receptor acrítico dessas

²⁵⁷ Cf: “Mental Imagery: Visual Cognition” no *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*.

²⁵⁸ Cf: “The Cognitive Neuroscience of Mental Imagery”

²⁵⁹ Cf: “Episodic Simulation and Episodic Memory Can Increase Intentions to Help Others”.

tradições, argumenta que ao tempo que a Imaginação no idealismo, especificamente o hegeliano, por uma reação crítica ao romantismo, é suplantada por uma espécie de radicalidade da racionalidade objetivante dos conceitos e acaba, segundo Kierkegaard, como efeito contrário, no que ele nomeia de *infinetização das possibilidades conceituais imaginativas* tornando o modo de vida idealista – afinal, para Kierkegaard, a filosofia é essencialmente um *modus vivendi* – essencialmente enredado especulativa ou filosoficamente com abstrações da realidade, *performando* apenas uma existência conceitual; de forma não muito diferente, a imaginação romântica ofuscaria a importância de viver uma vida que não seja apenas imaginativa e poética, que busca a ampliação apenas do mundo interno do indivíduo.

Nesse sentido seu entendimento de Imaginação é uma premissa importante da sua teoria ética e um ataque às concepções éticas idealista e romântica. Um ponto importante dessa crítica é quando Kierkegaard parece referir-se aos românticos quando apresenta a figura estética, e de certa forma a Hegel, como vimos em 4.1, que ele longamente descreveu e criticou como o modo de vida mais básico e a forma de desespero (o que implica em uma consciência deflacionária) “mais comum no mundo” (SUD, p. 44/ SKS XI, 157).

Esse desespero aparece representado como o *esteta*, uma figura literária recorrente que estaria presa numa fase apenas sensorial condicionada pelo prazer no fluxo contínuo de novos estímulos – comparado, às vezes, a formas de hedonismo, narcisismo e a um certo niilismo como resultado de uma vida imanentista. Esse fluxo contínuo de novidades leva a uma espécie de alienação ou fuga de si mesmo. As figuras literárias estetas, no geral, estão envolvidas em casos de amor e paixão; mas no caso dos românticos, esse estetismo estaria em uma infinitização da *imaginação sensorial*, sentimental ou poética (*phantasie*); e no caso do idealismo hegeliano, esta infinitização estaria vinculada, como podemos chamar, a uma *imaginação conceitual*, uma infinitização da racionalidade e da objetividade de modo a hipostasiar o sujeito da imaginação no seu próprio pensamento. Kierkegaard/*Anticlimacus*, nomeia um tipo específico de Desespero produzido pela Imaginação (ou melhor, a fantasia): o desespero da possibilidade (SKS 11, 153 / SUD, 37). Se os idealistas estariam presos às possibilidades proporcionadas pelo Pensamento (que hipostasia o sujeito *qua* existente); os românticos estariam enredados à

possibilidade imaginativa dos sentimentos. Kierkegaard/Anticlimacus pontuam que o desespero está no “poder da Imaginação” e não Imaginação em si, afinal, a Consciência se forma exatamente através do “médium da Imaginação” (SKS 11, 151 / SUD, 35).

A Imaginação (*Indbildning*) é, assim, a condição necessária, embora não suficiente, para a formação da *Bevidsthed*. A Imaginação é condição de possibilidade da dimensão epistêmica da Consciência e do relacionamento ético, moral e existencial do sujeito *qua* consciente com o mundo. Ela permite acesso ético e epistêmico ao mundo e psíquico a nós próprios. Por consequência, o desenvolvimento da Consciência (e do *Self*) é dependente da capacidade do sujeito *qua* consciente de projetar a si mesmo (mundo interno) e os objetos físicos ou abstratos a sua volta (mundo externo) na Imaginação. Kierkegaard atribui valor epistêmico, moral e existencial à Imaginação. Ele também afirma que há uma relação dialética, impreterível e ambígua entre Fé e Imaginação; Conhecimento e Imaginação; Reflexão e Imaginação; Ação e Imaginação. Em todos esses sentidos ela é o fundamento epistêmico, ético e existencial do *Self* e da Consciência.

5.4.3. CONHECIMENTO E VERDADE

A Consciência é o *locus* próprio do sujeito *qua* cognoscente que provê acesso epistêmico ao mundo. A correta constituição da Consciência depende do Conhecimento – seja das disposições interiores (Autoconhecimento) seja do mundo exterior – que por sua vez depende de uma delimitação das condições de acesso à Verdade. Kierkegaard analisa o conceito de Verdade (que funda sua Epistemologia) de quatro formas diferentes: (a) a partir da distinção entre verdades de fato (*de fait*) e verdades de razão (*de raisonnement*); (b) da distinção entre verdade objetiva (desinteressada) e verdade subjetiva (interessada); (c) pelo deslocamento epistêmico e semântico da análise do conceito tradicional de verdade como *adequatio*, empiricamente ou idealisticamente, para o de verdade como *aproximação* – especificamente no caso do existente que está sendo pensado; (d) e, como consequência, a partir da distinção entre verdade essencial e verdade inessencial que leva à tese da subjetivação da verdade (*er*

Subjektiviteten Sandheden). Essas teses serão brevemente discutidas a seguir para ilustrar o papel do Conhecimento e da Verdade na formação da *Bevidsthed*.

5.4.3.1 Verdades De Razão e Verdades De Fato

Kierkegaard apresenta o conceito de Verdade, seu núcleo epistêmico fundamental, ao retomar os sentidos de Ser como *Virkelighed* e *Realitet* – isto é, o Ser ideal e abstrato e o Ser atual e empírico – retomando o núcleo argumentativo da sua Ontologia. Toda a argumentação sobre o conceito de Verdade inicia-se já no opúsculo *Migalhas Filosóficas* que estreia a seguinte pergunta, apenas inteiramente respondida no *Pós-escrito às Migalhas*: “é possível um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Ou basear uma felicidade eterna no conhecimento histórico?” (SKS VII, p.6/PS I, p.20). Kierkegaard está retomando a pergunta feita por Lessing: “de que modo uma pessoa, em plena posse de seu entendimento, poderia se apropriar da mensagem cristã?” (LESSING, 1989, p. 476). Lessing é um dos principais pontos de discussão de Climacus, mas Kierkegaard também pretende: (a) operar uma crítica à tese platônica da reminiscência (*anamnésis*)²⁶⁰ segundo a qual o homem já está formalmente de posse da verdade e o ato de apreensão é apenas uma recordação ou reminiscência; (b) criticar o conceito de verdade proveniente do movimento maiêutico-socrático que, igualmente, parte do princípio segundo o qual a verdade é imanente – isto é, já está no homem e o homem já está nela. Ambas as teses platônica e socrática corroboram o Princípio de Imanência segundo o qual o sujeito *só poderia operar conhecimento sobre aqueles conteúdos e objetos que já estivessem contidos em sua própria consciência*.

O opúsculo inicia com a distinção Leibniz-wolffiana entre *verdades necessárias* ou *verdades de razão* e *verdades contingentes* ou *verdades de fato* – como Quine coloca em *Two Dogmas of Empiricism* (1951) este é um dos dogmas modernos – ao enfrentar o mesmo problema iniciado nas *Migalhas Filosóficas*: “em que medida se pode apreender a Verdade?”. Enquanto no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, com uma certa mudança de tom – o foco não é

²⁶⁰ No Fédon, Platão defende o conhecimento como uma espécie de lembrança ou rememoração: “ou nascemos com o conhecimento das ideias e este é um conhecimento que para todos nós dura a vida inteira ou então, depois do nascimento, aqueles de quem dizemos que se instruem nada mais fazem do que recordar-se; e neste caso a instrução seria uma reminiscência” (Fédon, 76a).

mais Sócrates, mas Hegel e o exemplo paradigmático é Lessing – Kierkegaard investiga a validade racional do cristianismo enquanto fornece várias pistas sobre o caráter filosófico da Verdade identificando dois problemas: (i) o problema objetivo: investigação da Verdade do Cristianismo²⁶¹; (ii) o problema subjetivo: investigação da *relação* do indivíduo com a Verdade do Cristianismo.

Em última análise, trata-se de uma resposta à querela iniciada por Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), expressa na sua carta *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*²⁶² que é uma tréplica ao texto *Über die Evidenz der Beweise für die christliche Religion*²⁶³ de Johann Daniel Schumann (1714-1787) para quem, em resposta ao anterior *Fragmenten eines Ungenannten*²⁶⁴ de Lessing, a comprovação da verdade do cristianismo está no registro histórico dos milagres. Para Lessing, contudo, o registro bíblico dos milagres não é propriamente um milagre e não pode ser uma prova evidencial da verdade do cristianismo. Longe de querer afirmar que o cristianismo não é verdadeiro, Lessing quer argumentar pela intrínseca separação entre revelação e razão; fé e história; prova racional ou histórica e crença²⁶⁵:

Se nenhuma verdade histórica pode ser demonstrada, então também nada pode ser demonstrado *por meio de* verdades históricas. Ou seja, *verdades históricas contingentes jamais podem vir a ser a demonstração de verdades de razão necessárias*. [...] Pois, *em segundo lugar*: o que significa ter por verdadeira uma proposição histórica? Crer numa proposição histórica? Será que significa, por mínimo que seja, algo diferente de considerar válida esta proposição, esta verdade? Nada ter a objetar contra ela? Admitir que um outro construa uma proposição histórica em cima dela, que tire como consequência dela uma outra verdade histórica? [...] Eu não nego, de modo algum, que em Cristo profecias foram cumpridas; eu não nego, de jeito nenhum, que Cristo tenha feito milagres. *Eu nego, porém, que esses milagres*, desde que a verdade deles cessou completamente de ser comprovada por meio de milagres [...] possam *ou devam obrigar-*

²⁶¹ Kierkegaard conclui que, objetivamente, o cristianismo se funda no fracasso do princípio de identidade e de não-contradição - A não pode ser A e não-A ao mesmo tempo, mas Cristo é deus e homem – a isto Kierkegaard denominou Paradoxo: Deus, uma entidade necessária, eterna, absoluta infinita, atravessando ou se encarnando em pura contingência, temporalidade, e em determinações finitas do ser. As verdades de razão e de fato mostram como o cristianismo não é um tipo de conhecimento objetivo (nem histórico, nem lógico-filosófico). *Acontece, portanto, uma demanda de uma mudança de terreno do problema para uma esfera na qual o sujeito que existente possa estar implicado na verdade que é o cristianismo.*

²⁶² *Sobre a demonstração do espírito e da força.*

²⁶³ *Sobre a evidência das provas para a religião cristã.*

²⁶⁴ *Papeis de um anônimo referentes à revelação.*

²⁶⁵ Ao fosso entre fé e razão Lessing proporá o salto transposicional e epistêmico da fé a se dar entre estratos diferentes como uma mudança de esferas cognitivas e epistêmicas para acessar as verdades do cristianismo que inspira a ideia de “salto da fé” levada à cabo por Kierkegaard.

*me a qualquer fé, por mínima que seja, em outras quaisquer doutrinas de Cristo (LESSING, 1777, p. 3)*²⁶⁶

O argumento de Lessing é que as verdades de fato (acidentais e contingentes) do cristianismo (e de qualquer religião) não podem ser refinadas até se tornarem verdades de razão (necessárias e logicamente demonstráveis). Ao afirmar que *verdades históricas contingentes jamais podem vir a ser a demonstração de verdades necessárias*, Lessing está seguindo Leibniz:

Há também duas espécies de verdades, as de razão (*de raisonnement*) e as de fato (*de fait*). As verdades de razão são necessárias e seu oposto é impossível, e as de fato são contingentes e o oposto delas é possível. Quando uma verdade é necessária, a razão dela pode ser encontrada pela análise, permutando (*la révoltant*) por ideias e por verdades mais simples até que se chegue às primitivas (Leibniz, p. 33).

Esta distinção leibniziana movimentou muitos dos pressupostos epistêmicos e lógicos da filosofia moderna²⁶⁷, inclusive o próprio conceito moderno de Ciência como verdade de razão (universal e necessária). As *verdades de razão* são provadas *a priori*, são verdades lógicas e dependem do princípio de identidade, portanto, seu oposto é impossível; as *verdades de fato*, dependem de comprovação *a posteriori*, seguem o princípio de causalidade e, portanto, seu oposto é possível. Enquanto as *verdades de razão* (Ciência, Lógica e Matemática) gozam dos atributos de Necessidade, Universalidade e Eternidade e são apoiadas sobre o princípio lógico de identidade e de não-contradição – i.e., se é o caso que A, então não é o caso que B (se A então não-B ($A \rightarrow \neg B$)). As *verdades de fato*, por outro lado, dependem do princípio de causalidade: na relação de consequência imediata entre um evento A (causa) e um evento B (efeito), onde A é condição necessária, embora não suficiente, para a ocorrência de B, exige-se comprovação *a posteriori* de pelo menos B (se não-B, então não-A). Como se pode notar, trata-se do mesmo *princípio de razão suficiente* segundo o qual tudo o que existe possui uma *causa determinada* que pode ser conhecida. A verdade é intrínseca às próprias coisas (sejam entes, essências ou existências) e as verdades necessárias são válidas em todos os mundos possíveis, dada sua eternidade.

²⁶⁶ Utilizo aqui uma tradução no *prelo* desta carta que foi gentilmente concedida pelo professor Álvaro Valls (2022).

²⁶⁷ Seguido por Wolff inclusive para fundamentar sua Psicologia Empírica, fundamental para a teoria da causalidade de Hume e para Kant.

A questão para Climacus nessa discussão, em extensão à Lessing, é: se o cristianismo é verdadeiro, qual tipo de verdade ele é? O *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* divide-se em duas partes de modo a dar conta do problema: “O problema objetivo da verdade do cristianismo” e “O problema subjetivo: a relação do sujeito com a verdade do cristianismo”. O problema objetivo é, então, dividido em dois capítulos: “a consideração *histórica*”, no qual ele avalia se o cristianismo é uma verdade de tipo *histórico* em paralelo com as verdades de fato; e o segundo capítulo, apresenta “a consideração *especulativa*” em paralelo com as verdades de razão. No primeiro capítulo, o da consideração histórica, ao desmontar os possíveis argumentos históricos sobre a verdade do Cristianismo, Kierkegaard analisa o problema histórico em três parágrafos: (§1) A Sagrada Escritura; (§2) A Igreja; (§3) Os muitos séculos como prova da verdade do cristianismo. Já no primeiro parágrafo da obra, Kierkegaard introduz o problema levantado por Lessing (1777):

Quando se examina o cristianismo como um documento histórico, o importante é obter informações inteiramente confiáveis sobre o que a doutrina cristã propriamente é. Se o sujeito investigador estivesse infinitamente interessado em sua relação para com esta verdade, iria nesse ponto logo desesperar, porque nada é mais fácil de perceber do que isso, que *em relação ao histórico a maior de todas as certezas ainda é apenas uma aproximação*, e uma aproximação é algo pequeno demais para que se construa sobre ela alguma felicidade, e é tão diferente da felicidade eterna que nenhum resultado pode surgir dela. (SKS VII, p. 12/PSI, p.30)

Na nota explicativa seguinte, Kierkegaard apresenta como a obra *Migalhas Filosóficas* tratou da questão:

Ao enfatizar esta contradição, o opúsculo *Migalhas filosóficas* salientou ou anunciou o problema: *o cristianismo é algo de histórico* (em relação ao qual o mais elevado conhecimento é apenas uma aproximação, a mais magistral consideração histórica é apenas o mais magistral “tão-bom-quanto”, ou “quase”) e, contudo, *qua histórico*, e precisamente *por meio do histórico, se propõe a ter significação decisiva para a felicidade eterna de alguém*. Disso decorre naturalmente que a modesta realização do opúsculo consistiu apenas em apresentar o problema [...] (SKS VII, 14/PSI, p.30 – grifo nosso).

A confiabilidade da verdade do Cristianismo não está (apenas) na comprovação da veracidade das informações, na certeza no cânone bíblico, na inspiração das escrituras, a não-contradição entre os relatos históricos, a completude do conteúdo histórico como um todo. A verdade que provém dessas provas históricas pode levar à *crença epistêmica* ou *testemunhal* de que alguém no tempo passado “t” existiu, operou milagres e cumpriu profecias – mas isso é

fundamentalmente e epistemicamente diferente de ter Fé. Acreditar na veracidade do relato bíblico, por exemplo, não é necessariamente acreditar em Deus e na pessoa de Cristo:

a religião [cristã] não é verdadeira porque os evangelistas e apóstolos a ensinaram. Eles a ensinaram porque ela é verdadeira. As tradições escritas devem ser interpretadas por sua verdade interna, e nenhuma tradição escrita pode dar à religião uma verdade interna se ela não tiver nenhuma (LESSING, 1993, p. 77)²⁶⁸.

Kierkegaard também seguirá Lessing na tese de que os milagres, os dogmas, a Igreja, a Bíblia, os relatos são verdades contingentes das quais não se pode derivar princípios lógicos ou necessários:

Lessing disse (S.W., 5. vol., p. 80) que verdades históricas contingentes nunca podem se tornar uma demonstração de verdades racionais eternas; e também (p. 83) que a transição, pela qual se quer construir sobre uma informação histórica uma verdade eterna, é um salto (SKS VII, p.74/PSI, p. 97).

Que Cristo existiu é uma verdade histórica (embora isso não seja suficiente para que o Cristianismo seja verdadeiro) e não uma verdade lógica. Do ponto de vista lógico, a existência de Cristo representa a implosão do princípio de não-contradição (se A então não-B ($A \rightarrow \neg B$)) porque ele é “Deus” e “homem” ao mesmo tempo. Se A não pode ser A e não-A ao mesmo tempo, mas Cristo é Deus e homem, o cristianismo não pode fundar-se em algo como o princípio de identidade e de não-contradição. Deus, uma entidade necessária, eterna, absoluta infinita, atravessa o tempo e se encarna em pura contingência, temporalidade, assumindo determinações finitas de um ser *qua* existente.

