



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO – UEMA.
CENTRO DE EDUCAÇÃO CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS.
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA.
CURSO DE FILOSOFIA: LICENCIATURA.

GABRIEL SANTOS PEREIRA

KIERKEGAARD E A POLÍTICA

Uma investigação sobre uma possível filosofia política

SÃO LUÍS

2025

GABRIEL SANTOS PEREIRA

KIERKEGAARD E A POLÍTICA: Uma investigação sobre uma possível filosofia política.

Monografia entregue ao Curso de Licenciatura em Filosofia, da Universidade Estadual do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de licenciado em filosofia.

Orientação: Profa. Dra. Natalia Teixeira Mendes.

SÃO LUÍS

2025

Pereira, Gabriel Santos Kierkegaard e a política: uma investigação sobre uma possível filosofia política. / Gabriel Santos Pereira. – São Luis, MA, 2025.

72 f

Monografia (Graduação em Licenciatura em Filosofia) - Universidade Estadual do Maranhão, 2025.

Orientador: Profa. Dra. Natalia Mendes Teixeira

1.Kierkegaard. 2.Filosofia Política e Investigação filosófica. I.Título.

CDU:1:32

REPOSITÓRIO INSTITUCIONAL
TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA PUBLICAÇÃO

<http://repositorio.uema.br/>

DADOS DO AUTOR

Nome: Gabriel Santos Pereira. **Curso/departamento:** Defil / Licenciatura - Filosofia.
CPF: 612.904.023 - 70. **E-mail:** gabriel_s.pereira18@hotmail.com. **Telefone:** (98) 987694370.

IDENTIFICAÇÃO DO DOCUMENTO

Tipo de documento: ☒ Monografia de graduação ☐ Monografia de especialização ☐
Dissertação ☐ Tese ☐ Livros ☐ Artigo de periódico ☐ Outro, informar qual: _____

Título do documento: **Kierkegaard e a política: uma investigação sobre uma possível filosofia política.**

Local: São Luís - Maranhão. **Ano:** 2025. **Orientador(a):** Profa. Dra. Natalia Mendes Teixeira

ESPECIFICAÇÕES PARA LIBERAÇÃO ON LINE

- a) Liberação imediata ☒
- b) Liberação a partir de 1 a 2 anos ☐
- c) No aguardo do registro de patente ☐

PERMISSÃO DE ACESSO

Na qualidade de titular dos direitos autorais do trabalho acima citado, autorizo a Biblioteca Digital da Universidade Estadual do Maranhão a disponibilizar gratuitamente, sem ressarcimento dos direitos autorais, o referido documento de minha autoria, em formato PDF, para leitura, impressão e/ou download, conforme permissão assinalada.

São Luís, 01 , de Agosto, 2025.

 Documento assinado digitalmente
GABRIEL SANTOS PEREIRA
Data: 01/08/2025 10:42:39-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Assinatura do Autor

GABRIEL SANTOS PEREIRA.

**KIERKEGAARD E A POLÍTICA: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE UMA POSSÍVEL
FILOSOFIA POLÍTICA.**

Monografia entregue ao Departamento de
Filosofia, como parte das exigências do Curso
de Filosofia, licenciatura, da Universidade
Estadual do Maranhão para obtenção do título
de licenciado em filosofia.

Aprovado em: **14 / 07 /2025**

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **NATALIA MENDES TEIXEIRA**
Data: 01/08/2025 14:17:08-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Natalia Mendes Teixeira (Orientadora)

Doutora em Filosofia

Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Documento assinado digitalmente
 **MARCIO GIMENES DE PAULA**
Data: 01/08/2025 19:33:37-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Márcio Gimeses de Paula

Doutor em Filosofia

Universidade de Brasília - UnB

Documento assinado digitalmente
 **DAVI GALHARDO OLIVEIRA FILHO**
Data: 04/08/2025 13:51:59-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Davi Galhardo Oliveira Filho

Doutor em Filosofia

Universidade Estadual do Maranhão - UEMA

Para minha mãe, Cleonilde Pereira, que sempre me apoiou na minha formação acadêmica, e com muita luta educou e cuidou de mim, dos meus irmãos, nos momentos mais difíceis que tivemos. Também ao meu pai, Júcildo Pereira, que sempre incentivou meu sonho de me tornar professor, amo vocês!

AGRADECIMENTOS

À Deus, pela vida que me concedeu e pela oportunidade de trilhar o caminho que amo: o estudo da filosofia. À minha família, que sempre me apoiou incondicionalmente, desde o vestibular até este significativo momento da minha jornada acadêmica. À minha noiva, Kimberly Nicole Cardoso, por compartilhar sua vida comigo com tanto carinho e amor, impulsionando-me a perseguir meus sonhos e oferecendo-me alento nos momentos de profunda angústia. Aos professores, de quem pude extrair lições valiosíssimas sobre a vida acadêmica e sobre como desenvolver um pensamento coerente e autêntico. Em especial, à minha orientadora, a Profa. Dra. Natalia Mendes Teixeira, uma grande inspiração para mim, especialmente por sua pesquisa sobre o filósofo dinamarquês Søren A. Kierkegaard. Sem sua orientação, esta pesquisa não seria possível. Ao Prof. Álvaro Valls, pelo seu notável trabalho de tradução de uma parte considerável das obras kierkegaardianas, diretamente do dinamarquês. Por fim, aos meus colegas de turma, que, através de nossos inúmeros diálogos sobre questões filosóficas, sempre me ensinam a perseverar e a refinar meu pensamento.

“Pois o juízo de Cristo é afinal decisivo, não importa o inoportuno que resulte para a corporação dos trapaceiros clericais que se apoderaram da marca Jesus Cristo, e sob o nome de “cristianismo” têm feito negócios brilhantes.” (Kierkegaard, “O instante”)

“Trata-se de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar a ideia pela qual quero viver e morrer.” (Kierkegaard, “Dez lições sobre Kierkegaard”)

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo investigar a existência de uma filosofia política na produção intelectual do filósofo e teólogo dinamarquês Søren A. Kierkegaard. Para tanto, a pesquisa está dividida em três partes. A primeira parte aborda o debate entre os intérpretes sobre as reflexões políticas presentes na obra de Kierkegaard. Na segunda parte, serão discutidas as categorias filosóficas no pensamento do "mestre da ironia" que poderiam fundamentar essa possível filosofia política. Por fim, a terceira parte se aprofundará na questão central da pesquisa: *compreender se Kierkegaard desenvolveu uma filosofia política?* Este estudo emprega o método de análise bibliográfica, caracterizando-se como uma pesquisa de cunho qualitativo.

Palavras-chave: Kierkegaard, Filosofia Política e Investigação filosófica.

ABSTRACT

This study aims to investigate the existence of a political philosophy within the intellectual work of the Danish philosopher and theologian, Søren A. Kierkegaard. To achieve this, the research is divided into three parts. The first part addresses the ongoing debate among interpreters regarding the political reflections present in Kierkegaard's work. In the second part, we will discuss the philosophical categories within the thought of the "master of irony" that could potentially ground this political philosophy. Finally, the third part will delve into the central question: *Did Kierkegaard truly develop a political philosophy?* This study employs the method of bibliographic analysis, characterizing it as a qualitative research endeavor.

Keywords: Kierkegaard, Political Philosophy and Philosophical Investigation.

Sumário.

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: O DEBATE SOBRE A POLÍTICA EM KIERKEGAARD	14
1.1. SOBRE A POLÍTICA EM KIERKEGAARD	14
1.2. DAS APROXIMAÇÕES ENTRE KIERKEGAARD E MARX.	18
1.3. DA DISSOCIAÇÃO ENTRE MARX E KIERKEGAARD.	27
CAPÍTULO 2: CATEGORIAS PARA UMA POSSÍVEL FILOSOFIA POLÍTICA EM KIERKEGAARD	33
2.1. INDIVÍDUO	33
2.2. SUBJETIVIDADE	34
2.3. AGENTE, HISTÓRIA E SOCIEDADE.	38
2.4. DA DIMENSÃO POLÍTICA DAS CATEGORIAS	50
CAPÍTULO 3: COMO KIERKEGAARD PENSA A POLÍTICA?	56
3.1. O QUE É POLÍTICA?	56
3.2. KIERKEGAARD: SOBRE UMA POSIÇÃO POLÍTICA	57
3.3. TEOLOGIA OU FILOSOFIA POLÍTICA?	61
CONSIDERAÇÕES FINAIS.	68
REFERÊNCIAS	70

INTRODUÇÃO

Søren A. Kierkegaard é notavelmente um dos maiores nomes da filosofia da existência. Seu pensamento influenciou filósofos como: Sartre, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Albert Camus, Theodor Adorno, dentre outros. Conceitos kierkegaardianos, como: Existência, Angústia, desespero, absurdo, repetição, entre muitos outros são só alguns que influenciaram a Filosofia, Teologia e a Psicanálise.

Mas, para além dessas áreas, poderíamos fazer o seguinte questionamento: será que existe uma filosofia política em Kierkegaard? O fato é que conservadores o aplaudem por que seu filosofar dá ênfase ao indivíduo e à liberdade, todavia, também criticam seu posicionamento sobre a cultura cristã, ele compreendia como inimiga da liberdade. Alguns ressaltam a forma como o nosso filósofo pensa sobre: “como os meios de comunicação e a política podem ser impulsionados pelo mercado” (Backhouse, 2019, p.5). Contudo, descartam suas soluções sociais para problemas que envolvem subjetividade. Ora, a partir destes apontamentos é válido especular que existem pontos que envolvem a política, mas que não definem como é o pensamento de Kierkegaard sobre ela.

Dito isto, a grande inquietação deste trabalho surge: Kierkegaard em algum momento contribuiu com um pensamento político em sua filosofia? Há elementos ou categorias para pensar uma filosofia política no projeto filosófico de Kierkegaard? Este é o nosso problema: *compreender se existe uma filosofia política kierkegaardiana*, já que nosso autor é conhecido pelo seu trabalho em outras áreas da filosofia e na teologia, mas ainda se sabe muito pouco sobre sua relação com a política. Para desvendar a real concepção kierkegaardiana de política, é imperativo empreender uma análise rigorosa e multifacetada. O primeiro passo crucial reside em uma exaustiva prospecção bibliográfica dos intérpretes para compreensão do debate sobre tema político na produção kierkegaardiana. O que nos levará também a entender se estes investigaram ou não a possibilidade de uma filosofia política.

Após essa fase de identificação, o foco se volta para a análise profunda das bases dessa possível filosofia política. É fundamental discernir e categorizar os conceitos e categorias fundamentais que possam sustentar qualquer argumentação política em Kierkegaard. Isso pode incluir, mas não se limita a, noções como a singularidade do indivíduo, a liberdade, a escolha existencial, a responsabilidade ética, a fé, a sociedade de massa e a crítica à coletividade. Cada uma dessas categorias, mesmo que à primeira vista não pareçam diretamente políticas, pode desempenhar um papel crucial na construção de sua visão sobre a política, ao influenciar a maneira como ele concebe a interação humana e a estrutura social.

Enfim vamos convergir para a real concepção kierkegaardiana de política. Este processo de investigação culminará na apresentação de uma interpretação coesa e fundamentada de como esse gigante do pensamento do pensamento filosófico via e concebia a política, contribuindo significativamente para o entendimento de sua obra e de seu legado filosófico.

Ademais, este trabalho almeja fazer uma contribuição significativa e inovadora para o campo dos estudos kierkegaardianos. Nosso propósito central é iluminar as nuances da temática política presente na vasta e complexa obra do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard. É crucial ressaltar que a dimensão política em sua produção é um terreno pouco explorado e, muitas vezes, negligenciado pela academia, o que confere a esta investigação um caráter de ineditismo e urgência.

Ao perscrutar essa faceta menos conhecida, esperamos não apenas preencher uma lacuna nos estudos existentes, mas também desvendar aspectos importantes e, talvez, surpreendentes de Kierkegaard, que nos ajudarão a compreender a totalidade de seu pensamento sob uma nova ótica. A política, mesmo que não seja o foco explícito em muitas de suas obras, perpassa suas reflexões sobre o indivíduo, a sociedade, a ética e a fé, oferecendo chaves valiosas para interpretar sua crítica à modernidade e à massificação.

Com este esforço investigativo, temos a genuína expectativa de enriquecer o debate em torno dessa temática crucial, fomentando novas discussões e abrindo caminhos para futuras pesquisas. Mais do que isso, esperamos fortalecer e expandir o campo da pesquisa kierkegaardiana, adicionando uma camada de compreensão que revele a perene relevância do filósofo para os desafios contemporâneos da vida política e social.

CAPÍTULO 1: O DEBATE SOBRE A POLÍTICA EM KIERKEGAARD

Faremos a análise de um apanhado de textos que discutem sobre questões políticas em Kierkegaard. A partir dos comentadores vamos analisar os seguintes textos¹: *Kierkegaard as social-political thinker and activist* (Kierkegaard como ativista e pensador sócio-político) de Martin J. Martustik, *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no século XIX* Marx e Kierkegaard de Karl Lowith, *A construção do estético* de Theodor Adorno, Kierkegaard y Marx: una inquietante relación tesis sobre estética, política y religión. Kierkegaard e Marx: uma relação inquietante. Teses sobre estética, política e religião) por Patricia Dip, dentre muitos outros textos. O fato é que nosso filósofo foi um autor muito profícuo como escritor, e em alguns pontos de suas obras, pseudônimos e assinadas, aparecem questões que podem ser correlacionadas a nossa temática. Veremos a seguir essas análises.

1.1. SOBRE A POLÍTICA EM KIERKEGAARD

1.1.1. Kierkegaard como ativista e pensador sócio-político

Martin J. Martustik lança mão de argumentos a favor da ideia um Kierkegaard pensador sócio-político e ativista. Martustik, começa analisando a relação entre a categoria de indivíduo, kierkegaardiana, e sua relação com a teoria e a prática sócio-política. Nosso filósofo compreende que todos têm a tarefa de tornar-se indivíduos. Martustik diz a respeito disto “São declarações como estas que levaram muitos leitores a retratar Kierkegaard como um solipsista a-comunicativo e um individualista anti-social ou anti-político.”(Martustik, 1994, p.2, tradução nossa)². Assim ele traz à tona a questão de como Kierkegaard é retratado por muitos intérpretes como um solipsista devido algumas passagens de sua obra. De forma subsequente impossibilitando uma filosofia política.

Martin M. Buber bem como Emanuel Levinas - posteriormente, é claro - por exemplo, fazem uma crítica a um suposto “individualismo religioso unilateral”. (Martustik, 1994, p.2, tradução nossa)³. Que dá foco na interioridade perante Deus e assim excluindo a relação da ética com a sociedade. Segundo Martustik, o Lukács interpreta Kierkegaard como “um

¹ É compreensível que a estratégia de explorar Kierkegaard de forma "indireta", utilizando-se de comentadores, possa ser vista por muitos como uma abordagem problemática. De fato, compartilhamos dessa perspectiva. Contudo, ao acompanhar o primeiro capítulo com atenção, o leitor poderá constatar, assim como nós, que esses intérpretes não se aprofundam no problema fundamental da política na produção kierkegaardiana. Em outras palavras, a questão central de compreender se há uma filosofia política em Kierkegaard permanece inexplorada por eles. Essa constatação, de que a questão objeto do presente estudo não é abordada, é explicitada no último parágrafo da página 35.

² Original: “It is statements like these that have led many a reader to portray Kierkegaard as an acommunicative solipsist and anti-social or anti-political individualist.”

³ Original: “a one-sided religious individualism.”

indivíduo com religiosidade desesperada, tendo em si dois lados: um lado que conhece profundamente a existência, e por outro lado um proto-fascista” (Martustik, 1994, p. 2).

No entanto, outros intérpretes tentaram reverter essa situação, causada pela visão de uma má recepção. Mostrando um outro lado onde “o indivíduo é crítico e a visão religiosa de Kierkegaard é olhada como: não fundamentalista e tampouco autoritária” (Martustik, 1994 p.2). Ressalta-se portanto o indivíduo de forma equilibrada com a coletividade e numa relação subjetiva com Deus onde o homem desenvolve a si mesmo.

Logo após, Martustik destaca a ética da existência de Kierkegaard, apresentando o argumento de alguns intérpretes do filósofo dinamarquês, como “G.B. Connell argumenta que Kierkegaard navega entre Kant e Hegel.” (Martustik, 1994, p. 2, tradução nossa)⁴. À medida que tem maior concretude que a obrigação/dever na ética kantiana e comunidade ética em Hegel. O eu só atinge a universalidade se tornando quem deve ser, o si-mesmo é a chave para a ética de Kierkegaard neste sentido. Contudo, a ética do mestre da ironia tal como é a ética kantiana, também valoriza a autonomia e não há restrições quanto a isto, não depende de uma divindade muito menos das convenções comunitárias.

Mais adiante, Martustik afirma que Kierkegaard sofre acusações de “falhar na distinção entre individualismo possessivo e existencial” (Martustik, 1994 p.3). O individualismo possessivo é aquele em que o participante da sociedade de mercado se mantém numa posição onde está contra todos e todos estão contra ele, por ter seu interesse em si próprio. “Isso pode se manifestar em espaços como: a esfera pública e nas igrejas, dentre outros.” (Martustik, 1994). Esse tipo de individualismo tornou um mundo de nivelamento que segundo Martustik:

Como visto por Kierkegaard, é um mundo de nivelamento onde a comunidade afetiva (*Gemeinschaft*) deu lugar a uma sociedade contratual (*Gesellschaft*). No entanto, ao contrário de Hegel e Marx, Kierkegaard não anseia por uma recuperação da crise atual através de algum modelo de comunidade primitiva. Em vez de uma nostalgia ou uma visão apocalíptica da era atual, ele retrata o nivelamento como a ocasião para educar o indivíduo (Martustik, 1994, p. 3, tradução nossa).⁵

Kierkegaard entende que se não é possível voltar atrás ou depositar esperanças no futuro possivelmente “utópico”, única saída possível está no presente, ou melhor em seu amadurecimento. Isso se deve ao fato de que Kierkegaard tem uma profunda desconfiança de sistemas filosóficos que racionalizam (abstraem) a existência ao ponto de não restar mais subjetividade.

⁴ Original: G.B. Connell argues that Kierkegaard steers the course between Kant and Hegel.

⁵ Original: “as viewed by Kierkegaard, is a world of leveling where the affective community (*Gemeinschaft*) gave way to a contractarian society (*Gesellschaft*). Yet unlike Hegel and Marx, Kierkegaard does not long for a recovery from the present crisis via some model of early community. In place of a nostalgia or an apocalyptic view of the present age, he depicts leveling as the occasion to educate the individual.”

Algo importante destacado por Martustik em Kierkegaard é, “o radicalismo em prol da honestidade.” (Martustik, 1994) Kierkegaard se mostra mais radical que os liberais e a esquerda de 1848⁶, na medida em que estes tentavam manter compromisso com o cristianismo conservador para proteger as revoluções deste período. Por isto o autor afirma que: “o indivíduo deve incorporar a categoria radical da honestidade: Kierkegaard prefere o ateísmo honesto ao cristianismo desonesto.” (Martustik, 1994, p. 3). O filósofo da Dinamarca vai além disso e propõe a separação entre Igreja e Estado, tendo como base a revolução francesa e outros movimentos revolucionários na Europa em busca da honestidade radical e da autogovernança dos cidadãos. Sua preocupação é com a igualdade entre os indivíduos, mesmo que seja radical.

Kierkegaard também é mencionado pelo autor como um individualista existencial radical. Ele apoia qualquer ideal que mantenha o indivíduo de forma integral. Ou seja, não subjuga a individualidade. Essa defesa de Kierkegaard é contra “a totalidade idolatrada do estado-nação.” (Martustik, 1994). O indivíduo de Kierkegaard:

Não pode ser incorporado à política partidária profissional. Menos ainda, ser persuadido a aderir a uma plataforma política ou religiosa, ele não pode ser distraído da tarefa política de manter os domínios social e cultural abertos. (Martustik, 1994, p. 4, tradução nossa)⁷.

Ou seja, o indivíduo pensado por Kierkegaard é participante da política fora da máquina estatal, sendo assim, um indivíduo atuante de forma livre.

Adiante, Martustik faz a correlação entre a categoria kierkegaardiana do indivíduo e a revolução sociopolítica. Ele afirma que as revoluções que ocorreram em 1848 contra formas de autoridade incondicional, não estão insentas de autocritica. Aqui entra em questão o indivíduo pensado por Kierkegaard. O mestre da ironia se põe contra a autoridade incondicional, não sendo assim um reacionário.

Segundo Martustik, Kierkegaard faz isso porque compreende que “o nacionalismo é perigoso porque cresce de forma insuficientemente secular e a revolução é perigosa quando se torna insuficientemente revolucionária.” (Martustik, 1994, p.5, tradução nossa)⁸. O autor também afirma que a categoria kierkegaardiana de indivíduo é revolucionária na esfera teórica e na esfera prática. Em suas palavras:

⁶ A chamada “*primavera dos povos*” aconteceu em 1848, foi o período onde muitas revoluções em diversos países no continente europeu aconteceram. Dentre essas revoluções, algumas como: do império austriaco, na Alemanha e na França são só alguns exemplos.

⁷ Original: “Because this dissenting individual cannot be incorporated into professional party politics or swayed to one political or religious platform, she cannot be distracted from the political task of keeping the social and cultural realms open.”

⁸ Original: “Nationalism is dangerous because it grows insufficiently secular and revolution is dangerous when it becomes insuffi- ciently revolutionary.”

A categoria do indivíduo e os domínios da política e da cultura exigem um ao outro e clamam por uma auto-delimitação mútua. Assim, esta categoria é revolucionária em um duplo sentido: na teoria, ela fornece um corretivo aos pontos cegos dos objetivos sociopolíticos; na prática, ela enraíza a revolução em uma atitude autocrítica contínua do indivíduo deliberativo. (Martustik, 1994, p.5, tradução nossa)⁹.

Indivíduo, política e cultura são categorias que necessitam umas das outras. Por isso a primeira é importante, porque mantém a vista os erros sociopolíticos e dá às revoluções uma atitude de autocrítica mantendo o indivíduo que não é político partidário livre de ser subjugado pela falta de autocrítica.

Dito isto, Martustik também demonstra um Kierkegaard que tenta “aproximar” indivíduo e comunidade. Para isto, ele faz um contraste entre a posição liberal-individualista e a democracia comunitária de Rousseau. Ele diz que “Kierkegaard concorda com os liberais que a comunidade não é um “ser moral” por si próprio. Contudo, não quer dizer que a comunidade deve ser rejeitada totalmente” (Martustik, 1994). Para Kierkegaard, a comunidade não é uma estrutura pragmática, instrumental, mas também não a vê tal como Rousseau que enfoca uma comunidade baseada em valores comunitários.

