

O princípio de individuação em Schelling e as influências na construção da categoria da subjetividade em Kierkegaard

The principle of individualization in Schelling and the influences in the construction of the category of subjectivity in Kierkegaard.

Prof. Dr. Jorge Miranda de Almeida
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

RESUMO: O principal objetivo desse artigo consiste em evidenciar como Kierkegaard dialoga com Schelling em torno da categoria da individuação e de que maneira o pensador alemão influencia o filósofo dinamarquês na construção da categoria pelo qual tem a maior estima e considera a sua maior contribuição para com a Filosofia. O deslocamento realizado por Kierkegaard quanto a ruptura da compreensão de Schelling do indivíduo e como se realiza a individuação de Deus e a singularização do homem enquanto liberdade enredada é uma influência direta e que encontra-se em Kierkegaard especialmente em obras como *O conceito de Angústia* e em *As Obras do Amor*. Dessa forma, ao artigo problematiza nos dois autores a intrínseca relação entre a liberdade, a existência, o existente e a recusa de inclui-los em qualquer tipo de sistema, pois liberdade e sistema são incompatíveis, onde há sistema, há fatalismo ou determinismo; ou se não há determinismo é uma existência de conceitos, uma existência lógica, logo, uma não existência real e efetiva.

PALAVRAS-CHAVE: Kierkegaard; Schelling; individuação; subjetividade

ABSTRACT: The main objective of this article is to show how Kierkegaard dialogues with Schelling about the category of individualization and how the German thinker influences the Danish philosopher in the construction of the category for which he has the greater esteem and considers his greatest contribution to The Philosophy. Kierkegaard's deslocation and the ruptura of the of the Schelling's understanding of the individual and how the individuation of God is realized and the singularization of man as entangled freedom is a direct influence and is found in Kierkegaard especially in works such as "BegybetAngest" and "The Works of Love". The article thus problematizes two authors the intrinsic relation between freedom, existence, the existing and the refusal to include them in any type of system, because freedom and system are incompatible, where there is a system, there is fatalism or determinism; Or if there isn't determinism it's an existence of concepts, a logical existence, and therefore a real and effective non-existence.

KEY-WORDS: Kierkegaard; Schelling; Individuation; subjectivity

Introdução

É possível que o caro leitor tenha em mente informações que Kierkegaard frequentou o curso ministrado por Schelling no período de 15 de novembro de 1841 a 4 de fevereiro de 1842. Porém, a mudança de humor e de entusiasmo em relação às preleções são modificadas rapidamente, isto porque, nas preleções ao apresentar e discutir o conceito de realidade que tanto havia impactado Kierkegaard, Schellingsqueceu de abordar igualmente as categorias correlatas como realidade, atualidade e existência em seu duplo movimento. Esse texto é um esforço e uma contribuição de valorizar o pensamento de Schelling mantido em segundo plano nas academias de filosofias no Brasil até o momento e evidenciar o diálogo fecundo entre Schelling e Kierkegaard, tomando como eixo principal as obras *O Conceito de angústia* escrito em 1844 e *Pós-escrito conclusivo* de 1846 e *A essência da liberdade humana – Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*, escrito em 1809.

Esse artigo está dividido em três partes. A primeira intitulada *Entre Kierkegaard e Schelling: ponderações em torno da existência* procura apresentar ao leitor questões e provocações para que o mesmo possa tecer suas tessituras em relação à aproximação ou ao distanciamento entre as questões e aos autores. O objetivo de um texto de filosofia, muito mais do que anunciar, deve problematizar e oferecer algumas chaves de leitura, como condição de estabelecer um fecundo diálogo entre a obra apresentada e quem está diante dela. A segunda parte é denominada propriamente como *O princípio de individuação: liberdade e existência em Schelling e Kierkegaard* e o terceiro é uma questão mais propriamente kierkegaardiana intitulada *da subjetividade à singularidade em Kierkegaard*. Tornar-se se mesmo é um esforço do singular e só se consegue a partir da edificação que se realiza na interioridade, por isso nem toda subjetividade é capaz de construir singularidade e tornar-se singular.

O ponto de partida é que Kierkegaard é muito mais influenciado por Schelling do que ele e muitos *especialistas* no estudo do pensador dinamarquês em questão gostariam de admitir. As categorias como o princípio de individuação, do salto, do sem-fundo ou do Abismo que doa e se retira para que o homem possa tornar-se um si mesmo a partir da sua própria iniciativa e escolha, da liberdade

derivada, do pecado, do mal, da angústia, têm influência direta do pensador de *Sobre o dogmatismo e o criticismo*. Kierkegaard mesmo criticando ferozmente a Schelling, como na obra escolhida para esse diálogo, mas é pela grandeza desse autor que o debate se torna possível. Essa também é a perspectiva de Jon Stewart no artigo intitulado *The notion of factuality in Kierkegaard and Schelling's influence* (O conceito de realidade em Kierkegaard e a influência de Schelling)¹.

Stewart também enxerga a influência do filósofo alemão abordado nesse estudo e o filósofo dinamarquês, só que ele radicaliza ao afirmar na página 247 que Kierkegaard sofreu influência positiva de Schelling em tudo (2014, p. 247). J. Colette em *Kierkegaard et la non-philosophie*, bem como no artigo *Kierkegaard et Schelling*, publicado na *Revista Kairós* da Universidade de Toulouse afirma que as lições de Schelling tiveram uma influência decisiva em Kierkegaard para a sua compreensão e transformação da filosofia em não-filosofia, isto é, deixa de lado a tensão entre Hegel e Schelling para dedicar-se fundamentalmente a questão da existência, do existente e como tornar-se. Para Collete, como também é nosso ponto de vista e foi apresentado anteriormente o *Conceito de Angustia* tem muito mais influências de Schelling do que Kierkegaard admite ou referência, embora no começo da referida obra, ele mencione que com Schelling ocorre um novo ponto de partida.

J. Wahl na obra *Études kierkegaardienes*, também demonstra seus estudos a herança do filósofo dinamarquês em relação ao alemão, como nas categorias da reivindicação do indivíduo como tendo a liberdade derivada e pessoal, condição para tornar-se um indivíduo, a recusa do sistema lógico-abstrato como condição de compreender a existência de pensamento, mas não a existência de fato e que Kierkegaard explora abundantemente em toda a segunda parte de *Pós-escrito*, são categorias que permitem, segundo o filósofo francês evidenciar a relação entre os dois².

¹ Cf. STEWART (2015)

² Para o leitor interessado em aprofundar o diálogo entre os dois pensadores, indicamos as obras com fácil acesso: Maria J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Soren Kierkegaard*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2005; Jean Collete, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris: Gallimard, 1994; Ingrid Basso, *Kierkegaard. Uditore di Schelling*. Milano: Mimesis, 2007. F. Tomatis, *Kenosis del logos. Ragione e Revelazione nell'ultimo Schelling*. Roma:

Ingrid Basso em seu texto *Kierkegaard e Schelling: Il rapportotrascienza e rivelazione in Bricioledi Filosofia e Filosofia dellaRivelazione* tem como principal objetivo italiana concentra-se em particular sobre o tema da relação entre consciência e Revelação no primeiro capítulo das Migalhas Filosóficas de Kierkegaard e na lição IX da Filosofia da Revelação de Schelling. Hélène de Politis fez um trabalho gigantesco na obra *Répertoire des références philosophiques dans les Papirer (papiers) de Søren Kierkegaard* (2005) em que faz 33 referências a todas as vezes que o pensador dinamarquês faz referência ao autor de *Sobre o dogmatismo e o criticismo* nos *Diários* e remetendo às respectivas obras em que estão relacionados. Nesse esforço é possível encontrar chaves de leituras que estabelecem ou propiciam uma relação muito mais próxima entre os dois pensadores do que a aparência, sobretudo, na citação popular em que Kierkegaard ironiza e *demonstra* uma frustração por Schelling não ter ido além do socratismo.