Por isso, Climacus afirmaria ao final da investigação que *objetivamente não há verdade no cristianismo* e que um conhecimento objetivo sobre a verdade ou as verdades do Cristianismo é precisamente uma mentira (SKS VII, 59/PSI, p. 80; SKS VII, 188/PSI, p. 235; SKS VII, 193/PSI, p. 241) seguindo a proposição de Lessing de que as evidências da existência de Cristo, os milagres, as profecias, os dogmas, os credos, a igreja e qualquer evidencia documental não “*devem obrigar-me a qualquer fé*” (Lessing, 1777, p.3). Ao se assumir como indicador de veracidade ou de confiabilidade, a veracidade das informações, a certeza do cânon bíblico, a inspiração dos livros, a não-contradição entre os relatos, a completude do conteúdo, os milagres, os feitos da igreja, isto é, todo o

²⁶⁸ LESSING G. E. *Axiomata*. In: Werke und Briefe, vol. 9. BOHNEN K. SCHILSON, A. (org.). Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.

montante de provas quantitativas evidenciais, o que se pode fornecer é apenas uma *aproximação*. Saltar das evidências para a fé só seria possível de modo *quantitativo*, isto é, devido ao montante de evidências, e não de modo *qualitativo*, isto é, a partir da decisão, do interesse e da disposição interna do indivíduo que crê. A fé, ao contrário da crença religiosa, não consistiria simplesmente em concordar com proposições, mas em uma posição muito mais fundamental do que a de simplesmente ser da opinião de que Deus existe.

A condição de possibilidade da investigação especulativa em vista da objetividade filosófica do cristianismo, a saber, a distância, a separação e a independência entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido impede, de antemão, a passagem de uma pretensa certeza teórica à adesão interior ao objeto de conhecimento. Assim, o cristianismo deveria abandonar o terreno da especulação que é dissociada do sujeito cognoscente e mover-se para um domínio que inclua o sujeito na Verdade. Há a necessidade de uma mudança de terreno do problema para a esfera na qual o sujeito *qua* existente esteja implicado nessa Verdade. Então, ele postula uma diferença entre conhecimento objetivo (desinteressado, inessencial) que não implica o sujeito e o conhecimento subjetivo (interessado, essencial) que implica o sujeito: “para a reflexão objetiva, a verdade se torna algo objetivo, um objeto, e *aí se trata de abstrair do sujeito*; para a reflexão subjetiva, a verdade se torna a *apropriação*” (PS1, p. 202/ SKS 7, 160/161).

5.4.3.2 Verdade e Conhecimento Subjetivo e Objetivo

Assim, para dar conta da duplicidade de formas de como o *sujeito qua cognoscente* pode se relacionar com o conhecimento do mundo e dos seus objetos, a epistemologia de Kierkegaard comporta duas formas de Verdade e de Conhecimento: (i) Verdade e Conhecimento objetivo, não-essencial ou desinteressado – incluindo aqui a Lógica e a Matemática (SKS VII, 181; 290; 288; 280) – e (ii) Verdade e Conhecimento subjetivo, essencial e interessado – incluindo aquele que o sujeito tem de si próprio como consciência corporificada no mundo. Kierkegaard também diferencia entre o Pensador subjetivo e o Pensador objetivo. Assim, ele investiga e divide dois campos do conhecimento:

o da objetividade (conhecimento inessencial ou desinteressado) e o da subjetividade (conhecimento essencial e interessado).

Na famigerada passagem onde Kierkegaard estaria afirmando que apenas “verdade é subjetividade”, ele estava apenas derivando uma das conclusões do postulado que serviria como critério diferenciador entre as duas formas de verdade (essencial e inessencial) e as duas formas de conhecimento (objetivo e subjetivo). A tese de Kierkegaard é que uma verdade é objetiva ou não a depender do quão independente do sujeito ela for elegendo um índice de objetividade ou de subjetividade de um conhecimento a partir do quão (in)dependente ele é do sujeito, i.e., a implicação existencial do sujeito *qua* cognoscente no objeto da sua cognoscibilidade. A (in)dependência do sujeito inclui, assim: (i) fator intersubjetividade do conhecimento e da verdade entre os sujeitos; (ii) fator de indiferença [*ligegyldighed*] ou desinteresse do sujeito em relação ao objeto de conhecimento. Assim, o critério de análise verifica dois fatores: *intersubjetividade*, isto é, se tal conhecimento é compartilhado na comunidade epistêmica universal, e *indiferença* em relação ao sujeito, isto é, ausência de “interesse” subjetivo marcado pela não implicação do sujeito que conhece no objeto conhecido:

O caminho da reflexão objetiva faz do sujeito algo de casual e, com isso, torna a existência algo de indiferente, evanescente. Afastando-se do sujeito, vai o caminho para a verdade objetiva, e, enquanto o sujeito e a subjetividade se tornam indiferentes, a verdade também se torna assim, e precisamente esta é a sua validade objetiva, pois o interesse é, tal como a decisão, a subjetividade. O caminho da reflexão objetiva agora leva ao pensamento abstrato, à matemática, ao conhecimento histórico de várias espécies, sempre distanciando-se do sujeito, cuja existência ou não existência, se torna, com toda razão do ponto de vista objetivo, infinitamente indiferente, com toda razão, pois, como diz Hamlet, existência e não existência possuem apenas significação subjetiva (SKS VII, p.161/ PSI, p. 205).

O conhecimento objetivo, em oposição ao subjetivo, não implicaria ou incluiria a participação do sujeito no resultado por isso é chamado de conhecimento *desinteressado* ou *inessencial* – porque não é essencial ao sujeito como também não é essencial ao conhecimento que o sujeito esteja implicado nele. Essa forma de conhecimento (objetivo, inessencial e desinteressado) tem seu exemplo paradigmático exatamente na Matemática e na Lógica. No conhecimento matemático: o conteúdo e a verdade de uma proposição de tipo matemático independem da relação com um sujeito existente *qua* cognoscente

– Kierkegaard absorve aqui um realismo matemático bastante característico – porque trata-se de um tipo de Conhecimento que não pertence e não inclui a existência do sujeito *qua* cognoscente – ele é *indiferente* em relação ao conhecimento. O que ocorre no caso do conhecimento matemático é *que há concordância somente entre objetos pensados*, dado o caráter abstrato dos *objetos* matemáticos e do *pensamento* matemático. Assim o conhecimento objetivo é marcado pela concordância entre objetos ou entes pensados, isto é, o caráter abstrato e *a priori* tanto dos objetos quanto do pensamento lógico e matemático: “no que toca a uma proposição matemática, p. ex., a objetividade é dada, mas, por isso, sua verdade é também uma verdade indiferente” (SKS VII, 171/PSI, p. 216). Kierkegaard assume aqui uma posição realista seguindo as premissas de um platonismo matemático atualmente fortemente defendido na filosofia da matemática²⁶⁹. Os objetos da matemática são *a priori* conceituais, hipotéticos ou possíveis e existem independente da *Virkelighed* e do sujeito *qua* cognoscente que as opera. Kierkegaard aceita que um sujeito empírico pode operar conhecimento de entidades formais²⁷⁰ – embora rejeite que um sujeito transcendental o faça sem recair numa espécie de tautologia, reduplicação ou mesmo equívoco lógico²⁷¹.

Assim, o conhecimento subjetivo é essencial e interessado porque implica o sujeito – o que ocorre no domínio dos problemas éticos e religiosos. O tipo de material epistêmico do conhecimento subjetivo transpassa a mera incerteza objetiva: trata-se um conhecimento que inclui um tipo de risco intelectual. Por exemplo, obter conhecimento objetivo e proposicional sobre a existência de Deus do mesmo modo que obtemos de verdades históricas ou matemáticas, não é obter conhecimento de Deus. Para *acreditar* ou *conhecer* a existência de

²⁶⁹ Hilary Putnam em seu *What is mathematical truth?* (1985) faz uma diferenciação, ainda não consensual, segundo a qual o realismo seria uma forma mais geral de apresentar proposições matemáticas não assumindo necessariamente compromissos metafísicos, como o platonismo o faz, quanto a existência ou inexistência de objetos matemáticos. Antes de realocar Kierkegaard para o meio desta querela, a qual ele menciona apenas lateralmente, trata-se aqui de delimitar sua relação básica com a lógica e a matemática.

²⁷⁰ Sobre isto conferir um interessante artigo de Ferreira (2012).

²⁷¹ “Mas, se o ser é compreendido desse modo, então a fórmula é uma tautologia; quer dizer, pensar e ser significam a mesmíssima coisa, e a concordância de que aqui se trata é apenas a abstrata identidade consigo mesma” (SKS VII, 158/PSI, p. 200). E ainda: “Se o existente pudesse, realmente, estar fora de si mesmo, aí a verdade seria uma coisa concluída para ele; mas onde está este ponto? O Eu-Eu é um ponto matemático que pura e simplesmente não existe” (SKS VII, 165/ PSI, p.208).

Deus, não basta concordar com proposições que afirmam “Deus existe”; trata-se de algo muito mais fundamental do que simplesmente *ser da opinião de que Deus existe*. O conhecimento subjetivo não está disponível à investigação objetiva:

O sujeito que investiga, que especula e que se informa pergunta, assim, pela verdade, mas não pela verdade subjetiva, a verdade da apropriação. O sujeito que investiga está assim interessado, é claro, mas não está interessado pessoalmente, de modo infinito, na paixão que visa à sua bem-aventurança eterna, por sua relação com essa verdade. Que fique bem longe do sujeito objetivo tal falta de modéstia, tal vaidade. O sujeito investigador tem então de estar num desses dois casos: ele tem de estar convencido, na fé, da verdade do cristianismo e de sua relação para com este, e nesse caso, é decerto impossível que todo o resto possa interessar infinitamente, pois afinal de contas a fé, é justamente o infinito interesse pelo cristianismo, sendo qualquer outro interesse facilmente uma tentação; ou ele não está na fé, mas objetivamente na observação e, como tal, não está infinitamente interessado na decisão do problema. (SKS VII, 11-12/PSI, p. 27)

A concepção de Verdade de Kierkegaard deriva de um postulado sobre o que é *objetividade*, como se constrói conhecimento objetivo e verdade objetiva. O ser *qua* atual é intelectualmente impermeável ao pensamento - não *em si*, se não *para nós*. Se o existente não pode apreender o ser *qua atual*: há uma outra modalidade da verdade disponível ao sujeito existente sobre as questões que envolvem entes tais quais ele próprio. Neste contexto aparece as distinções entre verdade essencial e inessencial; conhecimento objetivo e subjetivo.

Retornemos, portanto, aos dois caminhos da reflexão, e não nos esqueçamos de que é *um espírito existente quem faz as perguntas, um ser humano totalmente individual* e, também não podemos esquecer, de jeito nenhum, de que o fato de ele ser existente é justamente o que impedirá que ande pelos dois caminhos ao mesmo tempo, e sua questão preocupada evitará que, leviana e fantásticamente, ele se torne sujeito-objeto. Qual dos caminhos - então o caminho da verdade para o espírito existente? Pois só o fantástico Eu-Eu está pronto com ambos os caminhos ao mesmo tempo, ou avança *methodice* [lat.: metodicamente] pelos dois caminhos ao mesmo tempo, um modo de caminhar que, para um ser humano existente, é tão desumano que não me atrevo a recomendá-lo (SKS VII, 160-161/PSI 203-204).

O caminho da reflexão objetiva faz do sujeito algo de casual e, com isso, torna a existência algo de indiferente, evanescente. Afastando-se do sujeito, vai o caminho para a verdade objetiva, e, enquanto o sujeito e a subjetividade se tornam indiferentes, a verdade também se torna assim, e precisamente esta é a sua validade objetiva, pois o interesse é, tal como a decisão, a subjetividade. O caminho da reflexão objetiva agora leva ao pensamento abstrato, a matemática, ao *conhecimento*

*histórico*²⁷² de várias espécies, sempre distanciando-se do sujeito, cuja existência ou não existência, se torna, com toda razão do ponto de vista objetivo, infinitamente indiferente, com toda razão, pois, como diz Hamlet, existência e não existência possuem apenas significação subjetiva. Em seu máximo, este caminho levará a uma contradição e, no caso do sujeito não se tornar inteiramente indiferente a si mesmo, isso é apenas um sinal de que seu esforço objetivo não está sendo objetivo o bastante. Em seu máximo, levará a contradição de que apenas a objetividade apareceu, enquanto que a subjetividade desapareceu, quer dizer, a subjetividade existente, que fez uma tentativa para se tornar o que, em sentido abstrato, se chama subjetividade, a forma abstrata da objetividade abstrata. E, contudo, visto subjetivamente, a objetividade que veio a ser é, em seu máximo, ou uma hipótese ou uma aproximação, porque toda decisão eterna reside justamente na subjetividade. (SKS VII, 161-162/PSI 205-206).

Aplicando o índice de objetividade ao caso do conhecimento da Consciência do sujeito *qua* existente, evidencia-se que se trata de uma entidade cuja conexão com o sujeito é intransponível. O conhecimento de qualquer ser existente só pode ocorrer a partir de uma perspectiva limitada pela própria condição e situação existencial desse existente, a partir de uma existência concreta e de uma Consciência incorporada no tempo é que a verdade subjetiva se prefigura. Apenas uma Consciência (pós-reflexiva) é capaz de refletir e perseguir a questão da verdade ou da falsidade abrangendo a realidade e a idealidade num ato contínuo de autocontradição: movendo-se constantemente do Pensamento ao Ser e do Ser ao Pensamento, da Idealidade à Atualidade e da Atualidade à Idealidade em uma relação continuamente disjuntiva – não haverá uma relação de *identidade* entre essas esferas.

Como surge o problema da verdade? Pela não-verdade; pois no instante em que pergunto sobre a verdade, já perguntei sobre a não-verdade. Na pergunta pela verdade, a consciência é posta em relação a outra coisa, e o que torna possível essa relação é a não-verdade (*Pap.* IV B 1, 145-6/ JC, p. [105-106] 167).

²⁷² Parece contraditório que as verdades de fato, isto é, históricas que são contingentes, apareçam aqui ao lado das matemáticas que são verdades necessárias e de razão. Precisamos considerar, contudo, que a distinção agora se trata daquelas verdades cuja existência ou inexistência independem do sujeito. Penso que não há uma explicação melhor que a constante numa nota explicativa de Ferreira: “De fato, concebe-se usualmente a História não como um conhecimento “hipotético” – no sentido que usa Kierkegaard na nota dos *Papirer* –, mas como um conhecimento sobre o domínio do ser extramental, o que inviabilizaria o exemplo como um dos conhecimentos que não implicam o sujeito. Contudo, o que Kierkegaard parece ter em mente quando refere-se aos conhecimentos históricos é que, enquanto narrativa sobre o passado, (1) o objeto ao qual ele faz referência não está mais em devir, está finalizado e, (2) enquanto narrativa, ela é um constructo (intra) mental e, por isso, um possível igualmente indiferente ao sujeito *qua* atual. O conhecimento sobre fatos históricos pode tornar-se interessante ao sujeito justamente na medida que, de uma forma ou de outra, ele os atualizaria apropriando-se deles de alguma forma, como um exemplo a ser seguido ou evitado, como uma meta etc.” (2015, p. 200).

Na medida em que o dito deve ser uma expressão para a realidade, eu a coloquei em relação à idealidade, e, na medida em que o dito é produzido por mim, coloquei a idealidade em relação à realidade (...) a consciência só existe segundo sua possibilidade. Na idealidade tudo é tão pleno quando na realidade tudo é verdadeiro. Por isso, como posso dizer que, imediatamente, tudo é verdadeiro, posso também dizer que imediatamente tudo é real; pois a possibilidade surge apenas no instante em que a idealidade é colocada em relação com a realidade. Na imediatidade, o mais falso e o mais verdadeiro são igualmente verdadeiros; na imediatidade, o mais possível e o mais impossível são igualmente efetivos. Enquanto este intercâmbio prossegue sem colisão, não há consciência e esta falsificação formidável não provoca [*ophævelse*]. A realidade não é a consciência, a idealidade tampouco, e, contudo, a consciência não existe sem ambas, e esta contradição é o ser da consciência e sua essência (*Pap. IV B 1, 145-6/ JC, p. [105-106] 167*).

Como vimos, na Percepção Imediata (na *imediatidade*) o falso e o verdadeiro são igualmente verdadeiros, assim como o possível e o impossível são igualmente atuais (IZZU, 1997). Kierkegaard está diferenciando a Existência empírica da Existência Ideal, ao afirmar que toda tentativa de pensar a *Virkelighed é Realitet* e que, portanto, apreender Atualidade é postular uma possibilidade sobre ela. A correlação entre a *Consciência qua pensada vs. Consciência qua Ser* é o próprio sujeito, ele opera essa dobra: é sujeito epistêmico e objeto ao mesmo tempo.

5.4.3.3 Verdade como *Adequatio* e como *Aproximação*

Na segunda sessão da segunda parte intitulada *O problema subjetivo*, no capítulo intitulado *A verdade subjetiva, a interioridade; a verdade é a subjetividade* (SKS VII, 158 – 211), Kierkegaard analisa que o conceito tradicional de Verdade como *adequatio* recebe duas interpretações: uma “mais empírica” de acordo em adequação do ser com o pensar ou “mais idealista” de acordo do pensamento com o ser:

Quer se defina verdade, mais empiricamente, como concordância do pensar com o ser ou, mais idealisticamente, como concordância do ser com o pensar, importa, em qualquer dos casos, que se dê minuciosa atenção ao que se entende por ser e que ao mesmo tempo se atente a que o espírito humano consciente não seja atraído com engodos para o indeterminado, não se venha a tornar fantásticamente alguma coisa tal que nenhum ser humano existente jamais foi ou pode ser. um fantasma com o qual o indivíduo se ocupa ocasionalmente, sem, contudo, jamais elucidar para si mesmo, por meio de determinações intermediárias dialéticas, de que modo ele chega a esse mundo fantástico, que significado tem, para ele, estar lá, se todo o esforço lá

fora não se dissolve numa tautologia no interior de uma temerária aventura fantástica (SKS VII, 157, PSI, p.199).

