

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n2Supl.55155>

JOHANNES CLIMACUS E O PENSADOR SUBJETIVO EXISTENTE

A CATEGORIA TRÁGICO-CÔMICA DA LINGUAGEM INDIRETA



JOHANNES CLIMACUS AND THE EXISTING SUBJECTIVE THINKER THE TRAGIC-COMIC CATEGORY OF INDIRECT LANGUAGE

ANA ALICE MATIELLO COELHO*

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA - JUIZ DE FORA - BRASIL

* matiello.ana@gmail.com

Cómo citar este artículo:

MLA: Matiello Coelho, A. A. "Johannes Climacus e o pensador subjetivo existente. A categoria trágico-cômica da linguagem indireta." *Ideas y Valores* 65.Sup. N.º 2 (2016): 155-164.

APA: Matiello Coelho, A. A. (2016). Johannes Climacus e o pensador subjetivo existente. A categoria trágico-cômica da linguagem indireta. *Ideas y Valores*, 65 (Sup. N.º 2), 155-164.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMO

Este presente artigo visa buscar os pressupostos da dupla reflexão de Climacus para melhor compreender a sua crítica ao pensamento dialético-especulativo. É tendo em mente que a dupla reflexão retoma os conceitos do trágico e do cômico, da seriedade e do gracejo – ainda que sobre uma nova perspectiva– que compreenderemos a importância dessa comunicação para a linguagem indireta, que tem por objetivo comunicar uma contradição absoluta.

Palabras-chave: S. Kierkegaard, humor, lenguaje, religión.

ABSTRACT

The article analyzes the assumptions of J. Climacus' (Kierkegaard) double reflection in order to understand his critique of dialectical-speculative thought. Since that double reflection revisits the concepts of the tragic and the comic, of seriousness and jest, albeit from a different perspective, we can understand the importance of such communication for indirect language, whose objective is to communicate an absolute contradiction.

Keywords: S. Kierkegaard, humor, language, religion.

CHICAGO: Ana AliceMatiello Coelho. "Johannes Climacus e o pensador subjetivo existente. A categoria trágico-cômica da linguagem indireta." *Ideas y Valores* 65, Sup. N.º 2 (2016): 155-164.

No *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Climacus desenvolve mais detalhadamente os pressupostos colocados nos três problemas de *Migalhas Filosóficas* (incluídos no subtítulo da edição original): “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?” (Kierkegaard 2008). Todo o experimento teórico tem em mente discutir os fundamentos filosóficos sobre o cristianismo que quer ser para o indivíduo a sua felicidade eterna a partir de um ponto de partida histórico, isto é, sobre uma decisão no tempo que adquirirá valor absoluto. Climacus, ao comparar o seu “novo experimento” com a reminiscência socrático-platônica, engata, ao mesmo tempo, uma crítica à dialética especulativa hegeliana por esta retomar, de um certo modo, à dialética platônica:

Pensada de maneira absoluta, sem que se reflita também sobre os diversos estados da preexistência, esta ideia grega retorna sempre, tanto na especulação antiga como na moderna: um eterno criar; um eterno sair do Pai; um eterno devir da divindade; um eterno sacrificar-se; uma ressurreição já ocorrida; um julgamento já vencido. Todas essas ideias constituem aquela ideia grega da reminiscência, só que nem sempre o notamos por que chegamos até ela avançando. (Kierkegaard 2008 28)

As comparações entre as dialéticas socrático-platônica e hegeliana permitem clarificar a diferença entre conceber o sentido histórico sob um *telos* universal e concebê-lo sob um *telos* paradoxal. Enquanto a história seria um processo para a mais alta realização do espírito absoluto, e, nesse processo, a dialética suprasumiria negativamente cada tensão numa nova efetivação, isto é, num novo redobramento rumo à sua realização absoluta; para Climacus, dificilmente o cristianismo poderia ser compreendido à luz dessa dialética especulativa hegeliana, por mais que a história recebesse um valor qualitativamente novo da concepção socrático-platônica, ela, no entanto, não se desvincularia de um anseio ascendente, sempre em evolução, indo para além de seus mestres. O cristianismo, por sua vez, concebe o histórico não como um processo evolutivo, mas como um instante temporal que adverte para uma decisão eterna. Esse rompimento com o desejo de que o absoluto está por vir instaura a categoria do “instante”, cujo valor é absoluto; não o instante puramente estético e imediato, mas como uma segunda imediatidade, que incorpora e ressignifica a categoria puramente estética para as determinações do paradoxo. É nesse sentido que Kierkegaard, em *As Obras do Amor*, declara:

Mas perder o instante é tornar-se instantâneo. Perdido um instante, está quebrada a corrente da eternidade; perdido um instante, está des-

truída a continuidade da eternidade; perdido um instante está perdido o eterno; mas perder-se o eterno é afinal justamente tornar-se instantâneo. (2007 214)

Em consequência disso, não poderíamos correr o risco de misturar a linguagem dialético-especulativa com a linguagem do “instante”, a saber, que o eterno vem a existir no tempo, e que, independentemente do processo histórico e de seu desenvolvimento dialético, cada “instante” exige uma decisão sobre a sua felicidade (verdade) eterna. A decisão não é suprimida pelo instante seguinte; a decisão está continuamente esforçando-se, mas esse esforçar-se é, por sua vez, sobre *a certeza* da felicidade eterna. A contradição, no limite, não se deixa mensurar; dialeticamente, deve haver um outro modo de operar. Segundo Hélène Politis:

Há uma dialética (como a de Sócrates) que, num movimento perpétuo, assegura continuamente que a questão não se prenda numa concepção accidental que, jamais cansada, está sempre pronta para retornar ao fluxo do problema quando este falhar; em suma, que sabe sempre manter o problema em suspenso e que quer precisamente desvinculá-lo. Há uma dialética (como a de Platão) que, a partir das ideias mais abstratas, quer implantá-las nas determinações mais concretas; uma dialética que quer, com a ideia, construir a realidade. Kierkegaard elabora seus conceitos transversalmente ao rico sistema hegeliano. Sua dialética é ela mesma dialeticamente polêmica. Ela opta por um retorno ao Sócrates histórico sob a filosofia platônica das ideias; mas, supondo o movimento, Kierkegaard não faz um retorno à antiguidade (tal retorno seria filosoficamente regressivo e de outro lugar ele é historicamente irrealizável); propondo um olhar em direção a Sócrates, Kierkegaard desarma antes, num gesto verdadeiramente moderno (pós-hegeliano), o que há de continuidade do platonismo em Hegel.¹ (16, tradução própria)

1 Original: “Il y a une dialectique (celle de Socrate) qui, dans un perpétuel mouvement, veille continuellement à ce que la question ne s'enlise pas dans une conception accidentelle, qui, jamais lasse, est toujours prête à remettre à flot le problème en suspens et qui veut précisément le dénouer en cela et par cela. Il y a une dialectique (celle de Platon) qui, en procédant à partir des idées les plus abstraites, veut les laisser se déployer en déterminations plus concrètes, une dialectique qui veu avec l'idée construire l'effectivité. Kierkegaard élabore ses concepts par-delà le riche Système hégélien. Sa dialectique est elle-même dialectiquement polémique. Elle opte pour un retour au Socrate historique en deça de la philosophie platonicienne dès Idées; mais, assumant ce mouvement, Kierkegaard ne fait pas retour à l'Antiquité (un tel retour serait philosophiquement régressif et d'ailleurs Il est historiquement irréalisable); proposant ce regard en arrière vers Socrate, Kierkegaard désamorce plutôt en un geste vraiment moderne (post-hégélien) ce qu'il y a d'encore platonicien chez Hegel.”

No *Pós-escrito*, temos, então, o que seria mais precisamente a dialética irônica proposta por Climacus. O que nos cabe questionar é por que Climacus discutiria tanto sobre o cômico e o trágico para falar da linguagem que seria a mais adequada para comunicar o conteúdo paradoxal da fé. Climacus chega a propor uma nova unidade entre as dimensões do trágico e do cômico para definir o que propriamente caracteriza a dupla reflexão: “a diferença relativa que subsiste na imediatidade entre o cômico e o trágico desaparece na dupla reflexão, em que a diferença se torna infinita e com isso a identidade é posta” (Kierkegaard 2013 92).