Sendo assim, a proposta kierkegaardiana para essa relação entre indivíduo e comunidade é dialética, acontece nas relações de forma interna, não somente externa; utilitária. Essa dialética funciona a partir do pressuposto do respeito à singularidade, logo que, cada indivíduo mantém seu espaço (individualidade) e respeita o do outro. Desta forma a comunidade funciona harmônica, ainda que sem a homogeneização.

Tal modelo de sociedade não pode ser baseado em interesses (como afirmam alguns contratualistas) ou no universalismo abstrato que ignora as idiossincrasias dos indivíduos. O modelo ideal proposto por Kierkegaard é uma sociedade com reciprocidade dialógica. Nela os indivíduos engajados num diálogo honesto podem formar comunidades mais profundas do que uma que se baseia nos interesses ou que limita a individualidade, assim funciona a relação dialética de Kierkegaard. Na palavras de Martustik:

Na verdade, Kierkegaard discute a possibilidade de uma relação dialética, interna e não puramente externa, entre o indivíduo e a comunidade: quando os indivíduos estão relacionados uns com os outros. (...) A reciprocidade dialógica entre indivíduos existenciais, educados pela honestidade deliberativa, permite mais do que associações externas de mercado. (Martustik, 1994, p. 5, tradução nossa)¹⁰.

⁹ Original: “The category of the individual and the domains of politics and culture require one another and call for mutual self-delimitation. Thus, this category is revolutionary in a two-fold sense: in theory it provides a corrective to the blind spots of socio-political aims; in practice, it roots revolution in an ongoing self-critical attitude of the deliberative individual.”

¹⁰ Original: “In fact, Kierkegaard does discuss a possibility of such a dialectical, inward and not purely external, relation between individual and community: when the individuals are related to one another (...) Dialogic reciprocity among existential individuals, educated by deliberative honesty, allows for more than external associations of the market.” (Citação).

Dito isto, é seguro afirmar que uma sociedade aos moldes kierkegaardianos seria uma sociedade multiculturalista, em contrapartida ao estado-nação de Hegel que torna a diversidade uma unidade concreta, ou seja, coibindo a existência das idiossincrasias em prol da comunidade universalizante. Por isso “a democracia deliberativa (com base no diálogo) é preferível à reciprocidade niveladora porque torna homogênea as diferenças.” (Martustik, 1994).

1.2. DAS APROXIMAÇÕES ENTRE KIERKEGAARD E MARX.

Karl Löwith, em sua obra: *De Hegel a Nietzsche* buscou fazer uma investigação sobre o período posterior a Hegel. Neste texto encontramos algumas observações que podem nos ser muito úteis¹¹.

1.2.1. Contextualizando Kierkegaard e Marx a partir de Löwith: direita e esquerda hegelianas

Para compreender o ponto de vista de Löwith, é preciso entender que o período pós-hegeliano foi dividido em dois grupos, os *velhos hegelianos* ou direita hegeliana, e, os *novos hegelianos*, ou, esquerda hegeliana. Seguindo a divisão do parlamento francês durante o período revolucionário, estes grupos possuíam divergências sobre a cristologia. A direita; Goeschel, Gabler, B. Bauer, ao seguir a distinção de Hegel entre *conteúdo* e *forma* do cristianismo, optou por acolher de forma positiva o conceito de *conteúdo*. A esquerda por sua vez optou por submeter ambas as categorias simultaneamente, à *forma* da representação religiosa e o conteúdo da sua crítica.

A direita também buscou conservar a história do cristianismo de forma integral, partindo do pressuposto da unidade da natureza divina e humana. A esquerda afirmava que a partir da ideia não era possível manter os relatos históricos dos Evangelhos, sendo total ou parcial. Sobre a direita hegeliana, diz Löwith:

Velhos hegelianos, no sentido original da escola fundada por Hegel, eram os editores de suas obras (...) eles conservaram a filosofia de Hegel literalmente, e a ela deram continuidade em pesquisas históricas singulares, mas quando a produziram de modo próprio não foram além da época marcada pela atuação pessoal de Hegel. (Löwith, 2014 p.63)

Ou seja, não houve inovações no pensamento hegeliano por parte dos hegelianos de direita por isso estes se tornaram “irrelevantes para o movimento histórico do sec. XIX” (Löwith,

¹¹ É importante deixar claro que a intenção de trazer Kierkegaard e Marx via Löwith é justamente compreender o motivo que faz Löwith aproximar esses dois filósofos. Por isso somente trazemos aqui a interpretação do próprio autor, novamente destacamos que, compreendemos o fato de ser um problema essa interpretação sem as fontes primárias, no entanto, optamos por essa opção porque estamos focando aqui é no debate de interpretações. Que a propósito essa interpretação do Löwith é rebatida por Patricia Dip posteriormente -Veja a partir da página 33.

2014). E mesmo ao tentarem reproduzir algo próprio, ainda sim, se saia como nos dias de ouro da filosofia hegeliana, isso levou eles a serem considerados os *velhos hegelianos*.

A esquerda propunha mudanças no pensamento de Hegel, inclusive, tecia críticas sobre diversos aspectos de sua filosofia, mas o que caracterizava seu jeito de filosofar era a vontade de *realizar a filosofia hegeliana*, a exemplo desta perspectiva temos: Marx e Feuerbach. Os jovens hegelianos desenvolveram um papel importante sobre a filosofia de Hegel, sendo considerado algo revolucionário fazendo uma separação no sistema, e assim, tornando o sistema eficaz historicamente.

Ademais, o autor ressalta que a expressão “hegelianos de esquerda” vem do partido revolucionário da subversão relacionado a Hegel, chamados de “hegelianistas”, o que caracterizava sua conduta. Löwith, apresenta uma distinção entre os “os jovens e os velhos”, apontando que no sistema de Hegel, os que estão destinados a governar são os velhos, pois seu espírito pensa somente no universal e não no singular. Estes têm uma *indiferença efetiva* que os impulsiona a se colocar à serviço da conservação do todo. Posto isso, podemos dizer que os velhos não são como os jovens, pois, este tem uma insatisfação com o um mundo que é inadequado. Todavia, os antigos se põe sem nenhum interesse particular por uma ou outra coisa, é justamente disto que vem o seu conhecimento pelo universal.

Já o jovem, afirma o autor, “é uma existência presa ao singular e sedenta de futuro, que deseja mudar o mundo, mesmo em desacordo com o que existe, este tenta fazer exigências na “ilusão” de organizar o mundo fora do eixo” (Löwith, 2014). Portanto, existe um idealismo no jovem que não possui no velho. Por isso estes têm uma maior adesão ao novo. O que é interessante é que os jovens e os velhos hegelianos parecem estar inseridos dentro desta descrição de Löwith. Perceba que os jovens hegelianos tinham de fato este desejo de mudar o mundo que partia de sua insatisfação com este e os velhos hegelianos tinham uma dificuldade a aderir ao novo.

1.2.2. Das implicações políticas dos pós-hegelianos

Esses indivíduos tinham aspirações divergentes sobre a política, contudo, os hegelianos de direita (Os velhos hegelianos) defendiam a manutenção dos ideais políticos propostos por Hegel, a saber: “O Estado como racional e a mais elevada instituição criada pelo genero humano, a necessidade historica da existência das instituições (historicismo), familia e sociedade civil subordinadas ao Estado, a reconciliação entre Estado e Igreja” (Hegel, 2022); dentre outros.

A esquerda hegeliana (Os jovens hegelianos), por sua vez, em grande maioria discordaram das teses hegelianas e buscaram fazer com que fossem ressignificadas ou rejeitadas. Kierkegaard, por exemplo, - que do ponto de vista de Löwith era parte da esquerda hegeliana - “rejeitou diametralmente a união entre Igreja e Estado” (Kierkegaard, 2019, p.85) e a superioridade do Estado sobre a subjetividade do indivíduo. Logo, podemos dizer que os velhos hegelianos eram indivíduos que politicamente eram imobilistas e os Jovens hegelianos são indivíduos revolucionários, ou que discordavam das teses políticas de Hegel.

1.2.3. Kierkegaard e Marx do ponto de vista de Löwith

Kierkegaard assim como Marx é inserido no espectro da esquerda hegeliana pelo autor, sendo assim isso nos ajuda a entender as possíveis aproximações entre ambos. Outro exemplo mencionado pelo autor: Os dois filósofos atacam Hegel, devido ao seu conceito de *Efetividade*¹². A crítica de Marx se concentra na filosofia política, a de Kierkegaard se concentra no cristianismo filosófico. Apesar de se concentrarem em partes diferentes da ideia de efetividade na filosofia hegeliana, ambas causam em conjunto o seguinte efeito: “ocorre não somente uma dissolução de todo o sistema de Hegel, mas ao mesmo tempo, uma dissolução do mudo burguês-cristão” (Löwith, 2014 p.169). Posto isto, agora faremos alguns recortes na obra para tentarmos trazer à tona o ponto de vista de Löwith sobre os dois filósofos.

No subtópico do cap. III: “*a crítica do mundo capitalista e da cristandade secularizada*”, o autor demonstra as duas formas de argumentação de Kierkegaard e Marx sobre o mundo burguês de sua época e como essa crítica tinha relação com a filosofia hegeliana. Marx, por exemplo, critica o mundo burguês capitalista, pois entende que existe uma clara contradição onde sociedade burguesa, Estado, proletariado e a cultura mercadológica dos objetos geram a alienação do indivíduo da classe proletária.

Esses fatores citados anteriormente, geram alienação a partir do caráter objetual e consumista da sociedade capitalista. O proletariado é tratado como “objetualidade” (como coisa), ao vender sua força de trabalho, mas não se enxerga assim. Portanto, à auto alienação do indivíduo. Assim, a produção humana segue o mesmo roteiro, quando abarcado pela lógica do consumo se torna mercadoria ou alienação. Por isso Löwith diz:

¹² O conceito hegeliano de efetividade, descrito no trecho que mencionamos, vem da obra “*Linhas fundamentais da filosofia do direito*”. A querela surge a partir da seguinte frase: “O que é racional, isso é efetivo; e o que é efetivo, isso é racional” (Hegel, 2022, p.138). Hegel propõe a união entre a racionalidade e a efetividade, gerando uma síntese dialética onde a consciência capta a efetividade como uma possibilidade, portanto, o primeiro estágio formal da efetividade e gerando outras categorias rumo ao real. Mas o que importa para nós é que a crítica marxiana e kierkegaardiana sobre esse conceito de Hegel gera o efeito da separação destes elementos: *Racionalidade e Efetividade*.

Para Marx, o assalariado personifica o problema geral da sociedade burguesa, cujo caráter econômico coisificado de mercadorias. O caráter mercantil de todos os nossos objetos de uso e o correspondente consumo humano não constitui apenas uma especialidade econômica, mas, ao contrário, determina todo o caráter de manifestação da vida humana e de seus modos de produção como alienação, mesmo produção intelectual torna-se mercadoria. (Lowith, 2014 p.190)

Hegel já entende como um momento positivo da atividade humana essa exteriorização de si-mesmo. Ou seja, o *Espírito* interpreta a si próprio no mundo e retorna da exteriorização para si mesmo, o que ocasiona em uma mediação do ser próprio e alheio. Em outras palavras, o espírito se reconhece no outro de forma parecida a ele mesmo, no ser deste outro gerando uma aproximação de ambos. Este espírito que se exterioriza, Hegel entende como um relacionamento entre homem e coisa, este se dá pela: posse, uso ou alienação. Por isso, “Marx combate como auto alienação do homem o que Hegel entende como algo positivo da atividade humana, leia-se, a exteriorização de si mesmo” (Löwith, 2014).

Essa lógica da mercadoria chega ao ponto de alienar o homem de sua condição de homem. Uma vez que é a mercadoria é que cria significado na vida do homem e não o contrário, deste modo, pode-se dizer, grosso modo, que a mercadoria ganha um valor maior do que o do próprio homem, na medida que pode determinar o que ele é.

Para que haja o fim desta *Autoalienação* observada por Marx, surgem algumas etapas como: o fim das formas atuais de trabalho para chegar a uma autonomia plena, também como objetivo a superação da dicotomia entre trabalho intelectual e corporal, bem como, a oposição entre campo e cidade, que seria a maior expressão da subordinação humana à divisão do trabalho. Segundo, se faz necessário que a comunidade (sociedade) transforme a propriedade e o homem.

O que Marx quer propor é uma mudança social, onde objeto (mercadoria) perde seu caráter de mercado e passa a ter um caráter de uso, assim como o homem também deve passar por esse processo de ressignificação social retornando a sua essência natural. Löwith diz o seguinte sobre isto:

O mundo mercantil pode, portanto, ser superado somente por uma transformação fundamental de todas as relações da vida concreta do homem que existe na sociedade. O recuo do caráter mercantil para o caráter de uso corresponde à necessidade de um recuo do homem reificado para o “homem natural”, cuja natureza consiste no seguinte, que ele, desde o princípio, é um homem social (Löwith, 2014 p. 195).

Posto isso, a proposta de Marx é o coletivismo social como forma de ressignificar o homem e regressá-lo à sua essência. Assim, a ideia de *Zoon Politikon*¹³ de Aristóteles entra em sintonia

¹³ A palavra πολιτικά ζῷα (*zoon politikon*) tem origem no grego: “Zoon” quer dizer animal e “Politikon” significa política. Portanto, este conceito Aristotélico afirma que é parte da essência do homem (seu *Ethos*) compartilhar a vida política com outros indivíduos, naturalmente, o homem vive para fazer política. Podemos

com Marx, pois na polis grega a política se fazia de forma coletiva. Ou como afirma Löwith sobre o modelo aristotélico social de Hegel: “Liberdade é estar-junto-de-si-mesmo no ser-outro” (Löwith, 2014 p. 195).

Já Kierkegaard, caminha na contramão deste ideal de coletividade proposto por Marx. Ele estava preocupado com a individualidade em meio à coletividade. Isso se trata de “um poder nivelador” (Löwith, 2014 p 195). O objetivo do filósofo dinamarquês era combater as ideias que circulavam na época de forma confusa sobre a individualidade. Compreender as relações individuais seria a forma de combater estas confusões.

Kierkegaard também combateu a alienação do homem, a respeito da cristandade existente, que acabou se misturando com o mundo e o Estado. Hegel propôs a conciliação entre Estado e Cristianismo. Essa conciliação entre o mundano e o crístico é algo completamente inaceitável para Kierkegaard. Löwith diz: “O verdadeiro político e o verdadeiro cristão podem não ter nenhum desejo em governar, porque sabem o que é por um lado e o que por outro o cristianismo. O Estado cristão protege o divino” (Löwith, 2014 p. 197). Ou seja, o cristianismo por ser sucessor de Cristo precisa renunciar ao mundano. Portanto Kierkegaard está combatendo essa associação entre cristianismo e Estado¹⁴ por ser um engodo criado pelo cristianismo filosófico da época.

Neste ponto Marx e Kierkegaard se reencontram na crítica a Hegel. Para ambos, “essa conciliação se transforma em revolta religiosa em Kierkegaard e revolta social em Marx” (Löwith, 2014). Ademais, a crítica de Marx ao mundo capitalista-burguês é correspondente à de Kierkegaard para com o mundo burguês cristão. Uma vez que se perde a figura do cristianismo primitivo neste mundo, na análise kierkegaardiana e o Estado burguês não é nenhum pouco parecido com a polis grega, na análise marxiana. Por isso Löwith afirma o seguinte:

E assim, baseado na mesma cisão com o subsistente, à crítica mundana de Marx ao mundo burguês-capitalista, corresponde igualmente a crítica radical de Kierkegaard ao mundo burguês-cristão, que lhe é tão alheio ao cristianismo originário quanto o Estado burguês à *polis*. (Löwith, 2014 p. 1990)

Outrossim, temos outra face deste levante contra o filósofo do absoluto, que seria, o entendimento de Hegel sobre o “*ex-istere*”, como surgimento e saída da essência interior à existência que lhe é adequada” (Löwith, 2014). Em contrapartida, Kierkegaard entende que é

dizer que não havia um distanciamento entre a vida privada e a vida pública do indivíduo na polis, pois a vida política confundia-se a vida privada dos cidadãos no antigo mundo grego.

¹⁴ Algo que pode nos ajudar a compreender essa cisão que Kierkegaard faz entre cristianismo e Estado é a interpretação bíblica de Mateus 22:21. “Deem ao imperador o que é do imperador e deem a Deus o que é de Deus” (Sociedade Bíblica, 2008). Cristo estabelece uma clara separação entre o divino e o humano, entre o Estado e a religião. Sendo assim o cristianismo, na figura do cristão que é “sucessor” do Cristo, deve manter este afastamento entre essas duas instituições.

um regresso à existência que a partir da consciência moral, que se toma uma decisão. Grosso modo, a existência é pautada nas escolhas morais do indivíduo. Em um caminho parecido, Marx acredita que a existência também seria pautada nas decisões, contudo, decisões políticas.

Ora, sobre os dois aspectos críticos contra Hegel – Kierkegaard e Marx – chegam ao mesmo denominador comum, segundo Löwith: “no lugar do espírito ativo de Hegel, entra em cena, em Marx, uma teoria da *Práxis* social, em Kierkegaard, uma *Reflexão* do agir interior, de modo que ambas, se apartem, conscientemente, da teoria como suprema atividade humana” (Löwith, 2014 p.200). Portanto, as críticas têm um propósito filosófico de retirar a carga teórica do centro da existência humana para a ação.

No outro capítulo, *sobre a sociedade burguesa*, nosso autor (Karl Löwith), nos mostra o ponto de vista de Kierkegaard e Marx sobre essa sociedade. Marx entende que a sociedade burguesa é uma sociedade que valoriza o indivíduo e separa a esfera pública da privada, gerando assim direitos que valorizam apenas o homem burguês. Portanto, Marx ataca este ideal burguês por entender que “os direitos do homem, não são direitos do homem, mas privilégios burgueses” (Löwith, 2014). Posto isso, Marx entende que a sociedade deveria acabar, ou “deixar de lado”, a individualidade. Com o propósito de criar uma sociedade onde a comunidade é um ideal absoluto com o qual economia e propriedade são comuns a todos. Nas palavras de Löwith:

Marx e Hegel analisam ambos a sociedade burguesa como um sistema de necessidades cuja eticidade se perdeu em extremos e cujo princípio é o egoísmo. A diferença de suas análises críticas consiste em que Hegel manteve na superação a diferença entre os interesses particulares e os gerais, enquanto Marx quer superá-la no sentido de *colocar de lado*, a fim de instaurar uma comunidade absoluta com economia e propriedade comuns. (Löwith, 2014 p.265)

Vale ressaltar que, ainda nesta proposta, Marx acredita ser imprescindível uma mudança no homem, tornando-o emancipado, o homem individual precisa se tornar genérico e social. Somente assim, o Estado e o homem individual podem desaparecer, ou seja, despojando-se da pessoa privada da sociedade burguesa e do Estado que abstrai o homem, “Poderia então chegar à verdade a frase de Hegel de que a ‘suprema liberdade’ é a ‘suprema comunidade’ (Löwith, 2014 p. 267).

Contudo, Marx compreende que a burguesia é uma classe revolucionária em seu tempo, pois “somente ela criou em um século forças produtivas mais massivas e colossais que todas as gerações anteriores (...) conquistou e civiliza partes inteiras do mundo e produziu um aumento formidável da população” (Löwith, 2014), mas sua lógica de acumulação e

dominação gera desigualdades insustentáveis, que só podem ser superadas por uma revolução proletária.

Quanto a Kierkegaard, ele caminha até certa medida no encalço de Max Stirner¹⁵, ao “reduzir” todo o mundo social ao *Si-mesmo*. colocando-se deste modo contra Marx, mas por outro lado, como Stirner era um ateu convicto o filósofo dinamiquês o faz oposição colocando o indivíduo diante de Deus, afinal Kierkegaard era um autor cristão.

Kierkegaard ao pensar sobre o conceito de *Indivíduo*¹⁶ faz um ataque à humanidade social democrata e contra a cristandade liberal. Para ele o princípio de associação é negativo pois reduz o indivíduo à massificação, Kierkegaard entende que somente o si-mesmo pode fazer o homem chegar ao universal deste mesmo. Por isso o mestre da ironia se põe contra Stiner e Marx, pois Stirner pretende abstrair toda a concretude do homem e Marx pretende tornar o homem genérico. Sobre isto, Löwith diz: “diz Kierkegaard, todos os homens seriam iguais e comendo o mesmo em uma só panela, e no outro, o homem perderia em geral toda concretude ao ser despojado até a completa nudez” (Löwith, 2014 p 270).

Para ele, a burguesia promove uma vida estética e hedonista, mas vazia de significado espiritual. Kierkegaard defende a necessidade de uma "escolha existencial", por meio do Si-mesmo, que transcenda os valores burgueses e busque uma relação autêntica com o divino. Por isso, “uma existência cristã-burguesa que oscila entre a seriedade ética e a ironia estética é atacada por Kierkegaard, pois, ao propor a dissolução do mundo cristão e do cristão”(Löwith, 2014), ele está propondo uma espécie de dissolução de um cristianismo cultural burguês, um cristianismo inautêntico.

Ora, sobre a sociedade burguesa Marx e Kierkegaard partem de pressupostos diferentes (materialismo histórico contra o existencialismo religioso), ambos identificam na sociedade burguesa uma crise profunda: para Marx, essa crise é econômica e social; para Kierkegaard, é espiritual e existencial. Marx busca a emancipação coletiva pela política, Kierkegaard enfatiza a salvação individual por via existencial, ou, do Si-mesmo, da tarefa de tornar-se cristão.

Agora passamos ao último ponto desta aproximação entre ambos os autores, num capítulo posterior sobre “o problema do trabalho”, Löwith interpreta o ponto de vista sobre o

¹⁵ Foi um filósofo, pós- hegeliano, do séc. XIX que escreveu o livro “*O único e sua propriedade*” (1844). Nele o autor destaca o egocentrismo como fundamento da liberdade individual. Pois, o egoísmo - para Stirner - não se trata de ser mesquinho, mas de se auto afirmar como único e soberano sobre si mesmo, livre de qualquer autoridade externa ou até mesmo de Deus. Por isso é considerado o pai do anarquismo individualista.