Assim, a tese da Verdade como *adequatio* pode ser compreendida, nas palavras de Kierkegaard, “mais empiricamente” (como *Virkelighed*) ou “mais idealisticamente” (como *Realitet*). Seja empiricamente ou idealisticamente, se a Verdade como adequação estiver referindo-se ao Ser empírico, ou seja, ao próprio sujeito cognoscente *qua* consciente, e não ao Ser ideal, isto é, pensado, como este ente está em *devir*, a Verdade em questão é apenas *aproximação* e não pode funcionar como um movimento de *adequação* completa porque tanto o Ser (atual) quanto o Pensar (ideal) não seriam, neste caso, conclusivos e, portanto, não poderiam ter uma relação de *adequação* entre os dois entes:

Se, nas duas definições dadas, ser [*Væren*] é entendido como ser empírico, então a própria verdade transformada num *desideratur* [lat.:algo desejado] e tudo é posto no devir [*Vorden*], porque o objeto empírico não está acabado, e aliás o próprio espírito existente cognoscente [*erkjendende*] está no devir, e assim a verdade é uma aproximação cujo começo não pode ser posto de modo absoluto, justamente porque não há nenhuma conclusão que tenha poder retroativo. (SKS VII, 157, PSI, p.199).

O que afasta a relação de *adequação* e possibilita a *aproximação* é uma qualidade ontológica premente do Ser *qua* atual: ele está em devir [*Vorden*]. A relação entre Ser e Pensar ainda poderia ser de *adequação* se o Ser em questão fosse um Ser ideal ou abstrato – como no caso dos objetos da Matemática. O problema da inapreensibilidade da *Virkelighed* é o que impõe limites ao alcance da Verdade:

O ser tem de ser entendido, portanto, de modo muito mais abstrato, como a reprodução abstrata ou o modelo abstrato do que o ser é, *in concreto*, como ser empírico. Compreendido assim, nada impede que a verdade seja definida abstratamente como algo abstratamente acabado, pois a concordância entre pensar e ser, vista abstratamente, está sempre acabada, dado que o começo do devir reside, precisamente, na concreção, da qual a abstração, abstratamente, abstrai.

Contudo,

Se o ser é compreendido desse modo, então a fórmula é uma tautologia; quer dizer, pensar e ser significam a mesmíssima coisa, e a concordância de que aqui se trata é apenas a abstrata identidade consigo mesma (SKS VII, p.158/PSI, p. 200)

A Verdade é *adequatio* em se tratando de um ser *qua abstractum qua* pensado, estritamente intramental e correspondente com o pensamento e não

com o ser *qua* factual – aqui Ser e Pensar são um; ambos os entes são um e o mesmo, o ser pensado é o ser ideal *qua* possível (e hipotético) por isso, o resultado torna-se, uma espécie de tautologia, uma repetição ou reduplicação – já que Ser e Pensar corresponderiam em relação de identidade:

[...] nenhuma das fórmulas diz mais do que isso: que a verdade é, se isso é compreendido de modo a acentuar a cópula, a verdade é, ou seja, a verdade é uma reduplicação a verdade é o primeiro, mas o segundo ponto da verdade, que ela seja, é o mesmo como o primeiro; esse seu ser é a forma abstrata da verdade. Desse modo se expressa que a verdade não é algo simples, mas sim, num sentido inteiramente abstrato, uma reduplicação, que, contudo, é superada no mesmo instante. A abstração pode continuar a parafrasear isso tanto quanto quiser, nunca chegará mais longe. Tão logo o ser da verdade se torna empiricamente concreto, a própria verdade está no devir, é, decerto outra vez, pressentida, a concordância entre pensar e ser, e é bem assim realmente para Deus, mas não é assim para um espírito existente, dado que esse mesmo, existindo, está no devir. Para o espírito existente *qua* espírito existente, a questão continua sendo a respeito da verdade; pois a resposta abstrata é apenas para aquele *abstractum* [lat.: abstrato] no qual o espírito existente se transforma, ao abstrair de si mesmo *qua* existente, o que só pode fazer por momentos, embora mesmo em tais momentos ainda pague seus débitos para com a existência, ao existir, de qualquer modo. Portanto, um espírito existente que pergunta pela verdade, presumivelmente por querer existir nela; mas, em todo caso, o inquiridor este é consciente de ser um ser humano existente individual (SKS VII, 158-159, p.200-201).

Ao negar, sob uma única condição, a adequação entre Ser e Pensar, Kierkegaard não assume uma posição necessariamente cética, ao contrário, ele assume que há um Ser que não possui os predicados e as limitações do sujeito *qua* existente e que pode ver esta adequação *sub specie aeternitatis*, Deus: “um sistema da existência não pode haver. Então não existe um tal sistema? De modo algum! Isso não está implicado no que foi dito. A existência mesma é um sistema – para Deus, mas não pode sê-lo para algum espírito existente” (SKS VII, 97/ PSI, p. 124). Na análise do conceito tradicional de verdade como *adequatio*²⁷³ que surge a famigerada tese sobre a verdade como subjetividade.

Quando se pergunta pela verdade objetivamente, reflete-se a sobre a verdade como um objeto com o qual aquele que conhece se relaciona. Aí não se reflete sobre a relação, mas sobre o fato de que é com a verdade, com o verdadeiro que ele se relaciona. Desde que aquilo com que ele se relaciona seja a verdade, o verdadeiro, o sujeito está então na verdade. Quando se pergunta pela verdade subjetivamente, reflete-se aí subjetivamente sobre a relação do indivíduo. Desde que o como dessa relação esteja na verdade, o indivíduo está então na verdade, mesmo que, assim, se relacione com a não verdade (SKS VII, 166)

²⁷³ *adequatio rei et intellectus* recebe uma análise em Tomás de Aquino, em Espinosa e em Heidegger no seu *Sobre a Essência da Verdade*, de 1943.

Uma Verdade *qua* pensada por um sujeito *qua* atual é *aproximação*. Dentro das determinações do possível nas suas duas versões, seja ao pensar o ser *qua* ideal seja ao pensar o ser *qua* atual – que acaba por se tornar abstração e conceito, uma realidade intramental perdendo a qualidade de Atualidade do ente *qua* sujeito. Existir subjetivamente na verdade é o limite último de apreensão epistêmica do sujeito *qua* existente – é neste sentido que “a verdade é a subjetividade²⁷⁴” (SKS VII, 157/PSI, p. 199).

Kierkegaard não quer obstruir o caminho para a Verdade, mas definir sua forma de acesso. Ele assume uma posição realista admitindo a possibilidade de apreensão dos sujeitos empíricos de entidades ideias aceitando o acesso a conceitos universais por sujeitos particulares – assumindo um tipo de representacionismo sem assumir, contudo, que os únicos objetos do nosso conhecimento são as nossas representações – aliás, como vimos, ele critica o princípio de imanência. O conhecimento intersubjetivo (e objetivo) de entidades atuais é um conhecimento hipotético e possível²⁷⁵:

Que o espírito cognoscente é um existente, e que todo ser humano é um tal espírito existente para si mesmo, não posso repetir com suficiente frequência; pois o fato de que se o tenha negligenciado de maneira fantástica tem causado muita confusão. Que ninguém me entenda mal. Sou, de fato, um pobre espírito existente, como todos os outros seres humanos, mas se, de um modo lícito e honesto, eu pudesse ser ajudado para me tornar algo de extraordinário, o puro Eu-Eu, estaria sempre disposto a agradecer pelo presente e pela boa ação. Contudo, se isso só pode acontecer da maneira acima mencionada, alguém dizendo *eins, zwei, drei, kokolorum* [al.: um, dois, três, abracadabra], ou amarrando uma fita em torno do dedo mindinho, e quando for lua cheia atirando-a em algum lugar remoto: nesse caso prefiro permanecer o que sou, um pobre ser humano existente individual. (SKS VII 157-158, PSI, p. 200)

Em conhecimentos como a Lógica e a Matemática Ser e Pensar são um, não há mudança ontológica, *de vir*, nem objetos atuais, senão objetos hipotéticos que têm sua existência como *Realitet*, isto é, já garantida no Pensamento. No conhecimento objetivo, desinteressado ou não-essencial, como a Matemática, ser e pensar estariam estabelecidos com uma relação de identidade. A verdade pensada pelo ente que está no meio deste fosso não pode ser *adequatio*, mas

²⁷⁴ O movimento de subjetivação da verdade aparece de modo bastante contextual. Note-se a presença definidora do artigo “*en*” em ambos os subjetivos das proposição não denotando que [toda] “verdade é subjetividade”, mas que “[aquela] verdade é a subjetividade” – *er Subjektiviteten Sandheden*.

²⁷⁵ Para mais, ver: Ferreira, 2015; Popkin, 1951; Evans, 1998.

apenas *aproximativa* – se for adequação não está considerando o sujeito empírico, apenas o ideal, dado a inapreensibilidade do sujeito *qua* atual a apreensão da verdade dá-se no *existir na verdade* aqui – única condição que faz a atualidade ser apreendida. Uma modalidade da verdade disponível ao sujeito *qua* existente sobre ele próprio.

Para Kierkegaard todo conhecimento empírico da realidade é apenas *aproximativo*. De um lado, parece que o conhecimento *pode aproximar-se*, mas nunca alcançar a verdade sobre a realidade empírica; de outro, *aproximação* parece referir-se à determinada *proximidade* da identidade ser-pensar que o conhecimento objetivo pode alcançar. Kierkegaard apresenta três razões que designam o conhecimento empírico como *aproximativo*: (i) *ontológica*. Objetos e sujeitos empíricos estão em processo de *devir* – note-se o recurso à dialética hegeliana – como se a própria verdade estivesse sempre em processo de *devir* e que, apenas por certa antecipação, poderia haver acordo, identidade ou conformação entre Ser e Pensar. A Verdade, sem o caráter do devir, seria inatingível devido à mudança ontológico-existencial contínua a que o conhecedor e o objeto conhecido estão submetidos, por isso essa verdade é um *desideratum* uma meta epistêmica inatingível a não ser que o *devir*, que é ontológico ao Ser e à Existência finita, cesse – o que lógica e existencialmente não pode acontecer. Assim, o conhecimento verdadeiro possível é o proveniente da *aproximação* e não da *correspondência* ou *conformação*. (ii) *antifundacionalista*. Não existe um ponto de partida (particular), um fundamento anterior e sem pressuposto, autoevidente, indubitável, intuitivo ou *a priori*. O começo do conhecimento não pode ser estabelecido absolutamente de um ponto de partida existencialmente situado, isto é, pelo próprio pensamento, a não ser de modo arbitrário – arbitrariamente porque é o próprio conhecedor que começa e determina os próprios limites da sua investigação dos dados empíricos e qualquer generalização (por exemplo, de amostras de grupos) é *aproximação*; (iii) *metafísica*: o conhecimento empírico é apenas aproximativo porque o objeto empírico cognoscível é contingente. Os objetos que conhecemos empiricamente carecem de Necessidade lógica.

O conhecimento empírico é perspectivo porque seres empíricos são contingentes, por isso, o conhecimento humano da realidade empírica é aproximativo: “objetivamente, não há nenhuma verdade para seres existentes,

mas tão-somente aproximação, enquanto, subjetivamente, a verdade, para eles, está na interioridade, porque a decisão da verdade reside na subjetividade” (SKS VII, p.188/PSI, p.229). Aproximação é usada para designar *aproximação* da *certeza* de um sistema de conhecimento eterno, acabado e absoluto e não aproximação da *verdade*. Apesar de não haver *conformidade* ou *adequação* entre Ser e Pensar e, sim, *aproximação*, isso não exclui a possibilidade de conhecimento verdadeiro. A Verdade é *aproximação* com o reino do eterno porque o conhecedor é contingente. Embora, Kierkegaard pareça falar, algumas vezes, como um idealista que identificaria Verdade com um Sistema. O Ser empírico, a Verdade é aproximação: “Se, nas duas definições dadas, ser é entendido como ser empírico, então a própria verdade é transformada num *desideratur* [lat.: algo desejado] e tudo é posto no devir, porque o objeto empírico não está acabado, e aliás o próprio espírito existente cognoscente está no devir, e assim a verdade é uma aproximação [...]” (SKS VII, 157/ PSI, 200).

5.4.4 AUTOCONSCIÊNCIA, AUTOCONHECIMENTO AUTORRECONHECIMENTO E AUTORREFERÊNCIA

A Autoconsciência (*Selvbevidsthed*) não é apenas Consciência de *si mesmo no mundo* – como olhar uma fotografia e se reconhecer – mas é, principalmente, *estar consciente de si mesmo como si mesmo neste mesmo mundo*. A capacidade de Autoconsciência qualifica os sujeitos não apenas como *qua* existentes *qua* cognoscentes capazes de consciência do mundo ao seu redor (objetos extramentais), mas também de si mesmos (Autoconsciência), i.e., desde os seus conteúdos e as suas próprias atividades mentais até a extensão do seu próprio corpo no espaço-tempo. Ela é a capacidade de um sujeito *qua* existente *qua* cognoscente de entreter pensamentos conscientes (psíquica e epistemicamente) qualificados sobre si mesmo. Não apenas pensamentos conscientes (sobre o mundo), mas pensamentos autoconscientes sobre si mesmo nesse mesmo mundo, i.e., é o ato de pensar em nós mesmos *como nós mesmos*. Não basta que o sujeito seja capaz de pensamento consciente (sobre o mundo), ele precisa ser capaz de pensamento autoconsciente de forma que se torne manifesto para ele que *é sobre si mesmo que ele está pensando* – como no exemplo da fotografia ou do espelho, alguém pode *pensar* e identificar um

indivíduo sem identificar a si mesmo refletido no espelho ou impresso na fotografia.

Como já argumentei, Kierkegaard já havia antecipado que os conteúdos de primeira pessoa são irreduzíveis ao pensamento e à linguagem em terceira pessoa:

O conteúdo mais concreto que a consciência pode ter é a *consciência de si mesmo*, do próprio indivíduo; não a autoconsciência pura, (...) [mas a autoconsciência] que é tão concreta que nenhum autor, nem o mais eloquente, nem aquele com os maiores poderes de representação, já foi capaz de descrever (CA, 143 / SKS 4, 443).

Argumentei no capítulo anterior também que há, contudo, casos de consciência básica (imediate ou pré-reflexiva) nos quais o sujeito não tem *Autoconsciência* num sentido psicológico (e epistêmico) pleno; mas parece possuir algum nível de consciência epistêmica do mundo (i.e., *consciência de algo*). Kierkegaard, a partir de Anticlimacus, afirma que é possível conhecer (pelo menos alguns) objetos do mundo – mesmo que no nível da *percepção imediata* ou mesmo da consciência reflexiva – sem efetivamente conhecer e se reconhecer a si próprio de forma qualificada neste mesmo mundo. Ele destaca alguns modelos tipológicos de desespero (ou seja, *de não-consciência*) que são marcados pelo conhecimento meramente intelectual, cristão ou sensível do mundo e, ao mesmo tempo, por um desconhecimento psíquico (e epistêmico) do sujeito (de forma autoconsciente) de si mesmo nesse mesmo mundo.

Assim, de um lado, (i) o sujeito acessa os objetos do mundo externo sem ter uma Consciência arrojada de si mesmo (Autoconsciência) – uma espécie de “consciência-auto-inconsciente”; de outro, (ii) a Autoconsciência (*Selvbevidsthed*) depende da consciência de objetos extramentais – porque ela não ocorre, por exemplo, em seres não sencientes e só é possível ao sujeito que se *diferencia* dos demais entes; ao mesmo tempo, (iii) a Autoconsciência não é alcançada de forma meramente sensorial, ou seja, o Eu (*Se/v*) não é acessível de forma *imediate* e sensível – tal como identificamos o vermelho; e (iv) não há Autoconsciência sem corporificação – ao contrário do que propõe, por exemplo, o experimento do homem voador postulado por Avicena – porque ela é incorporada no mundo (Grøn, 2004); assim, (v) não possuímos um

conhecimento imediato de nós mesmos²⁷⁶, mas apenas mediado pelas faculdades e estados mentais e pela situação social, histórica e existencial.

Essas teses não são novas ou controversas do ponto de vista da tradição filosófica, boa parte delas encontra debate desde a Grécia e do medievo até a tradição moderna e permanecem até hoje (Smith, 2020). Algumas dessas teses de Kierkegaard são, inclusive, largamente aceitas na *Metafísica* – especificamente na discussão sobre Identidade Pessoal²⁷⁷ – e na *Filosofia da Mente* contemporâneas – especificamente, nesse caso, na discussão sobre o estatuto da Autoconsciência²⁷⁸ e sobre conteúdos de primeira pessoa. Destaco duas delas: (i) o Indivíduo goza de uma relação fundamental consigo mesmo e esta relação fundamental é uma relação de autoidentidade e de autoconsciência; (ii) a formulação de representações do mundo exige um Eu (*Self*) que funciona como um princípio (uma matriz unificadora) capaz de organizar espontaneamente a atividade mental e que é condição para atos intencionais e atos de consciência.²⁷⁹

A definição atualmente aceita de Autoconsciência é definida pela capacidade de conhecimento autorreferente, primeiro: (i) através do caráter fenomenal e ontológico de ser um Eu (*Self*) e poder experimentar mentalmente este mesmo *Eu*; (ii) segundo, pela capacidade de referir-se de forma consciente a si mesmo, ou seja, a capacidade para autorreferência implica autoconsciência²⁸⁰ – só é capaz de autorreferência o sujeito *qua* cognoscente autoconsciente. Contudo, alguns filósofos atualmente investigam a possibilidade de haver algum tipo de autorreferência-não-autoconsciente, i.e., o registro da

²⁷⁶ Ao contrário de Fichte para quem: “o eu existe e postula sua própria existência em virtude de meramente existir” (Fichte, 1794-1795, p. 97).

