



O INDIVÍDUO SINGULAR E A CRÍTICA SOCIAL EM KIERKEGAARD

The Singular Individual and Social Criticism in Kierkegaard

Domingos Sousa *

Resumo: Kierkegaard é o pensador por excelência do indivíduo singular. Esta pode ser considerada a categoria central do seu pensamento e o fio condutor das suas obras. Para Kierkegaard, ser um indivíduo singular não é um privilégio de poucos. Representa uma possibilidade universal. A tarefa existencial de cada pessoa consiste em tornar-se um indivíduo singular. Kierkegaard usa a categoria do indivíduo singular para analisar criticamente as profundas transformações sociais que se operaram com o desenvolvimento da ciência, da industrialização e dos meios de comunicação social, nomeadamente a emergência da sociedade de massas e as tendências de despersonalização a ela inerentes. Kierkegaard é frequentemente criticado por advogar um individualismo radical que menospreza a dimensão social inerente à existência humana. Se é verdade que existem passagens nas obras de Kierkegaard que justificam a crítica de excessivo individualismo, a concepção do indivíduo solitário diante de Deus deve ser interpretada como um corretivo às distorcidas formas de sociabilidade que se observam nas sociedades massificadas da época moderna e não tanto como despreço pela dimensão social da existência humana.

Palavras-chave: Indivíduo. Multidão. Despersonalização. Nivelamento. Sociedade.

Abstract: Kierkegaard is the thinker par excellence of the singular individual. This category is central to his thought and the thread running through his writings. For Kierkegaard, to be a singular individual is not the privilege of a few, but

* Professor do Departamento de Filosofia de Nanzan University, Nagoya, Japão. Artigo recebido em 04/04/2019 e aprovado para publicação em 15/07/2019.

a universal possibility. One's existential task consists in becoming a singular individual. Kierkegaard uses this category to examine critically the deep social changes that take place with the development of science, industrialization and the advent of the mass media, with the emergence of the mass society and its inherent tendency to depersonalization. Kierkegaard is often criticized for advocating a radical individualism that devalues the social dimension of human existence. While there are passages in Kierkegaard's writings which justify the critique of excessive individualism, the conception of the singular individual before God should be viewed as a corrective to the distorted forms of sociality present in the modern mass societies and not so much as a devaluation of the social dimension of human existence.

Keywords: Individual. Crowd. Depersonalization. Levelling. Society.

"O indivíduo singular é a categoria através da qual, a época, a história e a humanidade, em sentido religioso, tem de passar".¹

"Querer ocultar-se na massa ou multidão, ser um pequeno fragmento da multidão, ao invés de ser um indivíduo, é a mais corrupta de todas as evasões".²

A categoria do indivíduo singular é uma ideia central do pensamento de Kierkegaard. Poderá ser mesmo considerada o fio condutor das suas obras. Ele ressalta que "qualquer importância histórica que ele poderá ter está incondicionalmente ligada a esta categoria".³ Para Kierkegaard, ser um indivíduo singular não é um privilégio de poucos. Representa uma possibilidade universal. A tarefa existencial de cada pessoa é precisamente tornar-se um indivíduo singular. Ser si mesmo. O sentido da existência humana não é determinado coletivamente, mas individualmente por cada pessoa. A categoria do indivíduo singular é fundamentalmente um princípio cristão. Ser um indivíduo singular é existir perante Deus e equivale, em última análise, a ser cristão. A relação com Deus, de acordo com Kierkegaard, antes de unir os seres humanos separa-os primeiramente como indivíduos singulares.

Kierkegaard é frequentemente criticado por advogar um individualismo radical que menospreza a dimensão social inerente à existência humana.

¹ KIERKEGAARD, Søren. *The Point of View*. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988, p. 118.

² KIERKEGAARD, S. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 2. Edited and translated by Howard V. Hong, Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1970, #1996. Doravante os Papéis Póstumos e Diários serão referidos pelo número de entrada e não de página.

³ *Ibidem*, #2004.

Se é verdade que existem passagens nas obras de Kierkegaard que justificam a crítica de excessivo individualismo, a concepção do indivíduo solitário diante de Deus deve ser interpretada como um corretivo às distorcidas formas de sociabilidade que se observam nas sociedades massificadas da época moderna e não tanto como despreço pela dimensão social da existência humana. É como indivíduo perante Deus que se descobre a realidade do outro como o próximo que devo amar. Para Kierkegaard, a intersubjetividade é uma dimensão constitutiva e não contingente da existência individual. O ser humano, essencialmente relacional, constitui-se numa tríplice relação: com Deus, com o outro e com o mundo. A categoria do indivíduo singular não denota, pois, uma concepção de indivíduo autossuficiente e autorreferencial.

Kierkegaard usa a categoria do indivíduo singular para analisar criticamente as profundas transformações sociais que se operaram com o desenvolvimento da ciência, da industrialização e dos meios de comunicação social, nomeadamente a emergência da sociedade de massas e as tendências de despersonalização a ela inerentes. Mediante esta categoria Kierkegaard revela a sua veemente oposição à multidão, ao nivelamento, ao público e à imprensa. A sua análise centra-se no processo de nivelamento que ocorre na sociedade de massas com o aparecimento da categoria do público que a imprensa diária cria e sustém. O nivelamento elimina as diferenças entre as pessoas, e, por consequência, o indivíduo perde-se no anonimato da multidão. No intuito de legitimar as ações da coletividade apela-se à opinião pública à qual o indivíduo se tem de submeter. Em contraposição às distorcidas formas de sociabilidade daí resultantes, Kierkegaard enaltece o valor da existência pessoal e da responsabilidade individual.

A crítica de Kierkegaard à imprensa do seu tempo denota uma análise presciente do poder que os meios de comunicação de massa viriam a ter na vida das pessoas mediante a manipulação da opinião pública. A capacidade que os meios de comunicação social possuem de manipular os comportamentos das pessoas é, hoje em dia, imensamente maior que no século XIX. A opinião pública é usada eficazmente pelos detentores do poder como instrumento de controle social. Recorre-se a mecanismos sofisticados de controle de informação que dificultam que se questione a legitimidade das explicações e justificações que são dadas em nome do interesse público. Como no século XIX enfrentamo-nos com o problema de saber como apropriar a mensagem, não aceitando qualquer informação como verdadeira, simplesmente porque é difundida pelos meios de comunicação social ou redes sociais.

1. Constituição da Consciência-de-si

Kierkegaard concebe o ser humano como uma relação de elementos heterogêneos que o sujeito é chamado a sintetizar na sua relação com Deus.

Como uma relação que se relaciona consigo própria, o sujeito é uma síntese de finitude e infinitude, corpo e alma, necessidade e possibilidade, tempo e eternidade.