¹⁶ Sobre o conceito de indivíduo de Kierkegaard, não trataremos aqui, pois será trabalhado no segundo capítulo desta pesquisa, onde abordaremos os conceitos que podem nos fornecer a para uma possibilidade de pensar uma filosofia política em Kierkegaard..

trabalho na obra dos dois autores. E chega às seguintes conclusões: Para Marx, o trabalho humano, no mundo capitalista, aliena o homem, tornando o seu trabalho abstrato. Isto é, “no sentido negativo de uma abstração da totalidade do homem concreto que no trabalho quer se realiza como total” (Löwith, 2014 p.304). Ou seja, o homem é visto como produto ou mercadoria ao vender sua força de trabalho e ao mesmo tempo tentar se realizar neste. Isso gera a consequência de que o homem só passa a se parecer homem no momento em que faz algo parecido com outros animais como: beber, comer e procriar. Portanto, este reduz sua condição existencial de humano para animal ao ser alienado pelo trabalho. Deste modo, o homem só se vê livre quando não está trabalhando.

Outro ponto destacado por Löwith é o dinheiro, que do ponto de vista de Marx, funciona como intermediário com uma característica peculiar. Ele é plenamente indiferente, “não se prende às necessidades e a realização delas” (Löwith, 2014), mas a questão fundamental aqui é, o dinheiro deixa de ser um meio e passa a ser o fim. O dinheiro passou a alterar as relações e precificá-las. Ele é o meio de vínculo e separação entre o mundo alienado de si próprio. O dinheiro é o meio pelo qual o burguês explora o proletariado com a finalidade de obtenção de mais capital, afinal é por meio do trabalho é gerado mais produtos e, conseqüentemente, mais riqueza, conforme fora observado por Adam Smith (1723-1790) e posteriormente por Marx. No entanto, isso por vezes gera a necessidade de cada vez mais dinheiro, chegando a perverter as relações. Nas palavras de Löwith:

Esse movimento da produção é necessariamente desmedido, pois a única qualidade do dinheiro é sua quantidade, que segundo sua essência não conhece nenhum limite. O que se mostra com maior clareza no dinheiro, que segunda sua natureza é abstrato, já reside na base do trabalho realizado pelo dinheiro: como uma atividade que abstrai o homem, ele inverte a exteriorização da vida em alienação, a objetivação em desobjetivação e a realização em desrealização. Ele perverte todo o sentido humano. (Löwith, 2014 p. 304)

Deste modo, existe a tarefa de reapropriação e ressignificação, do ser humano suprimindo a autoalienação deste, no mundo objetivo e do homem que se objetiva no trabalho, tornando assim o homem livre da relação de alienação com o trabalho. Passemos agora à análise sobre Kierkegaard e o trabalho.

Kierkegaard, bem como Marx, faz uma análise crítica sobre o trabalho a partir do viés da ética cristã-burguesa. Para ele, o trabalho deve ser analisado junto com o devir da personalidade, ou seja, “apesar de cada indivíduo ter a sua teleologia ainda sim não se deve separar o indivíduo de sua relação com a sociedade burguesa” (Löwith, 2014). Kierkegaard entende que o *Si-mesmo* por ser algo concreto, possui uma relação em si mesmo e com o

outro (com a sociedade), e depois regressa para o si-mesmo. Por este motivo é inviável pensar o trabalho do homem dissociado da sociedade burguesa.

Assim posto, podemos seguir para os principais aspectos desta crítica ao trabalho, sob o olhar da ética cristã-burguesa. O indivíduo por ser concreto precisa fazer tarefas como: beber, comer, dormir, vestir-se, enfim, existir. E para que exista é necessário que tenha dinheiro. Ora, nesse ponto se concentra um dos principais aspectos da crítica kierkegaardiana. Se o dinheiro é a condição pela qual a existência é assegurada, como acreditam os *Estetas*¹⁷, então como fica a situação daqueles a quem não tem essas condições asseguradas justamente pela falta de dinheiro. Löwith diz:

Mas que sentido tem de dar a uma criatura destinada ao domínio do mundo se ela terá se ela terá que esfalfar-se trabalhando para garantir o pão de cada dia? (...) só se vive então para garantir o estritamente necessário e depois para melhorar as condições e sempre assim até finalmente morrer - pouco antes de enriquecer? (Löwith, 2014 p 313)

A questão latente aqui é um pouco próxima a de Marx no sentido de pensar na dignidade do homem. Só que enquanto Marx está pensando no homem enquanto um indivíduo alienado pelo trabalho e como o dinheiro “perverte o ser humano”(Löwith, 2014), Kierkegaard está pensando se é ético viver somente em prol do trabalho, para conseguir dinheiro para se manter existindo.

Já o indivíduo ético, acredita que o trabalho é dever do ser humano, pois tem seu peso ético. O trabalho não é “uma coação opressiva, nem mérito e tampouco entretenimento” (Löwith, 2014). O trabalho é algo característico da espécie humana e, é um dos atributos que nos diferencia de outros animais e de outros seres vivos. Sendo assim o trabalho é parte da vida dos seres humanos e estes com a intenção de dar um nome mais nobre ao seu trabalho o chamam de “vocação” e assim este se aproxima da personalidade do indivíduo e gera satisfação ao fazê-lo, causando uma relação essencial também com o outro.

O trabalho profissional além de normatizar a vida do homem lhe impede de se livrar do coletivo, retirando deste o constante esforço se determinar. Por mais que o homem não precise de um talento peculiar para produzir algo, ainda sim, cada indivíduo pode utilizá-los. nas palavras de Löwith: “quem de tal maneira vive psíquica e espiritualmente de seu próprio trabalho está muito longe de uma visão estética (...) e gostaria de transformar o seu trabalho em um divertimento por meio do desenvolvimento de um talento peculiar” (Löwith, 2014

¹⁷ Em Kierkegaard, *Esteta*, é o indivíduo que vive como espectador da própria existência, conforme afirma R.C. Sproul: “ele deixa o sentido da existência à mercê de eventos externos” (Sproul, 2002 p. 146). É o indivíduo que busca sensações para se satisfazer, buscando fugir de seu tédio por meio daquilo que lhe dá prazer. Kierkegaard, faz portanto um resgate do palavra grega: αἰσθησις (*aisthēsis*) que significa “estética”, essa mesma palavra tem aproximação com a palavra “sensação” no grego.

p.315). O esteta vê o trabalho como um destino com pouca importância nas massas, não consegue compreender a capacidade de formação deste. Em suma, o trabalho torna o homem o que ele é, e o desenvolve também no universal.

Como podemos acompanhar, Löwith traça um paralelo entre ambos os filósofos de forma a ressaltar suas aproximações e dissociações. Este é um dos primeiros trabalhos que sabemos que tenta aproximar essas duas figuras importantes, para a filosofia no período pós-hegeliano do século XIX. Kierkegaard como podemos ver em alguns momentos faz uma crítica à burguesia no campo da ética, mas que desemboca também em reflexões político-filosóficas. Já Marx faz uma crítica política de forma constante buscando a emancipação do homem de sua condição de alienação e dentre vários outros aspectos, ambos criticam a burguesia e a filosofia hegeliana por motivos próprios ao seu filosofar.

1.3. DA DISSOCIAÇÃO ENTRE MARX E KIERKEGAARD.

Alguns trabalhos fazem uma separação entre o pensamento de Marx e o de Kierkegaard. Por exemplo, Gabriel Ferri Bichir faz uma análise sobre as aproximações entre Kierkegaard e Marx. Ora, logo no início somos conduzidos a pensar sobre a aproximação que Karl Löwith (1897-1973) faz de ambos. Löwith acredita que, apesar de estarem fazendo críticas completamente diferentes, e possuírem posições filosoficamente diferentes “ambos têm o objetivo de destruir o mundo burguês-cristão.” (Löwith, 2014 p.187).

Não obstante, Bichir começa por elogiar esta aproximação dos filósofos, Marx e Kierkegaard. Pois, num período em que Kierkegaard era lido de forma hegemônica “por teólogos conservadores” (Bichir, 2019, p. 5), essa interpretação de Löwith, aproximando os dois filósofos já citados, possibilitou que viesse à tona “o inconformismo e o lado revolucionário de Kierkegaard.” (Bichir, 2019)

Ademais, ele afirma que esta é uma análise parcial e ultrapassada. Bichir compreende que colocar ambos no mesmo patamar crítico é um grande erro. Marx desenvolve, a todo o momento, uma crítica dialética em Hegel que é imanente. Já Kierkegaard, nem sempre se dispõe a fazer uma crítica de forma dialética à filosofia hegeliana. Ademais, Bichir - ao se apoiar nos escritos críticos de Patrícia Dip - acredita que há dois pontos fundamentais do porquê “Löwith estaria equivocado.” (Bichir, 2019).

O primeiro fato é que o dinamarquês se opõe ao “radicalismo revolucionário, defendendo explicitamente a monarquia e criticando a vacuidade dos intentos socialistas e comunistas desde antes de 1848” (Bichir, 2019, p. 6). Mas, só este primeiro ponto não é suficiente para deter a leitura “lowithiana”, pois, ainda que ambos os autores possam estar

criticando o mesmo mundo. Segundo Bichir Kierkegaard poderia “estar fazendo de um ponto de vista *conservador*¹⁸” (Bichir, 2019, p.7)

O segundo ponto é que o autor destaca que as críticas são demasiadamente opostas, no sentido de que a crítica kierkegaardiana à burguesia é uma crítica moral, pois: “resume-se, na maioria das vezes, (...) da maldade e impessoalidade da multidão, da perda de autenticidade do indivíduo, da hipocrisia e falsidade generalizadas etc.” (Bichir, 2019, p.7). já a crítica marxiana, nas palavras de Bichir: “é uma crítica ideológica” (Bichir, 2019, p. 7) contra o mundo burguês capitalista. A ideia de Marx era desvelar a ideologia dominante burguesa para que o proletariado pudesse enxergar o que estava acontecendo.

Há outros pontos que demonstram como por exemplo este aqui que Bichir menciona: “Mesmo a afirmação banal de que Kierkegaard e Marx estariam próximos por possuírem uma concepção eminentemente prática de sua tarefa é falsa, pois a concepção de *práxis* de ambos é distinta.” (Bichir, 2019, p. 9). Isto quer dizer que em Marx a prática não está ligada somente ao que está dado, mas tem categorias do pensamento que são colocadas em movimento. Quanto a Kierkegaard “nunca foi capaz de chegar a tal constatação, dado que demarca de maneira demasiado rígida a fronteira entre pensamento e sensibilidade.” (Bichir, 2019, p.10).

Em suma, Bichir tenta demonstrar que Kierkegaard e Marx possuem modelos distintos de crítica. Um tende a valorizar o indivíduo e o outro modelo tende a valorizar o coletivo. Portanto, fica claro que os dois filósofos - no trabalho de Bichir - não têm tanta proximidade como pensamos.

1.3.1. Das teses de Patrícia Dip sobre a relação filosófica entre Marx e Kierkegaard

Patrícia Dip tem um ponto de vista dissidente de Löwith sobre a relação entre Marx e Kierkegaard. Ela escreve um trabalho em formato de teses, buscando debater essa aproximação no seu trabalho... (*Kierkegaard y Marx: una inquietante relación tesis sobre estética, política y religión*) Dip na sua primeira tese afirma o seguinte:

Aqueles que se aproximaram de Kierkegaard assumindo o perfil existencialista cristão do escritor religioso sem oferecer qualquer resistência, bem como aqueles que apenas perceberam em Marx a "revolução teórica" na análise histórico-social, certamente acharão perturbador pensar, como Karl Löwith fez em 1939, que ambos os autores representam, "conjuntamente", uma ruptura revolucionária com o pensamento do século XIX (Dip, 2010, p.1, tradução nossa)¹⁹.

¹⁸ O termo “conservador” que Bichir está tratando, remonta a ideia de “conservative” - como assim são conhecidos os conservadores na Inglaterra desde o séc. XVIII - para melhor entender sobre esse termo visite o cap. 3 na nota de rodapé da pág. 55. onde explicamos mais detalhadamente sobre isto. Isto porque introduzimos a discussão com os diversos epitáfios que dão a Kierkegaard a sua forma de pensar a política.

¹⁹ Original: “A quienes se acercaron a Kierkegaard asumiendo el perfil existencialista cristiano del escritor religioso sin ofrecer resistencia alguna, tanto como a aquellos que sólo percibieron en Marx la “revolución teórica” en el análisis histórico social, seguramente les resultará inquietante pensar, como hizo Karl Löwith en

Sendo assim, podemos ver que Dip põe à prova a aproximação feita por Lowith, por entender que existe uma clara distância de problemas filosóficos que investigam questões totalmente diferentes. E, portanto, seria difícil manter uma postura de aproximação entre Kierkegaard e Marx numa ruptura revolucionária ao pensamento do século XIX.

O método de Lowith tem seus pressupostos alicerçados na filosofia hegeliana, pois “o hegelianismo busca superar as diferenças em uma unidade superior que contém tudo da mesma forma que traz a existência de volta ao seu fundamento "essencial".” (Dip, 2010, p.2, tradução nossa)²⁰ Por esse motivo, Löwith tenta aproximar “o ataque existencial de Kierkegaard e Marx” (Dip, 2010) contra o mundo ou contra sua suposta inocência.

Na próxima tese, Dip crítica outro aspecto da obra de Löwith: o complemento proposto por ele ao se referir à filosofia de Marx e Kierkegaard. Ora, enquanto Kierkegaard critica o mundo burguês por meio da interioridade, da moralidade, Marx faz sua crítica explorando a exterioridade, e assim é feita sua crítica ao mundo burguês. Mesmo que ambos tenham um fim crítico comum, a burguesia. Dip diz o seguinte:

No entanto, apesar do fato de que nem um nem outro formulam uma teoria política propriamente dita, Kierkegaard faz uma crítica sociológica dos “costumes da burguesia”, ou seja, ele confronta a “moral burguesa” por razões religiosas, mas não chega a formular uma crítica política da burguesia como classe. Assim, a comunidade teórica que Löwith propõe não me parece estar completamente fundamentada (Dip, 2010(b), p.3, tradução nossa).²¹

A fundamentação da complementaridade entre os autores, aos olhos de Dip, “parece não ter pleno fundamento porque Kierkegaard e Marx não têm uma filosofia política propriamente” (Dip, 2010, p.3)²². Portanto, as críticas atravessam lugares diferentes do mundo burguês, mas sem estar dentro de uma “filosofia política”.

Dip afirma que a crítica de Kierkegaard ao mundo burguês é distante da marxiana porque “ele não vê com bons olhos as revoluções burguesas, defende a monarquia e acredita que a falta de interioridade é o problema de seu tempo.” (Dip, 2010). Kierkegaard critica o mundo burguês por sua falta de proximidade com a eternidade e por isso a busca pela

1939, que ambos autores representen, “conjuntamente”, un quiebre revolucionario con el pensamiento del siglo XIX.”

²⁰ Original: “El hegelianismo busca superar las diferencias en una unidad superior que lo contiene todo del mismo modo que retrotrae la existencia a su fundamento “esencial”.

²¹ Original: “Sin embargo, a pesar de que ni el uno ni el otro formulan una teoría política propriamente dicha, Kierkegaard realiza, en todo caso, una crítica sociológica a las “costumbres de la burguesía”, esto es, se enfrenta a la “moral burguesa” por razones religiosas, pero no llega a formular una crítica política a la burguesía en tanto clase. De modo que, la comunidad teórica que Löwith plantea no me parece completamente fundada.” (Dip, 2010, p.3)

²² Quanto a Marx, temos uma certa discordância sobre o que Dip diz. A produção de Marx, apesar de sua análise da sociedade de mercado vir da economia política, possui um método inegavelmente filosófico: o *materialismo histórico-dialético*, que tem profunda inspiração na filosofia hegeliana e influenciou inúmeros movimentos políticos no século XX.

reconciliação com a religião é superior à preocupação com a política. Diferente de Marx que acredita que o problema da burguesia é político-ideológico.

Logo adiante na décima segunda tese, Dip fala sobre o aspecto existencial que Löwith tenta aproximar entre Kierkegaard e Marx, ambos acreditam que a filosofia precisa de um sentido prático, por irem contra o “pensamento abstrato”: Marx tem a ideia de uma práxis emancipatória e revolucionária, Kierkegaard por sua vez tem na práxis: “o imperativo”, neste caso o amor ao próximo deve ser visto nas atitudes, no dever de amar. Posto isso, “obviamente, a ligação entre os dois não é muito próxima, mas nos permite discutir a recepção existencialista proposta por Löwith.” (Dip, 2010, p.5 - tradução nossa)²³. A recepção de Löwith tem um problema, segundo Dip, ela não contempla todo o pensamento de Kierkegaard e muito menos se aproxima dos anseios de Marx. Ou seja, “fica devendo” tanto a um quanto ao outro filósofo a respeito de suas preocupações filosóficas.

Dip argumenta que, ao analisar os conceitos de angústia e desespero em busca de consequências sociológicas, Kierkegaard aparenta concordar com Marx sobre como a sociedade burguesa produz *alienação*. No entanto, ela argumenta que isso não passa de mera aparência, diz ela:

Esse exercício, no entanto, envolve ir além do próprio Kierkegaard, uma vez que o antídoto que ele oferece à alienação não está de forma alguma ligado à discussão das condições materiais de existência da sociedade burguesa, mas sim às condições espirituais do que Kierkegaard concebe como a “época do nivelamento”. (Dip, 2010, p.6 - tradução nossa)²⁴

Kierkegaard não tem interesse numa revolução do proletariado, seu interesse está na equidade divina. Sendo assim, mais uma vez, o mestre da ironia está longe de uma proximidade com Marx, como propunha Löwith.

Já na décima sexta tese, Patricia Dip argumenta que Kierkegaard é “um autor que, à margem da estética, busca se livrar da política, como se esse exercício não fosse povoado por consequências políticas” (Dip, 2010, p.7, tradução nossa).²⁵ Como bem argumentamos anteriormente, a preocupação Kierkegaardiana com a burguesia é religiosa e existencial ao passo que a de Marx é político-ideológica. Sendo assim, Dip não vê Kierkegaard como aliado

²³ Original: “Evidentemente, el vínculo entre ambos no es demasiado estrecho, pero permite discutir la recepción existencialista que propone Löwith” (Dip, 2010, p.5).

²⁴ Original: “Este ejercicio, no obstante, supone ir más allá del propio Kierkegaard, dado que el antídoto que éste ofrece contra la alienación en nada se vincula con la discusión de las condiciones materiales de existencia de la sociedad burguesa, sino más bien con las condiciones espirituales de lo que Kierkegaard concibe como “época de nivelación”.”

²⁵ Original: “La voz de un autor que en los márgenes de la estética busca deshacerse de la política, como si este ejercicio no estuviera poblado de consecuencias políticas.”

de Marx porque Kierkegaard não destrói a moral burguesa, mas “dá novos fundamentos à ela” (Dip, 2010, p. 7, tradução nossa)²⁶.

Tampouco, Dip enxerga Marx como aliado da interioridade kierkegaardiana, complementando-a com a exterioridade, mas a vê como inimigo dela porque a individualidade em Kierkegaard é fundamental para a compreensão do si-mesmo, por isso ele permanece na individualidade. Marx, segundo a professora, entende essa postura como “neutralidade intelectual” (Dip, 2010).

A última tese que vamos analisar é a vigésima. Nela, Dip analisa como Kierkegaard trabalha como escritor, mais especificamente seu aparato técnico de escrita. Ela afirma ser complexo, irônico, pseudônimo, engraçado e com conceituação filosófica.

Ora esses “recursos servem para desenvolver uma teoria da autoria, que se apresenta de forma dialética na comunicação direta e indireta” (Dip, 2010). Pode ser vista como efeito político, esses efeitos, segundo ela, “podemos realizar a análise de mãos dadas com uma teoria da ideologia, que Kierkegaard implicitamente ajudou a desenvolver” (Dip, 2010). Portanto, esse pode ser o único ponto possivelmente próximo de Marx: uma “teoria da ideologia”²⁷.

²⁶ Original: “El defensor de la intimidad del secreto sólo le da nuevas bases a la vieja moral burguesa”.

²⁷ Outro intérprete de Kierkegaard que trouxe algumas reflexões sobre a política na obra do filósofo dinamarquês foi Theodor W. Adorno que, em sua obra “A Construção do Estético”, oferece uma análise crítica da filosofia de Søren Kierkegaard, focando na relação entre indivíduo e sociedade. Adorno examina a interioridade kierkegaardiana, argumentando que, embora pareça privada, ela é influenciada pela esfera social. Ele destaca que a ação ética em Kierkegaard é dependente do contexto histórico e social, sugerindo que a posição de “rentista” de Kierkegaard pode ter levado a uma negligência do aspecto social em sua ética.

Adorno aponta que a condição econômica privilegiada de Kierkegaard lhe proporcionou uma visão abrangente da sociedade, apesar de se designar como um indivíduo isolado, o que ele descreve como “ironia vaidosa”. Adorno também identifica traços “pequeno-burgueses” em Kierkegaard, manifestados na sua exclusão da produção econômica e na aversão à coisificação, que, segundo Adorno, só é plenamente compreendida pelos grandes capitalistas.

A crítica de Kierkegaard ao mundo exterior é vista por Adorno como uma condenação do capitalismo não como sistema, mas como uma ordem privada que limita a liberdade individual. A ética kierkegaardiana, focada na pessoa isolada e crítica à busca pela felicidade, é considerada por Adorno como heterônoma e com limitações de universalidade, pois exclui certos grupos sociais (como pessoas negras e cantoras), revelando um fundamento de “consciência de classe”. O “si-mesmo” kierkegaardiano é interpretado como um “eu social burguês”, evidenciando a influência da classe social na individualidade e na ética. Adorno também critica a indiferença de Kierkegaard à condição do proletariado, o que considera uma contradição à ideia de que a ação moral se dá em relação ao “Próximo”.

Para Adorno, o conceito de “próximo” de Kierkegaard é “fictício” em uma sociedade marcada pela dominação do valor de troca e pela divisão do trabalho. A ética individualista de Kierkegaard, que negligencia as estruturas sociais e as condições materiais, é considerada por Adorno como “enganadora e sem objeto”.