²⁷⁷ Sobre o problema da identidade pessoal o livro Patrick Stokes (2015) apresenta, ao mesmo tempo, um grande desafio e uma grande contribuição à tradição kierkegaardiana: *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity*.

²⁷⁸ A discussão contemporânea sobre Autoconsciência evidencia como Kierkegaard ainda poderia estar presente nos debates sobre a Consciência. Destaco aqui o artigo *Naturalizing Self-Consciousness* (2018) e o próprio verbete da *Stanford Encyclopedia of Philosophy – Selfconsciousness* (2020) de Joel Smith.

²⁷⁹ Estou entendendo atos intencionais como qualquer ato de consciência, i.e., como *consciência de* ou *experiência de alguma coisa* de modo que toda nossa Consciência está direcionada para objetos (físicos ou abstratos; externos ou mentais) e cada *intenção* tem seu objeto intencionado – acompanho aqui a descrição de Sokolowski, 2000, p.17. Na linguagem de Kierkegaard, eles aparecem também como *atos volitivos* ou, mais proximamente, atos intencionais introspectivos.

²⁸⁰ Há a possibilidade aqui, na qual Fichte parece ter criticado e, ao mesmo tempo, caído de ingressar em um círculo vicioso ou numa regressão infinita: autorreferência exige autoconsciência; mas apenas seres conscientes de si mesmos no mundo são capazes de fazerem referência a eles próprios.

capacidade de autorreferência não mediada por observações empíricas, inferências lógicas ou autopercepção imediata.

Há diferença entre os marcadores de referência e as afirmações de verdade de proposições que *contém* o sujeito e de proposições que *fazem referência* ao sujeito, mas nas quais ele não está contido de forma autoconsciente, tais como nas seguintes proposições: (i) “Eu estou chateada”. Este tipo de proposição implicaria, segundo a tese de Lewis (1979) e de boa parte da tradição, que há uma autoconsciência imediata – já que não preciso constatar essa informação a partir de um terceiro elemento ou agente, mas a percebo “imediatamente” a partir dos meus próprios estados mentais; e (ii) “Eu nasci em São Paulo, Brasil, em 08 de dezembro de 1991”²⁸¹ – esta implicaria uma autoconsciência mediada pelo conhecimento fornecido pelos meus pais. Como eu acesso essa última informação não é – ao menos, a princípio – de modo algum diferente de como qualquer outra pessoa o acessaria (em terceira pessoa) através de inferências lógicas, conhecimento empírico, registros históricos. No primeiro caso, contudo, a informação é obtida em primeira pessoa por atos mentais *imediatos* (sem mediação exterior) e está acessível espontaneamente e imediatamente apenas a mim ou através de mim. Assim, a autoridade epistêmica sobre a verdade da primeira proposição é minha; mas a autoridade epistêmica da segunda é atribuída aos meus pais. Segundo a tradição analítica mais recente, o primeiro caso, apresenta um tipo de autoconsciência-imediata e o segundo, um tipo de autoconsciência-mediada – Kierkegaard, contudo, não parece aceitar, de modo algum, a existência de algo tal como uma autoconsciência-imediata porque a Autoconsciência é, ao mesmo tempo, um *processo* e um *produto* complexo mediado pela própria Consciência e pelas suas *faculdades* (Imaginação, Reflexão, etc.).

Há três casos de autorreferência não autoconsciente paradigmáticos apresentados na discussão contemporânea²⁸² que parecem ser uma

²⁸¹ Os dois exemplos são adaptações minhas daqueles apresentados de maneira clássica por Lewis (1979) em seu *Attitudes De Dicto and De Se*

²⁸² Perry (1979), Castañeda (1966), Pereira (2018) – este último procura distinguir casos em que a autorreferência inconsciente assume a forma *de dicto* dos casos em que ela tem a forma *de re* ou *de se*: “Cases in which the reference is determined by the satisfaction of certain conditions of identification are denominated in the literature as cases whose reference is *de dicto*. In contrast, cases in which the reference is determined relationally are known as cases whose reference is *de re*” (PEREIRA, 2018, p.149)

transposição de duas anedotas apresentadas por Kierkegaard: (i) Caso 1: Um herói de guerra em avançado estado de amnésia lê uma biografia detalhada sobre si mesmo e tem o seguinte pensamento: “O comandante do Oitavo Exército Britânico na Segunda Grande Guerra da Campanha do Norte da África era um herói” (Castañeda, 1966); (ii) Caso 2: Uma pessoa no supermercado segue uma trilha de açúcar no chão investigando quem estaria com a sacola rasgada e pensa: “o comprador com a sacola rasgada está fazendo uma bagunça” – até descobrir que se trata da sua própria sacola (Perry, 1979); (iii) Caso 3: Um professor olha pelo reflexo da janela, identifica uma pessoa mal vestida e pensa: “que sujeito maltrapilho” – até perceber que se trata dele mesmo (Perry, 1979). Esses casos parecem apresentar a possibilidade de existir algo como: (i) uma autoconsciência imediata; (ii) uma autorreferência inconsciente.

Kierkegaard apresenta duas anedotas muito similares introduzidas por ele:

Conta-se a história de um camponês que veio descalço para a capital com dinheiro suficiente para comprar para si um par de meias e um par de sapatos; entretanto, sobrou dinheiro para que ele ainda pudesse se embriagar – conta-se, então, que ele, bêbado e tentando encontrar o caminho de casa, caiu no meio da estrada e pegou no sono. Veio então uma carruagem e o cocheiro gritou para que ele saísse do caminho, senão passaria com a carruagem por cima de suas pernas. Acordando, o camponês, bêbado, olhou para suas pernas e, *como não conseguisse reconhecê-las, por causa das meias e dos sapatos, disse: pode passar por cima, nem são as minhas pernas mesmo!* (SKS IX, 169)

Nessa história, o camponês olha para as pernas sem perceber que são suas as pernas que serão atropeladas. Não reconhecendo-as como suas próprias, ele incorpora uma certa disjunção entre uma imagem mental que tem do seu corpo e seu próprio corpo. Ele identifica que aquele par de pernas podem ser atropeladas; mas não consegue reconhecer que são as suas próprias pernas que estão em perigo. Kierkegaard prossegue afirmando que ele não percebe a si próprio “mas apenas um ser humano” (SKS IX, 169). A pretensão de Kierkegaard é reforçar a ideia de que há um nível de consciência (básica ou pré-reflexiva) no qual o sujeito não consegue diferenciar (ainda que em nível metafórico), os membros do próprio corpo dos membros do corpo de outra pessoa – exatamente porque ele conhece a si próprio apenas pelas suas *roupas*, no caso, pela ausência de sapatos. A metáfora é a incorporação da disjunção que ocorre (no pensamento abstrato) entre o ser *qua* existente e o ser *qua*

pensado na qual o sujeito não se percebe na sua concretude – apenas a partir de uma *ideia* ou de uma *imagem mental* que ele tem de si. O sujeito percebe-se com a mesma distância ontológica que percebe os demais seres (e objetos) do mundo.

Há uma segunda anedota mencionada por Kierkegaard n’O *Conceito de Angústia*:

Ou seu entusiasmo filosófico o faz tão *esquecediço* de si mesmo que ele precisa de uma esposa, *ajuizada e de boa índole, a quem ele possa indagar, tal como Soldine perguntava a Rebeca*, quando, *em arrebatado autoesquecimento*, perdia-se na objetividade da conversa: *Rebeca, quem está falando sou eu?*” (SKS IV, 322/CA, p.56 – grifo nosso).

A anedota implicada neste excerto é explicada em uma nota de tradução adicionada pelo professor Álvaro Valls:

O autor alude, aqui, a uma anedota corrente em Copenhague à sua época. Soldine era um livreiro que, certo dia, estava empoleirado em uma escada à procura de um livro; um cliente entrou na sua loja e pôs-se a falar com Rebeca, mulher do livreiro, *em voz extraordinariamente semelhante à deste. Soldine virou-se então para Rebeca e perguntou-lhe: “Rebeca, quem está falando sou eu? [N.T.]. (CA, p.200)*

O livreiro percebe que talvez esteja falando, mas não consegue diferenciar a própria voz e identificar que não é ele quem fala. Essas anedotas podem ser usadas para ilustrar a possibilidade de Autorreferência sem Autoconsciência. Contudo, há que se delimitar aqui a diferença entre (i) a capacidade de conhecimento autorreferente ou de fazer autorreferência (cujo conteúdo é o *Eu*); e a (ii) relação causal ou consequente de que a Autorreferência implica uma Autoconsciência. Mas Kierkegaard parece defender com a sua teoria da Autoconsciência (AR exige AC) algo que as anedotas não parecem corroborar (há AR sem AC). As duas proposições aparentemente contrárias, são: (i) “todas as situações de Autorreferência implicam um sujeito autoconsciente como referente”; e (ii) “há casos de Autorreferência não consciente:”

(a) o sujeito não reconhece as pernas;

(b) o sujeito não reconhece a própria história²⁸³;

²⁸³ Nesse mesmo caso, caberia uma discussão e exploração sobre a identidade pessoal (as pessoas persistem no tempo-espaço ou apenas existem?) avaliando a aplicabilidade do perdurantismo ou do endurantismo.

- (c) o sujeito não reconhece como seu um curso de ação;
- (d) o sujeito não reconhece a própria imagem;
- (e) o sujeito não reconhece a própria voz;

Kierkegaard está afirmando, ao mesmo tempo, que seres autoconscientes são capazes de Autorreferência – ao contrário de seres não sencientes, por exemplo – e que *sujeitos autoconscientes podem fazer autorreferência de forma não consciente* porque há diferença entre ter a *faculdade* da Autoconsciência e o *exercício* dessa faculdade. Mas Kierkegaard também está entendendo que o sujeito incapaz de fazer uma autorreferência que corresponda verdadeiramente ao referente (no caso, ele próprio) é um sujeito incapaz de Autoconsciência. Se a condição para a Autoconsciência é a capacidade de conhecimento autorreferente, i.e., capacidade de referir-se de forma consciente a si mesmo e de forma não mediada por observações ou inferências externas, os personagens das anedotas não a possuem. Seguindo o contexto da anedota de Kierkegaard, não basta fazer uma autorreferência para ser autoconsciente, é necessário estar consciente de que a faz de modo que o sujeito perceba que tem a si próprio como conteúdo do Pensamento. O sujeito (referente) da autorreferência pode não ser um sujeito autoconsciente; mas o sujeito autoconsciente precisa ser capaz de autorreferência consciente.

Um outro corpo de metáforas usado recorrentemente por Kierkegaard é o conjunto de metáforas sobre espelhos. Assim como Kierkegaard, Filósofos contemporâneos também entendem que a capacidade de se reconhecer no espelho é um marcador de Autoconsciência (Gallup 1970; Spaulding 2014)²⁸⁴. Como P. Stokes escreveu (2007, 2010, 2015), Kierkegaard usou reiteradas vezes metáforas envolvendo *espelhos* de modo que elas são uma poderosa ferramenta exploratória para avaliar a fenomenologia da percepção (dentro das intenções de Stokes, especificamente da percepção moral) de Kierkegaard. O conjunto de metáforas aparece geralmente em contextos em que ele pretende

²⁸⁴ Há uma discussão ao redor do *teste do espelho* formulado por Gallup (1970): colocamos uma marca vermelha na testa de um sujeito e depois o observamos diante de um espelho para ver se eles percebem o ponto vermelho – chimpanzés (Anderson; Gallup 2011), golfinhos e elefantes (Reiss; Marino 2001), por exemplo, passam no teste do espelho, enquanto bebês humanos apenas a partir dos 15 meses de idade (Amsterdam 1972). Contudo, evidentemente, há muito questionamento se o sucesso no teste do espelho é uma indicação de Autoconsciência ou Autorreconhecimento.

apresentar o Autoconhecimento e o Autorreconhecimento como requisitos fundamentais para o autoengajamento reflexivo e para postular a experiência de autorrepresentação no Pensamento. Uma das mais significativas é apresentada por Anticlimacus para referir-se à díade entre a Possibilidade e a Necessidade no processo de Autorreconhecimento:

Já no que diz respeito a ver a *si* mesmo num espelho, é necessário conhecer a *si* mesmo, pois se não for assim, então não se vê a *si* mesmo, *mas apenas a um ser humano*. Mas o espelho da possibilidade não é um espelho comum, ele deve ser usado com extrema cautela. Pois sobre este espelho vale no sentido eminente que ele é falso. Que um *self* se mostre deste ou daquele modo na possibilidade de *si* mesmo é apenas meia verdade; pois na possibilidade de *si* mesmo o *self* ainda está longe ou apenas é *self* pela metade. A questão, portanto, é como a necessidade deste *self* o determina mais especificamente. Com a possibilidade é como quando se convida uma criança para brincar; a criança logo está disposta, mas a questão é se os pais o permitirão — e tal como é com os pais, assim também é com a necessidade. (SKS XI, p.152)

Kierkegaard repete a mesma metáfora, desta vez em *For Self-Examination*:

O primeiro requisito é que você não deve apenas olhar para o espelho, observar o espelho, mas deve ver a *si* mesmo no espelho. Isso parece tão óbvio que se pode pensar que dificilmente precisaria ser dito (FSE, p. 25)²⁸⁵.

Kierkegaard afirma algumas vezes que a Possibilidade (o Pensamento) é o reino da Imaginação; em contraposição à Atualidade (como as coisas são) ou à Necessidade (como devem ser). O espelho tem aqui a função de “representar” ou “refletir” o *Self* – e não apenas na sua exterioridade – como ele é *atualmente e necessariamente em si mesmo*. O espelhamento do *Self* exige o correto ajustamento da Percepção, da Imaginação e da Reflexão – ou seja, um equacionamento do conjunto de *faculdades* que torna o sujeito *qua* existente *qua* cognoscente capaz de gerar representação de forma consciente – também exige a capacidade de operar e mediar a Necessidade e a Atualidade com a Idealidade e a Possibilidade – ou seja, operar o conjunto de *categorias modais* da

²⁸⁵ “The first requirement is that you must not look at the mirror, observe the mirror, but must see yourself in the mirror. This seems so obvious that one might think it would scarcely need to be said” (FSE, p. 25).

Existência. Há, portanto, uma série de fatores que torna o sujeito *qua* existente capaz de se perceber e se reconhecer no *espelho*.

Quando nos olhamos no espelho, contudo, podemos pensar, a experiência parece muito mais imediata e espontânea e não exige tantos processos reflexivos ou condições cognitivas: olho no espelho e sei que não sou o espelho, por exemplo, mas aquela imagem que está refletida nele (ou o indivíduo representado nela). Assim, a experiência de não nos reconhecermos no espelho é estranha, ou mesmo alheia, ao sujeito consciente. Diante de um espelho nosso autorreconhecimento parece ser *imediato*. De acordo com Stokes, o fato de que nosso reconhecimento diante do espelho é imediato diminui a vitalidade da metáfora dos espelhos de Kierkegaard:

Obviamente, a experiência é mediada no nível físico (através de superfícies de vidro cuidadosamente dispostas), mas no nível subjetivo, a experiência é imediata. Não paramos, em circunstâncias normais, para considerar se o espelho é preciso ou se as imperfeições em sua construção distorcem a imagem nele. Normalmente nem percebemos que a imagem no espelho é exatamente isso, uma “imagem espelhada”, invertida ao longo de seu eixo vertical (STOKES, 2007, p.77).

Ao contrário do que Stokes parece apontar, não existe algo como uma “experiência imediata de co-identidade com o eu imaginativamente postulado” essa *experiência* é medida por uma série de processos e estados mentais. Não conseguimos experimentar essa co-identidade fragmentando e distanciando o eu daquilo que imaginamos – quando este conteúdo nos contém. O sujeito vê a si mesmo como ele é (em Atualidade); mas também como ele *pode* vir a ser (na sua Possibilidade – e por isso há, nesse caso, certamente premissas de um cognitivismo moral que de forma muito feliz Stokes identificou) e como ele ajusta essas percepções ou experiências define sua capacidade de autopercepção e autorreconhecimento. Kierkegaard não está apenas falando da experiência cotidiana de reconhecimento de objetos externos como distintos de nós, mas de processos elaborados de autopercepção e de autorreconhecimento no mundo – sem os quais não há autorreferência qualificada. O Autorreconhecimento é, assim, a capacidade de autoespelhamento do *sujeito sobre* ele próprio e *para* ele próprio, quando o conteúdo da representação (Imaginação e Reflexão) é seu próprio *Self*.

A metáfora apresenta não apenas as condições necessárias para uma simultaneidade epistêmica e ontológica entre os processos cognitivos do sujeito (Pensamento) e a realidade concreta (Atualidade), bem como as condições para o gerenciamento da capacidade de autorreferência e de autopercepção no mundo externo do sujeito *qua* cognoscente; mas também aponta para a capacidade de Autoconhecimento interno. Contudo, a teoria kierkegaardiana é algo muito mais complexo do que apenas ser capaz de olharmos para o mundo de objetos físicos e abstratos e nos diferenciarmos deles – aliás, isso alguém que ultrapasse o estágio de *desespero do imediato* (de consciência básica) é capaz de fazer.