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o eu. Mas o que é o eu? O eu é uma relação que se relaciona consigo própria ou é o que na relação faz que esta se relacione consigo própria; o eu não é a relação, mas o fato de que a relação se relaciona consigo própria. O ser humano é uma síntese de infinitude e finitude, de temporal e de eterno, de liberdade e necessidade; é, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois termos. Sob este ponto de vista, o ser humano não é ainda um eu. Na relação entre dois termos, a relação é o terceiro como uma unidade negativa e os dois se relacionam com a relação e na relação com a relação; assim, no que concerne à definição de alma, a relação entre alma e corpo é uma relação. Se, porém, a relação se relaciona consigo própria, esta relação é um terceiro positivo o qual constitui o eu. Uma tal relação que se relaciona consigo própria, um eu, haver-se-á estabelecido a si própria ou haverá sido estabelecida por outro. Se a relação que se relaciona consigo própria tiver sido estabelecida por outro, então a relação é, de fato, o terceiro, mas esta relação, o terceiro é, por sua vez a relação e relaciona-se com o que estabeleceu toda a relação. Uma relação assim derivada e estabelecida é o eu humano, uma relação que se relaciona consigo própria e ao relacionar-se consigo própria, relaciona-se com outro.⁴

Nesta longa e labiríntica passagem encontramos os elementos essenciais da concepção de sujeito em Kierkegaard. O sujeito não é simplesmente uma relação de elementos heterogêneos numa síntese. Se assim fosse, o sujeito seria reduzido a uma “unidade negativa”⁵. Visto que os elementos antagônicos da síntese que constituem o sujeito não se encontram numa relação necessária entre si, Kierkegaard assevera que estes têm que ser contingentemente unidos pelo espírito como um “terceiro positivo”. Isto significa que a relação consigo própria do sujeito não é simplesmente uma relação que emerge entre dois elementos heterogêneos que se excluem mutuamente. É antes uma relação que se relaciona consigo própria. A relação da relação consigo mesma é que constitui o terceiro termo propriamente dito, o espírito. Por outras palavras, o sujeito, como espírito, não pode ser logicamente inferido de uma simples relação entre dois elementos; é uma relação cuja realidade é maior que a soma das suas partes. Kierkegaard define mais precisamente a natureza do sujeito como liberdade. “O eu é composto de infinitude e finitude. Esta síntese, porém, é uma relação e uma relação que, apesar de derivada, relaciona-se consigo própria, o que

⁴ KIERKEGAARD, S. *The Sickness unto Death*. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980, p. 13-14.

⁵ Esta é a concepção hegeliana, a qual Kierkegaard rejeita, do espírito como uma negatividade autorreferencial que liga elementos heterogêneos e opostos. Para um estudo comparativo da concepção do sujeito em Hegel e Kierkegaard veja-se: TAYLOR, M. *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 141-180.

constitui a liberdade”.⁶ O sujeito, como ação livre de auto-relação, une na vida concreta do indivíduo as polaridades de infinitude e finitude, possibilidade e necessidade, eternidade e tempo. Contudo, o sujeito não é uma relação autônoma que se constitui a si mesma. É antes uma relação que existe em total dependência do “poder que a estabeleceu”.⁷ Assim, o sujeito tem uma estrutura triádica, contém em si uma relação de elementos heterogêneos sintetizados pela auto-relação do espírito o qual se relaciona, por sua vez, com Deus como o fundamento do ser.

Para Kierkegaard a consciência é o pressuposto necessário para que o sujeito se torne si-mesmo. O sujeito emerge só quando os elementos heterogêneos que o constituem são elevados à unidade sintética da consciência. No estado prévio à emergência da consciência, o sujeito encontra-se em condição de imediatividade, uma espécie de estado dormiente e onírico, no qual não existe separação entre idealidade e realidade, entre possibilidade e necessidade, entre o tempo e a eternidade. A imediatividade é considerada por Kierkegaard como um estado de ignorância e inocência.⁸ O advento da consciência ocorre em consequência da colisão entre as contradições refletidas de realidade e idealidade. Na ausência de oposição e fricção entre realidade e idealidade não existe consciência. “Sem colisão não existe consciência propriamente dita. (...) A realidade não é consciência, a idealidade tão-pouco o é. Contudo, a consciência não existe sem ambas, e esta contradição é o advento da consciência e a sua natureza”.⁹ Para Kierkegaard a reflexão é a pressuposição necessária da consciência-de-si. A reflexão não somente estabelece a distinção entre realidade e idealidade. Permite também a diferenciação de si mesmo. A fim de que a consciência possa emergir como abolir a imediatividade? “Pela mediação a qual abole a imediatividade *pre-supondo-a*”, assevera Kierkegaard.

O que é, pois, a imediatividade? É a própria realidade. O que é a mediação? É a palavra. Como é que esta abole a outra? Dando-lhe expressão, visto que

⁶ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, op. cit. p. 29.

⁷ *Ibidem*, p. 14.

⁸ Cf. KIERKEGAARD, S. *The Concept of Anxiety*. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980, p. 41. Visto ser o sujeito uma síntese indiferenciada de alma e corpo no estado de ignorância e inocência, a inquietude interior latente no espírito rompe o estado primitivo de inocência. “Na inocência, o homem não é meramente um animal, visto que se o fosse em qualquer momento da sua vida, jamais viria a ser homem. Portanto, o espírito está presente, de modo imediato, como sonhando. Na medida em que se acha presente é, de certo modo, um poder hostil, pois perturba constantemente a relação entre alma e corpo, uma relação que possui de fato persistência e, contudo, não tem subsistência, já que esta a obtém pelo espírito. Por outro lado, o espírito é um poder amigo, visto que é precisamente o que constitui a relação” (*Ibidem*, p. 43-44). Nesta passagem Kierkegaard realça que o espírito é um poder hostil que abole a comodidade e ilusão inerente à ignorância, por um lado, e, por outro, um poder amigo que eleva à autoconsciência a relação sintética dos elementos heterogêneos constituintes do sujeito.

⁹ KIERKEGAARD, S. *Philosophical Fragments*. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985, p. 168.

aquilo que se expressa é invariavelmente *pressuposto*. A imediaticidade é a realidade; a linguagem é a idealidade; a consciência é a contradição. No instante em que afirmo algo sobre a realidade, está presente a contradição, pois o que afirmo é a idealidade.¹⁰

Com o advento da consciência, a realidade imediata é coligida à idealidade conceptual e forma a consciência-de-si do sujeito concreto. Este toma consciência de si como real e ideal ao qual é incumbido a tarefa de permitir a imediaticidade da realidade finita ser infinitamente determinada pela idealidade sem, por isso, perder a realidade concreta de si mesmo. Aqui reside a possibilidade de devir indivíduo mediante a liberdade de escolha do sujeito. Um tal devir consiste “num distanciamento infinito de si na infinitização do eu e no retorno infinito a si no processo de finitização”.¹¹ Isto significa que no processo de devir, o indivíduo não se torna nem infinito nem finito. Converte-se antes na realidade concreta da síntese dos dois elementos antagônicos.