Por fim, Adorno questiona a concepção de liberdade de Kierkegaard, que se concentra no domínio empírico e na liberdade individual, ignorando as condições materiais e sociais necessárias para uma verdadeira liberdade. Ele conclui que Kierkegaard, na sua interpretação, diverge fundamentalmente de Marx ao negligenciar os meios

Mediante ao que expomos até o momento, torna-se evidente a vastidão e a diversidade de opiniões que permeiam a relação entre o pensamento de Søren Kierkegaard e a esfera política. Diversos intérpretes e estudiosos abordam essa complexa conexão sob múltiplos ângulos, destacando aspectos variados de sua obra que podem ser tangentes ou diretamente relacionados a questões de governo, sociedade e poder. No entanto, o que percebemos é que a maioria dessas análises, embora valiosas em suas contribuições, não se aprofunda de fato na questão central que move nossa investigação: se Kierkegaard, em sua vasta e intrincada produção, chega a propor ou apresentar os alicerces de uma filosofia política propriamente dita.

Quando raras vezes essa questão fundamental é tocada, o aprofundamento é, muitas vezes, superficial. As discussões tendem a orbitar em torno de temas adjacentes, sem mergulhar na essência da problemática: *Compreender se Kierkegaard desenvolveu uma filosofia política*. Ou suas reflexões sobre o social, o ético e o individual, embora com implicações políticas, não configuram uma teoria política no sentido tradicional? Apesar dessa lacuna na profundidade, as contribuições desses pensadores são, inegavelmente, de extrema valia. Elas nos fornecem pistas, abrem caminhos e enriquecem o panorama para que possamos, então, pensar e reavaliar essa relação na filosofia kierkegaardiana com um olhar mais crítico e aprofundado. É com base nessa observação e com o intuito de preencher essa lacuna que adentramos agora na segunda parte deste trabalho, buscando ir além das diversas opiniões e diretamente à raiz da questão.

materiais de subsistência em nome de uma liberdade individual e uma ética com um "si-mesmo" burguês, falhando em criticar o capitalismo como um sistema. (Adorno, 2010, p.113 - 122)

CAPÍTULO 2: CATEGORIAS PARA UMA POSSÍVEL FILOSOFIA POLÍTICA EM KIERKEGAARD

Nesta seção trataremos de discutir sobre algumas categorias kierkegaardianas que poderiam ter alguma relação com uma filosofia política. Portanto, vamos apresentar essas categorias e a partir delas tecer nossas reflexões se essas são ou não categorias que tem seu valor para fundamentar tal filosofia. E assim começarmos a tentar responder se existe uma filosofia política em Kierkegaard ou não. Portanto, este capítulo se faz necessário para compreender se essas categorias têm algum vínculo possível com a política.

2.1. INDIVÍDUO

Kierkegaard entende o ser humano como síntese: “O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese” (Kierkegaard, 2022 p.43). Segundo nosso filósofo, a desarticulação da síntese faz com que o ser humano deixe de ser quem ele é. Por isso, a categoria de *Indivíduo* está em “paralelo” com a categoria do Si-mesmo²⁸, pois “a efetivação da síntese do ser humano resulta em tornar-se indivíduo” (Roos, 2021). Mas não somente isto, a categoria de Indivíduo é uma categoria especial com relação a síntese proposta pelo filósofo dinamarquês. Especial porque ela demonstra aquilo que é específico de cada um, o que uma determinada pessoa tem e outra não.

Todos tem em sua relação, parte de sua síntese, os pólos da necessidade e a possibilidade. É inerente a todos os homens, contudo, como já afirmamos, existem características específicas que se destacam em cada um. Nas palavras de Jonas Roos: “O conteúdo da necessidade e da possibilidade é algo próprio de cada um. Assim, só eu, e mais ninguém, pode efetivar a síntese que me constitui - pois ela contém elementos que dizem respeito só a mim e, nesse sentido, é individual” (Roos, 2021 p.132).

Entretanto, precisamos destacar algo importante. A decisão é algo central na constituição do Indivíduo. As decisões, por mais individuais que sejam, ainda sim, não garantem que alguém se torne indivíduo no sentido restrito kierkegaardiano. Sim, parece

²⁸ A categoria do Si-mesmo (Selv) é central na obra de Kierkegaard, sendo fundamental para sua concepção de homem. Para o filósofo dinamarquês, o ser humano não é um ser "pronto" ou "finalizado", mas sim uma tarefa de construção da própria identidade, um constante "tornar-se si-mesmo". Isso implica um desafio existencial de questionar o sentido da própria existência para alcançar a singularidade. Kierkegaard define o Si-mesmo como "uma relação que se relaciona consigo mesma", uma síntese de opostos como infinitude e finitude, temporal e eterno, liberdade e necessidade. A harmonia desses elementos é crucial, pois um desequilíbrio na síntese pode levar à angústia, que surge da "má articulação" desses componentes e, consequentemente, da perda da identidade. Assim, a busca pelo Si-mesmo é um processo contínuo de equilíbrio e autoconstrução.

confuso, mas vamos explicar o porquê disto. A efetivação da síntese pode acontecer de forma irregular. Sendo assim, Roos explica da seguinte maneira o que é preciso para se tornar indivíduo no sentido restrito:

O que torna alguém um indivíduo não é o fato bruto de sua decisão ser individual - pois é possível decidir individualmente tornar-se escravo de si mesmo -, mas tomar uma decisão que coloque ou recoloca a síntese na correta relação. É só nesse processo que alguém se torna si mesmo, se torna indivíduo (Roos, 2021 p.133).

Não obstante, a pessoa de Cristo é vista como a perfeita realização da síntese. Cristo, realiza a correta realização da síntese, pois “é a infinitude se oferecendo à finitude.” (Roos, 2021). Grosso modo, é o Deus que se esvazia de parte de sua infinitude e adentra no espaço da finitude ao encarnar como homem, fazendo assim perfeita relação da síntese -- o equilíbrio desta.

Na obra "O Instante" (1854-1855), a categoria do Indivíduo manifesta-se de diversas formas, como na oposição à multidão (tema recorrente em vários números da obra) e nas críticas de Kierkegaard à Igreja e ao Estado dinamarquês (presentes ao longo de toda a publicação). No terceiro número, o capítulo intitulado "Estado - Cristianismo" aborda exatamente esses dois aspectos.

Neste capítulo, Kierkegaard discorre sobre a diferença entre Estado e Cristianismo. Nosso filósofo afirma que o "'Estado' relaciona-se diretamente à quantidade (o número) de pessoas que dele fazem parte. Já o Cristianismo se relaciona de forma diferente com o quantitativo de pessoas, pois o que importa é se o indivíduo é um cristão verdadeiro" (Kierkegaard, 2019, p. 75). Kierkegaard coloca "ser cristão" e "ser parte do Estado" em pólos mutuamente excludentes, pois, para ele, ser cristão trata-se da qualidade dos indivíduos, ou seja, de um compromisso ético e religioso genuíno. O Estado, por sua vez, depende da multidão (do número) para existir, afinal, "quando um Estado se reduz em número, ele pode deixar de existir" (Kierkegaard, 2019, p. 75).

Portanto, Kierkegaard critica a união entre Estado e Igreja neste capítulo para ressaltar que é o indivíduo quem é capaz de se tornar verdadeiramente cristão, e não a massificação da "cristandade" imposta pelo Estado dinamarquês que fará os indivíduos se tornarem cristãos.

2.2. SUBJETIVIDADE

Trataremos de explicar agora sobre a categoria da *Subjetividade* na produção de Kierkegaard. Para isso, vamos dialogar com o texto dos professores Álvaro Valls e Jorge Almeida que destrincha-a em três formas de subjetividade. A primeira forma que o

professores Valls e Almeida se referem a “subjetividade como devir”, a segunda à “verdade como subjetividade” e “subjetividade como paixão”.

2.2.1. Subjetividade como devir

O professor Álvaro Valls e Jorge Almeida explicam que a existência é “pôr a diferença entre ser e essência na concretização do indivíduo singular, sempre em devir.”(Almeida, Valls. 2007, p. 50) A subjetividade é um processo de construção constante e que se põe contra o formalismo generalizante da existência. Ou seja, tornar a existência singular de cada um num modelo só, retirando assim qualquer traço subjetivo. Ademais, o que evidencia esse devir é a existência ser algo sem uma essência pronta, acabada. Se assim fosse, então não seria uma existência. Nas palavras dos autores: “A existência não pode ter, enquanto tal, uma essência pronta, pois não seria existência de fato, já que ela não existe antes de ser concretizada como existência”(Almeida, Valls. 2007, p.52).

O que faz esse devir acontecer? A resposta está no *duplo movimento* que Jonas Roos explica da seguinte forma: “afastar-se de si mesmo na infinitização do si-mesmo e infinitamente retornar a si mesmo na infinitização.” (Roos, 2021, p.70). É um movimento que busca a correta relação da síntese, da qual falamos anteriormente, de dois aspectos importantes: finitude e infinitude. Esse duplo movimento no terreno da subjetividade, também está conectado à categoria da fé. A subjetividade ao unir esses dois pólos numa correta relação, surge a fé. A angústia é a desarticulação da síntese, como vimos, já a fé coloca a síntese de volta nos trilhos da correta relação. Ao usar o exemplo de Abraão, analisado por Kierkegaard em “*Temor e Tremor*”, Roos afirma o seguinte:

A ideia do duplo movimento: o despojar-se de tudo - no caso de Abraão, abrir mão do próprio filho ao subir a montanha para sacrificá-lo - e, ao mesmo tempo, manter a esperança de reaver o que foi renunciado. *O primeiro movimento*, o despojar-se, o autor caracteriza como resignação infinita (Roos, 2021, p.73)

Abraão, ao abrir mão de seu filho, e ter esperança de reavê-lo, ilustra muito bem o duplo movimento e como funciona o devir. Ao sofrer pela angústia de ter que sacrificar seu filho. Abraão por um instante, “desarticula a síntese” e a coloca nos trilhos novamente ao crer que poderia voltar com seu filho ainda vivo. O devir da subjetividade está justamente neste “paradoxo da temporalidade e da finitude” (Roos, 2021). Onde a primeira ação é esse despojar-se (resignação) e o segundo é a esperança (fé). Sobre isso, Almeida e Valls afirmam o seguinte: “O pensador subjetivo é um aspirante, não se contenta com o positivo do pensamento imanente. Ele busca o infinito porque busca a si mesmo. O processo do devir é a existência.” (Almeida, Valls, 2007, p.52). O duplo movimento, é fundamental na construção

da subjetividade e da existência do indivíduo, pois é o indivíduo se relacionando de forma paradoxal com temporalidade e a infinitude buscando assim a relação correta do si-mesmo, dessa forma, devir existencial.

2.2.2. Subjetividade como verdade

A subjetividade aqui assume ainda mais o papel da ação, “Kierkegaard retira o foco da verdade objetiva que seria igual para todos e o coloca no interior da própria atividade interna do singular.” (Almeida, Valls, 2007 p. 55). Sendo assim, a verdade passa a ser agir de forma coerente, deixando assim de ser pensada como os grandes sistemas filosóficos a enxergavam: como verdade objetiva. Assim, a verdade deixa de ser conceito para se tornar pessoa. Portanto uma verdade paradoxal. A pretensão kierkegaardiana ao fazer isso, segundo Valls e Almeida era a seguinte:

É dupla a pretensão de Kierkegaard: a primeira, superar a verdade como adequação entre pensamento e ser. A partir da verdade como Paradoxo, a verdade é Cristo. Depois, o indivíduo singular, ao se relacionar com a verdade como Paradoxo, tem um referencial para concretizar-se a si mesmo, que o impede de concretizar a possibilidade do mal que há dentro dele, pois ser livre comporta a possibilidade do bem e do mal (Almeida, Valls, 2007 p.55)

Na primeira, Kierkegaard coloca Cristo como exemplo a ser seguido como verdade, superando a adequação entre ser e pensar de forma paradoxal. A segunda, a verdade como paradoxo seria capaz de impedir o homem de agir de forma má, tendo a Cristo como exemplo de verdade e existência a ser seguida.

2.2.3. Subjetividade como Paixão.

A interioridade que reside dentro da subjetividade é descrita como “paixão”. Segundo os autores, “a subjetividade se traduz no paradoxo”(Almeida, Valls, 2007 p.56). Ou seja, a maior expressão da subjetividade é a paixão. Ela é uma verdade paradoxal que se relaciona com o sujeito existente. E a maior paixão do homem, do ponto de vista kierkegaardiano é a fé, pois, “a fé não é uma certeza, é um acreditar no que não se vê. A fé corresponde à interioridade” (Almeida, Valls, 2007 p.56). A fé é essa paixão paradoxal que leva o homem a tentar entender a Deus de forma subjetiva e objetiva, conectando a temporalidade e a eternidade. Por isso, a subjetividade se traduz numa verdade como paradoxo.

2.2.4. Subjetividade x objetividade.

Antes de caminharmos para as próximas categorias, precisamos ressaltar algo de extrema importância quando falamos de subjetividade em Kierkegaard. A subjetividade é uma categoria sempre posta em oposição à objetividade. Como exemplo disto, temos a seguinte

constatação dos professores Almeida e Valls: “A reflexão objetiva transforma o sujeito singular em algo genérico e accidental, reduz a existência ao indiferente, evanescente.” (Almeida, Valls. 2007 p. 55). Isso significa que a objetividade e os grandes sistemas especulativos fazem a existência subjetiva ser suprimida. Dito isto, vamos explorar um pouco mais essa tensão.

Kierkegaard faz a divisão do pensamento filosófico em dois tipos: o pensador subjetivo e o pensador objetivo. falaremos um pouco dessas duas figuras para compreendermos essa tensão. Vamos utilizar outro trabalho do professor Jorge Miranda de Almeida, onde ele nos diz as principais diferenças entre esses dois tipos de pensadores, sendo assim, a primeira diferença é, segundo Almeida:

O pensador existencial e o filósofo sistemático consiste em que o primeiro não define do externo, está mergulhado até a medula nos dramas e conflitos existenciais, porque ele é ciente de si mesmo (...) Enquanto o pensador sistemático é completamente indiferente à sua própria existência e ao processo histórico-cultural, desde que realize o sistema (Almeida, 2007 p.4).

O pensador existencial/subjetivo, tem consciência de sua própria existência e compreende as dificuldades existentes que acontecem. Já o pensador sistemático/objetivo é um indivíduo preocupado com a realização do sistema, por isso se torna indiferente à própria existência pois tenta abstrair-se dela, para analisá-la como conceito. Não a vê como ação, assim como faz Kierkegaard.

Pode-se dizer que o pensador objetivo é um indivíduo em busca daquilo que está acabado, pondo de outra maneira, se contenta com o que parece estar pronto ignorando assim que o devir como processo tipicamente existencial. Enquanto o pensador existencial busca pelo devir porque entende que o devir é o movimento natural da existência. o Professor Álvaro Valls e o Professor Jorge Miranda explicam da seguinte forma:

O processo do devir é a existência. Esse processo quando é abstraído da própria existência é objeto do pensamento objetivo, mas para que ele possa realizar o seu objetivo precisa prescindir exatamente do que se propõe: da própria existência e das condições que garantem o vir-a-ser do existente e da existência. (Almeida, Valls 2007 p.52)

O pensador subjetivo entende a existência como algo em construção, enquanto o pensador objetivo a vê como algo acabado e passível de conceituação, por isso existe uma clara diferença entre esses indivíduos filosoficamente. Um se afasta de sua própria existência em prol do sistema especulativo e outro busca compreender sua própria existência abraçando o devir.

Aqui esgotamos a explicação da categoria da subjetividade, contudo, vamos demonstrar um pouco melhor essa oposição entre objetividade e subjetividade rapidamente. Veja o quadro abaixo:

Diferença entre objetividade e subjetividade em Kierkegaard	
Subjetividade	Objetividade
Verdade como experiência interior	Verdade como fato universal
Envolve paixão e compromisso	interesse/desinteresse
Foca no indivíduo singular	Foca no geral e abstrato

2.3. AGENTE, HISTÓRIA E SOCIEDADE.

2.3.1. *Agente ou ação do indivíduo*

Essa categoria possui certa ligação com as categorias apresentadas anteriormente. Contudo, ela possui suas especificidades das quais falaremos agora. Para isto, vamos utilizar o texto (A relação entre *self* e sociedade) da Natália Mendes Teixeira.

A definição de *Agente* captada por Natália Mendes é que “agente enquanto sujeito livre é a Possibilidade: i.e., a potência a ser realizada que transforma o vir-a-ser em um ente distinto, mas cuja essência já é.” (Teixeira, 2021, p.7). Ou seja, o *Agente* está entre aquilo que vai se tornar em algo, e, aquilo que já é algo. Por isso, ela se aproxima das categorias anteriores, como já mencionamos, ela está em um dos pólos da síntese kierkegaardiana. Por isso, “será necessário analisá-la a partir da síntese entre necessidade e possibilidade.” (Teixeira, 2021, p.7). É preciso acrescentar que a categoria de *Agente* está sendo trabalhada em paralelo a de *História* – da qual discorreremos propriamente em breve – portanto, precisaremos falar, ainda que de forma breve, sobre sua correlação com a história.

Segundo Natália Mendes: “a possibilidade é um componente da experiência existencial que é uma potencialidade ontológica; de outro, a Necessidade já é uma potência atualizada na existência – isto é, a História efetuada” (Teixeira, 2021 p.7). A possibilidade é parte constituinte do ser existente. Ou seja, denota mobilidade. Ao passo que a necessidade denota algo que já é, já tornou-se algo. Portanto, denota imobilidade. Podemos dizer que o indivíduo – agente – é parte influente na história. Por isto Teixeira argumenta que:

O Indivíduo detém, em sua própria constituição ontológica, a Liberdade que realiza o vir-a-ser da Tarefa e põe em movimento a História. Ele só não está livre da sua própria condição de responsabilidade de atualização da Liberdade – ela será

realizada ou pela sua escolha diante da Possibilidade, ou pela própria imposição da Necessidade na História (Teixeira, 2021 p.7).

Disto podemos perceber que existe uma responsabilidade individual de atualização da liberdade por meio das escolhas, por outro lado, quando a necessidade se impõe na história essa atualização da liberdade também ocorre, no entanto, sem ser uma ação direta do indivíduo. Podemos dizer então que o *Agente* influencia e é influenciado pela história. Nas palavras de Teixeira:

A potencialidade na existência a ser atualizada pela escolha do Indivíduo, por isso, é indeterminação e abertura, é a ação do Indivíduo na História – Kierkegaard diferencia a Ação do indivíduo na História de uma Ação da História sobre o Indivíduo pelas categorias Possibilidade e Necessidade (Teixeira, 2021 p. 8).

Kierkegaard, compreende que se a *História* e o *Agente* ficassem presos a uma categoria da ação que tinha como fundamento a necessidade jamais seria possível que houvesse liberdade com relação à influência de um sobre o outro e “vice-versa”. Novamente deixamos nas palavras da professora da seguinte forma:

Se a considerarmos, no entanto, apenas do ponto de vista da Necessidade - como as filosofias que Kierkegaard critica -, só será presumível entender a ação de forma limitada, determinista e exterior não podendo considerar seu aspecto mais interno que é a Liberdade do Indivíduo diante da História e da sociedade (Teixeira, 2021 p.8).

Em suma, a categoria de *Agente* é caracterizada pelo devir e tem como traço fundamental a liberdade. Essa liberdade abrange tanto a capacidade de influenciar quanto de ser influenciado por algo, como a história, no exemplo mencionado. O *Agente* está existencialmente aberto às possibilidades, construindo assim sua própria trajetória. A liberdade assume um papel crucial nesta categoria, pois é ela que impulsiona o devir. Não obstante, é essencial que o indivíduo assuma a responsabilidade ao fazer suas próprias escolhas.

2.3.2. *História.*

A categoria que trataremos agora é a da história²⁹, vamos utilizar o trabalho Georgios Pátios (*El concepto de historia de Kierkegaard*). Neste trabalho, ele busca analisar o interlúdio da obra de Kierkegaard, intitulada: *Migalhas filosóficas*. Ele argumenta que neste interlúdio o filósofo da existência conceitua o que é a história. Segundo ele, para entender este conceito é necessário entender que “para Kierkegaard a ontologia e a epistemologia estão conectadas” (Pátios, 2017 p.2, tradução nossa)³⁰. Kierkegaard tenta conceituar a história por

²⁹ Nesta parte, pode parecer que o "Kierkegaard político" tenha sumido; contudo, fizemos essa explicação mais extensa da categoria de História para que haja uma compreensão aprofundada e plena das implicações políticas que trataremos posteriormente sobre essa categoria.

³⁰ Original: “Según Kierkegaard: la ontología y la epistemología están entrelazadas.”

meio dessas duas vias, essa resposta por essas duas vias vai se construindo ao longo do interlúdio. O professor faz sua análise em quatro etapas: a) **o devir**, b) **necessidade/liberdade**, c) **o histórico** e d) **o passado**. Vamos acompanhar sua análise.

a) O devir.

Para compreender o que é o devir, é preciso compreender o que é a existência pois a existência tem relação direta com o devir na obra de Kierkegaard. Patios afirma que “Kierkegaard (Climacus) conceitua a existência – em *Migalhas Filosóficas* – como: “paradoxo absoluto” (Patios, 2017). Nesta obra, Kierkegaard argumenta que Cristo é o paradoxo existencial absoluto³¹. Dada esta breve explicação, Pátios explica que o filósofo dinamarquês:

Identifica uma diferença radical entre "ser de fato" e "ser ideal". Climacus dissocia a essência da existência. Assim, Climacus separa as ideias que temos de objetos (qualquer tipo de objeto, até mesmo Deus) e a realidade da existência desses objetos. Teologicamente, o que está em questão aqui é a possibilidade de uma explicação lógica da Encarnação (Pátios, 2017 p.7, tradução nossa).³²

É necessário que Kierkegaard faça isso para explicar de forma lógica sobre a encarnação de Cristo. Ao distinguir o “ser de fato” e o “ser ideal” é uma tentativa de explicar o divino na temporalidade, ou seja uma defesa da figura de Cristo. Por isso, Kierkegaard também define a existência, nas palavras de Pátios como: “Existência é “ser de fato”. A maneira mais simples de entender a “existência” é relacioná-la com os “fatos” do espaço-tempo. “Ser de fato” não é uma essência, mas um fato dado dentro das condições espaço-temporais do nosso universo” (Patios, 2017 p.8, tradução nossa)³³.