Por dupla reflexão compreendemos a linguagem do pensador subjetivo existente, que consiste na capacidade de exprimir, por meio de uma forma duplamente refletida em si mesma, um conteúdo absolutamente contraditório. Todo o conteúdo objetivo e universal pode ser diretamente comunicado, repetido de cor etc. Porém, quando o sujeito existente vive um conteúdo universal, esse conteúdo já não é possível de ser transmitido diretamente, pois é o próprio sujeito finito e contingente que se apropria de um conteúdo infinito e imutável. A tentativa, então, de comunicá-lo diretamente é “uma fraude”, pois se eliminaria com isso a própria relação contraditória que possibilitou a apropriação do conhecimento. A negatividade que há na existência, ou melhor, a negatividade do sujeito existente (e que o seu pensamento deve repercutir essencialmente numa forma adequada) fundamenta-se na síntese do sujeito, no fato de ele ser um espírito infinito existente. A infinitude e o eterno são as únicas certezas, mas, desde que estão no sujeito, estão na existência. Climacus esclarece em nota:

A dupla reflexão reside já na própria ideia da comunicação, isto é, que a subjetividade existente na interioridade do isolamento (que pela interioridade quer exprimir a vida da eternidade, onde toda socialidade e comunidade [*Fælledsskab*] é impensável, porque a categoria da existência: o movimento, não se deixa aí pensar, razão porque nenhuma comunicação essencial se deixa pensar, porque de cada um se há de admitir que possui essencialmente tudo) quer comunicar-se, portanto que ela quer, ao mesmo tempo, ter seu pensamento na interioridade de sua existência subjetiva e contudo se comunicar. É impossível que essa contradição (a não ser para a irreflexão [*Tankeløsheden*], e para esta, afinal, tudo é possível) encontre sua expressão numa forma direta. (Kierkegaard 2013 108)

Assim, a forma indireta da linguagem comunica um conteúdo que não se deixa pensar de modo puramente objetivo e, no entanto, tem sido este o esforço dos pensadores especulativos, quando o absoluto, a universalidade, mesmo transitando num movimento dialético com as categorias da existência, são comunicados diretamente. Certamente aí ocorre o engano de negligenciar que toda a categoria *sub specie*

aeternitatis existe a partir do sujeito que a pensa. Climacus brinca com o pensamento objetivo ao inverter a pergunta de *Migalhas*:

De acordo com isso, as *Migalhas* bem poderiam ter exposto a antítese e colocado o problema nos seguintes termos: Como pode algo de histórico tornar-se decisivo para uma infelicidade eterna [*evig Usalighed*]? Nesse caso, a reflexividade humana [*Tænksomhed*] teria achado que havia algo a perguntar a respeito, já que para isso não há resposta. (Kierkegaard 2008 98)

Difícilmente as coisas poderiam ser colocadas dessa maneira pelo pensador especulativo, pois, ao participar da felicidade eterna, exclui o devir e a possibilidade de que isso pode significar também a sua infelicidade eterna. E é nesse “abuso dialético” que Climacus revolve as águas da linguagem para reencontrar as categorias exatas para comunicar a contradição que permeia a existência, ou seja, quando a razão é levada até as suas últimas consequências, qualquer pensador reflexivo descobre que ela é ambígua. O que remete ao problema kantiano da impossibilidade de se fazer ciência (tendo em mente que o conceito de ciência kantiano é saber absoluto, universal) com a metafísica, uma vez que a razão, no seu fundo, prova tanto uma tese quanto a sua antítese, tanto o determinismo quanto a liberdade etc. Isso está de acordo com o exemplo que Climacus se utiliza de Sócrates no curioso caso do barqueiro que, sendo pago para levar passageiros da Grécia até a Itália, recebeu o seu pagamento como se tivesse feito algo bom, porém ele não sabia se “teria sido melhor para eles perder a vida no mar” (Kierkegaard 2013 87). Climacus diz que Sócrates, para os ouvintes, falava como um louco, mas o que está implícito nesse exemplo é a percepção de que não há certezas objetivas no âmbito da existência; o pensador da interioridade “está ciente da negatividade do infinito na vida, ele sempre mantém aberta a ferida da negatividade, a qual, às vezes, é o fator de salvação” (*id.* 88).

Quando, por sua vez, Climacus introduz na comunicação “do religioso” as categorias do trágico e do cômico, da seriedade e do gracejo, ele realiza uma cambalhota linguística ao oferecer uma unidade e, com ela, uma nova possibilidade de sentido para as questões já germinadas nos poetas gregos que exprimiram, a partir de uma linguagem poético-dialética, a contradição última da existência. Nesse sentido, olhar para essa comunicação é uma retomada de compreensão sobre a relação que o indivíduo estabelece entre a forma da linguagem e o seu conteúdo. Um revigoramento contra as tendências idealísticas, especulativas, objetivas, sistemáticas, sobre conteúdos que tendem mais à experiência da tensão do que ao resultado.