Heidegger no curso ministrado sobre Schelling, afirma que esse tratado em questão “é uma das obras mais profundas da filosofia, porque ela é, em sentido eminente, ontológica e ao mesmo tempo, teológica” (HEIDEGGER, 1998, p. 99). Temos aqui, já alguns elementos para pensarmos a possível influência de Schelling sobre Kierkegaard como o fundo sem fundo, que Heidegger bebe abundantemente na obra *O Princípio de Razão*, a individuação de Deus e a singularização do homem a partir da compreensão que se estabelece da liberdade enredada, termo que Kierkegaard utiliza tanto na obra *O Conceito de Angústia* quanto em *As Obras do Amor*. As contradições entre tempo e eternidade, finito e infinito, temporal e eterno, bases da compreensão do eu e do si mesmo em Kierkegaard, atravessam *A essência da liberdade humana*, embora Kierkegaard avance quando institui a síntese entre as contradições, mesmo sendo uma síntese quebrada, uma síntese da liberdade, para não ser confundido com a síntese do sistema que opera por necessidade lógica e não como movimento da liberdade que culmina no paradoxo e não na mediação lógica. Há, contudo uma questão fundamental em *A*

CittàNuova, 1994; Majoli, B. *La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard*. Rivistadi Filosofia Neo-Escolastica, n. 46, 1954, pp. 2232-263; e Pera, S. no artigo *L'influssodiSchellingnellaformazione delGiovane Kierkegaard*: Archivi di Filosofia 1, (1976), pp. 73-108; Taylor, Ch. *Journeys to Selfhood. Hegel & Kierkegaard*. Nova York: Fordham UP, 2000.

essência da liberdade humana que atravessa esse estudo de *ponta a ponta*, isto é, o que SCHELLING (1991, p. 22) realmente quer dizer com a tese de que o “nexo entre o conceito de liberdade e o todo da concepção do mundo sempre permanecerá objeto de uma filosofia necessária, sem a qual oscilaria o próprio conceito de liberdade e a filosofia perderia todo o valor”. O nexo seria a liberdade e a existência? A resposta, caro leitor, ele nos oferece poucas linhas a seguir quando afirma “sem a contradição entre a necessidade e liberdade, não só a filosofia mas também a vontade mais elevada do espírito estariam fadadas ao desaparecimento” (SCHELLING, 1991, p. 23). A vontade mais elevada não corresponde ao que Kierkegaard denomina no *Pós-escrito* como esforço continuado que é a consciência e estar existindo e que em nenhum momento se conclui, enquanto o sujeito estiver existindo.³

O princípio, o fundamento está no próprio homem o poder de tornar-se ou isso, ou aquilo. É comum também nos dois filósofos em questão a distinção entre o pensamento conceitual (pelo menos o Schelling das *Investigações*) que na verdade não é conhecimento e nem traduz conhecimento e o conhecimento existencial que se traduz com a própria vida e por isso a tese kierkegaardiana do tornar-se mediante a ação na própria verdade, isto é, na própria essência do que a filosofia percorreu durante toda a sua trajetória, a saber, a essência enquanto identificação entre ser e pensamento, como se essa identificação mental pudesse se traduzir em verdade e em conhecimento real. Na verdade, cada relação com a atualidade e com a realidade é cancelada.

Passemos as duas notas do *Diário*. A primeira, onde descreve o estado de euforia encontra-se em D. III A 179, onde afirma que está muito contente de haver seguido a segunda lição de Schelling, “indescritivelmente contente, tanto tempo o suspirávamos, eu e os meus pensamentos em mim. Apenas ele, falando da relação entre filosofia e realidade, nominou a palavra ‘realidade’, o fruto do meu pensamento estremeceu de alegria como o ventre de Elizabeth (Lc, 1, 44)” (KIERKEGAARD, 1980, p. 46). Porém, em fevereiro escreve ao seu irmão Pedro uma carta, profundamente irritado com o professor Schelling. Eis o teor da carta: “Schelling tem uma conversa fiada de tudo insuportável. Toda a sua teoria sobre a potência revela a

³ Cf. KIERKEGAARD, 2013, p. 128.

maior impotência. Creio que seria completamente re-imbecillizado se continuasse a escutar Scheeling” (KIERKEGAARD, 2000. p.206). Ainda em 27 de fevereiro escreve a seu amigo Boesen demonstrando o descontentamento em relação ao referido curso.

De uma tese muito forte e que cria feridas nos filósofos profissionais e nos filósofos de cátedras e de conceitos puros e de sistema, os dois pensadores estão corretos. Schelling é o porta voz:

Se representa o Absoluto como *realizado* (como existente), este se torna, por isso mesmo, objetivo; torna-se, objeto do saber e, justamente por isso, deixa de ser objeto da *liberdade*. Para o sujeito finito nada mais resta do que anular a si mesmo como sujeito, para tornar-se, pela auto-anulação, idêntico àquele objeto. A filosofia está abandonada a todos os terrores do delírio. (SCHELLING, 1984, p. 31)

Kierkegaard também demonstra uma decepção muito grande com os fazedores de sistema que constroem palácios conceituais e mundos delirantes de pensamentos mas habitam num casebre como exposto em *A Doença Mortal*.

A inspiração para a confecção deste trabalho fui buscar na obra de Carlos Morujão denominada *Schelling e o problema da individuação*. Um outro elemento muito próximo e abordado por Kierkegaard e que constitui o cerne da obra em questão de Schelling é a intrínseca relação entre a liberdade, a existência, o existente e a recusa de inclui-los em qualquer tipo de sistema, pois liberdade e sistema são incompatíveis, onde há sistema, há fatalismo ou determinismo; ou se não há determinismo é uma existência de conceitos, uma existência lógica, logo, uma não existência real e efetiva. Da obra em questão é possível nos movimentar no interior da seguinte questão: qual, se é que existe, o sistema capaz de explicar o fundamento da existência, uma vez que esse fundamento é um sem-fundo (sem-fundamento), um abismo e requer mais do que raciocínios lógicos, requer um salto no abismo? A esse respeito, o pensador dinamarquês afirma claramente em *O Pós-escrito conclusivo* que pode haver um sistema lógico, mas não pode haver um sistema da existência.⁴

⁴ Cf. KIERKEGAARD, 2013, p. 113.

Abordarei, durante o desenvolvimento desse estudo, cinco questões extraídas das *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* de 1809, e das *questões conexas* e em diálogo com Kierkegaard:

1. o homem possui um princípio independente com relação a Deus⁵;
2. o princípio que se eleva do fundamento da natureza e pelo qual o homem se cinde de Deus é o si-mesmo [...] como tal, o si-mesmo é espírito ou então o homem é espírito;
3. o homem está colocado num cume, possuindo em si a fonte autônoma capaz de movimentar tanto o bem como o mal;
4. o poder indiviso do fundamento originário só é reconhecido no homem como o interior (a base ou o centro) do indivíduo;
5. só o homem é em Deus e justo por esse ser-em-Deus é capaz de liberdade.