Dito isto, devemos nos perguntar como acontece as mudanças? Afinal, devir é movimento e mudar pressupõe se tornar algo. E quais os efeitos dessa mudança? Novamente citamos o professor ao explicar que:

Toda mudança que ocorre em uma entidade que existe pressupõe que algo nessa entidade permaneça o mesmo, garantindo uma identidade antes, no momento e depois da ocorrência da mudança. Se a mudança é uma mudança no espaço (movimento ou κίνησις), então o que permanece o mesmo através desse movimento é o corpo da entidade. Se a mudança é uma mudança no corpo de uma coisa existente (αλλοίωσις), então o que permanece o mesmo através dessa mudança é a identidade da coisa. Quando as pessoas envelhecem, seu corpo muda, mas sua

³¹ Já falamos sobre isto anteriormente, para lembrar veja a página 35 último parágrafo da categoria do *Indivíduo*.

³² Original: “identifica una diferencia radical entre “ser de hecho” y “ser ideal”. Climacus disocia la esencia de la existencia. Por lo tanto, Climacus separa las ideas que tenemos de los objetos (cualquier tipo de objeto, incluso Dios) y la realidad de la existencia de estos objetos. Teológicamente, lo que está en cuestión aquí es la posibilidad de una explicación lógica de la Encarnación.” (Pátios, 2017 p.7).

³³ Original: “La existencia es “ser de hecho”. La forma más simple de entender la “existencia” es relacionándola con los “hechos” espacio-temporales. “Ser de hecho” no es una esencia, sino un hecho dado dentro de las condiciones espacio temporales de nuestro universo” (Patios, 2017 p.8).

identidade permanece a mesma (Patios, 2017 p. 8 tradução nossa)³⁴

O que o Patios quer demonstrar com isto é que diferente de uma tradição filosófica que não buscou teorizar de forma plausível a respeito da mudança. Kierkegaard vem na contra mão e faz exatamente as perguntas que fizemos sobre a relação entre o devir e a mudança. Consequentemente, demonstrando a relação do paradoxo absoluto com a temporalidade: “para que uma coisa mude quando entra em nosso mundo, algo deve permanecer o mesmo e, assim, garantir uma identidade antes, durante e depois da entrada dessa coisa na existência.” (Patios, 2017 p.9 - tradução nossa)³⁵.

Patios afirma que para Kierkegaard (Climacus) “a única mudança capaz de ser identificada é quando uma determinada coisa se torna algo.” (Patios, 2017). Isso quer dizer que a mudança acontece no ser, de forma direta, somente quando o devir acontece podemos falar se uma determinada coisa permanece ela mesma, ou não. Não obstante o professor diz que: “Climacus argumenta, podemos falar sobre a mesma coisa antes e depois de seu devir? Em resposta, ele argumenta que somente no caso da possibilidade e sua realização podemos legitimamente falar da mesma coisa passando pela mudança de “tornar-se”. (Pátios, 2017 p.9, tradução nossa)³⁶.

Após isso, Kierkegaard faz uma relação entre possibilidade como “não-ser” e realidade como “ser”. A finalidade disto é por o devir como transição do não-ser para o ser. Acarretando também na diferença entre o “ser de fato” e o “ser ideal”, ou seja, “Com base nessa identificação, Climacus prossegue apontando a diferença essencial entre o ser ideal e o ser de fato. Apenas este último existe em nosso mundo espaço-tempo e participa da realidade.” (Patios, 2017 p.9, tradução nossa)³⁷. Portanto, uma clara exclusão do ser idealizado na existência.

Um pouco adiante, ao analisar a relação que Kierkegaard faz entre a mudança e o necessário. Pátios diz que: “Seu argumento é claro: se o necessário não pode mudar de forma alguma, então o necessário não pode se tornar porque todo devir é uma mudança.” (Patios,

³⁴ Original: “Cada cambio que ocurre en una entidad que existe presupone que algo en esa entidad permanece igual, asegurando una identidad antes, en el momento y después de la ocurrencia del cambio. Si el cambio es un cambio en el espacio (movimiento o κίνησις), entonces, lo que permanece igual a través de este movimiento es el cuerpo de la entidad. Si el cambio es un cambio en el cuerpo de una cosa existente (αλλοίωσις), entonces lo que permanece igual a través de este cambio es la identidad de la cosa. Cuando la gente envejece su cuerpo cambia, pero su identidad sigue siendo la misma” (Patios, 2017 p. 8).

³⁵ Original: “para que una cosa cambie al entrar en nuestro mundo, algo debe permanecer igual y así asegurar una identidad antes, durante y después de la entrada de esa cosa en la existencia.” (Patios, 2017, p.9).

³⁶ Original: “Climacus argumenta, ¿podemos hablar de lo mismo antes y después de su devenir? En respuesta, él argumenta que sólo en el caso de la posibilidad y su realización podemos legítimamente hablar de lo mismo pasando por el cambio de “devenir”.

³⁷ Original: “Sobre la base de esa identificación, Climacus continúa señalando la diferencia esencial entre el ser ideal y el ser de hecho. Sólo esta última existe en nuestro mundo espacio temporal y participa en la realidad.

2017 p.10 – tradução nossa)³⁸. O necessário não pode ser mudado porque é “estático”, por isso, ele vai de encontro ao devir que é movimento.

Essas duas conclusões que acabamos de chegar; “a exclusão do ser idealizado” e o “necessário como impossibilitado de devir” tem a seguinte relação: “Clímacus atribui necessidade ao ideal e os distingue da "existência".” (Patios, 2017 p.10 - tradução nossa)³⁹. Ele o faz por que existência pressupõe movimento (devir) e como já mencionamos necessidade e movimentos são opostos. O que temos “no fim das contas” são: possibilidade e realidade sendo antagônico a necessidade e idealidade, Patios explica da seguinte forma:

O real, antes de se tornar o real, só é possível (portanto, será realizado ou não será realizado). Em conclusão, portanto, Clímacus gera um par de termos binários mutuamente exclusivos: por um lado, há necessidade e "idealidade" e, por outro, possibilidade e realidade (Patios, 2017 p.11, tradução nossa).⁴⁰

São mutuamente excludentes pois a possibilidade pressupõe algo que pode ou não ser e a necessidade é simplesmente estática: algo simplesmente é, e não tem abertura para ser ou não. Já a realidade e a idealidade são opostas ser uma estar manifestada de forma “empírica” e a outra de forma “racionalizada”.

b) Necessidade/liberdade

Segundo Pátios: “Hegel e Kierkegaard têm posições diferentes sobre a existência da necessidade na história” (Patios, 2017 p.11 - tradução nossa)⁴¹. Hegel entende que a necessidade é parte essencial da história. Também acredita que a liberdade e a necessidade estão associadas dentro dela. Quanto a Kierkegaard: a necessidade não pode fazer parte da história. Para ele, necessidade e liberdade são mutuamente excludentes. O argumento kierkegaardiano sobre este ponto é destrinchado da seguinte forma por Patios:

(a) Necessidade e existência são esferas incompatíveis (um ponto que já discutimos em detalhes). (b) Tudo o que se torna (assim na realidade) tem uma causa livre. (c) Portanto, nenhum "fato" pode necessariamente ocorrer. (d) Quando encontramos certas leis naturais que implicam que certos eventos ocorrem de maneira necessária, voltar à primeira causa na cadeia causal sempre demonstrará o aparecimento desse "devir". (e) Assim, mesmo cadeias causais estritas necessariamente têm um início livre. (Patios, 2017 p.11-12, tradução nossa)⁴².

³⁸ Original: “Su argumento es claro: si lo necesario no puede cambiar en absoluto, entonces lo necesario no puede devenir porque cada devenir es un cambio.”

³⁹ Original: “Climacus atribuye la necesidad al ideal y los distingue a ambos de la “existencia”. ”

⁴⁰ Original: “lo real, antes de convertirse en lo real, sólo es posible (de ahí que, se realizará o no se realizará). En conclusión, por lo tanto, Climacus genera un par de términos binarios mutuamente excluyentes: por un lado, hay necesidad e “idealidad” y, por otro, posibilidad y realidad” (Patios, 2017, p.11).

⁴¹ Original: “Hegel y Kierkegaard poseen diferentes posiciones con respecto a la existencia de la necesidad en la historia” (Patios, 2017 p.11).

⁴² Original: “(a) La necesidad y la existencia son esferas incompatibles (un punto que ya hemos discutido en detalle). (b) Todo lo que deviene (así en realidad) tiene una causa libre. (c) Aunque podamos detectar las leyes naturales en la realidad y por lo tanto algún tipo de “necesidad”, esto no refuta lo anterior, pues si seguimos los acontecimientos hasta el comienzo de la cadena causal, podríamos descubrir las causas que actúan solas libremente” (Patios, 2017, p.11-12).

O argumento propõe uma perspectiva em que mesmo em situações onde a necessidade se faz presente pelas leis naturais, ainda sim, se investigarmos suas causas originárias podemos encontrar o devir. Portanto, o devir é parte essencial da história na perspectiva e está presente mesmo em situações que não pareçam ter a interferência de um devir. Quanto à necessidade, para Patios: “a necessidade em Kierkegaard é necessidade lógica, pois, ele ainda concebe a existência de leis naturais.” (Pátios, 2017). Isso porque uma análise da existência histórica sobre uma visão da necessidade causal, no fundo tem em sua essência uma análise lógica. Assim, explica Patios, a consequência é: “Essa análise lógica é incompatível com a própria natureza da existência histórica.” (Patios, 2017 p.13, tradução nossa)⁴³. Assim compreendemos que existe uma separação entre: necessário e existente. Podemos prosseguir com a análise

c) O histórico.

Aqui o professor detecta o que é o *Histórico* em Kierkegaard, isto é: o devir agindo na história por isso a liberdade é preponderante e a ausência de necessidade é muito clara, pois como acabamos de ver, ambas são mutuamente excludentes. O segundo aspecto do *Histórico* kierkegaardiano é que história só é história graças aos seres humanos. O professor diz o seguinte sobre esses aspectos:

Como já estabeleci, uma das características primárias da história é que ela "se torna" e, portanto, devemos atribuir liberdade e falta de necessidade a ela. Outra característica primária é que a história se refere apenas à história humana e não à história da natureza. A natureza existe, mas não tem memória de sua existência; E embora a natureza tenha um passado, um presente e um futuro, a natureza não pode ser "livre" porque a natureza não pode estar ciente de seu passado de uma forma que lhe permita decidir sobre seu presente e seu futuro (Patios, 2017 p.14, tradução nossa).⁴⁴

O que faz da natureza uma “entidade a-histórica” é a falta de uma consciência própria capaz de registrar momentos. Posto isso, gera a insuficiência de ser histórica, nos seres humanos temos essa consciência capaz de registrar momentos do passado e utilizá-los para moldar o presente e o futuro. Nas palavras de Patios: “Somente os seres humanos têm a capacidade de se relacionar com seu passado de uma forma que os torne capazes de escolher livremente seu

⁴³ Original: “Este análisis lógico es incompatible con la naturaleza misma de la existencia histórica” (Patios, 2017, p.13).

⁴⁴ Original: “Como ya he establecido, una de las características primarias de la historia es que “deviene” y por lo tanto debemos atribuirle libertad y falta de necesidad. Otra característica primaria es que la historia se refiere sólo a la historia humana y no a la historia de la naturaleza. La naturaleza existe, pero no tiene memoria de su existencia; y aunque la naturaleza tiene un pasado, un presente y un futuro, la naturaleza no puede ser “libre” porque la naturaleza no puede ser consciente de su pasado de una manera que le permita decidir sobre su presente y su futuro.”

futuro.” (Patios, 2017 p.14, tradução nossa)⁴⁵ Portanto, temos a *memória* e a *liberdade* para sermos indivíduos *Históricos*.

Adiante o professor aprofunda o porquê de Kierkegaard tentar responder, “o que é história?”, de forma ontológica e epistemológica. Segundo o professor a resposta ontológica e epistemológica se dá da seguinte forma:

Vou descrever a maneira como o Climacus responde a ambas as perguntas. Quanto à questão ontológica sobre a natureza da história, Clímacus argumenta: (a) a história é sempre a história humana e (b) a liberdade reina dentro dela (o tipo de liberdade que exclui qualquer tipo de necessidade). (...) A questão epistemológica, ainda há muito a ser determinado; No entanto, preliminarmente, pode-se concluir que o conhecimento que temos da natureza por meio das leis naturais não está disponível para a cognição histórica. (Patios, 2017 p.15, tradução nossa)⁴⁶

Parte inerente (resposta ontológica) da história é a liberdade e essa liberdade está ligada sempre à liberdade humana porque sempre a história vai se referir a humanidade. Portanto, a capacidade de tomar escolhas é o que gera a influência do homem na história. Já as leis da natureza (resposta epistemológica) por mais que as conheçamos, ainda sim, estas pouco servem para explicar a história por demonstrar certa incompatibilidade com ela, por esta ser livre. Isso porque “Implica que essa conexão direta entre o “histórico” e a “liberdade” deixa os seres humanos como os únicos agentes históricos.” (Patios, 2017 p 15, tradução nossa)⁴⁷. Somente o homem é capaz de dar sentido à história, “só dentro da história os seres humanos conseguem se realizar por meio de sua liberdade ao exercê-la tomando decisões” (Patios, 2017). Passemos ao último ponto da análise de Patios sobre o conceito de história em Kierkegaard.

d) O passado.

Um último ponto que falta ser esclarecido sobre a falta de necessidade na história em Kierkegaard é o *Passado*. *A priori*, “quando pensamos em história, pensamos no passado. Na verdade, a definição usual e talvez a mais trivial da história é o “passado” de algo, ou algo que aconteceu no passado.” (Patios, 2017 p. 16, tradução nossa)⁴⁸. Por esse motivo supõe-se que o

⁴⁵Original: “Sólo los seres humanos tienen la capacidad de relacionarse con su pasado de una manera que los hace capaces de elegir libremente su futuro.”

⁴⁶Original: “Voy a esquematizar la forma en que Climacus responde a ambas preguntas. En cuanto a la cuestión ontológica sobre la naturaleza de la historia, Climacus sostiene: (a) la historia es siempre historia humana y (b) la libertad reina dentro de ella (el tipo de libertad que excluye cualquier tipo de necesidad). (...) la cuestión epistemológica, todavía queda mucho por determinar; Sin embargo, preliminarmente se puede concluir que el conocimiento que tenemos de la naturaleza por medio de leyes naturales no está disponible para la cognición histórica ”

⁴⁷Original: “Además, esto implica que tal conexión directa entre lo “histórico” y la “libertad deja a los seres humanos como únicos agentes históricos.”

⁴⁸Original: “Por lo general, cuando pensamos en la historia, pensamos en el pasado. De hecho, la definición acostumbrada y quizás la más trivial de la historia es el “pasado” de algo, o algo que sucedió en el pasado”

passado é necessário para que haja história uma vez que este não pode ser mudado, contudo, Kierkegaard quer se desfazer dessa ideia. Patios diz o seguinte sobre a resposta kierkegaardiana:

A resposta de Clímacus é, mais uma vez, simples: cada passado, antes de se tornar um passado, era um presente; Este presente tornou-se presente através da "existência". E, como sabemos, o presente vem livremente. Embora não possamos desfazer ou mudar o passado, podemos pensar nesse passado como diferente: poderia ter sido diferente do que é, ou seja, o passado é contingente. (Pátios, 2017 p. 17, tradução nossa)⁴⁹

Kierkegaard se vê em um problema lógico, afinal o passado ao ser especulado como poderia ter sido cai no terreno da contingência e essa por sua vez dá espaço a necessidade causal. Contudo, como já foi dito, a necessidade lógica não fornece plena capacidade de conhecimento histórico, pois “A existência da necessidade causal aplica-se apenas à natureza e não à história humana. Além disso, a análise lógica é totalmente incompatível com a existência histórica (humana).” (Patios, 2017 p. 17, tradução nossa)⁵⁰. dito isto, podemos prosseguir com o argumento.

A mudança é central no conceito kierkegaardiano de história, bem como a liberdade de poder mudar, deste modo, “a preocupação de Kierkegaard com a história não se ocupa em como fatos do passados dão origem a fatos do presente e também do futuro, mas como a liberdade, a vontade e a existência real se manifestam na história” (Patios, 2017). Contudo, ainda sim, Kierkegaard enxerga que existe uma ligação entre esses três aspectos da história que faz nos seres humanos compreender quem são, mas claro, isso por meio do exercício da liberdade. O professor explica da seguinte maneira: “se afirma que não temos liberdade para fazer escolhas, de modo que estamos simplesmente sujeitos à necessidade, acabamos vivendo em um presente permanente, em vez de uma história voluntária.” (Patios, 2017 p.18, tradução nossa)⁵¹.

Mais adiante o professor explica sobre a relação entre passado e futuro, ou seja, “se aceitarmos o passado como necessário, assim também o futuro deve ser considerado também.” (Patios, 2017). Isso porque quando o futuro se torna passado ele se torna necessário, se aceitarmos essa lógica. Mas o ponto de vista kierkegaardiano é de que o

⁴⁹ Original: “La respuesta de Climacus es, una vez más, simple: cada pasado, antes de convertirse en un pasado era un presente; este presente se hizo presente a través de la “existencia”. Y, como sabemos, el presente deviene libremente. Aunque no podemos deshacer o cambiar el pasado, podemos pensar en este pasado como diferente: podría haber sido diferente de lo que es, es decir, el pasado es contingente.”

⁵⁰ Original: “La existencia de la necesidad causal se aplica meramente a la naturaleza y no a la historia humana. Además, el análisis lógico es totalmente incompatible con la existencia histórica (humana).”

⁵¹ Original: “que, si se afirma que nos falta la libertad de hacer elecciones, de modo que simplemente estamos sometidos a la necesidad, entonces terminamos viviendo en un presente permanente, en lugar de una historia dispuesta.”

passado não é necessário devido às possibilidades de passados que poderiam ter se concretizado. O que queremos explicar é que: não é porque o passado ocorreu de uma maneira que não poderia ter ocorrido de outros diferentes. Em um último momento, o autor ressalta mais uma vez os aspectos da resposta ontológica e epistemológica. Para afirmar que o passado não é necessário afirmando o seguinte:

Embora se possa ter certeza, por exemplo, sobre fatos simples (a derrota da Alemanha na Segunda Guerra Mundial, por exemplo), não se pode compreender completamente como exatamente aconteceu que esse resultado ocorreu em vez de qualquer outro. Este exemplo demonstra por que é tão importante para Clímacus conectar diretamente a questão ontológica da natureza da história com a questão epistemológica do conhecimento da história. A liberdade (que é definida como falta de necessidade), por um lado, caracteriza a natureza da história, mas, por outro lado, exclui qualquer conhecimento histórico cientificamente preciso. (Patios, 2017 p.20, tradução nossa)

Sem essa conexão entre a dimensão ontológica e a epistemológica não seria possível analisar a história levando em conta as possibilidades existentes de passado, presente e futuro. Ora se a história é feita por seres humanos então a história está sujeita a mudanças devido a característica primordial do indivíduo singular existente, a liberdade. Portanto, o passado não é necessário.

2.3.3. Sociedade (ou da comunidade/menighed)

Para compreender o papel da sociedade, na obra de Kierkegaard, é essencial analisá-la em contraste direto a partir das categorias da multidão e da comunidade. Essas duas categorias são modelos sociais que aparecem na produção de Kierkegaard. Essa abordagem paralela é fundamental por alguns motivos. 1) Distinção conceitual: Kierkegaard atribui significados muito específicos a "comunidade" e "multidão". A comunidade, em sua visão, pode estar ligada a laços autênticos e responsabilidade individual, enquanto a multidão representa a dissolução do eu, a irresponsabilidade e a conformidade. Entender essa distinção é chave para desvendar suas críticas sociais. 2) Crítica à "cristandade": Grande parte da crítica de Kierkegaard à Igreja e ao Estado dinamarquês reside na transformação da fé em uma questão de massa, em vez de uma decisão individual. A análise conjunta de comunidade e multidão revelará como ele via a "cristandade" de sua época como uma "multidão" que sufocava a verdadeira fé.

2.3.4. Contextualizando a oposição de Kierkegaard contra a multidão

Em seu tempo - durante o séc.XIX- Kierkegaard ainda se vivia a efervescência das ideias iluministas e das revoluções. Uma dessas ideias seria a razão como única capaz de transformar o homem e a sociedade deixando de lado os princípios religiosos e as superstições

da época. Época essa, que devido a este contexto se tornou propícia à propagação da sociedade de massas. Segundo Thiago Faria, “Kierkegaard estava atento ao seu tempo e não lhe passaram despercebidos nem os rumores revolucionários nem o fenômeno da formação das massas.” (Faria, 2015 p.172). Isso porque Kierkegaard observa em seu tempo a tendência à massificação das pessoas tornando-as incapazes de serem indivíduos.

Para ficar mais claro essa relação entre a luta de Kierkegaard contra os ideias de massa de seu tempo temos a seguinte trecho do trabalho de Faria:

Os pensadores iluministas nutriam um determinado ideal tanto de humanidade quanto de sociedade a ser alcançado – ideal este que não se limitava à teoria, mas que era forçado para dentro da realidade –, e a religião definitivamente não fazia parte deste projeto (...) Naturalmente o nosso filósofo não concordava com nada disso. Ele se opunha àquilo que entendia ser a tirania das massas na modernidade. Este regime tirânico simplesmente desprezava as questões religiosas (herança do Iluminismo) ou, então, subordinava-as – assim como as questões de cunho existencial e moral – a um tratamento estritamente sócio-político (Faria, 2015 p174)

Portanto, o ambiente social massificado corroborou para que as pessoas se perdessem em meio a *Multidão*, ou seja se tornassem massa pelos ideais iluministas. Ficou a cargo da política tratar a respeito das questões existenciais, morais e religiosas. Consequentemente compelindo o homem a se despojar de sua subjetividade. A modernidade fica assim marcada por uma “tirania da multidão” (Faria, 2015).

2.3.5. Definição de Multidão

Podemos definir *Multidão* como: um conjunto de pessoas massificadas que se tornou incapaz de manter sua subjetividade, e individualidade, perante o espírito de seu tempo. E permitiu que outros setores da vida pública, como a política, assumissem o papel de definir o homem, pois, “ao transferir toda a responsabilidade individual às configurações políticas, econômicas e sociais nas quais estão inseridos. A política passa a ser a responsável por definir o que é o homem e a determinar o que ele se torna ou deve tornar-se.” (Faria, 2015 p.174). Por esse motivo Kierkegaard se levanta contra a sociedade de massas⁵².