A par da unidade sintética de finitude e infinitude está presente também a polaridade de necessidade e possibilidade na realidade concreta do sujeito. Kierkegaard declara que “do mesmo modo que a finitude é o elemento delimitador da infinitude, assim também a necessidade é o cerceamento da possibilidade”.¹² A necessidade dá expressão à facticidade do indivíduo. A possibilidade representa o que o indivíduo pode devir no ato da liberdade. A tarefa fundamental do indivíduo é a realização livre de si mesmo mediante a incessante ação de sintetizar os elementos antagônicos de necessidade e possibilidade. A própria liberdade é a ação que oscila entre necessidade e possibilidade. Kierkegaard considera a possibilidade “a mais grave de todas as categorias”.¹³ A ausência de possibilidade é, segundo ele, fonte de desespero. “Se um ser existente chega ao ponto de carecer de possibilidade, então estará em desespero e está-lo-á em cada instante em que carece de possibilidade”.¹⁴ Kierkegaard compara a ação incessante de estabelecer a unidade sintética de possibilidade e necessidade ao inalar e exalar no ato de respirar. Na sua realidade subjetiva o fatalista, por exemplo, é incapaz de respirar, visto que a necessidade pura é irrespirável e asfixia inteiramente o sujeito. “Se não houvesse nada mais que necessidade o homem seria essencialmente tão inarticulado como os animais”.¹⁵ A necessidade, porém, desempenha a importante função de prevenir o indivíduo de se perder em possibilidades abstratas. Já que a necessidade é o âmbito em que o indivíduo se deve realizar a si mesmo.

¹⁰ *Ibidem*, p. 167-168.

¹¹ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, op. cit. p. 30.

¹² *Ibidem*, p. 35.

¹³ KIERKEGAARD, *The Concept of Anxiety*, op. cit. 156.

¹⁴ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, op. cit. p. 37.

¹⁵ *Ibidem*, p. 40-41.

Quando o indivíduo se move pelo deslumbramento do possível, “o que falta no fundo é a força de obedecer, de se submeter à necessidade inerente à sua própria existência, a que se pode chamar limitações pessoais”.¹⁶ A natureza da liberdade humana reside precisamente na livre apropriação da realidade nas condições concretas da existência. O indivíduo é chamado a realizar-se no âmbito de condições limitantes, estabelecidas de antemão. “O indivíduo, por mais livre que se desenvolva, jamais chegará ao ponto de se tornar absolutamente independente, visto que a verdadeira liberdade consiste, ao invés, em apropriar o que é dado e conseqüentemente em tornar-se absolutamente dependente mediante a liberdade”.¹⁷

Em simultâneo à relação entre necessidade e possibilidade ocorre a interseção entre tempo e eternidade. Kierkegaard defende que “o possível corresponde exatamente ao futuro. O possível é para a liberdade o futuro e o futuro é para o tempo o possível”.¹⁸ O futuro não é uma mera projeção ou consequência do passado, mas o momento decisivo da temporalidade.

O futuro significa, em certo sentido, mais que o presente e o passado, posto que, em certo sentido, o futuro é a totalidade da qual o passado é uma parte e o futuro pode, em certo sentido, designar a totalidade. Isto deve-se ao fato de o eterno significar primeiro o futuro ou o futuro ser o incógnito no qual o eterno, se bem que incomensurável com o tempo, preserva, contudo, a sua associação com o tempo.¹⁹

O indivíduo ao realizar livremente as suas possibilidades introduz o eterno na dialética do seu próprio devir. No processo de devir, a tarefa do indivíduo consiste em redefinir a sua facticidade à luz das infinitas possibilidades de um futuro imprevisível. Em última análise, devir indivíduo é uma tarefa nunca acabada. A existência humana é, segundo Kierkegaard, “essa criança engendrada pelo infinito e o finito, pelo eterno e temporal, e é, por isso, peleja incessante”.²⁰

¹⁶ *Ibidem*, p. 36. Kierkegaard adverte do perigo de o indivíduo se projetar fantasticamente no mundo de possibilidade e se extraviar. Ele compara o indivíduo, que se imerge no mundo do possível, ao cavaleiro referido em contos e lendas populares. “De repente vê uma ave rara e teima em persegui-la, visto que lhe parecia a princípio muito próxima; mas a ave volta a voar e quando cai a noite, ele dá-se conta que está longe dos seus companheiros e perdido em lugar ermo e descampado. Assim ocorre com a possibilidade do desejo. Ao invés de reconduzir a possibilidade à necessidade, corre-se atrás do possível — e é-se incapaz de encontrar o caminho de volta a si mesmo”. *Ibidem*, p. 37.

¹⁷ KIERKEGAARD, S. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 3. Edited and translated by Howard V. Hong, Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1975, #3281. Para um estudo do conceito de liberdade em Kierkegaard como uma realidade essencialmente dependente da situação historicamente determinada do indivíduo, veja-se: DUPRÉ, L., *The Constitution of the Self in Kierkegaard's Philosophy*. *International Philosophical Quarterly* 3 (1963), p. 507-526.

¹⁸ KIERKEGAARD, *The Concept of Anxiety*, *op. cit.* p. 89.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ KIERKEGAARD, S. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Vol. 1. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992, p. 92.

2. O *Devir Si-mesmo* na *Existência*

Vimos que na sua essência o sujeito humano é uma relação constituída por elementos heterogêneos: infinitude e finitude, eternidade e temporalidade, possibilidade e necessidade. Urge, agora, saber como ocorre o devir indivíduo na situação concreta da existência. Kierkegaard trata o problema lógico inerente ao devir no “Interlúdio” em *Migalhas Filosóficas*. Aí ele indaga: “Como se modifica o que vem à existência, ou em que consiste a modificação do vir à existência?”.²¹ A fim de elucidar esta questão, Kierkegaard estabelece a distinção entre dois modos de modificação, a saber: modificação na essência e no modo de ser. Ele contende que a modificação inerente ao devir não ocorre na ordem da essência, “porque se o que vem à existência não permanece em si mesmo inalterado na modificação de vir à existência, então o que vem à existência não é *este* vir à existência, mas um outro, e a questão incorre num μετάβασις εἰς ἄλλο γένος [transposição para um outro género]”.²² Isto significa que a modificação do devir se dá não na essência, mas antes no ser e consiste numa transição do “não-existir ao existir”.²³ Ora, o não-ser que é abandonado no ato de devir, tem de certo modo de existir. De outra forma, não se poderia considerar tal modificação devir. Visto que o devir pressupõe sempre um algo. Assim, conclui Kierkegaard, “um tal ser que, contudo, é não-ser, é de fato a possibilidade, e um ser que é ser é por certo o ser real, ou seja, a realidade, e a modificação do vir à existência é a transição da possibilidade à realidade”.²⁴