Bem, poderia elencar uma série de questões para confrontar com os estudos de Kierkegaard, mas por questões de delimitação de tempo, - sempre o tempo, ou forçado a pedir que o leitor se aproprie da obra em questão e a confronte com *O Conceito de Angústia* e ali debata sobre a compreensão de ambos sobre a angústia enquanto a que eleva e a que “arrasta o homem do centro em que foi criado” (SCHELLING, 1991p. 58). Abordar a dinâmica da liberdade em relação ao mal, a culpa, ao pecado é uma tarefa que será executada em outro momento, quem sabe, por alguém que está ouvindo ou lendo esse texto?

Procurarei seguir com atenção ao *conselho* de Kierkegaard mediante a voz de Johannes Climacus:

Eu Johannes Climacus, não sou nada mais, nada menos, do que um ser humano; e presumo que aquele a quem tenho a honra de conversar é também um ser humano. Se ele quiser a especulação, a especulação pura, terei de desistir de conversar com ele; porque, no mesmo instante, ele se torna invisível para mim e para o olhar frágil e mortal de um ser humano. (KIERKEGAARD, 2013, p. 113)

⁵Cf. SCHEELING (1991), Sobre a essência da liberdade humana onde foram retirados os tópicos: 1-p.44; 2-p.44; 33- p. 52; 4- p. 55; 5- p. 82

Toda a estrutura desse estudo está pautada na distinção exposta e acordada de que um sistema lógico pode haver; mas não pode haver um sistema da existência.

1 - Entre Kierkegaard e Schelling: ponderações em torno da existência

Hannah Arendt em seu ensaio intitulado *O que é a filosofia da existência?* (2008), afirma que a Filosofia da existência moderna começa com Kierkegaard e que não existe um único filósofo existencial que não se mostre influenciado por ele. A principal abordagem ou o tema referencial é o tornar-se Indivíduo singular (denEnkelte) em oposição ao tema principal nas filosofias racionalistas, iluministas e idealistas que trabalham com o conceito de homem, mas não com o homem real de carne e osso e tutano nas veias como atestam dois dos principais discípuloskierkegaardianos Miguel de Unamuno, principalmente em *Do Sentimento Trágico diante da Vida* e Sartre em *A Náusea* e *As Mãos sujas*. Enquanto o idealismo sustentava e reduzia a subjetividade a um puro nada no reino da objetividade e da cientificidade do sistema, Kierkegaard empreende um esforço em sustentar a validade do *tornar-se* como o principal problema da filosofia e do próprio homem.

O *Pós-escrito* publicado em 1846 é um exemplo da tensão entre a objetividade do sistema hegeliano e de qualquer sistema e a subjetividade enquanto problema que deve ser assumido pela subjetividade que quer efetivar-se enquanto singularidade. O título da segunda seção dessa obra intitulado *o problema subjetivo, ou como tem que ser a subjetividade, para que o problema possa se apresentar a ela* e o capítulo I dessa mesma seção intitulado *Tornar-se subjetivo* tem material para se estudar Kierkegaard por vários anos, sem a pressa ou sem a pretensão de oficializar uma vertente ou uma linha de pensar o rigor ou *o sistema* de Kierkegaard. Ironia, a parte, por que é que o problema deve apresentar-se a subjetividade? Essa questão, encerra uma outra, o problema ao se apresentar à subjetividade, não estaria Kierkegaard antecipando a Fenomenologia de Husserl e depois apropriada por Heidegger? Por que o maior problema ético que se apresenta ao homem é o tornar-se? Observe que Kierkegaard prepara uma armadilha para os apressados ou como ele mesmo diz várias vezes, para os fabricantes de sistema. Tornar-se é colocar-se em

movimento, em deslocamento o tempo inteiro, não tem um ponto de apoio a não ser a própria edificação do tornar-se. Por que não pode ter um ponto de apoio firme? Porque a existência é devir e só é fixo o que é morto ou está morto. Logo, “enquanto o sujeito estiver existindo, o sujeito está consciente disso” (KIERKEGAARD, 2013, p. 128).

No ensaio *O que é a filosofia da existência?* A autora de *As origens do Totalitarismo* apresenta uma tese rica e que precisa ser explorada, a saber, que a palavra existência “em sentido moderno aparece pela primeira vez na obra madura de Schelling” (ARENDR, 2008, p. 196) e que, a realidade nunca conseguirá explicar a existência, no máximo pontuará as situações-limite ou as fronteiras da filosofia como limite do pensar, o que Kierkegaard já havia exposto como paradoxo da razão, quando ela é levada ao extremo de si mesma e reconhece que há algo que a ultrapassa e ela não pode resolver os enigmas, os mistérios da existência mediante o conceito a não ser transformando em devaneios ou em tautologias, como iremos verificar no desenvolvimento desse estudo. Ainda outra tese que a autora apresenta em relação a Schelling e que irei utilizar para estabelecer a relação de encontro e de ruptura entre os dois filósofos que estão mencionados no título dessa conferência: “não existe nada universal, apenas o indivíduo, e o ser universal (*Wesen*) só existe enquanto *indivíduo absoluto*” (ARENDR, 2008, p. 198, grifos da autora). A questão que o leitor precisa problematizar para ele mesmo é se o indivíduo absoluto em Schelling corresponde ao Indivíduo singular em Kierkegaard?

Uma chave de leitura agradável e inteligente para pensar essa relação está em Sartre na obra *O Ser e o Nada*, quando pondera que:

[...] É seu acabamento como indivíduo que o indivíduo reclama, é o reconhecimento de seu ser concreto e não a explicitação objetiva de uma estrutura universal. Sem dúvida, os direitos que exijo do outro situam a universalidade do si, o “dizer a respeito a” (respectabilité) das pessoas requer o reconhecimento da minha pessoa como universal. Mas é meu ser concreto e individual que desliza neste universal e o preenche; é para este ser-aí que reclamo os direitos; o particular é aqui o suporte e o fundamento do universal; neste caso, o universal não poderia ter significação se não existisse para a intenção do individual. (SARTRE, 1997, p. 311)

Amparados na problematização da existência e do problema em tornar-se subjetivo, que são amplamente explorados no *Pós-escrito* de 1846, como condições fundamentais da subjetividade tornar-se capaz de (embora no *Conceito de Angústia*, esteja como *ser-capaz-de*) de escolher e de decidir concretizar-se no interior da tensão e da contradição das sínteses como descritas em *A Doença Mortal* e em *O Conceito de Angústia*. É preciso ficar evidente na introdução que para Kierkegaard de *O Conceito de Angústia* é o indivíduo enquanto espírito que institui a síntese, antes dessa possibilidade ser concretizada não é possível falar em homem enquanto homem ou no homem enquanto animal. Não estamos abordando o conceito de homem, mas o homem concreto de carne e osso e sexualidade, pois ela é a condição para que a síntese enquanto contradição seja mantida na contradição, por isso, a liberdade é enredada, termo herdado utilizado por Schelling, pois se não fosse enredada, seria uma liberdade em si, idêntica a liberdade de Deus aboliria a contradição e cairíamos novamente no aspiral da tríade do movimento que não é movimento.