Como no caso do camponês, o sujeito do desespero imediato percebe a si próprio *apenas* como produto e resultado dos seus papéis e relações sociais – ele é pai, filho e professor, mas ele não é um *Self*. A qualificação é apenas pelo que ele é na sua exterioridade – quando há uma mudança nessas qualificações exteriores o *Self* não se reconhece e sofre uma espécie de volatilização: ele não é capaz de se reconhecer nesse cenário exteriormente alterado. O *sujeito do imediato* passa a querer ser *outra* pessoa “e se eu me tornasse uma outra pessoa, se eu conseguisse para mim um novo *Self*? Sim, e se ele se tornasse outra pessoa – então ele se reconheceria?” (SKS XI, 168, 169):

Essa forma de desespero é: desesperadamente *não querer* ser si mesmo [*sig selv*], ou, ainda mais baixo: desesperadamente *não querer* ser um *self*, ou, o que é o mais baixo de todos: desesperadamente preferir ser um outro ao invés de si mesmo, querer para si um novo *self*. (SKS IX, 168)

Imagine um *self* (e depois de Deus nada há de tão eterno quanto um *self*) e, então, que ocorresse a um *self* a ideia de que poderia se tornar um outro – que não ele mesmo. E, contudo, um tal desesperado, cujo único desejo é a mais louca de todas as loucas metamorfoses, ama a ilusão de que uma tal mudança tem de poder acontecer tão facilmente quanto trocar de casaco. Pois o que vive no imediato não conhece a si mesmo, ele se conhece, ao pé da letra, apenas pelas roupas que veste, conhece o que é ter um *self* pela exterioridade (eis, outra vez, o infinitamente cômico). Não é fácil encontrar uma confusão mais ridícula do que esta, pois um *self* é, de fato, infinitamente distinto da exterioridade. Quando então toda a exterioridade foi alterada para a pessoa do imediato e ela desesperou, então ela dá um passo adiante, ela pensa algo assim, e isso se torna seu desejo: e se eu me tornasse uma outra pessoa, se eu conseguisse para mim um novo eu mesmo? Sim, e se ela se tornasse outra pessoa – então ele se reconheceria? (SKS IX, 168-169).

Assim, o Autorreconhecimento, segundo Kierkegaard, exige uma vinculação não disruptiva entre os objetos da imaginação e o *Self* que imagina. Operando atos imaginativos e fornecendo representações através de imagens mentais cujo conteúdo é o próprio sujeito em autorreferência, como foram processadas no Pensamento, ao contemplarmos essas imagens mentais, contemplamos, antes, apenas isso: uma imagem (verticalmente invertida) de nós e não nós próprios. O Autoconhecimento é uma espécie de dobra do sujeito sobre si mesmo, ele aparece para si mesmo, como sujeito *qua* cognoscente e como *objeto qua* cognoscível – ele é o próprio objeto da sua cognição.

5.4.5 DÚVIDA E VONTADE

Kierkegaard, na póstuma autobiografia climacusiana, parte da Dúvida como um problema existencial, pessoal e volitivo e não apenas intelectual, como geralmente postulado, baseado em uma incerteza epistêmica. Johannes começa pela pergunta: “como a existência deve estar constituída para que duvidar seja possível?”; ou melhor, *qual a possibilidade ideal da Dúvida na Consciência?* e como a Consciência deve estar posta para que a Dúvida seja possível? (Pap. IV B 1, 144 JC, [103] 167).

Assim como Descartes, Kierkegaard inicia o problema da relação consciência-mundo, a partir da Dúvida. Kierkegaard, como Descartes, que a *instalou* em toda a tradição moderna, parte de uma experiência em primeira pessoa, da experiência indutiva dos dados particulares, como o pedaço de cera, o fogo, um pedaço de papel e é *a verdade da sua própria existência que está sendo questionada* contrapondo a sua experiência consciente imediata ao mundo e a Idealidade do Pensamento à Atualidade. Mas Descartes chega a um *método* filosófico universalizável; Kierkegaard, por outro lado, mantém-se interessado no caráter existencial; para Descartes, a Dúvida possibilita a certeza objetiva e é o ponto de partida e a possibilidade de construção um sistema racional; em Kierkegaard, a Dúvida move o sujeito no interior da Existência e é a condição de possibilidade de aprimoramento da Consciência – mas também pode ser sua interrupção. O *cogito* kierkegaardiano (ou, sendo mais precisa, o *Self*) é, assim, pós-reflexivo e ultrapassou a experiência da Dúvida – há um

reposicionamento do sujeito do pensamento a partir do reposicionamento do papel da Dúvida na construção do conhecimento.

Esse é o processo do qual Climacus passa ao duvidar:

Ele se perguntava qual é a natureza da consciência quando tem a dúvida fora de si. Na criança há consciência, mas ela tem a dúvida fora de si. Como é determinada a consciência da criança? Ela, propriamente, não tem nenhuma determinação, o que também pode ser expresso desta forma: ela é imediata. A *imediatidade* é precisamente a *indeterminação*. No imediato não há nenhuma relação, pois tão logo intervém a relação, o imediato é abolido. [...] Se a consciência pode permanecer no imediato, a questão da verdade é então abolida. O que vem primeiro, a imediatidade ou a mediatidade? [...] A consciência não pode, então, permanecer na imediatidade? Pois, se o pudesse, não haveria simplesmente nenhuma consciência. Mas como pode ser suprimida a imediatidade? Graças à mediatidade que a suprime ao pressupô-la. O que é, então, a imediatidade? É a atualidade. O que é a mediatidade? É a palavra. Como esta suprime aquela? Por enunciá-la; pois aquilo que é enunciado é para sempre *pressuposto*. A imediatidade é a Atualidade, a linguagem é Idealidade, a Consciência é a contradição. No momento em que eu enuncio a realidade, surge a contradição, pois o que eu digo é a idealidade. A possibilidade da dúvida situa-se na consciência, cuja natureza é produzida por uma duplicidade [...] a duplicidade é a realidade e a idealidade, sendo a consciência a relação. [...] A realidade não é a consciência, a idealidade tampouco, e contudo a consciência não existe sem ambas, e esta contradição é o ser da consciência e sua essência (JC, 167; NB1842-43 / Pap. IV B 1, 144).

Nesta passagem estão algumas das teses fundamentais sobre a *Bevidstthed*, incluindo uma interessante relação com enunciados linguísticos (i.e., conceitualização de estados de coisas) e com a consciência de seres não sencientes. Quais sejam: (i) a consciência da criança – bem como dos animais não-sencientes, como Kierkegaard adiciona em um rascunho da obra (JC, 252 / Pap. IV B 14: 3) – não é propriamente uma “Consciência”, estritamente falando, porque possui “a dúvida fora de si”, por isso, se a consciência permanecesse na imediatidade, “não haveria simplesmente nenhuma consciência”; (ii) a dúvida surge como o critério da presença ou ausência de Consciência; (iii) ao mesmo tempo, a presença da dúvida é o critério da ausência de imediatidade e, portanto, da presença de uma consciência reflexiva ou pós-reflexiva; (iv) as chamadas “consciências imediatas” estabelecem apenas uma relação não reflexiva com o mundo recebendo dados dos sentidos sem operar um processamento reflexivo ou substratos de subjetivação, trata-se de uma experiência direta sem assimilações e consiste em *inputs* sensoriais sem interpretação ou uma compreensão mais arrojada ou sofisticada; (v) o *imediato* é aquilo que é “dado”

ou “recebido” diretamente pelo *eu* a partir de um engajamento sensorial básico dele com o mundo, ou seja, ele os recebe de forma passiva e independente da sua vontade de modo que o eu-receptor desses dados sensoriais não interfere neles; (vi) a “supressão”, ou a *suprassunção*, da *imediatidade* na *mediatidade* (“que a suprime ao pressupô-la”), a imediatidade é a própria realidade efetiva (o Ser ou a Atualidade); e a sua mediação (a mediatidade) é “a palavra”, ou melhor, a Idealidade (o Pensamento - a Atualidade *conceitualizada*): “aquilo que é enunciado é para sempre *pressuposto*”, isto é, separa o objeto (o ser) do sujeito (pensar) e o pressupõe; (vii) a Consciência é “contradição” entre a imediatidade (a Atualidade) e a mediatidade (linguagem ou Idealidade); a contradição surge do ato de *enunciar* a realidade; (viii) a Consciência é produto da relação entre a Atualidade (a realidade, o ser, o estado imodificado das coisas) com a Idealidade (o pensamento, a possibilidade, a linguagem, a palavra), a Consciência não é Atualidade ou a Idealidade é o produto da relação de contradição entre ambas.

Assim, a narrativa se constrói à medida da autopercepção epistêmica de *Johannes* que vai constatando algumas teses: 1) A dúvida é mais que um fenômeno intelectual, é um exercício espiritual formador; é uma disposição *existencial* relacionada à volição e não apenas uma categoria epistêmica *intelectual* relacionada ao conhecimento; 2) a dúvida é o fenômeno formador essencial da Consciência; 3) Por conta disso, o que uma criança tem – e certamente também os animais não-humanos – é algo que “não é qualificado como Consciência” (JC, 168 / Pap. IV B 1, 145) porque possuem a Dúvida fora da sua estrutura psíquico-epistêmica: o eu consciente é experimentador do mundo enquanto o bebê e o animal não-humano tem apenas uma sensibilidade nua, intuitiva e imediata; 4) Consciência é prerrogativa de quem reabilita os insumos sensoriais, as *sensibilia*; 5) O Imediato é o que é “dado” diretamente ao *Self* pelo intermédio sensorial desse *Self* com o mundo; para que a consciência seja formada é necessário a “*mediação*” deste “*mediato*” pelo movimento dialético da *reflexão*; 6) Há uma distinção entre a *recepção de dados sensoriais* e a experiência de um evento; 7) Se em SUD consciência é “vontade” como expressão de autodeterminações psicológicas; aqui, consciência é propriamente “ação” que estrutura conceitualmente e epistemicamente os dados brutos das sensações; 7) Existem limites na linguagem que busca conceptualização, transformação desses dados brutos em proposição; 8) Enquanto o indivíduo está

na *imediatez*, não há critérios para determinação do verdadeiro e do falso, assim, a consciência não se forma: é especialmente interessante ver ali também o princípio de bipolaridade, i.e, de que uma proposição deve ser verdadeira *ou* falsa quando ele narra que as categorias do sensível perdem os critérios de verificabilidade, e tudo é verdadeiro e tudo é falso; o distúrbio ético afeta a consciência lógica e epistêmica do sujeito estético impedindo-o de ver tal disjunção, e tudo é tão igualmente verdadeiro quanto é igualmente falso; 9) Consciência tem uma estrutura tricotômica: ela é o terceiro da relação de colisão entre idealidade e realidade; ela é o espaço em que o ideal e o real são reunidos numa relação de oposição, propriamente, de contradição; 10) Embora reflexão também seja inter-relação entre o ideal e o real, ela é dicotômica, isto é, não os medeia; este trabalho é o da consciência (o terceiro) que abarca a reflexão: “Reflexão é a possibilidade da relação; a consciência é a relação, cuja primeira forma é a contradição” (JC, 169 / Pap. IV B 1, 147).

Como vimos, a consciência pré-reflexiva é imediata e indeterminada porque não estabeleceu nenhuma relação entre a Idealidade e Atualidade. Mas a *Bevidsthed* é o terceiro, e a Reflexão é a relação entre Idealidade e Atualidade. No Imediato não há *relação* [*Forhold*], quando a relação é posta, o Imediato é *suprassumido*, assim como sua suposta *verdade* – no *imediatismo* não há verdade ou falsidade; tudo é absolutamente verdadeiro e tudo é absolutamente falso. Tudo é *real* e *verdadeiro* porque a Idealidade é tão verdadeira quanto a Atualidade – a possibilidade da Dúvida só aparece como produto do relacionamento da Idealidade com a Atualidade (i.e., na Reflexão): “na realidade [atualidade], isoladamente, não há nenhuma possibilidade de dúvida; quando eu expresso na linguagem, ocorre a contradição, já que não a expresso, mas produzo outra coisa” (*Pap. IV B 1, 145-6/ JC, p. [105-106] 167*).

Assim, a possibilidade da Dúvida²⁸⁶ reside na própria contradição da Consciência – apenas o sujeito *qua* consciente pós-reflexivo pode alcançar Verdade e Conhecimento e, portanto, é capaz de duvidar. A Atualidade *per se*

²⁸⁶ Ao poder portar a dúvida, a Consciência pode também, inversamente, portar a Fé – uma categoria epistêmica tão fundamental quanto o Conhecimento e a Verdade. No *Interlúdio* das *Migalhas Filosóficas*, Climacus assemelha o ato de ter Fé com o ato de duvidar: “a fé é o oposto da dúvida. Fé e dúvida não são duas espécies de conhecimento que se deixam determinar no prolongamento uma da outra; pois nenhuma das duas é um ato de conhecimento, e elas são paixões opostas”. (PF, p. 84/ SKS 4, 248). Ambas estão fundamentadas na vontade e não no conhecimento; ambos são paixões. Duvida-se por paixão e vontade, crê-se por paixão e vontade.

não comporta a possibilidade da Dúvida – ela surge da sua relação com Idealidade. O *conceito* (a ideia) é expresso na Linguagem (a Idealidade), embora pretenda exprimir a Atualidade, ele a anula mudando sua *forma e modalidade*. Ao mesmo tempo, a Idealidade é a expressão (conceitual, linguística verbalizada ou não) de um Sujeito (*qua* atual) que pensa e reflete um objeto (*qua* atual) tornando-se *qua* ideal. Então, inevitavelmente, a Idealidade, em sua própria natureza ontológica, só é possível em sua relação com a própria Atualidade. Assim, na Consciência, a Atualidade (objeto; o ser) é posta em relação com a Idealidade (o sujeito; o pensamento) e a Atualidade é posta em relação com a Idealidade; pode-se passar do Ser para o Pensamento ou do Pensamento para o Ser – aqui está a contradição.

Na discussão sobre dúvida e vontade nas *Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard acusa os cétricos gregos de sofrerem de uma espécie de *acrasia* epistêmica por duvidarem por uma (in)disposição da Vontade:

O ceticismo grego era retirante (Epoché, suspensão do juízo). Os gregos não duvidavam em virtude do conhecimento, mas em virtude da vontade (negar assentimento, *Metriopathein*). Ora, disso se segue que a dúvida só pode ser abolida pela liberdade, através de um ato da vontade, coisa que qualquer cético grego haveria de compreender, porquanto se compreendia a si mesmo; mas ele não queria abolir seu ceticismo, justamente porque queria duvidar. [...] O cético grego não nega a verdade da percepção e do conhecimento imediato, mas, diz ele, o erro tem uma razão inteiramente diversa; vem da conclusão que eu tiro. Basta que eu consiga abster-me de concluir, e jamais serei enganado. Se, por exemplo, a percepção à distância me mostrar um objeto redondo que, visto de perto, é quadrado, ou uma vara quebrada na água, embora seja reta quando se a retira, não terá sido a percepção quem me enganou, mas eu só me enganei quando concluí algo da vara ou daquele objeto. É por isso que o cético sempre se mantém *in suspensio* e este estado é o que ele queria. Enquanto que o ceticismo grego foi chamado de filosofia inquisitiva, aporética, cética, estes predicados não exprimiam ainda o que é característico do ceticismo grego; que sempre empregou o conhecimento apenas para salvaguardar esta *disposição de ânimo* que era o essencial e, por esta razão, não queria mesmo exprimir positivamente (*thetikös*) o resultado negativo do conhecimento para não ser apanhado em flagrante delito de raciocínio indutivo. A atitude mental era o principal (os cétricos dizem que o fim supremo é a suspensão do juízo seguida pela ataraxia como sua sombra). (Que a percepção sensorial e o conhecimento imediatos não podem enganar, é enfatizado tanto por Platão quanto por Aristóteles. E mais tarde por Descartes, o qual diz, exatamente como os cétricos gregos, que o erro provém da vontade que se precipita ao tirar conclusões) (SKS IV, 242/MF, p.114).

Ao lado da Dúvida, a Vontade (*Villie*) aparece como uma categoria epistêmica importante – que promove o nosso conhecimento do mundo – e como

um correlato sustentador da *Bevidsthed*. O cético *escolhe* deliberadamente, isto é, por mero ato volitivo, viver *in suspenso* em um estado mental aporético autoimposto. Kierkegaard apresenta neste trecho duas autocontradições na atitude cética: (i) os céticos empregam um princípio resultante do conhecimento que adquiriram do mundo como meio para não aceitar o próprio conhecimento imediato sobre o mundo; (ii) se o erro vem da conclusão derivada do raciocínio indutivo deve-se suspendê-la. Assim, a Dúvida é um ato de Vontade: “A dúvida nunca pode ser detida em si mesma - na autorreflexão, a cognição é desviada, não pode ser interrompida por si mesma, a vontade deve entrar” (Pap. IV B 2:12 s.d., 1842-43)²⁸⁷ e, por isso, “ele percebeu que na dúvida tinha que haver um ato de vontade, pois de outra forma duvidar seria idêntico a não ter certeza” (Pap. IV B 5:8 n.d., 1842-43).²⁸⁸

5.4.6. PATHOS E INTER-ESSE

O conceito de *Interesse*²⁸⁹ aparece no *corpus* kierkegaardiano em três sentidos: (i) no sentido mais estritamente existencial para referir-se a um objeto ou tema que é “do maior interesse” ou sobre o qual há um “interesse infinito” por parte do sujeito *qua* existente (SKS VII, 7/ SKS VII, 12/ SKS VII, 13/ SKS VII, 16) ; (ii) na forma latina na versão hifenizada, *Inter-esse* que significa “ser entre” ou “ser intermediário”²⁹⁰ assumindo o sentido metafísico ou ontológico de intermediariedade, entremeio, entre-ser. Kierkegaard está aqui marcando a diferença entre *Esse* (Ser) de *Inter-Esse* (Existência) (Pap. IV C 100 n.d., 1842-43); e (iii) no sentido epistêmico de *interesse*: um elo epistêmico fundamental do sujeito em relação aos objetos do mundo físico ou psíquico designando o modo próprio de conhecimento sobre tais objetos – em contraposição ao *desinteresse*

²⁸⁷ Doubt can never be stopped within itself – In self-reflection, cognition is led astray, it cannot be stopped by itself the will must enter in (Pap. IV B 2:12 n.d., 1842-43)

²⁸⁸ He realized that in doubt there had to be an act of will, for otherwise doubting would become identical with being uncertain (Pap. IV B 5:8 n.d., 1842-43).