Do ponto de vista do pseudônimo Haufniensis, *O Conceito de Angústia*, o nada da angústia se revela no paganismo grego como o

Destino. É na ambiguidade do Destino que o indivíduo se insere nas determinações da infinita possibilidade. “Quem deve explicar o destino tem de ser tão ambíguo quanto o destino. Assim era também o *oráculo*. Do mesmo modo que o destino, o oráculo podia, por sua vez, significar coisas inteiramente opostas” (Kierkegaard 2010 105). A “angustiante possibilidade de” –ser capaz de– é, pelo gênio grego, cada vez mais apreendida, ele vê, na sua relação particular com o Destino, tanto a sua força predominante quanto a sua impotência. Ele está posto numa relação “secreta” com o Destino; a exterioridade não pode compreendê-lo, pois cada gesto seu condiz com a forma de como ele se compreende nessa relação com o Ambíguo, e não com as determinações postas pela exterioridade (Estado, família, religião). “O exterior, como tal, nada significa para o gênio, e por isso ninguém consegue compreendê-lo. Tudo depende de como ele mesmo o compreende na presença de seu amigo secreto (o destino)” (*id.* 108). Ir para além do Destino, ele não consegue, e, no entanto, ele representará uma antecipação da Providência. Essa antecipação é caracterizada pela paixão paradoxal da inteligência. Algo que Climacus introduz na figura de Sócrates quando ele encontra na ideia o limite, de tal modo que não sabia mais se ele era um “animal tão estranho como Typhon ou se não possui em seu ser algo de mais doce e mais divino” (Kierkegaard 2008 64).

De que modo a ambiguidade se traduziu na linguagem poético-dialética dos gregos, será compreendido tanto na verdade do trágico quanto na verdade do cômico. O Destino tem um papel fundamental na formação do homem grego na Grécia Ática. Essa força oculta e devastadora do Destino provocou inúmeros questionamentos filosóficos; os poetas gregos reinterpretavam os mitos sob um novo posicionamento social, em que buscaram reverberar algum sentido ou alguma unidade para um estado mais complexo da consciência humana. Conforme Jaeger:

A representação do mito na tragédia não tem um sentido meramente sensível, mas sim de profundidade. Não se limita à dramatização exterior, que torna a narração uma ação participada, mas penetra no espiritual, no que a pessoa tem de mais profundo. (298)

Ao lado do gênero trágico, ia se constituindo o gênero cômico; enquanto o destino trágico de um povo ou de um indivíduo ia se universalizando, era possível ver, igualmente, a sua singularidade cômica. O cômico tem esse aspecto contextual, histórico, o seu teor humorístico dificilmente é compreendido quando o indivíduo não participa do seu contexto, como diz Bergson: “o riso é sempre o riso dum grupo” (20). O cômico tem um alvo individual, particular, que representará de certo modo aquilo que o homem não deve ser. A linguagem baixa, o deboche, o ridículo, o riso, para Bergson, “castiga os costumes” (*id.* 26). A

seriedade trágica (que atinja o mais alto ideal humano), e a sua dissolução cômica, é o que caracteriza a verdade proposta pelos dois gêneros.

Na dupla reflexão de Climacus, não há só a verdade do trágico ou só a verdade do cômico, mas ambas estão intensificadas infinitamente no “instante”. A linguagem indireta só é compreendida na medida em que o indivíduo a reduplica igualmente, isto é, apropriada da dupla reflexão ao compreender o pensamento a partir da sua existência. Do contrário, a seriedade enredada em tantas afirmativas que se contradizem inevitavelmente entre si não será notada. “Essa mescla de gracejo e seriedade que torna impossível a uma terceira pessoa saber de forma cabal o que é o quê – a não ser que a terceira pessoa o saiba por si mesma” (Kierkegaard 2013 71). O cômico comunica indiretamente a contradição, de modo que, quem não o compreende, não compreende também a seriedade ali envolvida. A dissolução, a junção dos elementos dissímeis, o absurdo, mantêm a tensão do paradoxo cristão, de que o eterno vem a existir no tempo, do mesmo modo que ele carrega “o instante” de seriedade, de comprometimento.