Constitui a principal tarefa de Schelling na obra *A Essência da liberdade humana* tentar explicar satisfatoriamente a relação entre a existência e seu fundamento e a compatibilidade entre sistema e liberdade. A questão é saber se existe algum sistema capaz de explicar o fundamento da existência. Na obra *Investigações filosóficas*, ele afirma que o “único sistema possível para a razão é o panteísmo, mas este se mostra inevitavelmente como fatalismo” (SCHELLING, 1991, p.23). Duas questões surgem? O panteísmo é necessariamente fatalismo? O panteísmo anularia completamente cada individualidade ou a possibilidade de tornar-se um Indivíduo singular ou não? O sistema é uma quimera como afirma Kierkegaard no *Pós escrito*? Esteja atento, caro leitor, que a crítica que Kierkegaard faz a Hegel por haver excluído a ética do sistema conforme exposto na tradução brasileira na página 125 dessa obra, é muito próxima da estabelecida por Schelling ao precisar que “um sistema que contradiz os sentimentos mais sagrados, a índole e a consciência ética nunca pode ser, ao menos nesse particular, um sistema da razão, mas somente um sistema de irrazão” (SCHELLING, 1991, p. 84).

Kierkegaard não deixa brecha, para ele sistema e existência se excluem, conforme podemos verificar na seguinte citação:

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. 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 superada e, portanto, não como existente. Existência é o que abre espaço, que aparta um do outro; o sistemático é a completude, que reúne. (KIERKEGAARD, 2013, p. 124)

Schelling, antes de Kierkegaard, também evidenciou que no entendimento divino existe um sistema embora, em si mesmo, Deus não seja um sistema mas uma vida.⁶ O objetivo então é verificar se Kierkegaard é influenciado por Schelling, tanto na perspectiva da singularização do existente no interior da existência, quanto no fundamento e da existência de Deus. Veremos os problemas e as dificuldades em discutir a liberdade concretamente e suas relações com o mal e o que ele denomina como “verdadeira liberdade” (SCHELLING, 1991, p. 66) quando inseridos no sistema. Ora, uma vez que apresenta uma verdadeira liberdade, qual seria o conteúdo da liberdade que não é verdadeira e não produz a verdade? Qual a relação da liberdade com a existência? Isso veremos nas ondulações do texto, mas deixo registrado que a liberdade que não é verdadeira, produz segundo Schelling e eu, nesse aspecto, concordo com ele “uma vida própria mas falsa, uma vida da mentira, um rebento de intranquilidade e corrupção” (SCHELLING, 1991, p. 46).

Aqui preciso deixar registrado, que não tenho como pretensão discutir a filosofia de Kierkegaardem confronto com a filosofia deSchelling. Meu escopo é muito simples, consiste apenas em contribuir com uma interpretação que talvez interesse a algum leitor, a saber, se o princípio de individuação no segundo teve ou não influência no primeiro, pois, um bom estudante de filosofia compreende que o autor das *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* ainda está impregnado de sistema, mas, vale para ele a distinção que Kierkegaard estabeleceu entre ser um

⁶Cf. (Schelling, Sobre a essência da liberdade humana, p.72)

pensador sistemático, rigoroso, sério, prudente e ser um pensador de sistemas. No *Diário* o pensador dinamarquês pontua: “escrever sistemas e ser um pensador autenticamente sistemáticos, são duas coisas completamente diversas” (KIERKEGAARD, 1980, D. IV C 25).

Então, o que Kierkegaard compreende por existência? Se permanecermos apenas na obra *Pós-escrito conclusivo* utilizando a tradução de Alvaro Valls, no primeiro volume o termo aparece 225 vezes e no II volume, que está prestes a ser lançado pelas Vozes, ela aparece 396 vezes, portanto, uma obra que utiliza o mesmo termo 621 vezes, ou carece de um bom vocabulário para não ser tão repetitivo, ou essa Palavra/verbo/carne que dizer muita coisa e realmente diz. Para situar melhor o leitor, a categoria existente é utilizada no primeiro volume da referida obra 239 vezes e no segundo volume 243, ou seja, 482 vezes, a categoria existir é utilizada 95 vezes no primeiro volume e 180 no segundo volume. Juntando as categorias da existência, do existente e do existir temos um livro com três palavras, ou seja, 1.493 vezes. Então, como eu poderia com a limitada inteligência que possuo explicar ou evidenciar ao leitor que tanto espera uma clareza do termo existência em um parágrafo? Apenas, transcrevo a metáfora de Kierkegaard para que o leitor se posicione. Eis sua compreensão de existência:

Mas o que é a existência? É aquela criança que foi gerada pelo infinito e o finito, pelo eterno e o temporal, e por isso, está continuamente esforçando-se. Esta era a opinião de Sócrates: por isso o amor está sempre esforçando-se, ou seja, o sujeito pensante é existente. Só os sistemáticos e os objetivos cessaram de ser homens e se transformaram na especulação, que reside no puro ser. (KIERKEGAARD, 2013, p. 96)

2 - O princípio de individuação: Liberdade e existência em Schelling e em Kierkegaard

Iniciamos este tópico abordando a nota de rodapé de número 149, que consideramos fundamental em *O Conceito de Angústia* para iniciar a problematização envolvendo a liberdade, a existência, o homem, Deus em devir, o existente, a queda, a doença como causa principal da desarmonia que gera o pecado ou o mal e finalmente, o bem e o mal. Consoante Heidegger, Schelling não pensa

conceitos, mas forças; Kierkegaard trabalha com situações, o homem sempre em situações, isto equivale a afirmar que o conceito é insuficiente para abordar as questões vitais da existência humana e nesse quesito, os dois estão em acordo. O Conceito é capaz de pensar o ser, mas não é capaz de determinar o ser em seu estado de tornar-se, em seu estado de *sendo*, porque, segundo Schelling ele parte “de abstrações ou princípios mortos” (SCHELLING, 1984, p. 8); porém a vida individual e a liberdade que é condição da construção de si mesmo não ocorre num casulo, mas em relação com o outro e com o gênero humano.

É suficiente registrar o que Kierkegaard afirma acerca do indivíduo e sua relação no Conceito de Angústia para entender a importância de problematizar a liberdade e suas consequências. Dois registros: “[...] o essencial da existência humana; que o homem é *individume*, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa todo inteiro do gênero humano” (KIERKEGAARD, 2010, p. 30) e “a perfeição em si mesma consiste, pois, em participar completamente na totalidade. Nenhum indivíduo é indiferente à história do gênero humano, e nem esta é indiferente à história do indivíduo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 31). Ora, problematizar a questão da liberdade e seus desvios como a concretização do mal⁷ que se manifesta na vida falsa, na vida mentirosa, em rebentos de intranquilidade e corrupção. Problematizar a liberdade, como faz Schelling para contribuir no conhecimento dessa ambiguidade que é o ser humano, é uma tarefa gigantesca e torna-se maior ainda porque ele a relaciona com o fundamento de Deus, em Deus e a cisão do si mesmo do homem, para que na oposição e na contradição, surja a diferença qualitativa de quem é Deus e como se relaciona e quem é o homem e o que pode ou não realizar.