Resta, porém, saber como se opera a transição da possibilidade à realidade. Kierkegaard insiste que nada do que vem à existência ocorre por necessidade ou se torna necessário por vir à existência. A razão prende-se com o fato de, segundo Kierkegaard, o necessário ser concebido não como uma determinação do ser, mas antes como uma determinação da essência, posto que a essência do necessário é ser. Isto implica que “tudo o que vem à existência demonstra que não é necessário, já que a única coisa que não pode vir à existência é o necessário, porque o necessário *é*”.²⁵ A necessidade tem a ver com a essência de algo; a possibilidade e a realidade, pelo contrário, com a sua existência. Portanto, incorre-se em erro ao conceber uma transição necessária da possibilidade para a realidade. “A transição opera-se pela liberdade”, assevera Kierkegaard. “Nenhum vir à existência é necessário—não o é antes de vir à existência, já que assim não pode vir à existência, tampouco o é depois de vir à existência, porque nesse caso não terá vindo à existência”.²⁶ Assim, o devir é a unidade de possibilidade

²¹ KIERKEGAARD, *Philosophical Fragments*, op. cit. p. 73.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 74.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 75.

e necessidade. É, por outras palavras, a unidade de uma essência com a possibilidade como sua determinação existencial. Tão-somente quando a essência se une à possibilidade pode algo se tornar real.

Esta é a lógica de todo o devir, presente tanto na ordem da natureza como da existência humana. Kierkegaard considera que “tudo o que veio à existência é eo *ipso* histórico”, posto que “o predicado decisivo do histórico” é que algo veio à existência.²⁷ Se bem que na natureza não se observe a dialética que é inerente ao fenómeno histórico em sentido estrito, está presente uma alusão à história. Pelo fato que veio à existência, a natureza adquire a dimensão de passado, pelo fato que existe possui a dimensão de presente.²⁸ Neste sentido, o devir natural é considerado de ordem histórica. Na esfera humana, porém, há como que uma “reduplicação” do devir, isto é, ocorre um devir de si mesmo dentro do devir na ordem da natureza. “Aqui reside, em sentido estrito, o histórico, que é dialético no que respeita ao tempo”, assevera Kierkegaard,

O vir à existência, que aqui é partilhado com o vir à existência da natureza, é uma possibilidade, uma possibilidade que para a natureza é toda a sua realidade. Porém, este vir à existência propriamente histórico está, contudo, dentro de um vir à existência—isto deve ter-se sempre presente. O vir à existência mais especificamente histórico vem à existência por intermédio de uma causa atuante relativamente livre, a qual aponta por sua vez para uma causa que age de modo absolutamente livre.²⁹

É no devir propriamente histórico que ocorre o devir indivíduo mediante a ação livre. O indivíduo passa de um estado de identificação com a imediaticidade da sua condição natural e social para a realização de si mesmo na esfera ética e religiosa da existência. No estado de imediaticidade, o sujeito não se encontra ainda separado do seu ambiente circundante e carece de qualquer particularidade concreta que o diferencie dos outros. No estado de imediaticidade o sujeito descobre-se enleado com os outros “desejando, anelando e gozando”, mas de forma passiva. Quando anela por algo, o eu não é mais que um dativo que se assemelha ao “mim” de uma criança. “A sua dialética é: o agradável e o desagradável; os seus conceitos são: dita, desdita, destino”.³⁰ Não se dando conta da sua individualidade singular, um tal sujeito identifica-se a si mesmo com a exterioridade. O ser humano da imediaticidade “não se conhece a si mesmo, identifica-se a si mesmo literalmente pela roupa que veste, reconhece ter um eu de exterioridade”.³¹ Completamente identificado com a realidade social circundante o sujeito “acha demasiado arriscado ser si mesmo e bastante mais simples e seguro ser como os outros, ser uma cópia, um número, um

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, 76

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, op. cit. p. 51.

³¹ *Ibidem*, p. 53.

homem-massa”.³² Somente mediante a decisão ética podem as correntes da imediatividade serem rompidas e o ser humano tornar-se o indivíduo singular que originariamente é chamado a ser. Kierkegaard enfatiza que a cada indivíduo é incumbida a tarefa ética de se tornar si-mesmo. “A ética centra-se no indivíduo e, visto eticamente, é tarefa de cada indivíduo tornar-se plenamente humano”.³³

Esta tarefa ética fundamental é tornada possível pela estrutura dialética do próprio sujeito. A tarefa e a exigência de devir si mesmo deriva do fato de o sujeito ser uma síntese que se relaciona consigo mesma. O indivíduo dá-se conta de ser uma relação não plenamente realizada, da existência de uma distância entre o que é e o que deve vir a ser mediante a ação livre. A tarefa ética do indivíduo consiste, pois, em elevar-se à sua própria idealidade. “A ética aponta para a idealidade como tarefa e pressupõe que o homem está em posse das condições requeridas”.³⁴ A realização desta tarefa converte o indivíduo no “homem verdadeiro e pleno”.³⁵ A idealidade ética, porém, não advém do exterior, relacionando-se com o sujeito de forma adventícia. Pelo contrário, jaz no interior do próprio sujeito e “irrompe desta profundidade”.³⁶ A natureza interior do dever deriva do fato de a primeira responsabilidade do indivíduo consistir em relacionar-se consigo mesmo e não com algo que reside exterior a si. O que quer dizer que o dever de o indivíduo devir si-mesmo ocorre não em consequência de compulsão externa, mas como “expressão do seu mais íntimo ser”.³⁷ Por isso, Kierkegaard insiste que a tarefa ética de devir si mesmo adquire caráter absoluto. “Mas o que é então aquilo que escolho? (...) Eu escolho o absoluto e o que é o absoluto? Sou eu na minha validade eterna”.³⁸ Kierkegaard declara que o sujeito é absoluto no sentido em que ele se converte no seu próprio fim e vem à existência em consequência da ação livre.

O eu não existia antes, visto que veio à existência mediante a escolha, e, contudo, existia, posto que era verdadeiramente “si-mesmo”. Aqui a escolha opera simultaneamente dois movimentos dialéticos — aquilo que é escolhido não existe e vem à existência mediante a escolha — e aquilo que é escolhido existe; de outra forma, não foi uma escolha. Por outras palavras, se o que escolho não existia, mas veio à existência do modo absoluto mediante a escolha, então não escolhi — portanto criei.³⁹

³² *Ibidem*, p. 34.