²⁸⁹ Que não se confunda aqui “Interesse” com o “Interessante” (*det Interessante*) cujo uso de Kierkegaard tem influência proveniente do romantismo e do idealismo alemão. Sobre este conceito conferir o verbete “Interesting” de K. Brian Söderquist no Tomo IV do *Kierkegaard's Concept* organizado por John Stewart.

²⁹⁰ Sobre as recorrências do termo *interesse* nas suas duas formas, conferir: (Pap. IV C 100 n.d./ Pap. 281, SKS 27, 271/ SKS 7, 286/JC, p. 170 / SKS 15, 57/ CUP1, p. 314-315 / SKS 7, 286-287).

– que refere-se ao modo próprio de acesso ao *conhecimento objetivo* ou não-essencial. Na autobiografia de Climacus o termo aparece mais explicitamente nesse último uso e sentido, embora os demais estejam igualmente implicados:

A reflexão é a possibilidade da relação. Isto também pode ser expresso da seguinte forma: a reflexão é *desinteressada*. A consciência, ao contrário, é a relação e, portanto, o interesse, dualidade que se exprime inteiramente e com concisa ambiguidade na palavra “interesse” (*interesse*). Consequentemente, todo saber que é sem interesse (matemático, estético, metafísico) é apenas a pressuposição da dúvida [...] a dúvida é uma forma superior a todo raciocínio objetivo; pois essa o pressupõe, mas tem um algo a mais, um terceiro, o qual é o interesse ou a consciência. (*Pap. IV B1, 148/JC, p. [113-114] 170*).

Note-se que aqui, embora Kierkegaard não utilize a forma hifenizada, ele está fazendo referência ao caráter de *ambiguidade do termo*: “dualidade que se exprime inteiramente e com concisa ambiguidade na palavra “interesse” (*interesse*) (JC, p. 170 / *Pap. IV B 1, 149*). Note-se também que ele repete a expressão *interesse* entre parênteses reafirmando o caráter dúbio do conceito. Na mesma citação, aparece o segundo sentido (epistêmico) a partir da diferença entre Reflexão (*Reflexion*) e Consciência (*Bevisthed*) a partir da qual Kierkegaard está retomando em *De omnibus dubitandum est* a diferença fundamental entre conhecimento desinteressado e conhecimento interessado já apresentada no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* de 1846: “Para a reflexão objetiva, a verdade se torna algo objetivo, um objeto, e aí se trata de abstrair do sujeito; para a reflexão subjetiva, a verdade se torna a apropriação” (SKS 7, 160-161/PS1, p. 202) e “a abstração é desinteressada, mas o existir é para o existente o seu mais alto interesse” (SKS VII, 270/ CUP1, p. 314-315/PS II, p.28).

A Reflexão é condição necessária para o acesso ao conhecimento objetivo: a verdade do objeto conhecido é estabelecida de forma independente (desinteressada) ao próprio Sujeito – como Kierkegaard cita, trata-se aqui das verdades matemáticas, das verdades lógicas e das verdades metafísicas: “no que toca a uma proposição matemática, p. ex., a objetividade é dada, mas, por isso, sua verdade é também uma verdade indiferente” (SKS VII, 171/PSI, p. 216). Este tipo de relação epistêmica desinteressada garante, por exemplo, o aspecto de *neutralidade* do conhecimento produzido em relação ao sujeito que opera esse conhecimento. O desinteresse é, assim, o princípio garantidor da robustez e da verdade do conhecimento objetivo: “conhecimento desinteressado – com a

dúvida começa a relação na qual surge a questão do meu interesse” (Pap. IV B 10:15 n.d., 1842-43).²⁹¹

Torna-se particularmente interessante que Kierkegaard não tenha afirmado que *Consciência é desinteresse*, mas que é *Interesse*. A Consciência exige um relacionamento (interesse, dependência) entre Sujeito *qua* cognoscente e Objeto que está sendo pensado.

Para o existente, o existir é o seu mais alto interesse, e o seu estar interessado pelo existir é a efetividade [Atualidade]. O que é a efetividade [Atualidade], não se pode exprimir na linguagem da abstração. A realidade efetiva [Atualidade] é *inter-esse* [lat.: *ser-entre*] em meio à unidade hipotética, operada pela abstração, de pensar e ser. A abstração lida com a possibilidade e a realidade efetiva, mas sua concepção de realidade efetiva é uma falsa reprodução, pois o âmbito não é a realidade efetiva [atualidade], mas sim a possibilidade. Só pela superação da realidade efetiva a abstração consegue agarrá-la, mas superá-la é, justamente transformá-la em possibilidade. Tudo o que se diz sobre a efetividade [Atualidade] na linguagem da abstração, no interior da abstração, é dito no interior da possibilidade [...] A realidade efetiva, a existência é o momento dialético numa trilogia, cujo começo e cuja conclusão não podem estar aí para um existente, que, *qua* existente, está no momento dialético. A abstração conclui unificando a trilogia (SKS VII, 270/ CUP1, p. 314-315/PS II, p.28).

Kierkegaard está reiterando um conjunto de teses fundamentais já apresentadas na ocasião da obra póstuma – que, aliás, foi confeccionada na mesma época que o *Pós-Escrito*:

(i) Primeiro, o interesse aparece aqui na sua roupagem mais expressivamente existencial na formulação: “a existência constitui o mais alto *interesse* do existente” (PS II, p.28/ SKS VII, 271/ CUP1, p. 314). Nesse sentido, Kierkegaard está falando de um *interesse apaixonado* (SKS VII, 16) que compartilha o mesmo horizonte de sentido de *Pathos* ou Paixão (*Lidenskab* – deriva do dinamarquês “*Liden*” que significa sofrer): “O *pathos* mais elevado é *pathos* do interesse (o que exprime desse modo que eu, agindo, transformo toda a minha existência em relação ao objeto de interesse)” (PSII, p. 108/ CUP1, p. 390 / SKS 7, 338). O *Pathos* é o elemento fundamental da relação interessada entre um sujeito e um objeto de conhecimento; ele fundamenta a possibilidade da verdade e do conhecimento subjetivo ao sinalizar que o sujeito está implicado naquele tipo conhecimento que está sendo produzido, naquele curso de ação

²⁹¹ “Disinterested knowledge--with doubt begins the relation in which the question of my interest arises” (Pap. IV B 10:15 n.d., 1842-43).

que está sendo tomado, naquele ato mental que está fazendo referência ao mundo externo. Por outro lado, a ausência de *interesse* e de *paixão* é uma espécie de índice de objetividade epistêmica que fundamenta a possibilidade de obter conhecimento objetivo sobre a realidade. A Paixão não aparece quando o objeto está sendo abstratamente pensado²⁹², mas apenas concretamente. Se há Paixão, o sujeito está implicado no objeto:

O máximo da interioridade num sujeito existente é a paixão; à paixão corresponde a verdade como um paradoxo, e que a verdade se torne um paradoxo é algo que está fundamentado justamente na relação da verdade para com um sujeito existente. Dessa maneira, uma corresponde à outra. Ao esquecer que se é sujeito existente, a paixão se esvai, e a verdade, em compensação, não se torna paradoxal; mas o sujeito cognoscente deixa de ser um homem para se tornar algo fantástico, e a verdade se torna um objeto fantástico para o seu conhecimento” (PSI, p.210/SKS VII, 166).

(ii) Segundo, a partir da distinção qualitativa entre a existência *qua* atual e o pensamento *qua* abstrato, Kierkegaard retoma a tese de que a Atualidade não pode ser apreendida pela linguagem da abstração (isto é, na Idealidade) retomando a tese da irreducibilidade daquilo que é atual na idealidade:

A atualidade não pode ser conceitualizada, Johannes Climacus já mostrou isso de forma concreta e muito simples. Conceituar é dissolver a realidade em possibilidade. Não é como se a “atualidade” fosse vazia de conceitos, de modo algum; não, o conceito que se encontra dissolvido em possibilidade também está em atualidade, mas há ainda algo mais - a atualidade (JP I, 1059).

(iii) Terceiro, e talvez mais importante, Kierkegaard afirma aqui que a Atualidade é *Inter-Esse* (entre-ser; existência) reafirmando o caráter *intermediário* da Existência – que JC vai atribuir também à *Bevidsthed*: “a idealidade e a realidade, portanto, se chocam; em qual meio? [...] na consciência, aí está a contradição” (*Pap. IV b1 150/ JC p. [116], 171*). Ao final desta seção, SK postula a Existência como um momento “intermediário” – na unidade (*hipotética*) entre Ser e Pensar – momento no qual o existente *qua* consciente aparece entre duas grandezas irreconciliáveis. Essas grandezas opostas aparecem ao longo da obra de Kierkegaard: (i) finito e o infinito; (ii) ser e o não ser; (iii) temporal e eterno; (v) atual e o ideal; (vi) interioridade e exterioridade; (vii) subjetividade e objetividade. Da mesma forma, a “consciência é a relação cuja forma primeira é a contradição” (*Pap. IV B1, 150/JC, [116] p.171*). A

²⁹² Quando Kierkegaard fala de *abstração* aqui é importante considerar a distinção já aqui explicada entre pensamento ou conhecimento concreto e conhecimento abstrato.

Consciência é *intermediária*, está no “entre-ser” ela brota de uma tensão dialética “entre” esses dois polos e reinos da Existência.

O que Climacus quer dizer é que o caráter de concreção do pensamento subjetivo apreende a unidade do *Self* tanto como *um indivíduo concreto particular* quanto como uma *entidade* metafísica, psicológica e epistêmica – e é assim que ele conhece não apenas a si próprio como a humanidade em geral e os outros seres. O Autoconhecimento é conhecimento de si e do mundo. Ele não é adquirido através de uma *abstração* do conteúdo real do indivíduo no pensamento, mas através do conhecimento do próprio indivíduo corporificado. Assim, é através da equalização existencial do *Self* que podemos acessar e entender em um nível realmente qualitativo os indivíduos à nossa volta.

O pensamento abstrato por si só não pode pensar a existência concreta porque lhe faltam categorias como a Paixão e o Interesse que só estão disponíveis àquele que se relaciona essencial e interessadamente com *objeto* em questão – o sujeito *qua* existente. O conhecimento pode, assim, com a ajuda da Paixão e do Interesse, apreender um ser particular concreto, isso deve significar que *o conhecimento não é intrinsecamente e por natureza incapaz de apreender a realidade atual*, mas que a apreende de uma forma diferente.

CONCLUSÃO

A Consciência é o *locus* próprio que provê acesso epistêmico e psíquico ao mundo e a si próprio para o sujeito *qua* cognoscente. Como vimos, Kierkegaard pensou sobre a Consciência (*Bevidsthed*) assim como pensou sobre a Existência (*Existents*), o *Self* (*Selv*), o Indivíduo (*Enkelte*) e a Subjetividade (*Subjektiviteten*), mas a Consciência foi muito menos destacada pela tradição intérprete. Contudo, como espero ter mostrado, a inexistência de pesquisas nessa direção – em comparação com o montante de pesquisas feitas sobre esses temas correlatos – não se justifica na falta de interesse de Kierkegaard, ele assume um modelo próprio difuso e bastante peculiar *do que é, como funciona* e *como se forma* a Consciência do sujeito *qua* existente *qua* cognoscente defendendo-a como um objeto estritamente filosófico e passível de investigação a partir dos recursos da Filosofia e da Psicologia. Como consequência, a Epistemologia, a Ontologia e a Psicologia de Kierkegaard exercem papel fundamental na sua teoria da Consciência.

Do ponto de vista ontológico, Kierkegaard faz três usos do termo “Consciência”: (i) Consciência *sobre algo*, vem do uso de *Samvittighed* e diz respeito a modos ou estados de consciência *sobre* o correto, o justo, o bem, o mal – lembrando que, para designar Consciência, Kierkegaard usa três termos diferentes: *Samvittighed*, *Bevidsthed* e a sua variação *Bevidstheden*; (ii) *Consciência de algo* ou *de alguma coisa* (de objetos mentais e extramentais) – levando a uma consideração mais epistêmica; e a (iii) Consciência *de si mesmo* (Autoconsciência) – levando a uma análise mais psíquica. Há uma relação direta entre *Self*, Consciência e Desespero de tal modo que a estrutura ontológica de uma é estabelecida em relação de co-dependência com as demais.

O *Self* é a matriz unificadora que, ao mesmo tempo, estrutura a identidade e organiza a cadeia de estados de consciência. Isto é, a Consciência é organizada pelo fluxo de estados mentais cuja entidade duradoura e contínua que organiza esses estados é o *Self* – a Autoconsciência é a *consciência* de que esses estados são meus e não de outrem. Portanto, se vejo um objeto, sinto dor, tenho um desejo e imagino uma paisagem, o que há em comum entre estes diferentes estados de consciência é que eles são unificados pelo mesmo *Self*; ter Autoconsciência é saber que eles são meus. O que quer dizer que não é

possível, em alguma medida, falar da Consciência sem falar do *Self* que estrutura e condiciona a minha experiência em relação à minha própria Consciência que, ao mesmo tempo, me destaca e me coloca no mundo cultural, histórico e psíquico. Uma descrição do *Self*, como fizemos no capítulo três, clarifica a própria constituição ontológica da Consciência e sendo o Desespero a entidade que negativamente os constitui, uma clarificação dele é também uma exposição do estatuto ontológico da Consciência enquanto fenômeno psíquico. Essa descrição dos estados de desespero é parte, como vimos no capítulo quatro, da própria psicologia experimentante de Kierkegaard. Consciência, Alma, Mente, Cérebro, Espírito e *Self* aparecem, algumas vezes, no mesmo sentido: entidades que operam atividades mentais como fenômenos exclusivamente humanos que mediam sua relação epistêmica, psicológica ou espiritual com o mundo e com Deus. Por isso, no terceiro capítulo apresentei uma distinção mais apropriada entre elas e qual a relação delas com a Consciência.

Do ponto de vista psicológico, a Consciência aparece como objeto de interesse central da *Experimenterende Psychologi* de Kierkegaard partindo, de um lado, de categorias metafísicas como produto de uma cosmologia específica proveniente da Dogmática que molda irrestritamente seu projeto; e de outro, a partir de um método investigativo autoanalítico, introspectivo e de primeira pessoa reconhecendo aspectos performativos do próprio observador e não apenas a existência, mas também a relevância de interferências subjetivas do observador na investigação psicológica. Apresentei, então, as condições de possibilidade do acesso à Consciência como objeto da Psicologia descrevendo o contexto de formulação do acesso aos fenômenos psicológicos no projeto de Kierkegaard gestado na transição da *Psicologia Empírica* baseada na Física newtoniana para o da nascente *Psicologia Experimental* baseada na Fisiologia.

A Psicologia *Experimenterende* de Kierkegaard, apresentada em *A Repetição* é, assim, lida como uma resposta a essa disputa através do uso dos conceitos de *observação*, *experimentação* e *repetição*. Apresentando o contexto e o método psicológico de Kierkegaard a partir d'*A Repetição* e seu método aplicado à investigação da Consciência e do *Self*, a partir d'*A Doença para a Morte* identificando as categorias que a constituem psiquicamente. Kierkegaard estava ciente da impossibilidade de regulação tanto da *intervenção performativa*

quanto da possibilidade de *repetição* em experimentos mentais, ou melhor, experimentações psicológicas. Há um investimento subjetivo por parte do observador que faz o *experimento*. O ser humano é radicalmente diferente dos objetos investigados pela Física. Fazer experimentos em seres humanos acarreta questões éticas que não estão implicadas nos experimentos físicos. O investimento subjetivo na observação é inevitavelmente incorporado à própria observação. As experiências psicológicas do observador-experimentador não são, de nenhuma forma, repetíveis.

Assim, a situação da existência do observador conta no procedimento da investigação da Consciência. Os resultados da *experimenterende* só são completos quando o sujeito *qua* existente é o próprio observador ou, na melhor das hipóteses, é existencialmente interessado no próprio sujeito que passa pela experiência. O observador-experimentante só extrai aspectos ensaísticos e farsescos da realidade; a questão é como o *observador* pode extrair conhecimento confiável sobre uma experiência de primeira pessoa. A intervenção performativa precisa ser equacionada no experimento, ela é inevitável. Há, assim, uma relação recíproca entre observador e observado: há um aspecto intersubjetivo na construção do objeto e do experimento porque o observador se compromete com *fervor* com o observado. No processo, o observador também se autoexperimenta e também se modifica. O observador não consegue repetir o experimento e a experiência em primeira pessoa.

Por fim, do ponto de vista epistêmico, há também três graus de Consciência: (i) Consciência pré-reflexiva – no nível da Percepção Imediata sem processamento dos dados brutos da experiência sensível; (ii) Consciência reflexiva – incluindo Reflexão, Imaginação, Dúvida e Conhecimento, por exemplo; e (iii) Consciência pós-reflexiva – como produto tricotômico da relação entre Idealidade e Atualidade no qual a Consciência é o produto (e o *locus*) da contradição entre o objeto atualmente existente e o objeto idealmente representado. Assim, nem o objeto *qua* atual (aquilo que *aparece* à consciência pré-reflexiva na forma da Percepção Imediata), nem tampouco o objeto *qua* ideal (processado pela consciência reflexiva) produzem Consciência no sentido estrito do termo. Ela é o *terceiro* elemento, a *contradição* que surge da relação recíproca e constante entre o objeto e o seu conceito, o ente e a representação.