Kierkegaard explicita que o pensamento principal de Schelling, consistia na tese de que a angústia de Deus designa os sofrimentos do divino para criar. Ele valoriza o antropomorfismo *puro sangue* do filósofo alemão em questão aqui e afirma que o seu erro não estava no conteúdo do que abordava, isto é, o sofrimento de Deus, mas a forma como ele confundia e distorcia o conteúdo da Dogmática quando é tratada metafisicamente e a Metafísica quando é tratada

⁷ Cf. SCHELLING, 1991, p. 58.

dogmaticamente. Isto porque segundo o filósofo dinamarquês, o filósofo alemão em questão aqui, não explica satisfatoriamente o *processo* da queda e da redenção do homem e de sua relação com Deus. Porém é preciso atenção ao que Kierkegaard afirma em *O Conceito de Angústia*. Ele diz que “alguns homens da escola de Schelling prestaram uma atenção especial na alteração que ocorreu com a criação por causa do pecado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 65). Portanto, justiça seja feita, não é ao próprio Schelling que vai ser dirigida uma pesada crítica, mas seus seguidores. Quais são eles?

A angústia e a nostalgia *de* Deus e *em* Deus expostos na *Essência da liberdade humana* são modificados por Kierkegaard para justificar em parte a sua apropriação. A citação correta é que a alegria de Deus pela separação, poderia dizer, pelo reconhecimento de que o homem pode andar com os próprios pés e que não precisa de um Deus-bengala ou de um Deus-babá para carregar no colo e proteger a criatura indefesa e incapaz. A inexorável melancolia de Deus é um ato de amor de Deus, como o próprio Kierkegaard exemplifica em citações místicas de inigualável valor como no *Diário*, em *As Obras do Amor* e no *Pós-escrito*. Apenas uma citação para corroborar a relação de um Deus que se doa e se retira, fazendo do retraimento de si a condição da liberdade do homem, por isso, a tese da liberdade enredada trabalhada por Kierkegaard mas que, com muita probabilidade, seja fruto das reflexões que fez a partir das aulas que teve com Schelling. Nos *Diários* e em *As Obras do Amor*, respectivamente encontramos ecos da relação e da influência que teve com o conteúdo das aulas frequentadas. A influência que ele teve de Schelling é muito mais do que alguns dos estudiosos amantes da genialidade de Kierkegaard gostariam de admitir.

A coisa mais elevada que se pode fazer por um homem é torna-lo livre. Mas, para poder fazê-lo é necessário a onipotência. Isto parece estranho porque a onipotência deveria tornar dependente. Mas se es quer verdadeiramente conceber a onipotência, se verá que ela comporta precisamente a determinação de poder retomar-se (ou retrair-se) em si mesmo em sua manifestação de onipotência, de forma que por isso mesmo a coisa criada, possa por via da onipotência, ser independente (KIERKEGAARD, 1980, D, VIIA 181)

Observe caro ouvinte e caro leitor o que escreveu Schelling em 1809, sobre a relação de independência-dependência, liberdade em si e liberdade-enredada. Ainda de acordo com a *Essência da liberdade humana*: “Pelo fato de brotar do fundamento (de ser criatura), o homem possui em si um princípio independente com relação a deus” (SCHELLING, 1991, p. 44). E que o princípio, continua o autor:

[...] que se eleva do fundamento da natureza e pelo qual o homem se cinde de Deus é o si—mesmo que, na unidade com o espírito ideal, se torna espírito. Como tal, o si-mesmo é espírito ou então o homem é espírito enquanto um ser dotado de si-mesmo e de um caráter específico (cindido de Deus) e precisamente essa ligação constitui a personalidade. (SCHELLING, 1991, p. 44)

Na seguinte citação é possível aproximar ainda mais do itinerário kierkegaardiano da relação entre o indivíduo singular e Deus e que está muito próxima do conteúdo da afirmação de Kierkegaard que Deus dá e se retrai para que o homem possa tornar-se. É necessário que o fundo sem fundo ou o mistério se divida “apenas para que a vida, o amor e a existência pessoal possam acontecer” (SCHELLING, 1991, p. 80). No *Pós-escrito* encontramos a afirmação kierkegaardiana de que “ninguém é tão resignado como Deus, pois Ele comunica criando, de tal modo que, ao criar, Ele dá autonomia frente a Ele mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, pp. 274-275). A resignação de Deus, a retirada de Deus da *cena* não corresponde ao fundamento que se torna não fundamento ou abismo em Schelling?

Entramos no ápice da questão da existência e do fundamento da existência em Schelling. A dinâmica procede assim: “para ser, até mesmo Deus necessita de um fundo e fundamento, embora *esse* não possa estar fora dele mas somente nele, possuindo uma *natureza* que, embora lhe pertencendo, dele se distingue” (SCHELLING, 1991, p. 53). Prosseguindo com o movimento ele afirma que “o poder originário só é reconhecido no homem como o interior (a base ou o centro do indivíduo)” (SCHELLING, 1991, p. 55) e que “antes de todo fundamento e de todo existente, ou seja, antes de toda dualidade, deve haver uma essência. De outro que modo poderíamos designá-la senão como fundamento originário ou abismo?” (SCHELLING, 1991, p. 78). O sem fundo é o fundamento da existência? Toda a existência precisa ter um fundamento? Se a

resposta for positiva, então é necessário pensar um fundamento que seja o fundamento da existência. Porém, como Deus tem em si o fundamento, esse fundamento só pode ser pensado como não-fundamento ou como abismo.

Schelling explica que já mostrou suficientemente que todos os seres da natureza tem um mero ser no fundamento e que são simples seres periféricos, mas que “só o homem é em Deus e justo por esse ser-em-Deus é capaz de liberdade” (SCHELLING, 1991, p. 82). É esse princípio independente precisamente que torna o homem capaz de construir o seu si mesmo. O que Kierkegaard expôs no capítulo II da primeira parte da *Doença Mortal – O desespero humano* contém um conteúdo muito próximo daquele apresentado em *A essência da liberdade humana*, ou seja, “[...] pois Deus fazendo com que o homem fosse esta relação, como que o deixa escapar da sua mão, de modo que a relação depende de si própria” (KIERKEGAARD, 1974, p. 340).

Deixar escapar de sua mão, é uma boa metáfora para dizer ao homem, vá e torne-se o artista da sua própria vida, pode ser também uma outra maneira de dizer que o homem possui uma liberdade enredada, pois o homem enquanto si mesmo não cria a si mesmo, quando escolhe tornar-se si mesmo. A principal obra de Kierkegaard em que desenvolve a sua concepção do si mesmo ou de como tornar-se ou negar tornar-se si mesmo é *A Doença Mortal – O desespero humano*. Contudo, é em *As Obras do Amor* que encontramos uma maior aproximação com a concepção de individuação entre os dois pensadores em questão. Como exposto na obra de 1847:

Ter caráter individual, é crer no caráter individual de cada um dos outros; pois o caráter individual não é coisa minha, é um dom pelo qual Deus me dá o ser, e ele o dá aliás a todos, e a todos Ele dá o ser. Tal é a insondável fonte de bondade que jorra da bondade de Deus, que Ele, o *todo poderoso*, dá de tal maneira que o que recebe, recebe seu caráter particular, que Ele que cria do nada, cria dando uma característica particular, de modo que a criatura mesmo sendo tirada do nada e não sendo nada, não paira diante Dele como nada, mas adquire seu caráter próprio. (KIERKEGAARD, 2005, p. 306)