³³ KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Vol. 1, *op. cit.* p. 346.

³⁴ KIERKEGAARD, *The Concept of Anxiety*, *op. cit.* p. 16.

³⁵ *Ibidem*, p. 18.

³⁶ KIERKEGAARD, S. *Either/Or*. Part 2. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987, p. 257.

³⁷ *Ibidem*, p. 254.

³⁸ *Ibidem*, p. 214.

³⁹ *Ibidem*, p. 215.

Em consequência da escolha, o indivíduo vem à existência no sentido em que a idealidade das suas possibilidades é elevada à consciência como uma tarefa a ser realizada mediante a liberdade. A escolha é o elemento decisivo na formação de si mesmo. “Por intermédio da escolha a personalidade submerge-se naquilo que é escolhido, e quando deixa de escolher, fenece e atrofia-se”.⁴⁰ Se bem que a escolha tenha um caráter absoluto não é feita de uma vez por todas. A facticidade do indivíduo no tempo exige a repetição continuada da escolha a fim de que possa reter a sua eterna validade. “Do ponto vista ético ele pode escolher a si mesmo somente se escolhe a si mesmo em continuidade, e tem, por conseguinte, a si mesmo como tarefa variegadamente definida”.⁴¹ Kierkegaard enfatiza reiteradamente que na escolha o que é decisivo é a paixão com que se decide e não tanto tomar a decisão acertada. Embora o indivíduo possa ter tomado a decisão errada, em virtude da paixão com que escolheu, não somente se dará conta do erro como será purificado interiormente, estabelecendo “uma relação imediata com o ubíquo poder eterno que impregna toda a existência”.⁴² Assim, a escolha ética conduz o indivíduo ao encontro com Deus, e o caráter absoluto da escolha tem o seu fundamento na realidade divina. Isto implica que o ideal ético, que o indivíduo é chamado a realizar no ato da liberdade, não é algo que ele próprio cria. Tem o seu fundamento transcendente em Deus.

3. *Despersonalização do Sujeito na Sociedade de Massas*

Paralelamente à análise da estrutura constitutiva da existência humana, Kierkegaard oferece uma perspectiva iluminadora sobre o destino do indivíduo na idade moderna e uma crítica mordaz à própria modernidade. A sua crítica centra-se no nivelamento da existência individual que ocorre na sociedade de massa e o papel que os meios de comunicação, nomeadamente a imprensa tem na criação da categoria abstrata do “público”.

Um acontecimento catalisador da crítica social em Kierkegaard foi o caso Corsair. Em finais de 1845 Kierkegaard denuncia a linha editorial do jornal satírico dinamarquês *O Corsair*. Embora Kierkegaard tenha publicado não mais que duas breves críticas ao jornal e aos jornalistas responsáveis, *O Corsair* contra-atacou com a publicação de ultrajantes caricaturas que ridicularizavam o seu aspeto físico. Durante meses Kierkegaard foi objeto de escárnio nas ruas de Copenhague. Não podendo dar os seus passeios

⁴⁰ *Ibidem*, p. 163.

⁴¹ *Ibidem*, p. 258.

⁴² *Ibidem*, p. 167.

habituais a pé pelas ruas sem ser vaiado, procurava as áreas florestais nos arredores de capital. Porém, nem aí se livrava de ser importunado. “Quando dou um longo passeio por algum caminho solitário, imerso nos meus pensamentos, e repentinamente me deparo com três ou quatro brutamontes em qualquer lugar onde me encontro só e eles começam a chamar-me nomes, o meu estado físico é fortemente afetado. Não tenho a força física para uma briga—não conheço nada que me deprima mais que uma tal cena”.⁴³ Não obstante o imenso sofrimento que a zombaria da gente lhe causou, Kierkegaard não sente amargura nem perde o humor. “Se houver tempo e lugar para broma na eternidade, estou certo de que o pensamento das minhas pernas finas e das minhas ridicularizadas calças serão para mim uma fonte de salutar entretenimento”.⁴⁴ Ele observa ironicamente que, por sentença do destino, lhe coube em sorte o reconhecimento da imprensa que medra em trivialidades.

Petrarca acreditava que os seus escritos latinos o tornariam imortal e a sua poesia erótica fez precisamente isso. O destino é ainda mais irônico para comigo. Não obstante a minha diligência e esforço, não tenho sido capaz de sondar o que os tempos de hoje pedem. (...) É incrível que tal não me havia ocorrido, que alguém teve de dizer que eram as minhas calças. Que sorte invulgar, visto que a minha vida adquire importância excepcional; para os meus contemporâneos adquire importância mediante as minhas calças, mas para uma geração futura quiçá os meus escritos ajudarão um pouco.⁴⁵

A experiência dolorosa, que resultou do seu enfrentamento com o jornal *Corsair*, levou Kierkegaard a empreender um ataque implacável contra a imprensa e a diagnosticar criticamente as mudanças sociais daí resultantes. O fenómeno das notícias falsas veiculadas pelos meios de comunicação social não tem a ver apenas com as contingências sociais e políticas dos tempos de hoje. É algo que jaz latente nos próprios meios de comunicação social. Crê-se facilmente “que o que aparece nos jornais é opinião pública, a voz do povo e da verdade” e ingenuamente se supõe: “é concebível que algo possa ser uma mentira, impressa em incontável número de cópias, lido por todo o país e, pelo que escuto, ninguém se atreve a refutar!”.⁴⁶ Assim censurava sarcasticamente Kierkegaard a imprensa diária do seu tempo. Ele acautela para o perigo da imprensa simular autoridade e objetividade, convertendo uma mentira em verdade e uma opinião em fato. A imprensa, ao manipular a opinião pública, é suscetível de promover informação infundada sob aparência de verdade. “Quem se atreveria a

⁴³ KIERKEGAARD, S. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol.5. Edited and translated by Howard V. Hong, Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1978, # 6105.