Certamente não poderíamos esquecer Johannes de Silentio e as suas atmosferas para mostrar o quanto frustra a tentativa de enquadrar o seu Abraão na categoria do herói trágico. O que Silentio revela com o duplo movimento da fé corresponde ao projeto de Climacus com a dupla reflexão. Tanto o herói trágico quanto Abraão estão numa relação absoluta com o absoluto, mas o primeiro pode ser compreendido no seio do geral, há um retorno mediado pelo geral, ele volta mais nobre depois de tantas desventuras e caprichos do Destino para o *telos* da moralidade/universalidade. Porém Abraão, que em nenhum momento deixa de ser sério, mas, por outro lado, não nos deixa lamentos, realiza o segundo movimento em virtude do absurdo. A seriedade contida na infinita resignação é, no “instante decisivo”, apropriação. Em virtude do absurdo, Abraão obtém tudo aquilo que havia infinitamente renunciado. Quando Isaac lhe pergunta sobre o cordeiro do holocausto, Abraão não discursa, lamenta, emudece (silêncio demoníaco); a sua palavra é a própria relação entre a sua singularidade e a Providência. “Deus proverá”, e, nesse sentido, ela não é uma resposta objetiva, direta, conclusiva, nem um oráculo ambíguo, nem certa ou incerta; ela é isso tudo de um modo não simples, ela é duplamente refletida.

A promessa da dialética especulativa de ir além, além do paradoxo, da dupla reflexão, é vista por Kierkegaard como uma ironia da vida; Silentio não deixa escapar: “É preciso ir mais além, é preciso ir mais além. Esta necessidade é velha sobre a terra” (Kierkegaard 1988 185). Como também Climacus:

Quer dizer, quando o pensamento busca liricamente ultrapassar-se a si mesmo, está querendo descobrir o paradoxal. Este pressentimento

é a unidade de brincadeira e seriedade, e neste ponto situam-se todas as categorias cristãs. Fora deste ponto, qualquer determinação dogmática é um filosofema, que brotou do coração da humanidade, e que se pode pensar de forma imanente. A última coisa que o pensamento humano pode querer é querer passar além de si mesmo no paradoxal. E o cristianismo é justamente o paradoxal. (Kierkegaard 2013 108)

Que o pensamento humano consiga ir além do paradoxal, isso é óbvio para aqueles que vão. Como era óbvio que o obscuro Heráclito foi além do seu mestre. Com um pequeno detalhe, ao dizer ao mestre que nem mesmo uma vez podemos entrar no mesmo rio,

[a] sua frase foi, com essa correção, transformada na fórmula eleática que nega o movimento: e no entanto esse discípulo apenas desejava ser um discípulo de Heráclito, que fosse mais além de seu mestre e não regressasse àquilo que Heráclito havia abandonado. (Kierkegaard 1988 185)

Ir além foi... e continua sendo um desejo antigo.

Conclusão

Sem o intuito de concluir ou oracular, essas considerações se propõem mais a mostrar de que modo o problema entre fé e razão, colocado no pensamento de Kierkegaard, é falso. Kierkegaard investe contra uma tendência do pensamento humano que interrompe a possibilidade de se deixar escandalizar, mas isso está longe de dizer que é a razão que escandaliza. Com o paradoxo, ela tem a possibilidade de optar pelo escândalo ou pela fé. A possibilidade anulada é o problema que Kierkegaard persegue nesse contexto. Num certo sentido, é a má compreensão da razão em si que levanta esses tipos de oposição. Por isso, não é apenas por uma estratégia retórica que Kierkegaard recorre às categorias do trágico e do cômico, mas também por uma inteligente consciência sobre uma forma de comunicação que se ajusta ao seu conteúdo contraditório, e, sem a intensificação infinita da razão, a dupla reflexão se tornaria irrealizável.

Referências

- Bergson, H. *O Riso: ensaio sobre o significado do cômico*. Trad. Guilherme de Castilho. Lisboa: Guimarães, 1993.
- Jaeger, W. *Paidéia: A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Kierkegaard, S. *Temor e tremor*. Trad. Maria José Marinho. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- Kierkegaard, S. *As obras do amor: Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2007.

- Kierkegaard, S. *Migalhas filosóficas: Ou um bocadinho de filosofia de Johannes Climacus*. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008.
- Kierkegaard, S. *O conceito de angústia*. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.
- Kierkegaard, S. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*. Trans. Álvaro Valls e Marília Murta de Almeida. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2013.
- Politis, H. *Le vocabulaire de Kierkegaard*. Ed. Jean-Pierre Zarader. Paris: Ellipses, 2002.