Isto posto, o que podemos sintetizar até este momento? Que Deus que é a condição do fundamento, retrai a si mesmo, para que a criatura possa ser o autor de si mesmo. O caráter individual corresponde à individuação do homem, enquanto brotado do fundamento? O princípio de individuação em Schelling é claro: “pelo fato de brotar do fundamento (de ser criatura) o homem possui em si um princípio independente com relação a deus” (p. 44). Bem, aqui está o princípio de individuação em Schelling, compete agora estabelecer se, e em que condições, ele tem relação com a singularidade em Kierkegaard. Então, temos para oferecer ao leitor uma interpretação entre tantas possíveis de que o princípio que se eleva do fundamento da natureza e pelo qual o homem se cinde de Deus é o si-mesmo. A independência do indivíduo singular existente em relação ao Autor que pôs a síntese (o si mesmo) segundo Kierkegaard e ao Sem fundo segundo Schelling, pode ser compreendido a partir da seguinte citação:

“[...] e como, de acordo com a sua providência, concebeu que, para existir, era necessário um fundamento independente de si (como espírito), ele então permitiu que o fundamento operasse independentemente. Para culminar com a independência do existente em relação ao sem fundo” (SCHELLING, 1991, p. 56)

Schelling evidencia:

[D]e acordo com essa discussão dialética, podemos esclarecer com toda precisão o seguinte: tanto a essência do fundamento como a do existente só pode ser aquela anterior a todo fundamento, ou seja, o que se observa de forma pura e simplesmente absoluta, o abismo. (SCHELLING, 1991, p. 78)

Trata-se precisamente da separação como a condição para tornar-se independente e, portanto, capaz, de liberdade. Porém, não uma liberdade conceitual que se encaixa perfeitamente no mundo dos filósofos de sistemas e doutrinadores de sistemas, mas uma liberdade real, pois como já foi afirmado por Kierkegaard, a liberdade nunca é possível, logo que ela é, ela é real. E sendo real, traz as consequências dos seus atos, o bem, ou o mal, a autenticidade ou a inautenticidade, a filiação e o reconhecimento do fundo sem fundo como condição da

própria vida que se ganha, ou a danação da inautenticidade e do imediato como supremo estádio da vida e não da existência.

Temos então uma primeira aproximação entre Schelling e Kierkegaard que é evidente: a autonomia da existência em relação ao seu fundamento a partir da doação/relação do/com o sem-fundo. Uma segunda aproximação consiste na tese de que a existência exige uma condição para realizar-se, ou seja, para tornar-se existência pessoal, essa condição é a escolha. Essa questão é descrita com muita semelhança em *O Conceito de Angústia* e em *A essência da liberdade humana*. Em ambos autores, a tarefa e a responsabilidade estão no interior do homem. O indivíduo singular possui em si essa condição. E qual é essa condição? A síntese kirkegaardiana da liberdade e da necessidade auxilia na compreensão da afirmação de Schelling, pois “o ato pelo qual sua vida se determina no tempo, não pertence ao tempo mas à eternidade, ele não antecede o tempo mas através do tempo [...] por ele, a vida do homem toca o começo da criação” (SCHELLING, 1991, p. 61). É razoável esclarecer que em Kierkegaard o homem é formado de síntese de temporal e eterno, necessidade e liberdade, finito e infinito, possibilidade e necessidade; porém uma síntese quebrada.

A questão agora, é que a liberdade não é definida conceitualmente, mas como uma contradição e que envolve a questão central da obra de 1809, a saber, como é possível um sistema da liberdade se a verdadeira liberdade:

“[...] é uníssona com uma sublime necessidade? Liberdade e necessidade não constituem uma das contradições da síntese em *O Conceito de Angústia*? Em primeiro lugar, tanto Schelling quanto Kierkegaard rejeitam o livre-arbítrio como problema filosófico. Para os dois pensadores em questão, não se deve confundi-lo com a liberdade. Heidegger no seu curso sobre Schelling assevera que “a liberdade não é considerada como uma propriedade (*Eigenschaft*) do homem, mas, pelo contrário, o homem é que deve ser considerado como propriedade (*Eigentum*) da liberdade” (HEIDEGGER, 1998, p. 39)

O professor Heideggerem suas lições, afirma que a essência do homem se funda sobre a liberdade, porém, apresenta um grande problema, a saber: a liberdade mesma é uma determinação que excede

cada homem em relação ao autêntico Ser em geral. Há aqui, uma afirmação que demonstra a força onto-teológica e faz jus ao que afirmamos acima acerca da força da obra em questão de Schelling, segundo Heidegger, ou seja, “o homem é enquanto *realiza* essa participação à liberdade (se note: não a liberdade *Eigenschaft*) do homem, mas fundamentalmente, o homem *Eigentum* da Liberdade” (HEIDEGGER, 1998, p. 39 – grifos do autor).

Kierkegaard evidencia em *O Conceito de Angústia* que a liberdade nunca é possível; logo que ela é, é real⁸; e essa afirmação está de acordo com a exposta por Schelling de que “o ser do homem e, essencialmente, seu próprio ato” (SCHELLING, 1991, p. 61). De forma que a realidade da liberdade corresponde a concretização da escolha em tornar-se ou em resignar-se. A liberdade não é possibilidade, mas é a concretização da possibilidade. Existe alguma relação entre a sublime necessidade da liberdade descrita acima em Schelling com a liberdade apresenta na presente citação por Kierkegaard? A relação da liberdade com o mal, com o bem, com o pecado e com Deus nos dois pensadores está amparada na mesma direção? Para entendermos a questão da liberdade derivada é preciso primeiro entender o fundo sem fundo que realiza, como já mencionei acima, o dom de doar e retrair-se. Nos dois autores as ondulações do doar e retrair-se na dinâmica de Deus e o homem, do criador e da criatura na relação com a liberdade são muito sintomáticas. É suficiente ao leitor refletir sobre as seguintes citações de Schelling, como Deus sendo ofundo sem fundo.

O fundo sem fundo em Schelling “[...] é o amor mais puro” (SCHELLING, 1991, p. 53), que “no entendimento divino existe um sistema embora, em si mesmo, Deus não seja um sistema mas uma vida” (SCHELLING, 1991, p. 72), “se Deus fosse para nós uma simples abstração lógica, tudo deveria ocorrer para nós como uma simples abstração lógica” (SCHELLING, 1991, p. 68), “Deus, ou seja, a pessoa de Deus é que constitui a lei universal e tudo que acontece, acontece pela personalidade de Deus” (SCHELLING, 1991, p. 70), “Se Deus é essencialmente amor e bondade então o que nele é moralmente necessário também decorre de uma necessidade verdadeiramente metafísica” (SCHELLING, 1991, p.71), “sem o conceito de um Deus que sofre humanamente, comum a todos os

⁸ Cf. KIERKEGAARD, 2010. p. 24.

mistérios e religiões espirituais da Antiguidade, toda a história seria inconcebível” (SCHELLING, 1991, p. 76). E finalmente ele estabelece a ponte principal para um diálogo fecundo sobre a concepção de Deus como amor [...] pois o espírito não é o mais elevado. É apenas o espírito ou o sopro do amor. O amor, é por sua vez, o mais elevado” (SCHELLING, 1991, p. 78).