⁴⁴ KIERKEGAARD, S. *The Corsair Affair*. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982, p. 226-227.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 187.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 186.

negar ter alguma vez, quiçá muitas vezes, dito uma pequena mentira: mas usar uma pequena mentira todos os dias e impressa a fim de se dirigir a milhares e milhares—isto é assustador”.⁴⁷ Ele observa que a imprensa se deleita em escândalo e facilmente transmuta trivialidades em acontecimentos significativos, encobrendo e ignorando questões mais importantes. Quanto mais sofisticados os meios difusores de informação, mais aparente se torna a trivialização e sensacionalização do discurso social. “A tendência é continuamente em direção do aperfeiçoamento dos meios de comunicação a fim de que a comunicação de disparates se possa difundir cada vez mais”.⁴⁸ A imprensa dá voz “aos impulsos impessoais gerados pela multidão, aumentando, assim, o seu poder e ampliando o seu âmbito”.⁴⁹

O poder e influência dos meios de comunicação social é exercido sob o domínio de interesses comerciais e como um instrumento de nivelamento que destrói e impede o desenvolvimento da individualidade. Cria o público que pretensamente assume representar e mantém hegemonia sobre a opinião pública sob a aparência de objetividade. A informação converte-se num produto transacionável. “A primeira preocupação de um jornal tem de ser a circulação”, reitera Kierkegaard, “a partir daqui a norma para o que publica pode ser: a jocosidade e o entretenimento de imprimir algo sem qualquer relação com comunicação”.⁵⁰ O resultado são pessoas manipuladas e sem opinião própria. Kierkegaard alude a Schopenhauer que constatava o fato de embora grande parte das pessoas evitem passear com um chapéu ou casaco emprestado, não se importam de sair por aí com opiniões emprestadas, presenteadas pelos jornalistas. “A grande massa de pessoas não tem naturalmente opinião, mas, aqui está, esta deficiência é remediada pelos jornalistas que vivem de fretar opiniões”.⁵¹ A crítica de Kierkegaard põe em relevo o efeito desmoralizante que a imprensa diária pode ter. A difusão em massa de informação predispõe as pessoas a pensar da mesma forma. Conduz à homogeneização do pensamento. Cria a entidade abstrata do público, carente de individualidade e pensamento independente. Fica-se de tal forma dependente da opinião pública que o que se teme não é tanto defender algo que seja verdadeiro ou falso, mas permanecer só com uma opinião.⁵²

A imoralidade da nossa época quiçá não seja a luxúria, o prazer, a sensualidade, mas antes um depravado desdém panteísta por seres humanos individuais. No meio do todo o júbilo em torno da nossa época e o século

⁴⁷ KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 2, *op. cit.* #2164.

⁴⁸ *Ibidem*, # 2170.

⁴⁹ SWENSON, D. A Danish Thinker's Estimate of Journalism. *International Journal of Ethics*, 38 (1927), p. 74.

⁵⁰ KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, Vol. 5, *op. cit.* #6007.

⁵¹ KIERKEGAARD, S. *Kierkegaard's Journals and Notebooks*. Vol. 10. Edited by Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Vanessa Rumble, and K. Brian Soderquist. Princeton and Oxford: Princeton University Press, #NB 32:137.

⁵² KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 2, *op. cit.* #2162.

XIX, ecoa um segredo desdém pelo ser humano individual—no meio da importância dada à geração há um desespero de ser um ser humano. Tudo, tudo tem de ser junto; (...) ninguém quer existir como um ser humano individual.⁵³

A imprensa é considerada por Kierkegaard um instrumento de nivelamento que destrói e impede a formação da individualidade. Ele assevera que na época moderna percebe-se uma tendência tiranizante e nivelante; intenta-se impor incessantemente homogeneidade em tudo “a fim de que tudo se torne não mais que números e espécimes”.⁵⁴ Daqui resulta a sociedade de massas, um dos grandes males que aflige a época moderna.

Kierkegaard desenvolve a sua crítica social à época moderna na sua obra: *Duas Épocas: a Época da Revolução e a Época Presente, uma Recensão Literária*. Nesta obra Kierkegaard faz uma crítica literária de um romance, com o mesmo título, de Thomasine Gyllembourg. A recensão literária, porém, acabou por ser quase tão volumosa como o próprio romance e tornar-se ocasião para Kierkegaard fazer uma crítica cultural e social do seu tempo e, por implicação, da época moderna. No prefácio da sua recensão literária, Kierkegaard evoca o caso *Corsair* e adumbra o enfoque da sua crítica à época moderna.

Facilmente se perceberá que esta recensão não é para leitores estéticos e críticos de jornais, mas para criaturas racionais que encontram tempo e tem paciência para ler um pequeno livro, se bem que não tenha necessariamente de ser este. O fato de este livro ser escrito para *eles* não significa que os obrigue a ler; no máximo significa apenas que isenta de ler aqueles cujo discernimento crítico e estético foi formado pela leitura de jornais.⁵⁵

Esta passagem deixa patente o desdém que Kierkegaard nutre pela imprensa. Na sua recensão literária, Kierkegaard contrapõe a época presente à época da revolução. A primeira é caracterizada pela reflexão e racionalismo. A segunda pela paixão que transparece no espírito revolucionário. “Enquanto uma época de paixão *acelera, se insurge e derruba, exalta e avilta*, uma época apática e reflexiva faz o oposto, *reprime e impede, nivela*”.⁵⁶ Ambas as épocas representam etapas da modernidade que se inicia com o desmoronamento da ordem feudal e a emergência da economia capitalista, assim como das revoluções políticas burguesas. Ao intentar elucidar a época moderna, Kierkegaard evoca nostalgicamente a antiguidade, considerada o período prévio ao nivelamento da existência individual numa massa amorfa e indiferenciada. A época moderna legitima o nivelamento

⁵³ KERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Vol. 1, op. cit. p. 355.

⁵⁴ KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 2, op. cit. #2061.

⁵⁵ KIERKEGAARD, S. *Two Ages*. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978, p. 5.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 84.

com o seu discurso sobre a igualdade. “A dialética da época presente está orientada para a igualdade, e a sua mais lógica implementação, se bem que abortiva, é o nivelamento”.⁵⁷ A dialética da antiguidade, pelo contrário, visa a criação do indivíduo eminente. Existe primeiro “o indivíduo superior—e em seguida a multidão; um homem livre e em seguida os escravos”.⁵⁸ Se bem que Kierkegaard admita a existência da multidão na antiguidade, esta não nivelava todos os indivíduos à condição de igualdade. “Havia quicá um elemento de ralé quando a gente se congregava ou a multidão se agrupava na praça”, mas havia simultaneamente alguns indivíduos superiores que “eram capazes de formar oposição”. E o melhor entre eles possui “a força instintiva que o compelia a resistir a esta brutalidade”.⁵⁹ Enquanto na antiguidade havia condições favoráveis ao aparecimento de indivíduos superiores e notáveis, “a tendência hoje é em direção de igualdade matemática”, de maneira a que em todas as classes um número indeterminado de pessoas “constitua uniformemente um indivíduo”.⁶⁰

Kierkegaard vê no igualitarismo promovido pelas sociedades modernas uma ameaça à constituição do indivíduo. Leva a que se perca o anseio por ideais elevados que previnam o indivíduo de coagular numa massa indiferenciada.