Faria, ao investigar a *Multidão* no âmbito da psique-humana, utiliza Freud para analisar as principais características dessa estrutura social. Segundo ele são essas as características:

Exaltação das emoções; Desinibição. Os indivíduos se permitem entregar-se às paixões por se tratar de uma experiência rara e agradável aos que a experimentam;

⁵² No livro “*A rebelião das massas*” do filósofo espanhol Ortega y Gasset, afirma que o fenômeno de massificação faz com que os indivíduos se vejam como parte natural do processo. Ele diz “estas massas mimadas são suficientemente pouco inteligentes para crer que essa organização material e social, posta a sua disposição como o ar, é de sua própria origem, já tampouco falha, ao que parece, e é quase tão perfeita como a natural.” (Gasset, 1959 p.102) portanto, uma característica natural da massificação é a aceitação do processo como algo natural.

Perda da individualidade (o indivíduo se funde com o grupo); Contágio emocional. Tendemos a reproduzir automaticamente aquelas emoções às quais somos expostos. Se mais pessoas reproduzem ao mesmo tempo as mesmas emoções, mais fácil e intensamente um indivíduo será afetado por estas; Perda do senso crítico e da responsabilidade; Intensificação da comoção grupal devido à reciprocidade do contágio emocional. Aqueles que excitaram a comoção tornam-se ainda mais excitados quando percebem que os outros membros do grupo se deixam contagiar pelo seu entusiasmo; Desejo de aceitação. Necessidade de permanecer em harmonia com as emoções e comportamento dos outros membros do grupo; Propagação quase instantânea das emoções. Os impulsos mais simples e primitivos são os que se propagam com mais facilidade no grupo; Ambivalência emocional. O grupo tem a capacidade de, ao mesmo tempo, intimidar e fascinar o indivíduo. Ele se apresenta como uma força tão temível quanto grandiosa, em relação à qual a coisa aparentemente mais prudente e vantajosa a se fazer é aliar-se. (Faria, 2015 p.177)

Essas são características das quais as pessoas que estão imersas na dimensão de *Multidão* possuem. Algumas como: perda de senso crítico e responsabilidade, perda da individualidade dentre outras mencionadas, são características de indivíduos que abdicaram de sua subjetividade para fazer parte de um grupo. Com razão Faria diz: “O nosso filósofo (Kierkegaard) também já havia notado que a intensificação das emoções e a inibição do intelecto são alterações fundamentais que ocorrem na atividade mental de um indivíduo inserido na multidão.” (Faria, 2015 p.178). Agora que compreendemos o que é a *Multidão* em Kierkegaard e o porquê de sua crítica a ela passamos a ideia de *Comunidade*.

2.3.6. Entendendo a comunidade em Kierkegaard

Para que possamos compreender o que seria uma *Comunidade* devemos levar em consideração a própria luta de Kierkegaard com a Cristandade de seu tempo. “Sua luta era para levar seus conterrâneos dinamarqueses a perceberem que aquela não era uma sociedade autenticamente cristã” (Faria, 2015). A Dinamarca, acreditava ele, tinha uma visão distorcida da cristandade, não buscou “colidir com o mundo”, mas fazer parte deste. Isso fica claro na famosa relação entre Estado e Igreja que já falamos.

Para se tornar uma *Comunidade* cristã autêntica “tratava-se não de uma questão teórica, mas propriamente de uma questão ética, relativa a um modo de ser, a uma prática.” (Faria, 2015 p 268). Ou seja, a questão tem como resposta a ação somente agindo a partir de uma ética cristã se poderia chegar a uma comunidade cristã, afinal, “É na comunidade que os padrões éticos mais elevados são postos em prática.” (Faria, 2015 p. 268).

Tais padrões éticos não eram padrões estabelecidos pela burguesia, pois não expressavam o mais elevado padrão de eticidade buscado por Kierkegaard. O ético que Kierkegaard buscava para efetivação da comunidade é, Faria explica:

A ética na sua forma mais elevada deve subordinar-se diretamente ao absoluto – e este absoluto para Kierkegaard é Deus. A cristandade peca na medida em que confunde os valores cristãos e a sua exigência absoluta com os valores burgueses e

os seus fins relativos. (Faria, 2015 p.269)

Fica claro que Deus é condição fundamental para uma ética que gere uma comunidade genuinamente cristã. Os valores burgueses ao serem confundidos com valores cristãos, acabam distanciando do “verdadeiro cristianismo” que Kierkegaard está falando, tornando assim, a cristandade cada vez mais longe de uma *Comunidade*. Afinal, o ideal ético de Kierkegaard é que os valores são regidos pelo Deus cristão e não pela sociedade burguesa.

Citamos novamente Faria: “a verdadeira comunidade, em contraposição àquela forma ilusória de comunidade que é a cristandade. A comunidade, diferentemente da cristandade, encarna o ideal cristão e se identifica, assim, com o próprio cristianismo.” (Faria, 2015 p. 269). Assim, Cristandade e *Comunidade* ficam em contraposição uma da outra, ou seja, a primeira numa posição negativa, por não estar identificada ao cristianismo em sua essência e a segunda é positiva por ter essa identificação e por ser Deus a figura que a gera.

2.3.7. O que é a comunidade?

Algumas pistas sobre a comunidade foram fornecidas anteriormente, contudo, agora vamos aprofundar um pouco mais o que se trata essa ideia kierkegaardiana de comunidade, antes de prosseguirmos precisamos prestar um breve esclarecimento sobre como nosso filósofo compreende a relação indivíduo e sociedade. Faria explica da seguinte forma: “Vemos que Kierkegaard concebe três tipos de relação entre os indivíduos e o grupo: 1) a parte (o indivíduo) é inferior ao todo (o grupo); 2) a parte é igual ou tão importante quanto o todo; 3) a parte é superior ao todo.” (Faria, 2015 p 269-270).

Essa definição nos ajuda a compreender que “o grupo pode ser superior quantitativa e qualitativamente, no primeiro caso. O indivíduo tem uma relação de igualdade e complementaridade qualitativa, no segundo. E por fim, quando o indivíduo é superior qualitativamente ao grupo” (Faria, 2015). Ora, podemos fazer a seguinte pergunta a partir disto: mas se o indivíduo pode ser superior ao grupo, qual o sentido de se manter em um? A resposta para essa questão é a seguinte para Faria: “o grupo é fortalecido quando o indivíduo, relacionando-se primeiramente com Deus, passa então a se relacionar com os outros. Esta é a própria ideia de comunidade.” (Faria, 2015 p 270).

Para nos elucidar ainda mais vamos citar algumas características da *Comunidade* que já vimos até aqui. 1) uma associação de indivíduos da qual o fundamento é religioso e não Estatal ou civil; 2) A quantidade de indivíduos tem menos importância do que o qualitativo; 3) O indivíduo é mais importante que o grupo e 4) Possui uma ética fundamentada no cristianismo. Para ratificar um pouco mais algumas dessas características temos a seguinte

afirmação de Faria:

Na comunidade, ao contrário, o indivíduo é a instância superior, de tal modo que a validade dos valores e crenças que a compõem não é auto-evidente nem compulsória, mas devem passar antes pelo crivo da consciência de cada um. (...) Para Kierkegaard, a comunidade é um conceito religioso e deve, portanto, ser tratada como tal. Querer avaliá-la a partir de critérios estritamente sócio políticos seria incorrer numa incompreensão. Deus ou, mais especificamente, o Deus-homem do qual Kierkegaard nos fala é o Modelo em torno do qual a comunidade se organiza e, acima de tudo, o objeto da fé cristã. (Faria, 2015 p 271-272).

A Comunidade, em contraste com a Multidão, representa uma "*união social positiva*" na qual os indivíduos podem ser verdadeiramente livres. Isso porque, para Kierkegaard, "não existem pessoas na multidão e que a multidão é, ela mesma e na sua totalidade, menos do que nada" (Faria, 2015, p. 271). A multidão, apesar de numerosa, carece de qualidade individual, sendo, portanto, uma "*união social negativa*". A massificação, sua característica principal, dificulta a concretização do ideal de Comunidade, dada a calcificação da mente dos indivíduos massificados.

Nesse sentido, tornar-se Comunidade é, intrinsecamente, a tarefa de tornar-se cristão. É precisamente por esse ideal de autenticidade e individualidade, em oposição à dissolução na massa, que Kierkegaard lutava em sua obra.

2.4. DA DIMENSÃO POLÍTICA DAS CATEGORIAS

Vamos agora tratar do aspecto político dessas categorias, precisamos ressaltar que as duas primeiras categorias (*Si-mesmo e Indivíduo*) por estarem interligadas e terem muitas características em comum serão tratadas ao mesmo tempo para facilitar a compreensão. Já as demais categorias falaremos de forma individual. Contudo, em todas as categorias vamos precisar fazer uma regressão a partir de um ou mais determinados pontos para respondermos qual é a dimensão política de cada uma.

2.4.1. *Si-mesmo, Indivíduo e política*

Como vimos, dizem respeito à construção da *Interioridade*, ou seja, da *Identidade* da pessoa. Contudo Kierkegaard sempre coloca o indivíduo (e o si-mesmo) em evidência em meio a coletividade, tornemos a memória Lowith ao afirmar que: "Kierkegaard, protestou apaixonadamente contra a ideia de uma existência comunitária" (Lowith, 2014 p195). Nosso filósofo o fez porque percebeu que em seu tempo a coletividade, por conta dos grandes sistemas - como o hegeliano, tomou de assalto a individualidade, subjugou-a, fez menos que nada. Portanto essas categorias: *Si-mesmo* e *Indivíduo*, são políticas na medida em que o indivíduo tem sua relevância em meio a coletividade.

E não se trata de um individualismo egocêntrico-político como o de Max Stirner, que

leva até às últimas consequências o indivíduo ao se afirmar como único soberano⁵³. A prova disto é quando Kierkegaard escreve o seguinte em *As Obras do amor*:

o conceito de “próximo” é propriamente a reduplicação da tua própria identidade; o “próximo” é o que os pensadores chamariam de outro, aquele no qual o egoístico do amor de si é posto a prova. (...) Cristo diz ao fariseu depois de ter contado a parábola do bom samaritano (Lc: 10,36): “qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos bandidos”, o fariseu responde “corretamente”: “Aquele que usou de misericórdia para com ele”; isto é, ao reconhecer o teu dever tu descobres facilmente quem é o teu próximo. (Kierkegaard, 2007 p 36-37)

Kierkegaard, está tratando de uma relação dialética entre o “*Indivíduo*” e o “outro” a quem o texto chama de próximo. E quando o *Indivíduo* se coloca nessa relação, ele põe a prova o amor egocêntrico para que possa amar ao outro. Mas isso só será possível se o homem souber de sua responsabilidade para com o “próximo”. Por isso Kierkegaard está propondo uma ética do amor que seja deontológica⁵⁴. Fazendo com que o homem tenha o *dever de amar* ao próximo. Por isso as categorias de indivíduo e si-mesmo não se tratam de mero *Individualismo*, mas a autoafirmação de ser *Indivíduo* em meio a *Coletividade*.

2.4.2. Subjetividade e política

Vamos explorar dois tópicos que abordamos sobre a subjetividade, o primeiro deles é a relação entre o devir e a subjetividade. Aqui o devir tem como funcionalidade a construção da subjetividade de cada pessoa. Kierkegaard acredita que o indivíduo ao buscar realizar a correta relação da síntese gera uma subjetividade autêntica que está entre “a resignação e a esperança” (Roos, 2022). Podemos dizer que a sua relação com a política está justamente neste processo construtivo da subjetividade. Uma vez que “o processo do devir é a existência” (Almeida, Valls, 2007 p. 52). E a política é uma parte dessa existência, então podemos chegar a conclusão de que a formação subjetiva do indivíduo sobre a política faz parte deste devir existencial.

O próximo ponto que vamos abordar é a tensão entre subjetividade e objetividade no que diz respeito aos pensadores subjetivos e objetivo. Um ponto fundamental para estabelecer uma aproximação com a política é que “o pensador objetivo em nome da realização do sistema e da coletividade chega ao ponto de alienar-se de si mesmo, todavia, o pensador subjetivo é autoconsciente e busca lidar com os percalços de sua própria existência.”

⁵³ Para lembrar sobre o ponto de vista de Stirner, veja a nota da página 20. Lá comentamos sobre seu egocentrismo anárquico.

⁵⁴ Deontologia é o estudo dos deveres morais. Um grande exemplo na história da filosofia que se utiliza desse artifício em seu sistema ético é Immanuel Kant. O Professor Danilo Marcondes explica: “os princípios éticos são derivados da racionalidade humana, a moralidade trata assim do uso prático e livre da razão. Os princípios da razão prática são leis universais que definem nossos deveres. Portanto, os princípios morais resultam da razão prática e se aplicam a todos os indivíduos em qualquer circunstância. Pode-se considerar assim a ética kantiana como uma *ética do dever*.” (Marcondes, 2007, p. 218).

(Almeida, Valls, 2007). Para Kierkegaard um “indivíduo que não realiza sua síntese cai em desespero” (Roos, 2022). Portanto a consequência política da “auto-alienação”, seria uma desespero no âmbito político devido a essa má realização da síntese.

2.4.3. *Agente e política.*

A categoria de *Agente* também tem sua especificidade quanto a política, pois sua principal característica é “ter o homem como parte influente ou influenciável por determinada coisa” (Teixeira, 2021). Essa é a principal especificidade dessa categoria sob o olhar da política, isso se dá por meio da liberdade, pois: “A Liberdade é a categoria que fundamenta o Indivíduo no terreno determinado da existência - ademais - (...) O Indivíduo detém, em sua própria constituição ontológica, a Liberdade que realiza o vir-a-ser da Tarefa e põe em movimento a História.”(Teixeira, 2021 p. 7). Portanto, podemos ver a forte importância da liberdade também aqui na categoria do *Agente* e essa mesma por meio do devir influencia a realização da ação do homem no mundo, e assim a política.

2.4.4. *História e política*

Precisamos relembrar que Kierkegaard entende que “a necessidade não é parte constituinte na história” (Patios, 2017). Isso porque os sistemas idealistas, em especial de Hegel, compreendem a história como necessária em sua essência. Nosso filósofo vem na contramão disto e põe a liberdade e a possibilidade como parte essencial da história, pois são mutuamente excludentes (liberdade e necessidade). Feita essa importante retomada, podemos prosseguir com o aspecto político desta categoria.

A nossa resposta está na tentativa de Kierkegaard conceituar o que é história de forma epistemológica e ontológica, contudo, o que nos interessa nessa resposta é a parte ontológica que diz que “a história é sempre história humana e a liberdade reina dentro dela”(Patios, 2017). Isso quer dizer que o homem é o único capaz de realizar a história por dois aspectos fundamentais: 1º) por possuir uma consciência capaz de guardar memórias e reproduzi-las e 2º) por ser capaz de usufruir de sua existência de forma livre, tendo como principal consequência suas escolhas⁵⁵. O homem ao manifestar sua liberdade na história poderia até dar outras possibilidades a fatos do passado, tomando escolhas diferentes. Por isso “o passado não é necessário e sim cheio de possibilidades” (Patios, 2017).

Pense no seguinte exemplo: e se a Revolução Francesa não terminasse com a morte de Robespierre e a ascensão de Napoleão? Ora, a ideia central em Kierkegaard é de que eventos

⁵⁵ Para melhor compreensão retorne às páginas 44 e 45, onde explicamos um pouco mais profundamente esse aspecto ontológico da história e o porquê o homem é o único agente existente capaz de produzir história.

históricos podem ser mudados devido às nossas ações por meio do exercício da nossa liberdade de escolha. Portanto é possível imaginar a possibilidade do período do terror se perpetuar por mais tempo, ao invés da queda de Robespierre. Essa capacidade da liberdade influenciar nossa vida prática (bem como a *História*) faz com que Hannah Arendt diga o seguinte em sua obra “*Entre o Passado e o Futuro*”:

Em todas as questões práticas, e em especial nas políticas, temos a liberdade humana como uma verdade evidente por si mesma, e é sobre essa suposição axiomática que as leis são estabelecidas nas comunidades humanas, que decisões são tomadas e juízos são feitos. (Arendt, 2013 p. 189)

Portanto, quando afirmamos que por meio do exercício da liberdade nossas escolhas têm poder político de influência na história, se refere às características da resposta ontológica kierkegaardiana, sobre o conceito de *História*. Afinal, não basta só exercer a liberdade política na história, mas pensar em como as consequências desse exercício serão contadas no futuro graças a capacidade de termos uma consciência com memória.

2.4.5. Sociedade e Política: Multidão x Comunidade

Na categoria de *Sociedade* vimos dois conceitos fundamentais que contrastam entre si. Duas perspectivas de sociedade que podemos definir também por positiva e negativa, a saber: a *Comunidade* e a *Multidão*. Vamos tratar dessas duas correlacionando com a política.

A multidão é negativa para Kierkegaard porque ela torna o homem massificado incapaz de uma reflexão subjetiva sobre si mesmo, o mundo e sua relação com Deus. Relembrando as palavras de Faria: “Na multidão a única coisa que se espera dos indivíduos é que abram mão da sua individualidade e autonomia e as transfiram para o grupo” (Faria, 2015 p.271). Ao planificar os indivíduos, quem toma as rédeas de definir a vida destes é a coletividade por via da política.

Em contrapartida à *Multidão* temos a *Comunidade* que, devemos lembrar, não possui pretensão política *A priori*. Faria explica que: “Para Kierkegaard, a comunidade é um conceito religioso e deve, portanto, ser tratada como tal. Querer avaliá-la a partir de critérios estritamente sócio políticos seria incorrer numa incompreensão.” (Faria, 2015 p. 272). Sendo assim, não podemos cometer o erro de avaliar por completo de forma política essa categoria, principalmente no que se refere a relação entre Deus e o homem, muito presente aqui. Contudo, vamos destacar algumas características da mesma que se olharmos com as lentes da dimensão política e (também por contrapor as características da multidão) analisarmos com cautela. Podemos ver claramente que essas categorias escapam ao terreno religioso mesmo

que em menor grau. Assim as características são:⁵⁶ 1) O indivíduo sendo igual ou tão importante quanto o coletivo, 2) o indivíduo sendo maior que o coletivo, por último, 3) o indivíduo é autoconsciente e não massificado.

- 1) Como vimos, o indivíduo sendo igual o tão importante quanto o coletivo, quer dizer que “o indivíduo está em posição de igualdade com a coletividade” (Faria, 2015) na dimensão política isto significaria que o indivíduo seu espaço preservado na esfera privada, assim como a esfera pública também possui seu espaço e ambos coexistem de forma simbiótica.
- 2) Quando falamos que o indivíduo é maior que o coletivo queremos dizer que, segundo Faria: “Na comunidade, ao contrário, o indivíduo é a instância superior, de tal modo que a validade dos valores e crenças que a compõem não é autoevidente nem compulsória, mas devem passar antes pelo crivo da consciência de cada um.” (Faria, 2015 p.271). Ao contrário da *Multidão* que impõe seus valores e crenças sendo uma “tirania da multidão” (Faria, 2015). A comunidade faz do indivíduo instância superior porque a consciência é a matéria que dita se os valores, crenças e outros, validados a serem seguidos. Por isso também não é um processo que acontece de forma compulsória. Mas podemos dizer que tem um fundamento democrático.
- 3) O indivíduo como auto consciente e não massificado diz respeito ao seguinte, diz Faria:

O indivíduo nivelado não consegue mais distinguir a multidão de si mesmo, identificando-se completamente com ela. (...) Ao nivelar os indivíduos, a abstração sentencia o seu triunfo sobre a singularidade, sobre a paixão e sobre a interioridade. Em outras palavras, o indivíduo nivelado é anônimo (esconde-se na impessoalidade da multidão), apático (pelo menos no que se refere a uma paixão dialeticamente orientada ou positiva) e superficial (vive nas categorias próprias da imediatez). (Faria, 2015 p.192)

Na multidão o indivíduo sofre um nivelamento tão voraz que perde-se a si mesmo, sua subjetividade, não tendo mais a capacidade de distinguir quem é ele e quem é o grupo o qual está inserido. Junte isto a uma das características psíquicas da multidão que mencionamos anteriormente⁵⁷, a saber: “perda de senso crítico e responsabilidade.” (Faria, 2015 p.177). E teremos um indivíduo massificado que não é livre ao pensar, por estar preso a multidão de tal modo que não consegue fazê-lo. Já na *Comunidade*, “o indivíduo é livre, consciente e responsável”, essas características têm importância fundamental na vida política dos

⁵⁶ Essas características que apresentamos estão nas seguintes páginas anteriores: primeiro parágrafo - subtópico: o que é comunidade?- na página 50 que fala sobre algumas dessas características. E na página 49 a respeito das características da multidão, recomendamos a releitura dessa citação a respeito delas.

⁵⁷ Veja, a citação da página 48.

indivíduos.

Porque um indivíduo livre, consciente e responsável possui a criticidade necessária para avaliar seus líderes na esfera pública. Ademais, a comunidade ao dar essa ênfase ao indivíduo faz com que a massificação perca seu lugar de tirana, por não estar no cerne da comunidade.

Chegamos, assim, ao final deste capítulo, no qual exploramos as categorias que demonstram ter uma relação intrínseca com a política dentro da vasta produção de Kierkegaard. Nossa intenção, ao abordar esses conceitos, foi a de lançar luz sobre diversos debates que permeiam a pesquisa kierkegaardiana, muitas vezes carecendo de uma análise aprofundada das conexões entre o pensamento do autor e as implicações políticas de suas ideias. Esperamos que esta discussão sirva como um alicerce sólido, pavimentando o caminho rumo a uma conclusão consistente e bem fundamentada para a nossa pesquisa, oferecendo novas perspectivas para a compreensão de sua obra.

No próximo momento, daremos um passo crucial em nossa investigação. Abordaremos os aspectos centrais e mais decisivos para responder à questão que nos tem inquietado desde o início deste trabalho, e que serve como fio condutor de toda a nossa análise: *compreender se existe uma filosofia política kierkegaardiana*. É chegado o momento de sintetizar as ideias apresentadas e confrontá-las diretamente com essa indagação fundamental, buscando uma resposta clara e embasada. Podemos, portanto, seguir adiante com a certeza de estarmos nos aproximando do cerne de nossa pesquisa.

CAPÍTULO 3: COMO KIERKEGAARD PENSA A POLÍTICA?

Chegamos ao nosso último capítulo, aqui trataremos de discutir duas questões fundamentais para nossa pesquisa. A primeira dessas questões é, o que é política para Kierkegaard? A segunda é como Kierkegaard se posiciona politicamente? E Por fim, qual é o fundamento para as reflexões políticas dentro da produção de kierkegaardiana, a teologia ou a filosofia política? Esperamos assim conseguir a resposta para estas e para a pergunta que tem norteado nossa pesquisa até aqui. Doravante, vamos começar pela primeira questão que levantamos.