Possivelmente sim, a liberdade é refém do amor, a liberdade seria a materialização do amor. A citação de Schelling é bastante sensata no interior do que estamos abordando, como ele mesmo diz “[...] pois o espírito não é o mais elevado. É apenas o espírito ou o sopro do amor. O amor, é por sua vez, o mais elevado” (SCHELLING, 1991, p. 78). Em cada página de *As Obras do Amor*, Kierkegaard evoca o amor enquanto amor crístico como sendo aquele capaz de retrain a própria liberdade para abnegar-se e oferecer-se a si mesmo sem contudo perder a si mesmo. O amor, e é preciso diferenciar aqui pelo menos três tipos de concepção de amor no pensador dinamarquês para que a relação com a concepção de amor em Schelling possa propiciar ao leitor uma interpretação com algum grau de validade.

Para Kierkegaard podemos abordar o amor na perspectiva do amor-eros, do amor de amigo, do amor de predileção e finalmente do amor crístico, verdadeiramente amor, porque não está destinado a um objeto específico, a uma mulher ou a um amigo ou a um filho, mas ao próximo, indistintamente ao próximo. O amor é a única coisa que liberta e produz liberdade. Isto significa que para o pensador dinamarquês é o amor que faz com que a liberdade se reconheça pela e na liberdade como exposto no II volume de *O Pós-escrito conclusivo*. Nessa proposta, o estético é incapaz de liberdade, porque incapaz de amar e abnegar-se verdadeiramente, uma vez que não possui um centro, uma interioridade, um si mesmo.

Alvaro Valls no *Posfácio ao Conceito de Angústia* do qual traduziu diretamente da língua materna de Kierkegaard para o português do *lado de cá*, acertadamente afirmou que a obra em questão é um tratado de liberdade, pois “trata as análises centrais da liberdade humana [...] e é da liberdade humana que este livro fala” (VALLS apud KIERKEGAARD, p. 174). Schelling também tem um tratado, pelo menos Heidegger assim o define e não é só um tratado, como já afirmei anteriormente, é uma das obras mais importantes da História da Filosofia e registra o movimento de interrogação da

filosofia sobre a essência da liberdade, “precisamente da liberdade humana” (HEIDEGGER, 1998, p. 39).

Kierkegaard e Schelling tem em comum a questão de fundo da liberdade humana, pois nela se encerra o bem e o mal, culpa e pecado; por isso a liberdade enredada está intrinsecamente relacionada com a angústia, primeiro porque a possibilidade da liberdade anuncia-se na angústia, dito de outra maneira pelo próprio Kierkegaard “[...] o *mostrar-se-para-si-mesma* da liberdade na angústia da possibilidade” (KIERKGAARD, 2010, p. 83); enquanto, continua Kierkegaard, “a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKGAARD, 2010, p. 45). Segundo, porque a angústia engendra a liberdade e a superação da angústia ocorre quando a liberdade é reintegrada ao sem fundo ou a eternidade e, então, o indivíduo singular concretiza o bem. Convido o leitor a demorar um pouco nas páginas de *O Conceito de Angústia* para dialogar com o autor sobre a densa e complexa relação entre liberdade e angústia que perpassa os horizontes da Psicanálise, da Psiquiatria, da Teologia, da Filosofia e que eu não tenho condições e competência para aprofundar em função das minhas limitações intelectuais. O que é central nos dois autores aqui abordados é o aprofundamento da questão da liberdade em relação ao bem e ao mal, e não permanecer refêns do tema do pecado e da culpa.

Na citação de *O Conceito de Angústia* em que a Liberdade, a liberdade enredada, a eternidade e a individualidade estão interligadas poderemos apresentar um esboço do que Kierkegaard compreende por existência e após aproximar ou relacionar ou ainda separar com a concepção de Schelling. Ouçamos:

[...] tal como (no capítulo anterior) o espírito, na medida que deveria ser posto na síntese, ou melhor, na medida que deveria estender a síntese enquanto possibilidade do espírito (da liberdade) na individualidade, exprime-se como angústia, assim também aqui outra vez o futuro, como angústia, é a possibilidade da eternidade (da liberdade) na individualidade. Quando então a possibilidade da liberdade se mostra perante a liberdade, a liberdade sucumbe, e a temporalidade aparece agora do mesmo como a sensualidade na significação da pecaminosidade. (KIERKEGAARD, 2010, pp. 98-99)

Prestemos atenção na afirmação da eternidade da liberdade na individualidade e sua proximidade com a afirmação de Schelling de que “Toda existência exige uma condição para realizar-se, ou seja, tornar-se existência pessoa. Sem uma tal condição, também a existência de Deus não poderia ser pessoal” (SCHELLING, 1991, p. 72). Qual é essa condição? Como se supera o estado de inocência em que não se é homem e nem animal? Como é que no instante⁹ se torna *esse* existente ao concretizar as contradições entre o anímico e o somático, entre o temporal e o eterno? Para quem estuda um pouco a produção kierkegaardiana e frequenta com assiduidade o *Pós-escrito* compreende com facilidade que Deus só se relaciona com o homem de maneira dialógica. Deus não sabe contar e não conhece multidão, massa, povo. Só conhece individualidade. Cada homem é um novo Adão, com a diferença de que Adão inaugurou o pecado, mesmo sendo o pecado de Adão.

3 – Da Subjetividade à singularidade em Kierkegaard

A clássica definição do eu em Kierkegaard como sendo espírito e este uma relação que se desdobra sobre si mesma a partir da síntese de infinito e finito, temporal e eterno, liberdade e necessidade como exposto no capítulo I do livro I da *Doença Mortal*. A concepção do eu exposta nessa obra não é suficiente para esgotar a complexa trajetória da constituição do si mesmo que requer um longo percurso na interioridade do eu para tornar-se. Em meus estudos sobre a produção de Kierkegaard, entendo a subjetividade como a condição de se chegar a singularidade mediante o esforço dantesco em dominar a si mesmo a partir da elaboração de si que ocorre na interioridade como muitas vezes é explicitado em *O Pós-escrito*, inclusive como título do segundo capítulo da segunda parte *a verdade subjetiva, a interioridade; a verdade é a subjetividade*. A interioridade é a condição para que a edificação ocorra. Edificar é construir a partir de fundamentos. Portanto, o indivíduo frequenta a si mesmo, constrói sua subjetividade a partir da escolha que ele faz mediante as possibilidades estéticas, éticas e ético-religiosas e se escolhe tornar-se

⁹ É importante registrar como Kierkegaard compreende o instante: “o instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isso está posto o conceito de temporalidade, em que o tempo corta a eternidade e a eternidade constantemente impregna o tempo. (KIERKEGAARD, 2010, p. 96)

uma subjetividade autêntica ele precisa de duas bases de sustentação: a interioridade e a edificação; dessa forma, torna-se um indivíduo singular.