Primeiro, os objetos são distintos e existem independentemente da Consciência que eventualmente os perceba. Depois, os objetos aparecem de forma *pré-reflexiva* à Consciência na forma da Percepção Imediata – como dados brutos da experiência sensível não mediatizados pela Reflexão e, por isso, não transformados em conceito (ideal) no Pensamento. A Percepção Imediata é uma *experiência direta* e não mediada do mundo externo proporcionada apenas pelos sentidos. O sujeito da percepção recebe os objetos de forma *direta* sem o intermédio de representações, de atos imaginativos ou de operações reflexivas. Então, os dados são *mediados* pela Reflexão iniciando-se o processo representacional que também pressupõe Imaginação (*Indbildning*) – um momento do processo representacional e reflexivo no qual a Consciência se engaja com uma imagem mental de um objeto representando estados de coisas passadas ou futuras, reais ou mesmo fictícias no Pensamento. Este é o momento da representação mental e da conceitualização dos objetos ou entidades reais (físicas ou abstratas) em imagens mentais quer sejam, ou não, imediatamente ou diretamente, apresentadas aos sentidos. Esse estágio reflexivo, contudo, ainda não é a última gradação da Consciência. Ela é o resultado da relação de constante contradição entre a Idealidade (o conceito, a representação, o pensamento) e a Atualidade (o objeto, o sujeito, a realidade efetiva, a existência).

O desenvolvimento da Consciência exige um correto co-relacionamento e equacionamento de categorias (ou faculdades mentais) tais como: Conhecimento, Percepção, Reflexão, Dúvida, Imaginação, Fantasia, Autorreconhecimento, Vontade, Paixão, Interesse. Elas formam o indivíduo como sujeito *qua* consciente do mundo externo e interno; de seus objetos físicos ou abstratos; mentais ou extramentais. Há, certamente, outras categorias ou faculdades – tais como Fé, Humor, Ironia, Ação, Escolha, Memória e Reminiscência – que também possuem papel fundamental na formação da *Bevidsthed*, mas que não poderíamos continuar aqui a arrolar sem alongar ainda mais nosso itinerário. Contudo, visualizar a estrutura da Consciência em sua própria condição ontológica como o resultado da Percepção Imediata, da Reflexão, Imaginação, Fantasia, Vontade, Conhecimento e Autorreconhecimento, Dúvida, *Pathos* e Interesse é suficiente para verificar o interesse de Kierkegaard em pensá-la de modo a podermos derivar da sua obra um modelo que compete com teses e argumentos importantes à discussão

filosófica geral oitocentista ou contemporânea – como vimos, suas impressões sobre a Imaginação e o Autorreconhecimento, por exemplo, ainda são bastante atuais.

Por fim, algumas das teses (derivadas ou diretas) do projeto de Kierkegaard sobre a Consciência, são: (i) A Consciência é o resultado da execução de um *princípio vital* que atravessa a natureza; (ii) O conteúdo *mais concreto* que a Consciência pode ter é a consciência de si mesmo (Autoconsciência) e ela é, em sua concretude, inescrutável em terceira pessoa, por isso, os conteúdos da experiência subjetiva não estão disponíveis à Ciência; (iii) A Consciência não é como qualquer outro objeto de estudos das Ciências, de modo que é impossível explicá-la apenas do ponto de vista da matéria física; (iv) Os conteúdos mentais são particulares. O sujeito *qua* consciente tem conhecimento do mundo externo e interno (Consciência) e dos seus próprios estados e atividades mentais diante deste mesmo mundo (Autoconsciência); (v) A Consciência (quando pensada em equivalência com a Autoconsciência) é o próprio critério de existência do eu (*Self*) – cada Consciência necessariamente é um *Self* em sua particularidade irreduzível; (vi) A Consciência não é *inata*, mas está latente em toda criatura animal humana. Ela é a *differentia specifica* que distingue o homem de tudo o que existe, uma prerrogativa exclusivamente humana; (vii) A Consciência não é um conglomerado de estados mentais estáticos sobre os quais não incidem materiais ou informações exteriores; e sim, uma *operação*, uma *atividade*, uma *relação* produzida pelo contato com o mundo exterior; (viii) A constituição da Consciência envolve o equacionamento de vários fatores distintos (além das suas próprias faculdades) os quais ela fundamenta e, ao mesmo tempo, é-lhe superveniente – subjetividade, sciência, Autoconsciência, *Self*, etc; (ix) O sujeito *qua* existente *qua* cognoscente (como pensado por Anticlimacus) é estabelecido, derivado e dependente da agência de um poder externo e fundador do *Self*; (x) A Consciência (em Climacus e Anticlimacus) é o “terceiro” que instancia a relação entre elementos dicotômicos, tais como: Idealidade e Atualidade, Infinito e Finito, Temporalidade e Eternidade, Possibilidade e Necessidade; (xi) A Consciência, nas palavras de Climacus, é *Interesse* porque ela está *situada* “entre” esses dois reinos continuamente opostos.

REFERÊNCIAS

- ABRANTES, Paulo. "T. Nagel e os Limites de um Reduccionismo Fisicalista". *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 223-244, 2005.
- ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard: a construção do estético*. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Unesp, 2010.
- AMERIKS, Karl (Org.). *The Cambridge companion to German idealism*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- AMSTERDAM, Beulah. "Mirror self-image reactions before age two". *Developmental Psychobiology*, v. 5, n. 4, p. 297–305, 1972.
- ANDERSON, James R.; GALLUP, Gordon G. "Which Primates Recognize Themselves in Mirrors?". *PLOS Biology*, v. 9, n. 3, 2011.
- ANDERSON, Thomas C. "The extent of Kierkegaard's skepticism". *Man and World*, v. 27, n. 3, p. 271–289, 1994.
- ANDERSON, THOMAS. "Kierkegaard and Approximation Knowledge". In: *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Ed. Robert L. Perkins. Macon GA: Mercer University Press, 1997.
- ARAÚJO, Saulo De Freitas, "O Lugar de Christian Wolff na História da Psicologia". *Universitas Psychologica*, v.3, n. 11 p. 1024, 2012.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Editora 34: São Paulo, 2012.
- ARISTÓTELES. *Parva Naturalia*. Oxford: New York: Oxford at the Clarendon Press, 2000.
- BABER, H. E.; DONNELLY, John. "Self-Knowledge and The Mirror Of The Word". In: *International Kierkegaard Commentary*, Mercer University Press, 2001.
- BEISER, Frederick C. *Late German idealism: Trendelenburg and Lotze*. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2013.
- BEISER, Frederick C. *The fate of reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.
- BEISER, Frederick C. *The German Historicist Tradition*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.
- BEISER, Frederick C. *Depois de Hegel*. Editora Unisinos: São Leopoldo, 2017.

BELL, Mathew. *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700-1840*. Cambridge: University Press, 2005.

BENTON, E. "Vitalism in Nineteenth-Century Scientific Thought: A Typology and Reassessment". *Studies in History Philosophy of Science*, v. 5, nº 1. 1974, p.17-48.

BERTUNG, Birgit. "Yes, A Woman Can Exist". In: LEON, Celine; WALSH, Sylvia *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.

BRENTANO, Franz. *O Psicologismo: Ou o porquê não sou um psicologista*. Trad: Evandro Brito. Revista Peri, v. 05. N 01, p. 169-172, 2013.

BUBEN, Adam (Org.). *The Kierkegaardian Mind*. New York: Routledge, 2019. Cambridge, MA, MIT Press, p. 149-73, 1978.

CARLISLE, C. *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2006.

CARUS, Carl Gustav. *Natur und Idee*. (oder das Werdende und sein Gesetz). Wien: Wilhelm Braumüller, 1861.

CARUS, Carl Gustav. *Vergleichende Psychologie*. Wien: Wilhelm Braumüller, 1866.

CARUS, Carl Gustav. *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*. 2ª ed. revisada e ampliada. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

CASTAÑEDA, Hector Neri. "He': A Study in the Logic of Self-Consciousness". *Ratio*, v. 8, p. 130–157, 1999.

CHALMERS, David J. "How Can We Construct a Science of Consciousness? How Can We Construct a Science of Consciousness?" *Annals of the New York Academy of Sciences*, v. 1303, n. 1, p. 25–35, 2013.

CHALMERS, David. "O Enigma da Experiência Consciente". Trad. Luís M. S Augusto. *Crítica na Rede*, 2004.

CHALMERS, David. "The Puzzle of Conscious Experience". *Scientific American*, v. 273, n. 6, p. 80–86, 1995.

CHALMERS, David. *Por que não há mais progresso na Filosofia?* Trad. Gregory Gaboardi. *Investigações Filosóficas*, V. 5, N. 2, 2014.

CHRISTENSEN, Dan C. *Hans Christian Ørsted: Reading Nature's Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

COLLINS, James Daniel. *The Mind of Kierkegaard*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1983.

COMPAIJEN, Rob. "Existentialists or Mystics; Kierkegaard and Murdoch on imagination and fantasy in ethical life". *History of European Ideas*, v. 47, n. 3, p. 443–455, 2021.

CONNELL, George. "Knights and Knaves of the Living Dead: Kierkegaard's Use of Living Death as a Metaphor for Despair". In: STOKES, P; BUBEN, A (Orgs). *Kierkegaard and Death.*, p. 21–43. Bloomington, IN: Indiana University Press.

DAIBER, Jürgen. *Experimentalphysik des Geistes: Novalis und das romantische Experiment*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, p.330, 2001.

DE FREITAS, Luís Gustavo Onisto. *F. A Trendelemburg: A Questão lógica no Sistema de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2018

DE PAULA, M. G. *É preciso duvidar de tudo: Kierkegaard e a Dúvida Metódica*. Kalagatos Revista de Filosofia, v. 5, n 10. 2008

DE PAULA, M. G. *Entre a Descrença e a Fé: O Ceticismo de Johannes Climacus ou Kierkegaard Leitor de Descartes e Hume*. Númen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 11-32.

DENNETT, Daniel C. "Toward a Cognitive Theory of Consciousness." In: SAVAGE, Wade. *Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, p. 201-228, 1978.

DESCARTES, René. *Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabete. Cartas sobre a União substancial*. Trad. Paula Bettani M. de Jesus. Universidade de São Paulo: Revista discurso, v. 47, n. 2, p. 193–203, 2017.

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Guimaraes editores, 1998.

DYCK, Corey. *Kant and Rational Psychology*. Oxford University Press, Oxford, United Kingdom; New York: New York, 2014.

ELROD, J. W. *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*, Princeton: Princeton University Press, 1975.

ESCHRICHT, D. F. *Haandbog i Physiologien*. Copenhagen, 1834.

EVANS C. S. "Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox, and Faith". *Religious Studies*, v. 25, n. 3, p. 347-362, 1989.

EVANS C. S. *Kierkegaard on Faith and the Self*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2006.

EVANS, C. S. "Realism and Antirealism in Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript". In: HANNAY, A.; MARINO, G. (Org.). *The Cambridge Companion To Kierkegaard*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 154-176, 1998.

EVANS, C. S. *Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. Atlantic Highlands: Humanities, 1999.

EVANS, C. S. *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

EVANS, C. S. *Kierkegaard on Faith and the Self: Selected Essays*. Waco, TX: Baylor University Press, 2006.

FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Unesp Editora: São Paulo, 2011.

FARIA, Paulo. "Tirando o corpo fora". *Revista de Filosofia Política*, nº 6, p. 12-26, 2000.

FERGUSON, Harvey. "Modulation: A Typology of the Present Age". In: Paul Cruysberghs, Johan Taels and Karl Verstrynge (Orgs.). *Immediacy and Reflection In Kierkegaard's Thought*. Leuven: Leuven University Press. p. 121–141, 2003.

FERNANDES, Victor Manoel. *Kierkegaard e Hegel: Reconsiderando a relação entre o Pós-Escrito e a Ciência da Lógica*. São Paulo: LiberArs, 2019.

FERREIRA, Gabriel. "Algumas considerações sobre o conceito de verdade no Postscriptum". *Revista Filosofia Capital*, v. 6 – Dossiê Søren Aabye Kierkegaard, p. 112-124, 2011.

FERREIRA, Gabriel. *Em busca de uma Existential-Videnskab: Kierkegaard e a Ontologia do Inter-Esse*. Tese (Doutorado em Filosofia). Unidade Acadêmica de Pesquisa e Pós-Graduação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2015.

FERREIRA, Gabriel. "'Pós-Escrito' como 'Problemas Lógicos': Kierkegaard e a Questão Lógica no século XIX". In: Marcelo Carvalho; Vinicius Figueiredo. (Org.). *Filosofia Alemã – de Marx a Nietzsche*, São Paulo: ANPOF, p. 77-86, 2013.

FERREIRA, Gabriel. "Verdade e decisão: sobre a relação entre verdade objetiva e decisão subjetiva (a partir de Kierkegaard)". *Revista Guairacá*, v. 28, p. 9-25, 2012.

FEYERABEND, P. *Farewell to reason*. London; New York: Verso, 1987.

FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. São Paulo: UNESP, 2011.

FRANK, Manfred. *Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard*. *Critical Horizons*, v. 5, n. 1, p. 53–136, 2004.

GALLUP, Gordon G; PLATEK, Steven M.; SPAULDING, Kristina N. "The Nature of Visual Self-Recognition Revisited". *Trends in Cognitive Sciences*, p. 57–58 v. 18, n. 2, 2014.

GALLUP, Gordon G. "Chimpanzees: Self-Recognition". *Science*. 167(3914): 86–87, 1970.

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

GOUWENS, David J. *Kierkegaard's Dialectic of the Imagination*. New York: Peter Lang, 1988.

GRIMSLEY, R. "Kierkegaard and Descartes". *Journal of the History of Philosophy*, v. 4, n. 1, p.31-41, 1966.

GRØN, Arne. "The Embodied Self". Copenhagen: *Journal of Consciousness Studies*, nº 11, pp. 26-43, 2004.

GULICK, Robert Van. "Consciousness". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, 2014.

HANNAY, Alastair. "Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation". In: PERKINS, Robert L (Org.). *International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death*, Macon, GA: Mercer University Press, p. 23–38, 1987.

HANSEN, H; y HANSEN, L. Bork. "*The Temporal Lobe Epilepsy Syndrome Elucidated Through Søren Kierkegaard's Authorship And Life*". *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 3, 77, p. 352–358, 1988.

HATFIELD, Gary, "*Kant and Empirical Psychology In the 18Th Century*". *Psychological Science*, 6, 9. p. 423–428, 1998.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 1. Ed. Vozes, Petrópolis, 6. ed., p. 271, 2001.

HEGEL, G. W. *Fenomenologia do Espírito*. Porto Alegre: Editora Vozes, 2018.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

HEIN, Hilde. "The endurance of the Mechanism – Vitalism Controversy". *Journal of the History of Biology*, vol. 5, nº 1., 1972, p. 159-188.

HENNIGFELD, Jochem. "Søren Kierkegaard: O pensador subjetivo". In: *Filósofos do Século XIX* (p. 113-131) São Leopoldo: Unisinos, 2006.

IZZI, John. "The Place of Doubt in Kierkegaard". *Analecta Husserliana*, Vol. L1, p. 227-237, 1997 Kluwer

JAARSMA, Ada S., *Kierkegaard After the Genome*. Springer International Publishing, Cham, 2017.

JAKWAY, Chris L. *Kierkegaardian Understanding Of Self And Society: An Existential Sociology*. Western Michigan University, 1998.

JAMES, W. *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt and Company, 1890.

KAFTANSKI, Wojciech T. "Introduction: Imagination". In.: *Kierkegaard and beyond, History of European Ideas*, 47:3, 405-413, 2021.

KANT, I. *Anthropologie in Pragmatischer*. Reinhard Brandt. Meiner: Hamburg, 2000.

KANT, I. *Crítica Da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KAUFMANN, Walter. *Discovering the Mind*. New York: McGraw-Hill, 1980, vol. 2

KENNY, A. *A New History of western philosophy*, New York: Oxford University Press, 4 vols. 2006.

KIDD, Ian James. "Objectivity, abstraction, and the individual: The influence of Søren Kierkegaard on Paul Feyerabend". *Studies in History and Philosophy of Science*, 2010, p.1-19.

KIERKEGAARD, S. *A Repetição*. Um ensaio em psicologia experimental. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio d'água, 2008.

KIERKEGAARD, S. A. *Concluding Unscientific Postscript*, vol. 1, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.

KIERKEGAARD, S. A. *Eighteen Upbuilding Discourses*. Trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

KIERKEGAARD, S. A. *Either/Or 1*. Trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987.

KIERKEGAARD, S. A. *Either/Or 2*. Trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987.

KIERKEGAARD, S. A. *Fear and Trembling; Repetition*. Trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983.

KIERKEGAARD, S. A. *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo*. Trad. Silvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KIERKEGAARD, S. A. *Johannes Climacus, Or De Omnibus Dubitandum Est*, Trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.

KIERKEGAARD, S. A. *Kierkegaard's Journals And Notebooks*, Vol. 3. Journals N1–NB15 Edited by Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas,

Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Joel D. S. Rasmussen, Vanessa Rumble, and K. Brian Söderquist, Princeton University Press Princeton and Oxford, 2010.

KIERKEGAARD, S. A. *Migalhas filosóficas*. Trad. Álvaro L. M. Valls. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Trad. Álvaro L. M. Valls. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Ironia*. Trad. Álvaro L. M. Valls. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

KIERKEGAARD, S. A. *Ou Ou: Fragmento de Vida*. Vol I, Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2013.