3.1. O QUE É POLÍTICA?

Pode parecer estranho tratar dessa questão somente no presente capítulo, mas o motivo que nos faz tratar disso agora é para que haja uma melhor compreensão sobre como Kierkegaard pensa a política. Dito isto, podemos prosseguir com nossa investigação.

Segundo Gilberto Cotrim e Mirna Fernandes, “o termo política vem do grego ‘*políteia*’. Que, por sua vez, deriva de *polis* - cidade estado” (Cotrim, Fernandes, 2016,). Ou seja, tem uma relação com a união dos indivíduos na vida dentro da cidade-Estado. Ademais, se trata de um campo onde o Estado, a administração pública, e principalmente, a relação existente entre os indivíduos de uma sociedade é que resulta no fenômeno chamado política. Afinal, são esses indivíduos que criam instituições e decidem o rumo da cidade ou da nação onde vivem.

Já na filosofia, se trata de um campo de reflexão que se ocupa em torno das seguintes temáticas: “do poder, do Estado, dos regimes políticos e formas de governo, além das questões sobre a participação dos cidadãos na vida pública e a liberdade política entre outros” (Cotrim, Fernandes). Ao longo da história da filosofia encontramos diversas concepções sobre a política.

Por exemplo, Para Hegel, a política não é apenas um conjunto de leis ou instituições, mas a manifestação da Razão Universal na história humana. Ele a via como parte integrante do desenvolvimento do Espírito Absoluto, um processo dialético que busca a realização da liberdade de forma cada vez mais plena. Nesse sentido, a política é o palco onde a ideia de liberdade se concretiza através de estágios que ele descreve em sua obra "Filosofia do Direito": o Direito Abstrato, a Moralidade e, finalmente, a Eticidade (*Sittlichkeit*). A Eticidade é o ponto culminante, onde a liberdade individual e os interesses coletivos se reconciliam e se harmonizam em instituições como a família, a sociedade civil e, por fim, o Estado.

O Estado hegeliano, em particular, é concebido não como um contrato social ou um

mero instrumento para proteger direitos individuais, mas como a “realização da razão e da liberdade em sua forma mais elevada” (Hegel, 2022, p. 399, §142). Ele é a encarnação da vontade universal, onde os indivíduos encontram a verdadeira liberdade ao reconhecerem seus deveres e propósitos na comunidade. Embora essa visão tenha sido frequentemente interpretada como um endosso ao Estado prussiano de sua época, para Hegel, o Estado é o meio pelo qual a história avança em direção à plena concretização da liberdade e do reconhecimento mútuo entre os seres humanos. Em suma, o Estado assume um papel fundamental na filosofia hegeliana para a realização da liberdade humana.

Já em Kierkegaard a política assume papel, principalmente de defesa da subjetividade e da fé cristã autêntica. Kierkegaard na obra “*O Instante*” ataca a cristandade e o Estado dinamarquês pela massificação dos indivíduos causada por essa união. Que tem como fundamento a filosofia hegeliana que “propõe uma reconciliação entre Estado e Igreja” (Hegel, 2022, 564-565).

Kierkegaard também entende que essa união estava colaborando para a destruição do tipicamente crístico. Por isso se trata de uma defesa de “tornar-se, cristão em meio a cristandade”⁵⁸ (Kierkegaard, 2019, p.10). Fazê-los compreender a miséria religiosa em que estavam envolvidos e que precisavam libertar-se.

3.2. KIERKEGAARD: SOBRE UMA POSIÇÃO POLÍTICA

Como demonstramos em nosso primeiro capítulo, existem diversas concepções sobre a posição político-filosófica de Kierkegaard. Alguns afirmam que ele possui uma visão “*conservadora*” (Gabriel Bichir). No sentido do pensamento conservador britânico⁵⁹. Outros o chamam de *privatiur* (Theodor Adorno) devido a Kierkegaard ter herdado uma fortuna de seu pai e ter vivido desta até sua morte (*rentista*). Segundo essa interpretação, sua visão estaria influenciada por isto e ocasionaria na forma como Kierkegaard supostamente entendia a classe dominante e a classe dominada de sua época.

⁵⁸ Esse trecho se trata de uma parte da apresentação da obra, foi escrito por Álvaro L.M. Valls e Marcio Gimenès de Paula.

⁵⁹ Quando falamos dessa relação entre Kierkegaard e *Conservadorismo*, entendemos que Gabriel Bichir bem como Rossati estão falando do conservadorismo em seu sentido restrito. Que tem origem no séc. XVIII com o filósofo britânico Edmund Burke (1729-1797). No entanto, ainda não era chamado de conservador ainda. A palavra conservador em seu sentido político-filosófico surge na França e após a recepção da obra de Burke (*Reflexões sobre a revolução na França*) que criticava a revolução francesa porque acredita que terminaria em mortes, desastres e romperia de forma brusca com a tradição já estabelecida sem o caráter de reforma. A palavra toma força para definir os indivíduos que defendiam o antigo regime ou queriam a reforma deste. Por fim, para melhor compreensão citaremos três características principais desse pensamento político: *Tradicionalismo*, a ideia de que existe uma sabedoria política que é histórica e coletiva. *Organicismo*, a sociedade não é meramente um conjunto de indivíduos, mas um conjunto de instituições formadas ao longo da história. E, *Ceticismo Político*, a desconfiança com sistemas políticos genéricos e gerais que são impostos para a sociedade.

Ou aqueles que buscaram aproximar Kierkegaard de Marx trazendo à tona uma leitura inconformada com o *status quo*. Dentre muitos outros. Contudo, existe uma leitura sobre a posição político-filosófica kierkegaardiana que pode ser a chave para desvendar essa pergunta, falaremos sobre ela agora.

3.2.1. *Kierkegaard: Antimoderno?*

Gabriel Guedes Rossatti, faz uma leitura totalmente distinta e original sobre a concepção sociopolítica de Kierkegaard. O autor argumenta que Kierkegaard é um *Antimoderno*⁶⁰. Contudo, para entender como chegou-se a esta conclusão vamos analisar desde o início deste trajeto, ou seja, compreendendo o que é um antimoderno. Rossatti explica da seguinte forma:

Em outras palavras, os antimodernos seriam aqueles pensadores, autores ou intelectuais possuidores de uma teoria, por mais implícita que fosse, da modernidade e que, a partir disso, ter se-iam colocados como pensadores críticos, senão mais exatamente pessimistas, a respeito de alguns dos pilares, quer dizer, de alguns dos temas mais fundamentais do projeto mesmo da modernidade (Rossatti, 2015 p. 165).

Ele (o *Antimoderno*) se vê lançado no contexto da modernidade, porém se põe contra ela por discordar dos fundamentos propostos pelos pensadores da modernidade. Mas vale ressaltar que “os “antimodernos” seriam aqueles teóricos em conflito com determinadas premissas do projeto moderno, mas, note-se bem, não com absolutamente todas.” (Rossatti, 2015 p. 165) podemos entender que eles podem até concordar com algumas dessas premissas e outras rejeitam de forma veemente. Por isso é compreensível as críticas de Kierkegaard a Hegel e a visão de seu projeto moderno e sua concordância em outros aspectos.

3.2.2. *A origem dos antimodernos.*

Quanto à origem dos *Antimodernos*, Rossatti diz vir da Grécia antiga na figura de um filósofo que enfrentou os paradigmas de seu tempo da mesma forma que estes críticos da modernidade. Nas palavras do próprio Rossatti:

Em suma, à noção de atopia, a qual, por sua vez, remete a Sócrates e sua inclassificável posição em relação aos seus contemporâneos, tema este, aliás, mais do que presente na obra de Kierkegaard. Assim, os antimodernos são no fundo os herdeiros tardios de ninguém mais ninguém menos do que Sócrates. (Rossatti, 2015 p. 166-167)

⁶⁰ A origem deste conceito não é o próprio Gabriel G. Rossatti, mas um outro autor chamado Campagnon que Rossatti faz a adequação do conceito a Kierkegaard. Rossatti diz: “Pois Kierkegaard é um dos herdeiros mais claros, assim como mais diretos, exatamente dessa tradição, a qual no século XIX se viu forçada a discutir e a problematizar o surgimento, senão o recrudescimento, (da dinâmica) da modernidade. E é neste encontro, portanto, entre mentalidade “moralista”, de um lado, e “modernidade”, do outro, que daria origem ao que Campagnon denomina de “antimodernos” (Rossatti, 2015, p.176). **Vamos deixar nas referências o texto do Campagnon.**

A noção de *Atopia* - palavra grega que significa “sem lugar” - é fundamental para entender que Sócrates era um indivíduo deslocado, sem lugar, em seu próprio tempo. Não obstante, Danilo Marcondes ao descrever o porquê Sócrates foi morto pelo Estado Ateniense também vai ao encontro da explicação de Rossati sobre a origem grega do pensamento dos antimodernos. Marcondes diz o seguinte sobre Sócrates:

O filósofo confronta o Estado, em que suas ideias se insurgem contra práticas políticas da época, em que a necessidade de independência do pensamento é explicitada e discutida pela primeira vez em nossa tradição. Em 399 a. C. Sócrates é condenado à morte por desrespeito às tradições religiosas da cidade e por corrupção da juventude. A motivação da acusação é claramente política: contra as críticas feitas por Sócrates ao que ele considerava um desvirtuamento da democracia ateniense, e contra sua discussão e questionamento dos valores e atitudes da sociedade da época. (Marcondes, 2007, p. 44-45)

Silenciaram Sócrates pois ele se tornou perigoso para os líderes políticos de seu tempo, o projeto político ateniense não agradava Sócrates. Pois compreendia que a democracia se tornou um regime desvirtuado, ademais, ele provocava os atenienses a pensar por si próprios sobre os valores estabelecidos por essa sociedade. Portanto Sócrates foi condenado por criticar o projeto ateniense da sociedade. Tornando-se assim um indivíduo sem lugar em seu tempo, deslocado por não compactuar com as premissas. Assim também são os *Antimodernos*, indivíduos sem lugar em seu próprio tempo. Por isso Rossati afirma que “são herdeiros tardios de Sócrates”(Rossati, 2015).

3.2.3. Das características dos Antimodernos.

Ademais, nos é oferecido a análise de algumas características que contemplam a figura dos *Antimodernos*. Podemos ver que muitas dessas características vão ao encontro da produção filosófica do nosso filósofo dinamarquês. Vejamos quais são essas características abordadas por Rossati:

I) A figura histórica ou política da contrarrevolução; II) a figura filosófica do anti-iluminismo; III) a figura existencial do pessimismo; IV) a noção de deveras fundamental, no sentido etimológico mesmo do termo, de pecado original; V) a figura estética – e, de fato, deve-se ter sempre em mente o caráter em boa medida estético desta tradição, especificamente na modernidade – do sublime; VI) e, por fim, um dos aspectos menos investigados da produção kierkegaardiana, a saber, a vituperação, isto é, a crítica ideológica desenvolvida de maneira aberrante, agressiva, histérica ou mesmo apocalíptica. (Rossati, 2015, p. 167).

Vamos destacar algumas dessas características para demonstrar o porquê Rossati acredita que Kierkegaard se encaixa neste perfil. Contudo, na produção de nosso filósofo dinamarquês, encontramos em diversas obras essas características como, por exemplo - a VI característica - em seu primeiro grande texto, *O conceito de ironia*. Em alguns momentos Kierkegaard faz críticas demasiadamente irônicas a Hegel e outros filósofos. Ou então no

texto: *O instante*, onde ele ataca de forma voraz a cristandade de sua época. A exemplo disto temos uma passagem de *O instante* onde Kierkegaard diz o seguinte sobre seus inimigos intelectuais da cristandade:

Poderia parecer estranho que somente agora eu avance sobre essa questão; pois o juízo de Cristo é afinal decisivo, não importa o inoportuno que resulte para a corporação dos trapaceiros clericais que se apoderaram da marca “Jesus Cristo”, e sob o nome de “cristianismo” tem feito negócios brilhantes. (Kierkegaard, 2019 p. 61)

Kierkegaard começa o capítulo intitulado “*como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial*” dessa maneira, com um ataque guerrilheiro aos pastores luteranos. Devemos lembrar que esse texto, *O instante*, foi o auge da polêmica entre Kierkegaard e a cristandade dinamarquesa. Ademais, - característica II - devido à herança deixada pelo *Iluminismo* que reduziu a existência individual à política e, por conseguinte, “começou a reger a existência do homem tornando-o massa” (Faria, 2015). Por isso, sua crítica era aos grandes sistemas filosóficos que dominavam aquele período e tinham o intento de abarcar toda a realidade.

A próxima característica (e última que falaremos) - característica I - é a figura histórica da contra revolução. Essa em especial tem os seguintes aspectos que vão ao encontro da produção de Kierkegaard, Rossati diz:

Três características mais particulares, a saber, a) o fato de todo contrarrevolucionário ser um emigrado, no sentido de ser um estrangeiro dentro de sua própria pátria; b) o fato da contrarrevolução replicar à sua antítese em uma dialética que as liga irremediavelmente, o que configura a modernidade dos antimodernos; e c) o caráter eminentemente teórico de sua resistência à Revolução. (Rossati, 2015, p.168)

Kierkegaard se torna um emigrante em sua própria terra, ao confrontar o clero dinamarques e a cristandade, como acabamos de demonstrar. Sendo assim um *Atopos* (sem lugar) tal qual outrora Sócrates o fora⁶¹. Um verdadeiro estrangeiro em sua terra. já sobre o os próximos pontos se referem ao fato de Kierkegaard desejar não uma contra-revolução mas o contrário de uma revolução, ou seja, uma não revolução. Pois, mesmo uma contra revolução ainda é em si uma revolução. Nas palavras do próprio Rossati: “Assim, Kierkegaard não visava uma contra-revolução, e sim, tal qual Maistre, o contrário da revolução.” (Rossati, 2015, 169).

⁶¹ Nessa esteira dos *Atopos*, podemos identificar a figura de cristo também como um indivíduo estrangeiro em em meio ao seu povo. O próprio Jesus em um dos evangelhos afirma “Nenhum profeta é bem recebido em sua própria casa.” (Lucas 4: 24) Já em outro evangelho diz: “ele veio para os seus e os seus não o receberam.” (João 1:11) Cristo, assim como os profetas fizeram, enfrentou o poder estabelecido entre o povo de Israel, a saber: os fariseus e demais facções do sinédrio. Com relação a Kierkegaard, ele tem uma ação profética (no sentido político) ao fazer o mesmo que os profetas e Cristo ao enfrentar os religiosos e o poder Estatal de seu tempo. Pois, entendia que o verdadeiro cristianismo parte da própria individualidade que se relaciona com Deus.

O tempo de Kierkegaard se tornou marcado por revoluções na Europa, e algumas dessas tentaram mudar o conceito de homem - como a Revolução Francesa o fez no século XVIII - por isso é compreensível essa desconfiança com as revoluções. Expomos esses pontos de aproximação dos antimodernos com a produção de Kierkegaard que vimos neste trabalho que estamos mencionando. Ademais, Rossati ao longo do trabalho consegue com maestria aproximar todas as seis características do filósofo da Dinamarca aos antimodernos, Isto leva-nos a crer que Kierkegaard teria sim uma posição filosófica *Antimoderna*.

Para concluir o ponto de vista de Rossati, ele afirma que as reflexões kierkegaardianas sobre a política, não podem ser interpretadas a partir do campo da “ideologia”. Rossati explica que, “sua posição não pode nem tem como ser descrita em termos de: “direita ” ou “esquerda”, ou mais exatamente, “liberais ” ou “conservadores ”, etc. Em suma, Kierkegaard não foi e nem teve mesmo a pretensão de ser um pensador sócio político tal qual um Marx” (Rossati, 2015, p. 13). Portanto, Rossati compreende que fazer tal comparação sobre nosso filósofo não é válida, pois este, “pensa a política principalmente por meio da teologia.” (Rossati, 2015). Feita essa última observação devemos proceder ao último ponto de nossa investigação filosófica.

3.3. TEOLOGIA OU FILOSOFIA POLÍTICA?

Como vimos ao final da discussão anterior: Rossati levanta a ideia de que a chave para compreender a política na produção de Kierkegaard estaria em sua teologia. O que nos leva a questão, Kierkegaard tem uma filosofia ou teologia política? Essa pergunta se faz necessária pois ela é a chave para responder ao cerne investigativo que nos trouxe até aqui, ou seja, *compreender se existe uma filosofia política em Kierkegaard*. Vamos começar identificando a partir do uso da *comunicação direta e indireta*.

3.3.1. A comunicação kierkegaardiana como forma de distinguir entre teologia e filosofia política.

A produção de Kierkegaard tem a característica de não ter uma distinção absolutamente clara entre o aspecto teológico e filosófico. Mas é possível mensurar essa distinção a partir do *modus operandi* do método de comunicação de Kierkegaard - comunicação direta e indireta. Por exemplo, a ausência de pseudônimos em obras teológicas faz com que consideremos ser uma *comunicação direta* com seus leitores, o que nos daria margem para interpretar que o Kierkegaard realmente gostaria de falar estar em suas obras assinadas.

Jonas Roos afirma que “Para Kierkegaard, toda comunicação de conhecimento é

comunicação direta ao passo que toda comunicação de capacidade é comunicação indireta.” (Ross, 2021, p.31). A comunicação de capacidade requer mais empenho do leitor, pois não tem um fim no conhecimento. Mas a ideia da comunicação de capacidade “é compreender intelectualmente uma tarefa existencial e aplicar na vida concreta.” (Roos, 2021). Essa é uma tarefa que não pode ser feita de forma direta. - principalmente se tratando do séc. XIX onde os sistemas idealistas do século anterior contribuíram para visão de um homem pouco subjetivo - Portanto, para que o indivíduo possa compreender a tarefa é preciso o uso da filosofia para a auto análise da existência. Ross, diz que a inspiração kierkegaardiana para este método está na ironia socrática. Nas palavras dele:

Com suas perguntas, Sócrates ia minando o frágil conhecimento de seu interlocutor e acabava por mostrar que aquele conhecimento era apenas aparente. Este processo de trazer à tona a ignorância de quem não sabe que é ignorante é um passo fundamental no conhecimento. Em linhas gerais, é nesse contexto que Kierkegaard percebe o papel crucial da ironia socrática, e então o aplica a seu contexto, desconstruindo as certezas de seus contemporâneos em relação à existência e à religião. (Roos, 2021, p.33)

Portanto, o método de comunicação direta e indireta se trata da “ironia socrática” de forma repaginada e com características originais da própria produção de Kierkegaard. Quando se há necessidade de falar filosoficamente (*comunicação de capacidade*) Kierkegaard fala de forma indireta por meio de seus pseudônimos. Posto isso, vamos analisar brevemente as reflexões políticas dentro da produção kierkegaardiana e avaliar se a raiz dessas reflexões vem de uma filosofia política ou de uma teologia política.

3.3.2. O Instante (1854-1855) e a separação entre Igreja e Estado Dinamarquês

Kierkegaard afirma que o clero dinamarques não tem necessidade alguma de existir ao passo que se “o Estado converte a proclamação do cristianismo em práxis privada, não terá necessidade nem de cem pastores e bispos. Pois se mostraria que estes não estão aptos para lidar com o cristianismo enquanto práxis privada” (Kierkegaard, 2019). O cristianismo ser a religião oficial da Dinamarca - com direito a pastores e bispos serem cargos públicos - demonstra uma completa invasão do espaço público⁶² na práxis privada religiosa. Porque a escolha de se tornar cristão é subjetiva. Nas palavras de Jonas Roos:

O fato de a igreja estar unida ao Estado transformava o cristianismo numa questão geográfica e cultural, no sentido de estar distante das decisões subjetivas. *Grosso modo*, culturalmente, ser dinamarquês e ser cristão se equivalem. Kierkegaard entendia que o cristianismo colocava justamente um desafio existencial às pessoas, a

⁶² Com isto queremos dizer que a Igreja e o Estado dinamarques tornaram todos os cidadãos em cristãos por puro e absoluto poder estatal e clerical. O espaço privado religioso (a escolha de qual religião seguir) foi tomado pelo espaço público, retirando assim a subjetividade existencial da vida religiosa. Essa ação também tem proximidade histórica com o período que outrora foi o obscurantismo. Revelando um certo - com muitas ressalvas - autoritarismo velado.

necessidade de uma tomada de decisão, pessoal e intransferível, diante do paradoxo da existência. (Ross, 2021, p. 26)

Ademais, estes membros clericais são indivíduos que pouco enxergam no cristianismo uma “missão de vida”, mas o que lhes interessa segundo Kierkegaard é ser: “pago pelo Estado, protegido pelo Estado, com prestígio assegurado *qua* - funcionário real.” (Kierkegaard, 2019 p.83). Portanto, seria um cristianismo de vantagens para o clero, e por isso, muitos pretendiam seguir carreira mesmo sem estar plenamente capacitado para tal. Por tais motivos Kierkegaard afirma que é uma ilusão acreditar que na Dinamarca exista um povo cristão. Uma vez que “por falta de posicionamento dos próprios cidadãos dinamarqueses e a vontade do clero em manter essa ilusão por dinheiro e prestígio.” (Kierkegaard, 2019). Os indivíduos seguem vivendo este cristianismo sem ligação com uma práxis religiosa sincera.

Além disso, Kierkegaard entende que é necessária a ruptura entre Estado e igreja, pois esse modo de viver “cristãmente dinamarquês” proposto pelo Estado. Estaria contribuindo para a destruição do cristianismo. Não obstante, Kierkegaard afirma: “Enquanto na Dinamarca existirem 1000 ganha-pães reais para os mestres do cristianismo estar-se-á fazendo o melhor para impedir o cristianismo.” (Kierkegaard, 2019, p.85). O motivo é que os indivíduos concorrem a estes cargos reais. Estariam fazendo não por paixão ou por ter capacidade para fazê-lo, mas por querer um ganha-pão. A consequência, segundo Kierkegaard é que: “O Estado consegue preencher o país inteiro com Cristianismo deteriorado, que se constitui na maior dificuldade para a instalação do cristianismo verdadeiro, dificuldade muito maior do que o completo paganismo.” (Kierkegaard, 2019, p.85).

Em suma, o Estado ao incentivar o trabalho eclesiástico aliado às vantagens estatais e fazer dos cidadãos, nascidos na Dinamarca, “cristãos”. Estaria destruindo o cristianismo e impedindo dos indivíduos se tornarem cristãos de forma verdadeira. Portanto Kierkegaard vê como saída essa ruptura entre essas duas instituições como forma de salvar o cristianismo na Dinamarca.