Como dito nos tópicos anteriores, o problema do tornar-se subjetivo que ocupa a segunda parte de o *Pós-escrito* detalha as ondulações que o indivíduo precisa realizar para tornar-se o Indivíduo singular, distinto do indivíduo da massa, do rebanho, do anonimato e transformado na repetição insuportável de um número a mais no meio da multidão. Kierkegaard é cômico da importância de resgatar a singularidade e assume essa como a sua maior e desafiadora tarefa como está exposto na obra póstuma *Ponto de vista explicativo de minha obra/atividade de escritor*, especialmente no texto *uma palavra sobre a minha obra de escritor considerada em relação ao "Indivíduo"*. Nessa obra ele estabelece a questão principal como sendo a de resgatar o indivíduo singular da multidão, do anônimo, por isso, estabelece claramente que: “a questão do indivíduo é decisiva entre todas” (KIERKEGAARD, 1986, p. 105). Afirma ainda: “[...] eu recorri, mantendo incessantemente a dialética do ‘Indivíduo’ na ambiguidade do seu duplo movimento. Cada uma das minhas obras pseudônimas apresenta de uma ou de outra maneira a questão do ‘Indivíduo’” (KIERKEGAARD, 1986, p. 106); “‘o Indivíduo’ pode significar o homem único entre todos, e também cada qual, toda a gente” (KIERKEGAARD, 1986, p. 106); “‘o Indivíduo’: eis a categoria pela qual devem passar, sob o ponto de vista religioso, a época, a história, a humanidade (KIERKEGAARD, 1986, p. 109); “o meu papel em ética relaciona-se incondicionalmente com a categoria de ‘o Indivíduo’” (KIERKEGAARD, 1986, p. 109). Finalmente ele estabelece que “[...] essa categoria e o uso que dela fiz de maneira tão pessoal e decisiva constituem, em ética, o ponto decisivo e sem a sua aplicação, tal como foi feita, a reduplicação estaria ausente de toda a minha obra de escritor.” (KIERKEGAARD, 1986, p. 110)

Como é que ocorre a mudança no interior da subjetividade para que essa se transforme em singularidade? A resposta é oferecida pelo autor de *Pós-escrito*, somente quando o “indivíduo singular volta-se para dentro de si mesmo (portanto, só na interioridade da autoatividade)” (KIERKEGAARD, 2013, p. 255). O que seria essa autoatividade em Kierkegaard? Penso que seria exatamente o movimento da edificação que ocorre mediante a situação existencial em que o si mesmo se encontra, pois não estamos abordando um

indivíduo conceitual, mas um indivíduo de carne e osso, como é evidenciado em *Ou-Ouespecialmente* na parte *o equilíbrio entre o estético e o ético*, quando se descreve um “indivíduo situado e datado, dotado de determinadas faculdades, paixões, inclinações, hábitos, sofrendo influências externas, que é afetado de uma maneira ou de outra” (KIERKEGAARD, 2007, p. 235). Ora, se não houver edificação na interioridade, o si mesmo não é capaz de realizar a si mesmo como tarefa da subjetividade que consiste, sobretudo, em administrar coerentemente as paixões e as inclinações de forma que escolheu a tarefa de interiorizar-se e dominar a si mesmo, construindo ou edificando uma singularidade madura em suas dimensões emocionais, relacionais, sexuais, afetivas, sociais e espirituais.

O problema então é o de tornar-se subjetivo, ou a questão é como o problema do tornar-se subjetivo exige que ele transforme a si mesmo em singularidade? A singularidade não corresponde melhor ao si mesmo do que a subjetividade? Quando Kierkegaard afirmou no *Ponto de vista...* que o indivíduo estava presente de um modo ou de outro em todas as suas obras, ele evidenciou e nos apresentou diversos tipos de subjetividades, subjetividades verdadeiras e autênticas como Abraão e Jó, mas também descreveu com propriedades subjetividades que embora reais como Dona Elvira, D. Giovanni, Fausto, Margarida, mas que não são subjetividades autênticas e verdadeiras, porque projetaram o si mesmo fora de si, se é que elas tinham um si mesmo e são incapazes de traduzir-se na própria verdade como testemunho da verdade e como coerência entre o que se diz e o que pratica. Desse modo, como é exposto em *Pós-escrito* esses indivíduos não possuem interioridade, mas uma imediata devoção.¹⁰ Desse modo, pode-se ter como uma perspectiva razoável, a tese de que a subjetividade pode se transformar em singularidade quando edificada na interioridade, ou permanecer no plano da subjetividade quando não é capaz de realizar o salto, ou quando é capaz como Sócrates, não o faz. A sugestão para construir a singularidade é assumir a apropriação e a interioridade, pois “são aquilo pelo que se deve trabalhar” (KIERKEGAARD, 2013, p. 255).

Assim tem uma subjetividade que pode ser verdadeira e pode ser falsa. A interioridade em Kierkegaard também é assumida nesse duplo movimento, como evidencia claramente:

¹⁰Cf. KIERKEGAARD, 2013, p 254.

[...] Ter tudo contra si, nenhuma, nenhuma expressão para sua interioridade; e ainda manter a sua palavra – isso é a interioridade; e a interioridade é falsa na mesma medida em que se tem prontamente à mão expressões externas, em semblante e conduta, em palavras e asserções – não porque a expressão seja, ela mesma, falsa, mas porque a inverdade estava em que a interioridade não passava de um momento. (KIERKEGAARD, 2013, p. 247)

Posso apresentar ao leitor exemplos de subjetividade que não são verdadeiras como Margarida de Fausto, quando ela exclama:

O que eu era? Nada! Argila em suas mãos, uma costela da qual obtive forma. Uma pobre planta e ele me pegou, me cultivou, foi para mim tudo, o meu Deus, o princípio do meu pensamento, o alimento da minha alma. (KIERKEGAARD, 2001, v. II, p. 109)

Dona Elvira, personagem estudada por Kierkegaard da Ópera *Don Giovanni* de Da Ponte-Mozart, também exclama após ser seduzida e abandonada, “[...] estou perdida, é somente assim que posso salvar a mim mesma...Mim mesma, [...] que coisa é este meu *Moi*? (KIERKEGAARD, 2001, v. V, p. 115 – grifo do autor).

Do exposto não resta dúvida, para tornar-se existente singular, é preciso primeiro escolher, é preciso um *ou-ou*.

Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. **Compreender**. Formação, exílio e totalitarismo – ensaios. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Schelling**. Napoli: GuiddaEditori, 1998.

POLITIS, Hélène. **Répertoire des références philosophiques dans les Papiers (papiers) de Søren Kierkegaard**. Paris: Publications de la Sorbone, 2005.

KIERKEGAARD, Soren. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas**, vol I. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Diario**. Bresia: Morcelliana, 1980.

_____. **Diario**. Milano: RCS LibriS.p. A, 2000.

_____. **Enten-eller**. V volumes. 6ª ed. Milano: AdelphiEdizioni, 2001.

_____. **Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor**. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **As Obras do Amor**. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **A Doença Mortal – O desespero humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MORUJÃO, Carlos. **Schelling e o problema da individuação**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

SHELLING, F. W. **A essência da liberdade humana –** Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Sobre o dogmatismo e o criticismo**. São Paulo: Abril, 1984. (Coleção Os Pensadores)

SARTRE, Jean Paul. **O Ser e o Nada**. Petrópolis: Vozes, 1997.

STEWART, Jon. The notion of actuality in Kierkegaard and Schelling's influence. **ArsBrevis**, n. 17, 2011, p. 237-253. Disponível em:
<http://www.raco.cat/index.php/arsbrevis/article/viewFile/257018/344060>. Acesso em 08 set. 2015.