KIERKEGAARD, S. A. *Ou Ou: Fragmento de Vida*. Vol II, Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2017.

KIERKEGAARD, S. A. *Philosophical Fragments; Johannes Climacus or De omnibus dubitandum est*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.

KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Vol. I. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Vol. II. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KIERKEGAARD, S. A. *Søren Kierkegaards Skrifter*, 28 volumes de texto e 28 volumes de comentários, editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, e Alastair McKinnon. Copenhagen: Gad Publishers 1997–2012.

KIERKEGAARD, S. A. *The Book on Adler*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.

KIERKEGAARD, S. A. *The Concept of Anxiety*, tradução de Reidar Thomte e Albert B. Anderson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980. (CA)

KIERKEGAARD, S. A. *The Concept of Irony; Schelling Lecture Notes*. Trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1989. (CI)

KIERKEGAARD, S. A. *The Point of View*. Trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.

KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness Unto Death*. Trad. de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

KIRMMSE, Bruce. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Indiana: University Press, 1990.

KLEMPE, Sven Hroar. "Kierkegaard and Psychology as the Science of the 'Multifarious Life'". *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 3, 47, p. 367–375, 2013.

KOLÍNSKÁ, Kateřina. *Know Yourself in the Mirror of the Word: Kierkegaard on Self-Knowledge*. *Kierkegaard Studies Yearbook*, v. 25, n. 1, p. 111–136, 2020.

KRÜGER. *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*. Halle/Helmst dt: Hemmerde, 1756.

KURZER, J. G. S. *Begriff aller Wissenschaften und ändern Teilen der Gelehrsamkeit*. Frankfurt, Leipzig, p. 130, 1786.

KUSCH, Martin. *Psychologism: A case Study in the Sociology Of Philosophical Knowledge*. London; New York: Routledge, 1995.

LAKELAND, Paul F. "Hegel's Atheism". *The Heythrop Journal*, v. 21, n. 3, p. 245–259, 1980.

LEIBNIZ, G. W. *Discourse on Metaphysics*. Trad. D. Garter and R. Aries. Indianapolis: Hackett. Leibniz, G. W. 1720/1925. *The Monadology*. London: Oxford University Press, 1991.

LESSING G. E. *Axiomata*. In: *Werke und Briefe*, vol. 9. BOHNEN K. SCHILSON, A. (org.). Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.

LESSING, G. E. "On the Proof of the Spirit and of Power". In *Lessing's Theological Writings*. Ed. Henry Chadwick. Stanford: Stanford University Press, 1956

LESSING, G. E. "Über den Beweis des Geistes und der Kraft". In: *Gesammelte Werke*. Paul Rilla (Org.). Berlin: Aufbau-Verlag, 1956.

LEVINE, Joseph. "Materialism and Qualia: The Explanatory GAP". *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 64, n. 4, p. 354–361, 1983.

LEWIS, D. "Attitudes De Dicto and De Se". *Philosophical Review*, n. 88, p. 513–543, 1979.

LEWIS, David. "Attitudes De Dicto and De Se". *The Philosophical Review*. v. 88, n. 4, p. 513–543, 1979.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, 1688/ 2011, São Paulo: Martins Fontes.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. 1. Ed. UNESP, 2014.

MACKEY, Louis. "The Loss of the World in Kierkegaard's Ethics". In: THOMPSON, J (Orgs.). *Kierkegaard, A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Doubleday, 1972.

MACKEY, Louis. *Kierkegaard, a Kind of Poet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

MALANTSCHUK, G. *Index Terminologique: Principaux concepts de Kierkegaard* Tomo XX. Paris: Unesco, Éditions de l'Orante, 1986.

MAUGHAN-BROWN, Frances. "Imagination". In: *Kierkegaard's Concepts, Tome III: Envy to Incognito*, ed. Steven M. Emmanuel, William McDonnald, and Jon Stewart. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources* 15, Farnham: Ashgate, 2014, 195–207.

MCCARTHY, Vincent A., *Kierkegaard as psychologist*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2015, p.190, 2015.

MCDONALD, W. Kierkegaard's experimenting Psychology. In: Buben, Adam (ed.), *The Kierkegaardian mind*. Routledge, New York, 2019.

MERCER, Christia. The Contextualist Revolution in Early Modern Philosophy. *Journal of the History of Philosophy*, v. 57, n. 3, p. 529–548, 2019.

MERLEAU-PONTY, M.. *Phenomenology of Perception (Phénoménologie de l'ye Perception)*. Translated by Colin Smith. London: Routledge and Kegan Paul, 1945/1962.

MICHALSON, G. E. Lessing. "Kierkegaard, and the "Ugly Ditch": A Reexamination". *The Journal of Religion*, v. 59, n. 3, p. 324–334, 1979.

MOLBECH, C. *Dansk Ordbog indeholdende det danske Sprogs Stammeord*, Copenhagen: Gyldendal, 2 vols, 1833.

MOREIRA, Ana Regina de Lima. Algumas considerações sobre a consciência na perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty *Estudos de Psicologia* 1997, 2(2), 399-405.

MULDER, Jesse. M. "A vital challenge to Materialism". *The Royal Institute of Philosophy*, 2016, p.153-182.

NAGEL, Thomas. "Conceiving the impossible and the mind-body problem". *Philosophy*, v. 73, n. 285, 1998, p. 337-352.

NAGEL, Thomas. "Facing up to the problem of consciousness". In: Shear, J. (ed.) *Explaining Consciousness – the 'Hard Problem'*. Cambridge (MA): The MIT Press, 1997, p. 9-30.

NAGEL, Thomas. "The psychophysical nexus". In: *Concealment and exposure and other essays*. New York: Oxford University Press, 2002.

NOÉ, Sidnei. "O Inconsciente é a chave para o Consciente: A Psique Humana, Segundo C. G. Carus". *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo v. 55 n. 1. jan./jun, 2015, p. 144-168.

NOÉ, Sidnei. "Quando a ideia se autorreconhece: psique e autoconsciência em Carl Gustav Carus". *Numen: Revista de Estudos e pesquisa da Religião*, v. 21, n2, jul./dez, 2018, p. 153-166.

NORDENTOFT, K. *Kierkegaard's Psychology*. Trad. B. Kirmmse. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1978.

Ordbog over det danske Sprog – Historisk Ordbog – 1700-1950, 2014. 28 vols. Disponível em <http://ordnet.dk/ods>. Último acesso em: 22 de fevereiro de 2022.

ØRSTED, H.C. *Samlede og efterladte Skrifter*, vols. 1–9, Copenhagen: A.F. Høst, 1851-52.

PATTISON, G. *The Philosophy of Kierkegaard*, Montreal: McGill-Queen's UP, 2005.

PEREIRA, Roberto Horácio de Sá. "Naturalizing Self-Consciousness". *Journal of Philosophical Investigations at University of Tabriz*. v. 12 , n 24, p.145-170, 2018.

PEREIRA, Roberto Revista Consciência e Autoconsciência em Kant. Revista Índice, vol. 02, n. 02, 2010. 30

PERKINS, Robert L. "Kierkegaard, a kind of epistemologist". *History of European Ideas*, v. 12, n. 1, p. 7–18, 1990.

PERKINS, Robert L. "Kierkegaard's Epistemological Preferences". *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 4 p. 197-217, 1973.

PERRY "The Problem of the Essential Indexical". *Noûs*. v. 3 n. 21, 1979.

PIETY, M. G. 'The Dangers of Indirection: Plato, Kierkegaard, and Leo Straus'. In *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*, ed. Edward F. Mooney, 163–74. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008.

PIETY, M. G. *The epistemology of Postscript* In: FURTAK, R. A. (org.), *Kierkegaard's "Concluding Unscientific Postscript": a critical guide*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 190-203, 2010a.

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

PIND, Jørgen. *The psychologist as a poet Kierkegaard and Psychology in 19th-Century Copenhagen*. *History of Psychology*, 2016 American Psychological Association 2016, Vol. 19, Nº 4.

- POJMAN, Louis. *The Logic of Subjectivity*. University AL: University of Alabama Press, 1984.
- POLANYI, M. *Knowing and being*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- POPKIN, R. H. "Hume and Kierkegaard". *The Journal of Religion*, vol. 31, n. 4, 1951, p. 274-281.
- POPKIN, R. *História do ceticismo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- POPKIN, R. *The Role of Scepticism in Modern Philosophy Reconsidered*. *Journal of the History of Philosophy*, v.4, n. 31, p. 501-517, 1993.
- POPKIN, Richard. "Kierkegaard and Scepticism". THOMPSON, J. (Orgs). *Kierkegaard: a collection of critical essays*. New York: Anchor Books, p.342-372, 1974.
- POPKIN, Richard. *Skepticism from the 19th century to the present*. *Encyclopedia Britannica*, 18 Nov. 2020. Último acesso: <https://www.britannica.com/topic/skepticism>. Accessed 12 July 2022.
- POPKIN, Richard. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- PORTA, M. G. *A filosofia a partir dos seus problemas*. São Paulo: Loyola, 2017
- PORTA, M. *Psychologism*. *Routledge encyclopedia of philosophy*. Routledge, London; New York, 2020.
- PRICE, G. *The Narrow Pass*. London: Hutchinson, 1963.
- PROTÁSIO, Myriam Moreira. *Um estudo sobre a consciência em Kierkegaard*. Ítaca, Nº 30, 2016.
- PUTNAM, Hilary. What is mathematical truth? In: *Mathematics, Matter and Method*, vol. 1 de *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 2a. ed., 1985, p. 60-78.
- REISS, Diana; MARINO, Lori. "Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin: A case of cognitive convergence". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 98, n. 10, p. 5937–5942, 2001.
- ROSFORT, R. "'At forstaaeliggjøre og tyde Naturens Runer': En genovervejelse af Kierkegaards kritik af Naturvidenskaben". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 76. årg., 2013, p. 133-149.
- ROSFORT, R. "Kierkegaard in Nature: The Fragility of Existing with Naturalism" *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2014, p. 79–108.

RUDD, Anthony. "Kierkegaard and the Sceptics". *British Journal of the History of Philosophy* v. 6, n. 1, p. 71–88, 1998.

SARTRE, Jean-Paul *La transcendance de l'ego*. Recherches philosophiques, Paris: 1937.

SCHELLING, F. W. J. *Ideas for a Philosophy of Nature as Introduction to the Study of This Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

SCHLEGEL, Friedrich von. *Philosophische Vorlesungen [1800-1807]: zweiter teil*. Schöningh, München, 1964.

SCHLEIERMACHER, F. *Dialektik*, Manfred Frank (ed.), 2 vols., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

SCHLEIERMACHER, F. *Glaubenslehre*, James Duke and Francis Fiorenza (eds.), Chico, CA: Scholars Press, 1981.

SCHNÄDELBACH, Herbert *Philosophy in Germany, 1831-1933*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SHARPLESS, Brian A., "Kierkegaard's conception of psychology." *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 2, 33, p. 90–106, 2013.

SHESTOV, L. *Kierkegaard and the Existential Philosophy*, Athens: Ohio University Press, 1969.

SHMÜELI, Adi. *Kierkegaard & consciousness* Translated from the French by Naomi Handelmann. Princeton, Princeton Univ. Press, 1971.

SIMONS, Peter. M. *Kierkegaard's Theory of Action*. *Journal of the British Society for Phenomenology*. v. 7, p. 111-122, 1976.

SIPE, Dera. *Kierkegaard and Feminism: A Paradoxical Friendship*. Edited by Edward Villanova University Pettit. Disponível em: <<https://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/004.%20Kierkegaard%20and%20Feminism.pdf>> Acesso em: 15 de janeiro, de 2022.

SMITH, Joel, "Self-Consciousness", In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta, 2020.

SOKOLOWSKI, R. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2000

STACK, George J.; SHMUELI, Adi. *Kierkegaard & Consciousness*. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 33, n. 2, p. 285, 1972.

STEGMÜLLER, W. *A Filosofia Contemporânea – Introdução Crítica*. EDUSP, 1977.

STEWART, Jon (orgs). *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*. Walter de Gruyter, 2003.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's relations to Danish philosophy in the Golden Age*. In: J. Stewart (Ed.), *A companion to Kierkegaard* (p. 66–79). Chichester, United Kingdom: Blackwell.

STOKES, Patrick. *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self and Moral Vision*. New York, 2010.

STOKES, Patrick. *Kierkegaard's Mirrors: The Immediacy of Moral Vision*. *Inquiry*, v. 50, n. 1, p. 70–94, 2007.

STRAWSON, P.F. "Perception and its Objects". In: G. Macdonald. *Perception and Identity: Essays Presented to A.J. Ayer with His Replies*, London: Macmillan; reprinted in Noë and Thompson, 1979/2002.

SUZUKI, Márcio. "Os desdobramentos da psicologia experimental em Moritz, Kant e Kierkegaard". *Revista Dois Pontos*, 1, 17, 2020.

SWINBURNE, Richard. 1986. *The Evolution of the Soul*. Oxford: Clarendon Press.

TANG, Chenxi. *Kierkegaard and the Culture of Psychological Experimentation in the Nineteenth Century*. *KulturPoetik*, Bd. 6, H. 2 p. 172-188, 2006.

TANG, Chenxi. *Repetition and Nineteenth-Century Experimental Psychology*. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2002.

TEIXEIRA, João de Fernandes. "A Teoria da Consciência de David Chalmers". *Revista Psicologia USP*. v.8, n.2, p. 109-128, 1997.

TEIXEIRA, N. M. *A filosofia da existência de Kierkegaard: background da hermenêutica de Gadamer*. *Ekstasis: Revista de hermenêutica e fenomenologia*, V. 9, N. 1, p.161-178, 2020.

TEIXEIRA, N. M. *A Relação entre Self e Sociedade na obra de Kierkegaard*. *Revista Kínesis*, Vol. XIII, nº 34, p.35-51, 2021.

TEIXEIRA, N. M. *Ou Kierkegaard ou Marx? O falso dilema e a relação historicamente evitada*. *Revista Perspectivas Filosóficas* (no prelo).

THULSTRUP, Niels. *Commentary on Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, trad. Robert J. Widenmann. Princeton: Princeton University Press, 1984.

TITCHENER, E. *An Outline of Psychology*. New York: Macmillan, 1901. University Press, 1978, pp. 635-6.

TONHAUSER, Gerhard. In: *Compêndio Kierkegaard*, Volume 2. São Paulo: LiberArs, 2018.

TROELSEN, Bjarne. "Hans Christian Ørsted: Søren Kierkegaard and The Spirit in Nature". In: STEWART, Jon (coord.) *Kierkegaard and His Danish Contemporaries: Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory*. New York: Routledge, 2016.

TURNBULL, J. "Kierkegaard and Contemporary Philosophy". *Acta Kierkegaardiana - Kierkegaard and Great Philosophers*, Mexico City/ Barcelona/ Ša'a: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, v. 2, p. 1-10, 2007.

TURNBULL. "Why Kierkegaard matters not to Philosophy", conferência proferida no Congresso Internacional "Why Kierkegaard Still Matters", em St. Olaf College, MN-EUA em Junho de 2010. Acessível em: http://www.academia.edu/attachments/1329663/download_file (acessado em 08/12/2021).

VERGOTE, Henri-Bernard. *Sens Et Répétition: Essai Sur L'ironie Kierkegaardienne*. vols. I e II, Paris: Cerf/Orante, 1982.

VIDAL, F. *The sciences of the soul: The early modern origins of psychology*. Chicago, 2011. IL: University of Chicago Press.

VILKKO, R. "The Logic Question during the first half of the Nineteenth Century" In: HAAPARANTA, L. *The development of modern logic*, New York: Oxford University Press, 2009, p. 203-221.

VON HELMHOLTZ, H. *Treatise on Physiological Optics*. Translated by J. Southly. New York: Optical Society of America, 1924
WALCH, J. G. *Philosophisches Lexicon*, Ed Justus Christian Hennings, Ed. 4. Leipzig, p. 324-5, 1775.

WATKIN, Julia. "The Logic of Søren Kierkegaard's Misogyny, 1854-1855". In: *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*, 1997.

WEBB, Eugene. *Philosophers of consciousness: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*. Seattle: University of Washington Press, 1988.

WESTPHAL, Merold. "Kierkegaard's Psychology of Unconscious Despair". In *International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death*, ed. Robert L. Perkins, 39–66. Macon, GA: Mercer University Press, 1987.

WESTPHAL, Merold. *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. West Lafayette, In: Purdue University Press, 1996.

WILSON, Andrew. "The Way from Nature to God". In: BRAIN, R. (coord.) *Hans Christian Ørsted And The Romantic Legacy In Science*. New York: Springer , 2007, p. 1-13.

WILSON, Jessica. Três barreiras para o progresso filosófico. *Revista Intuitio*: Porto Alegre. Trad. Gregory Gaboard. V. 12, N 1, 2019.

WOLFF, C. *Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen* (G. Gawlick und L. Kreimendahl, Übers. und Hgg.). Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann- Holzboog. Erstausgabe, 1728/2006.

WOLFF, C. *Philosophia rationalis sive Logica*. Frankfurt: Rengeriana, 1732.

WOLFF, C. Prolegomena to empirical and rational psychology. In: R. Richards. *Christian Wolff's prolegomena to empirical and rational psychology: Translation and commentary*. Proceedings of the American Philosophical Society, p. 227-239, 1980.

WOLFF, C. *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*. Frankfurt/Leipzig: Rengeriana, 1738.

WUNDT, W. *Outlines of Psychology*. Leipzig: W. Engleman, 1897.

WUNDT, W. *Principles of physiological psychology*. Trans: E. B. Titchener. Sonnenschein: London, 1904.