Essa crítica proposta por Kierkegaard em “*O instante*”, tem um fim político-teológico mesmo que haja certo diálogo com a filosofia de sua época (na *forma* escrita em tese) o *conteúdo* da obra é em grande medida, teológico. Isso porque Kierkegaard está tentando dialogar *diretamente* com seus leitores, prova disto é que em um dos capítulos iniciais Kierkegaard intitula. “Ao “meu leitor”/ À “minha leitora”” e fala sobre os ataques que sofreu do jornal “*O corsário*”. Ademais, como pudemos ver a questão Estado e igreja por si mesma tem apelo teológico principalmente quando Kierkegaard utiliza o novo testamento para

argumentar a favor de sua tese sobre o cristianismo oficial⁶³.

3.3.3. *As Obras do Amor e a tensão entre perdão x justiça*

Antes de adentrarmos no cerne de nossa discussão precisamos compreender a importância da Justiça junto à política para uma melhor compreensão da ideia de justiça no tempo vivido por Kierkegaard. Segundo a filósofa Marilena Chauí, “antes do surgimento da política na Grécia Antiga, os indivíduos viviam sob a tutela dos *déspotas*⁶⁴, esse poder patriarcal no qual apenas algumas famílias tinham acesso.” (Chauí, 2016, p.344). Contudo alguns fatores foram primordiais para que mudança estrutural nessa sociedade ocorresse como: a formação de pequenas aldeias, que posteriormente se tornaram centros urbanos, o enriquecimento das classes mais pobres por meio do comércio e do artesanato lutando pelo poder com as famílias despóticas, etc. Muitos fatores que demarcaram a derrocada do poder despótico gerando grandes “lutas de classe” nesse contexto.

E assim “a solução para a “luta de classes” foi o nascimento da política, que trouxe igualdade política e decisória sobre a pólis - entre os mais pobres e os mais ricos - trazendo assim estabilidade social.” (Chauí, 2016, p.344). Portanto a política surge para que haja, “a vida *justa e feliz*, isto é, a vida propriamente humana digna de seres livres.” (Chauí, 2016, p. 344). Portanto fica clara a profunda relação entre justiça e a política desde sua consumação.

Já no contexto do séc. XIX, a justiça toma o sinônimo de algo *objetivo*, que precisa ser *retributivo, concreto e racional*. Por este motivo, o *perdão* é considerado subjetivo e pouco confiável. Contudo, Kierkegaard se põe contra essa lógica e acredita que “o amor e, por conseguinte, o perdão é superior à justiça” (Kierkegaard, 2007). No entanto é preciso esclarecer algo: Kierkegaard não é contra a justiça enquanto ferramenta para trazer equilíbrio e estabilidade social para os indivíduos - sentido que os gregos buscaram por via da política - o sentido de *justiça* que é reprovável aos olhos de Kierkegaard é quando, “todo o ambiente e porque toda a existência se torna ilusão que faz confirmar à pessoa a opinião de que tudo não foi nada, que a conduta não só não é culpada, mas é quase meritória.” (Kierkegaard, 2007, p.327).

Em outras palavras, é quando o ato de buscar a justiça se torna influenciável pelo meio em que os indivíduos estão inseridos, e suas ações em busca de justiça pouco importam no

⁶³ Sobre isto, no capítulo intitulado “*como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial*”, Kierkegaard utiliza os evangelhos de *Mateus* e *Lucas* para defender seu ponto sobre a relação entre o clero dinamiquês e o Estado.

⁶⁴ Segundo a filósofa Marilena Chauí “a palavra é originada do grego *despotês*, que significa ‘chefe da família’. Este tinha poder de vida e morte sobre todos os membros da família, e sua vontade era lei. Portanto, um poder despótico é aquele no qual o chefe da comunidade tem sobre ela o mesmo poder pessoal que o chefe de família tinha sobre está. (Chauí, 2016, p. 344).

fim das contas, contanto que a justiça seja feita. E isto ao invés de ser algo reprovável é algo considerado meritório, digno de aplausos, o que para Kierkegaard é um problema para uma sociedade que se enxerga como cristã, e nos absurdos que isto pode gerar.

Outrossim, as pessoas buscam justiça para dar a cada um o que merecem. Num primeiro momento isto parece algo razoável, contudo se olharmos com atenção nos deparamos um fato que é desconfortável, a saber: se todos recebessem aquilo que merecemos, o mundo seria um lugar insustentável para habitar. Por isso Kierkegaard ressalta a capacidade do perdão de frear o instinto de retribuição ao fazer justiça. Nas palavras de Kierkegaard:

Quantas vezes se acalmou essa indignação da alma, que estava tão segura e tão preparada, tão obcecada por achar sem parar um novo motivo para se revoltar contra o mundo, os homens, Deus e tudo mais; quantas vezes ela se acalmou, substituída por uma tonalidade afetiva mais amena, porque o amor não lhe dera nem o menor motivo de se indignar! Quantas vezes se aliviou essa mente convencida e rebelde que se achava vítima de injustiça e não reconhecida, e daí tirava um pretexto para ficar ainda mais convencida, desejando apenas uma nova ocasião que ainda tinha razão; quantas vezes essa mente se aliviou, porque o amor tão calmamente, repartindo com suavidade, não lhe deu nenhuma ocasião para essa ênfase doentia! (Kierkegaard, 2007, p.336)

O amor, e de forma subsequente o perdão, são capazes de fornecer aos indivíduos algo que estes não conseguem com a justiça - nos referimos a essa justiça que Kierkegaard critica - ou seja, retribuir a gentileza que todos necessitamos receber. Essa gentileza deve ser distribuída ao máximo de pessoas possível, não obstante Kierkegaard diz no início de *Obras do Amor* o seguinte: “é justamente o sinal do amor cristão, e constitui sua propriedade característica que ele contenha esta aparente contradição: que amar seja um dever.” (Kierkegaard, 2007, p.40). Todavia, essa contradição do “*tu debes amar*” é que permite que essa gentileza da qual falamos chegue a todos sem qualquer distinção. Essa seria a verdadeira justiça para Kierkegaard.

Ademais, a tentativa de fazer justiça a todo custo e a crença de que isso é teoricamente possível geraria uma intolerância terrível. Veja, um indivíduo que acredita possuir uma postura perfeita, incontestável, mediante a sociedade. Este geraria pretexto para punir sem limites aqueles indivíduos considerados pecadores. Afinal se a justiça sendo retributiva da ao “perfeito” o que é bom e ao “imperfeito” o que é ruim, logo, aqueles considerados culpados podem sofrer uma pena ainda maior do que merecem já que por conta deste ou destes indivíduos que se consideram de conduta perfeita a justiça deve ser aplicada a estes “pecadores” com o intuito de que se tornem iguais aos considerados perfeitos, afinal só o “perfeito” é tolerável neste meio social.

Outro aspecto dessa justiça criticada por Kierkegaard é por conta de ser *expositiva*, isto quer dizer que “quando um erro é cometido o indivíduo é exposto e humilhado perante

todos” (Kierkegaard, 2007). Kierkegaard entende que essa forma de “fazer justiça” é algo terrível por destruir a vida do indivíduo que sofreu com este ato. Não obstante nosso filósofo acredita que a postura correta mediante a isto seria:

Mas assim que age o amoroso quando, inadvertidamente, completamente por acaso, sem jamais ter procurado a ocasião para tanto, fica ciente do pecado de alguém, de seu erro, do que cometeu, ou de como este se deixou levar por uma fraqueza: o amoroso se cala e encobre a multidão de pecados. (Kierkegaard, 2007, p.326)

O ato de se calar e não contar a mais ninguém sobre o que fora cometido é o que faz com que este indivíduo tenha a possibilidade de se redimir em segredo sem represálias sociais. Se calar também é um meio de “perdoar” o pecado cometido - apesar de Kierkegaard afirmar que o perdão é superior ao se calar - Portanto, é preciso calar-se ao ver o erro de outrem. A retribuição punitiva em forma de exposição também pode ser explicada por Kierkegaard da seguinte forma:

É mais do certo: todo homem tem infelizmente uma grande inclinação para ver as falhas do próximo, e uma talvez ainda maior para querer contá-las. (...) dessa incitação a poder contar alguma maldade sobre o próximo, conseguir por um momento a escuta atenta graças a um relato tão divertido. Mas o que aí já seria bastante perverso como um prazer neurastênico, que não consegue calar-se, às vezes se constitui, num homem, numa paixão horrível e diabólica, desenvolvida segundo os padrões mais terríveis. (Kierkegaard, 2007, p.326-327)

Kierkegaard identifica aqui um problema antropológico neste modo de “fazer justiça”, ou seja, muitos homens possuem a inclinação de expor ao ridículo alguém que possui culpa. E isto gera em muitos um prazer, uma paixão diabólica, do qual o indivíduo que sofre deste tipo de justiça se torna motivo de riso daqueles que o acusam e o humilham.

Portanto, esse tipo de justiça criticado por Kierkegaard é demasiadamente questionável por suas consequências sociais. Gerando desastres e falta de compaixão e amor ao próximo. Kierkegaard utiliza o amor cristão como contraponto a essa justiça. Mais uma vez temos Kierkegaard utilizando a teologia (como comunicação direta) para tratar de uma questão político-social. Poderíamos trazer de forma exaustiva outras obras kierkegaardianas que tratam da política por meio da teologia, mas acreditamos que estas duas exemplificam bem.

3.3.4. Das categorias kierkegaardianas

Muito já foi dito sobre as categorias que se relacionam com a política em Kierkegaard por isso seremos breves, vamos apenas recapitular e demonstrar o porquê a teologia é tão importante aqui. O que queremos ressaltar é que apesar destas possuírem diálogo com a filosofia, boa parte delas possui como núcleo a teologia. Por exemplo, o si-mesmo (*Selv*) que perpassa por toda produção de Kierkegaard, teológica e filosófica, mas a origem do si-mesmo é Deus. Ele quem põe o si-mesmo no ser humano, ou seja a síntese que precisa ser efetivada.

Outra que podemos citar é a categoria da subjetividade que faz com que a fé tenha um papel central. E mais especificamente no momento do devir subjetivo, o indivíduo tem uma relação paradoxal com o eterno, com a infinitude, assim buscando efetivar a síntese, gerando assim o devir entre o finito e o infinito onde existencialmente a relação da síntese vai se autolimitado existencialmente.

Outro exemplo, tomemos a categoria de história onde se tem a necessidade de provar a entrada do divino na temporalidade, Kierkegaard atrela a essa entrada a existência afirmando que a existência é “ser-de-fato”, ou seja relacionando a existência aos fatos do espaço tempo., como havíamos dito. Em suma o está por traz dessa categoria é se Cristo assim como os seres humanos comuns é um ser histórico (capaz de produzir história)

Por fim, a categoria de sociedade. Aqui apresentamos dois modelos de sociedade que são colocadas em polos opostos. A multidão é um modelo negativo por ser massificado, generalista, influenciável pelo líder e não possuir uma relação verdadeira com Deus. Já a categoria de comunidade é positiva, pois parte de uma ética gerada pelo próprio Deus, e valoriza o indivíduo e lhe dá autonomia. fato interessante é que na comunidade o mais importante não é a quantidade, mas sim a qualidade dos indivíduos.

3.3.5. Uma teologia política.

Podemos chegar a conclusão de que a teologia é quem desempenha um papel de reflexão política na produção kierkegaardiana e não a filosofia, assim como Rossati havia afirmado na citação ao fim do capítulo anterior. E aqui trazemos ela de forma plena nas palavras de Rossati:

Ora, entendo que esse seria um falso problema na medida mesmo em que o pensamento de Kierkegaard não pode ser descrito como propriamente dito ideológico, no sentido de se acordar aos matizes políticos tal qual engessados a partir da Revolução Francesa. Em outros termos: pelo fato de Kierkegaard pensar a política a partir de conceitos ou estruturas mentais alheios ao pensamento sociopolítico propriamente dito, quer dizer, pelo fato mais fundamental de ele pensar a política a partir do âmbito teológico, sua posição não pode nem tem como ser descrita em termos de “direita”, “esquerda”, ou mais exatamente, “liberais”, “conservadores”, etc. Em suma, Kierkegaard não foi e nem teve mesmo a pretensão de ser um pensador sociopolítico tal qual um Marx, um Tocqueville, um J. S. Mill, etc. (Rossati, 2015, p.13)

A pretensão de Kierkegaard nunca foi a de se tornar um filósofo/pensador da política. Contudo, Kierkegaard decide se levantar contra aquilo que ele compreendia como as intempéries de seu tempo. Para isso, tratou de falar sobre questões políticas, "mesmo não sentindo prazer em atuar no instante" (Kierkegaard, 2019, p.19). Não obstante, a teologia política que Kierkegaard desenvolve é claramente a partir de uma necessidade de confrontar a

cristandade dinamarquesa que, como já falamos, estava destruindo o cristianismo em sua forma autêntica. Portanto, a necessidade de protestar o levou a escrever sobre questões políticas, como a sociedade de massas que reduz a subjetividade a nada.

É essa teologia não sistematizada que busca confrontar essa massificação e "salvar" o cristianismo de se tornar um meio de subsistência e da falta de comprometimento apaixonado com a tarefa de se tornar cristão. A tarefa desta teologia política é, em suma: revelar as contradições da cristandade e propor um resgate ao que nosso filósofo dinamarquês compreende como o cristianismo autêntico. Por isso, Kierkegaard afirma: “pois a situação de fato no país é realmente tal que o Cristianismo, o Cristianismo do Novo Testamento, não somente não existe, mas até ficou, na medida do possível, impossibilitado” (Kierkegaard, 2019, p.23). Ou seja, “a cultura cristã” tomou de tal maneira a sociedade dinamarquesa que impediu-os de ver o “verdadeiro Cristianismo”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Diante da análise empreendida ao longo deste trabalho, que abrangeu o debate sobre a política em Kierkegaard (primeiro capítulo), a exploração de categorias relacionadas à política (segundo capítulo) e, finalmente, a abordagem do pensamento político do autor (terceiro capítulo), chegamos à conclusão de que Kierkegaard não desenvolveu uma filosofia política no sentido tradicional, mas sim uma teologia política de caráter não sistemático.

As principais evidências que sustentam essa tese podem ser sumarizadas em alguns pontos cruciais. Primeiramente, observamos que o cerne do debate entre os intérpretes de Kierkegaard não reside na questão de ele ter ou não desenvolvido uma filosofia política formal, o que por si só já é um indício de sua ausência. Em segundo lugar, o método de comunicação empregado por Kierkegaard, com a distinção entre a comunicação direta e indireta, revelou-se fundamental. As reflexões de cunho mais explicitamente político, notavelmente, não são atribuídas a pseudônimos (comunicação indireta), mas sim apresentadas em obras com comunicação direta, permitindo-nos interpretá-las como o próprio ponto de vista de Kierkegaard. Além disso, parte considerável dessas obras com conteúdo político e comunicação direta provém de textos com teses teológicas.

Adicionalmente, o terceiro pilar de nossa argumentação reside na natureza das categorias expostas no capítulo II. Constatamos que essas categorias possuem uma ligação intrínseca, direta ou indireta, com a teologia, ou, em muitos casos, têm a teologia como seu próprio núcleo. Este elo inseparável entre as categorias políticas e o pensamento teológico reforça a premissa de que a política em Kierkegaard é indissociável de sua dimensão religiosa.

Por fim, a afirmação de Rossati de que o cerne das reflexões políticas de Kierkegaard é a teologia despertou nosso interesse e nos impulsionou a investigar essa ideia mais a fundo. Nossas descobertas ratificaram essa percepção: Kierkegaard, de fato, não possui uma filosofia política, mas sim uma teologia política.

Essa teologia política é desenvolvida de forma não sistemática porque o objetivo primordial de Kierkegaard nunca foi o de se tornar um filósofo da política no sentido acadêmico ou sistemático. Pelo contrário, seu propósito maior era defender o Cristianismo da autodestruição que, a seu ver, estava sendo imposta pela cultura cristã estabelecida tanto pelo clero quanto pelo Estado dinamarquês da época. Sua preocupação central era com a autenticidade da fé cristã e a vivência individual diante da "cristandade" institucionalizada. Isso fica claro quando Kierkegaard afirma:

Platão diz, como se sabe, em algum lugar na sua “República”, que só pode realizar corretamente algo quando chegam ao governo aqueles que não tem nenhum prazer em exercê-lo. (...) Entendo dessa maneira, posso dizer que me relaciono corretamente com esta tarefa: a de atuar no instante; pois, Deus o sabe, nada é mais contrário a minha alma. (...) Por que quero eu, então, atuar no instante? Eu quero, porque me arrependeria eternamente de não o fazer, e eternamente me arrependeria se me deixasse intimidar pelo fato de que a geração que agora vive achará decerto no máximo interessante a exposição verdadeira do que seja o Cristianismo, para então permanecer calmamente onde está, na ilusão de ser cristã e de que é Cristianismo o Cristianismo-de-brinquedo dos pastores (Kierkegaard, 2019, p.19-20).

Posto isso, fica claro que a intenção do nosso filósofo em se manifestar politicamente em sua produção vai contra a sua própria vontade, mas surge da necessidade que já mencionamos de resgatar o caráter autêntico do tornar-se cristão.

Por estes e por muitos outros argumentos e exemplos detalhadamente explorados ao longo deste trabalho, chegamos à convicção de que o legado de Kierkegaard no campo da política não se traduz em uma filosofia política convencional, mas sim em uma teologia política profunda e impactante, que desafia as concepções tradicionais e convida a uma reflexão existencial sobre a fé e sua relação com o mundo. Sua contribuição, portanto, reside não em uma teoria política prescritiva, mas em uma crítica mordaz e profética das estruturas que, segundo ele, desvirtuam a essência do cristianismo e, por extensão, a própria existência humana.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro: o que é liberdade?**. 7. ed. São Paulo - Sp: Perspectiva, 2013. (Debates). Tradução: Mauro W. Barbosa.
- ADORNO, Theodor. **Kierkegaard: a construção do estético**. São Paulo. Editora da UNESP, 2010(a).
- ALMEIDA, Jorge Miranda. **Kierkegaard: Pensador da existência**, Existência e Arte, 2007. disponível em: https://ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/3_Edicao/Jorge%20Miranda%20de%20Almeida%20FILOSOFIA%20ok.pdf. Acesso em: 13 abr. 2025.
- BACKHOUSE, Stephen. **Kierkegaard: uma vida extraordinária**. Rio de Janeiro, RJ: Thomas Nelson, 2019.
- BICHIR, Gabriel Ferri. **Dois modelos críticos: massa e indivíduo: massa e indivíduo entre Marx e Kierkegaard**. Revista ética e filosofia política, Número XXII – Volume II – dezembro de 2019.
- BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução na França**. São Paulo, SP: Edipro, 2019.
- CHAUÍ, Marilena. **Iniciação à Filosofia**. 3. ed. São Paulo - Sp: Ática, 2016.
- COMPAGNON, A. Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes. Paris: Gallimard, 2005.
- DIP, Patrícia C. **Kierkegaard y Marx en la filosofía de la historia de Karl Löwith**. VIII Jornadas de Investigación en Filosofía, La Plata. Espacios de diversión, 2011.
- DIP, Patrícia C. KIERKEGAARD Y MARX: UNA INQUIETANTE RELACIÓN TESIS SOBRE ESTÉTICA, POLÍTICA Y RELIGIÓN. **Revista Pandora Brasil**, Brasil, p. 144-122, out. 2010. Disponível em: http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/Kierkegaard/patricia.pdf. Acesso em: 20 fev. 2025.
- FARIA, Thiago Costa. **Sobre o conceito de comunidade em Kierkegaard**. 2025. 1 v. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - Puc Rio, Rio de Janeiro, RJ, 2015. Disponível em: https://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/1011756_2015_completo.pdf. Acesso em: 02 fev. 2025.
- FERNANDES, Gilberto Cotrim e Mirna. **Fundamentos da Filosofia**. 4. ed. São Paulo - Sp: Saraiva, 2016.
- GASSET, Ortega y. **A rebelião das massas**. Rio de Janeiro, RJ: Livro Ibero - Americano, 1959. Tradução: Herrera Filho.

- HEGEL, G.W.F.. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**. São Paulo - Sp: Editora 34, 2022. Tradução: Marcos Lutz Muller.
- KIERKEGAARD, S. A. **A doença para a morte**. Trad. Jonas Roos. Petrópolis - RJ: Vozes, 2022.
- KIERKEGAARD, S. A. **As obras do amor**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas filosóficas**. Trad. Álvaro L. M. Valls. 3. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. Trad. Álvaro L. M. Valls. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- KIERKEGAARD, S. A. **O ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Tradução: João Gama. Lisboa - Portugal, Edições 70,
- KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. **Vol. I**. (Coleção Pensamento Humano).
- KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. **Vol. II**. (Coleção Pensamento Humano)
- KIERKEGAARD, S, A. **O instante**. São Paulo - Sp: LiberArs, 2019. 1 v. Tradução: Álvaro L. M. Valls, Márcio Gimenes de Paula.
- KIRK, Russell. **Breve manual de conservadorismo**. São Paulo, SP: Trinitas, 2021.
- LÖWITH, K. **De Hegel a Nietzsche**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia: Dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2007.
- MATUSTFK, Martin J.. Kierkegaard as socio-political thinker and activist. **Man And World**, Eua, p. 211-224, 1994. Disponível em: https://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/170.%20Matustik_Kierkegaard_as_sociopolitical_thinker.pdf. Acesso em: 10 mar. 2025.
- PAINE, Thomas. **Senso comum**. São Paulo, SP: Martin Claret. 2005.

PATIOS, G., & Sánchez Marín, L. (2017). **El concepto de história de Kierkegaard**. Versões. Revista de Filosofia, (11), 130–161. Obtido em <https://revistas.udea.edu.co/index.php/versiones/article/view/328173>.

ROOS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

ROSSATI, Gabriel Guedes. **Kierkegaard antimoderno, ou para uma tipologia (alternativa) da posição sociopolítica Kierkegaardiana**. Florianópolis, SC. 2015.

STIRNER, Max. **O único e sua propriedade**. Lisboa - Portugal: Antígona, 2004. Tradução: José Barrento.

TEIXEIRA, Natalia Mendes, **Ou Kierkegaard ou Marx? O falso dilema e a relação historicamente evitada**, Perspectiva Filosófica, vol. 48. 2021.

TEIXEIRA, Natália Mendes. **A relação entre *self* e sociedade**, Kínesis, Vol. XIII, nº 34, julho 2021, p.35-51