Quando indivíduos, cada um separadamente, estabelecem uma relação essencial e apaixonada com uma ideia e juntos se relacionam de modo essencial com a mesma ideia, a relação é adequada e normal. A relação separa-os individualmente (cada um por si) e une-os idealmente. (...) Assim, os indivíduos nunca se aproximam uns dos outros em bando, precisamente porque estão unidos na base de uma distância ideal.⁶¹

O igualitarismo e nivelamento da época moderna é exercido pelo público, uma abstração engendrada pela imprensa que se encontra nas mãos de um poder abstrato. As pessoas pensam erroneamente que são livres e sabem o que fazem. Mesmo o indivíduo influente que possui poder de nivelar é arrastado com os outros por “um demónio que nenhum indivíduo pode controlar”.⁶² Kierkegaard estabelece um paralelo entre a possessão diabólica na Idade Média e o poder da sociedade massificada na época moderna. Enquanto na Idade Média havia indivíduos que pactuavam com o diabo e lhe vendiam a alma, nos tempos modernos as pessoas abandonam-se e deixam-se submergir nas massas sociais. A fim de serem estimuladas, inflamadas e possuídas por fúria animalesca. Nesta voluptuosidade diabólica de se entregarem a si mesmas a um estado de inebriação que as

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibidem*, p. 138.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 85.

⁶¹ *Ibidem*, p. 62-63.

⁶² *Ibidem*, p. 86.

transportam para fora de si, as pessoas perdem a noção do que fazem e dizem e desconhecem o poder que fala e atua por meio delas.⁶³ “Assim como no deserto os indivíduos” observa Kierkegaard, “têm de viajar em grandes caravanas por medo de ladrões e animais selvagens, assim também os indivíduos hoje têm horror da existência por ser desoladora; atrevem-se a viver só em bandos e apegam-se uns aos outros em massa a fim de representar pelo menos alguma coisa”.⁶⁴

A fim de que ocorra o nivelamento do indivíduo na sociedade massificada, assevera Kierkegaard, “tem-se primeiro de erigir um espectro, o espírito de nivelamento, uma abstração monstruosa, algo abrangente que seja um nada e uma miragem—e este espectro é o público”.⁶⁵ A imprensa tornou possível o aparecimento da coletividade abstrata do público por falta de fortes laços comunitários entre as pessoas. O público é constituído por “indivíduos insubstanciais que nunca estão ou poderão estar unidos na simultaneidade de qualquer situação ou organização e, no entanto, são considerados uma totalidade”.⁶⁶ Visto ser uma entidade abstrata que transcende o número total dos membros que a compõe, o público jamais se poderá submeter a qualquer forma de escrutínio. Em consequência da sua realidade abstrata, o público “suprime todas as concreções relativas da individualidade”.⁶⁷ O indivíduo é simultaneamente massificado e serializado. Kierkegaard critica a própria ideia de associação como uma forma de evadir a responsabilidade e exigência de se tornar um indivíduo singular.

Na nossa época o princípio de associação (o qual, no melhor dos casos, pode ter validade relativamente a interesses materiais) não é afirmativo, mas negativo; é uma evasão, uma dissipação, uma ilusão, cuja dialética é a seguinte: na medida em que fortalece os indivíduos, vicia-os; fortalece pelos números, pela aglutinação de pessoas, mas do ponto de vista ético isto é um enfraquecimento. Somente quando o indivíduo singular tenha estabelecido uma postura ética, malgrado a oposição do mundo inteiro, só então poderá haver possibilidade de genuína união.⁶⁸

Kierkegaard considera que o princípio de sociabilidade tão idolatrado na época moderna é um princípio desmoralizante que converte virtudes em vícios.⁶⁹ A causa reside no menosprezo pela autonomia individual,

⁶³ KIERKEGAARD, S. *Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 4. Edited and translated by Howard V. Hong, Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1975, #4178.

⁶⁴ KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Vol. 1, *op. cit.* p. 356.

⁶⁵ KIERKEGAARD, *Two Ages*. *op. cit.* p. 90.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 91.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 92.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 106.

⁶⁹ Kierkegaard observa que se a pessoa de bem é “sagaz dar-se-á conta de que se algo pode ser feito para o bem, ela tem que separar as pessoas como indivíduos. As mesmas pessoas que como indivíduos são capazes de querer o bem de verdade, são imediatamente corrompidas logo que se juntem e se tornem muitas”. KIERKEGAARD S. *Upbuilding Discourses in*

que alcança a sua mais elevada expressão no “indivíduo religioso diante de Deus na responsabilidade da eternidade”.⁷⁰ Segundo Kierkegaard, é a relação com Deus que confere singularidade individual à pessoa. Existir diante de Deus é a fonte e a origem de toda a singularidade. É um dom concedido a todos os seres humanos. Ter singularidade é crer na singularidade dos outros, porque a singularidade não é minha, mas um dom de Deus, mediante o qual é concedido o ser a mim e aos outros. Aqui reside a fonte insondável da bondade de Deus que “cria do nada e no entanto cria singularidade, de modo que a criatura diante de Deus não se torne nada, não obstante ter sido tirada do nada e seja nada, mas se torne uma individualidade singular”.⁷¹ Kierkegaard defende simultaneamente a categoria do indivíduo singular a partir da perspectiva da responsabilidade escatológica. No Juízo Final não é possível ocultar-se na multidão, cada pessoa apresenta-se individualmente diante de Deus para prestar contas do bem e do mal que fez. “A eternidade desvelará à sua consciência tudo o que fez como indivíduo, ele que se olvidou a si mesmo em ilusão ruidosa” da multidão.⁷²

É precisamente a individualidade singular resultante da relação com Deus, que torna possível a existência ética. “O que é afinal a Lei, o que é que a Lei exige de uma pessoa?” Pergunta retoricamente Kierkegaard. “Deve determinar-se qual a exigência da Lei quicá mediante um acordo entre todos, uma decisão comum à qual o indivíduo se tem de submeter?”.⁷³ Kierkegaard contende que se, na sua ação moral, o indivíduo tiver primeiro de saber junto dos outros as determinações da Lei, cada um desses outros individualmente tem, por sua vez, de inteirar-se das mesmas determinações pelos outros. Isso levaria a que os outros e não Deus determinassem as exigências da Lei e a retitude da ação moral. “Quando um grande número faz o que está errado, ou todos o fazemos, converte-se este erro

Various Spirits. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993, p. 96. Já séculos antes Sêneca constatava a influência desmoralizante que os outros podem exercer sobre o indivíduo. “Perguntas-me o que deves evitar mais que qualquer coisa? Uma multidão. Não é seguro confiares numa multidão. Admito abertamente a minha fraqueza a este respeito. Nunca regresso a casa com o caráter que tinha quando saí; há sempre algo que havia resolvido antes que reacende, algo de que me livrei que volta. Como os inválidos, que estão tão afetados por uma longa convalescença e não podem sair fora sem receber qualquer dano, assim se passa conosco: a nossa alma está a recuperar-se de uma longa enfermidade; o contato com muitos é nocivo. Cada uma das pessoas incute falhas, ou transmite-nos uma, ou infeta-nos sem nos darmos conta”. SENECA, L. *Letters on Ethics*. Chicago: Chicago: The University of Chicago Press, 2015, p. 34-35.

⁷⁰ KIERKEGAARD, *Two Ages*. *op. cit.* p. 86.

⁷¹ KIERKEGAARD, S. *Works of Love*. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995, p. 271-272.

⁷² KIERKEGAARD, *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, *op. cit.* p. 128. Para uma interpretação soteriológica do conceito de indivíduo singular em Kierkegaard, veja-se: STOKES, P. *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

⁷³ KIERKEGAARD, *Works of Love*, p. 115.

no que é reto?” pergunta-se Kierkegaard. Esta falácia só pode ser evitada se é pressuposto que cada indivíduo aprende diretamente de Deus quais são as exigências da Lei. “Só quando todos nós, cada um separadamente, recebemos as nossas ordens num lugar, se me é permitido expressar assim, e em seguida cada um separadamente e incondicionalmente obedece as mesmas ordens, só então haverá substância e finalidade e verdade e realidade na existência”.⁷⁴ A ênfase dada ao indivíduo singular diante de Deus parece sugerir menosprezo pelo caráter relacional da existência e da importância de reciprocidade no desenvolvimento humano. Embora Kierkegaard questione a centralidade da alteridade no plano religioso, tal não significa que o indivíduo se encerre egoisticamente em si. A razão de preterir a alteridade em favor do indivíduo prende-se com o fato de no plano religioso “um pecador jamais poderá assegurar a salvação de um outro pecador”.⁷⁵ A primazia dada ao indivíduo não implica uma relação solipsista com Deus. É precisamente na relação do indivíduo singular com Deus que se descobre a verdadeira alteridade do outro, como o próximo que somos chamados a amar. Quando, pelo contrário, se esquece a relação com Deus, as pessoas temem-se mutuamente. É o medo dos outros e olvido de Deus que leva as pessoas a aglutinar-se na multidão e a renunciar “à nobreza da eternidade que é concedida a cada um—ser um indivíduo”.⁷⁶

Não obstante a crítica ao caráter abstrato da ideia de sociabilidade, Kierkegaard admite que esta poderá criar a condição necessária para que a pessoa recupere a sua integridade individual diante de Deus. Se é verdade que o público exerce um poder nivelante sobre a pessoa ao ponto de negar a sua própria individualidade, também pode levar a que descubra a sua grandeza no plano religioso, nomeadamente a sua dignidade diante de Deus e a verdadeira igualdade entre todos os seres humanos. Relativamente a este ponto, Kierkegaard assinala uma diferença essencial entre a época moderna e a época antiga. “A desesperação da antiguidade consistia em que o homem de distinção era o que *os outros não podiam ser*; o aspeto inspirador [da época moderna] será que a pessoa que se conquistou a si mesma no plano religioso é o que *todos podem ser*”.⁷⁷ Assim, podemos concluir que, em virtude dos princípios religiosos que norteiam o pensamento de Kierkegaard, a inegável hostilidade relativamente à multidão e ao público que se percebe nas suas obras não se converte em distinção discriminatória entre pessoas. Para Kierkegaard a multidão não é um grupo específico de pessoas, mas uma possibilidade presente em cada pessoa de perder a sua individualidade na realidade abstrata de uma coletividade. A multidão subsiste num determinado grupo ou coletividade da qual poderão fazer parte

⁷⁴ *Ibidem*, p. 116-117.

⁷⁵ STAN, L. A Reconsideration of Kierkegaard's Understanding of the Human Other: The Hidden Ethics of Soteriology. *The Journal of Religious Ethics* 38 (2010), p. 358-359.

⁷⁶ KIERKEGAARD, *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, op. cit. p. 327.

⁷⁷ KIERKEGAARD, *Two Ages*. op. cit. p. 92.

“um número de aristocratas, milionários, importante dignitários, etc.”.⁷⁸ O indivíduo singular e a multidão não são, pois, categorias que dividem as pessoas entre elite e ralé. Todos têm a possibilidade de preservar a sua integridade individual, independentemente do grupo ou coletividade de que fazem parte. Embora se possa considerar a posição de Kierkegaard “rigorosamente individualista”, esta encontra-se simultaneamente imbuída, com bem observou Burce Kirmmse, de um “igualitarismo religioso que a impede de se converter em elitista”.⁷⁹

4. O Indivíduo na Esfera Sociopolítica e Religiosa

A inegável ênfase no indivíduo, não implica uma qualquer forma de individualismo que menospreze a realidade política e social. Kierkegaard reivindica a centralidade do indivíduo primeiramente em oposição à hegemonia do idealismo filosófico nas obras pseudônimas, e posteriormente contra os perigos do processo de modernização nas obras ortónimas. Nestas últimas, que constituem a segunda fase da sua atividade literária, a concepção do indivíduo é elaborada tendo como pano de fundo as revolucionárias transformações sociais e políticas do seu tempo. Em meados do século XIX opera-se, segundo Kierkegaard, um ponto de viragem histórico com as profundas mudanças políticas e sociais que decorrem das revoluções de 1848. No decorrer de poucos meses estabelece-se uma ruptura entre passado e presente. “Nem a desintegração do mundo antigo”, assinala Kierkegaard, “foi tão marcante”.⁸⁰ Kierkegaard previu que esta mudança histórica acarretaria o desapareço da dimensão ético-religiosa da vida humana.

Os fios da sabedoria romperam-se em 1848. O clamor que pressagia o caos foi ouvido! (...) Em nenhum século como o nosso, alguma vez uma geração ou indivíduos que dele fazem parte se emanciparam, como agora, de todas as inconveniências, se assim preferir, de algo que permaneça, necessariamente e incondicionalmente, firme. (...) Nunca uma geração perceberá tão profundamente que o que ela e cada indivíduo que dela faz parte necessitam é que algo permaneça e que tenha de permanecer incondicionalmente firme, necessitam o que a divindade, o amor divino, por amor, concebeu—o incondicional, o qual a humanidade, sagaz na sua própria perversão e deslumbrada consigo mesma, substitui pelo tão admirado “até certo ponto”. Ordena ao marujo para navegar sem o balastro—ele capota; permite que a geração, permite que cada indivíduo que a compõe intente existir sem o incondicional—é, e mantém-se, o caos.⁸¹

⁷⁸ KIERKEGAARD, *The Point of View*, op. cit. p. 112.

⁷⁹ KIRMMSE, Bruce. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990, p. 416.

⁸⁰ KIERKEGAARD, *The Point of View*, op. cit. p. 69.

⁸¹ *Ibidem*, p. 19-20.

Kierkegaard considera que os movimentos revolucionários de 1848 e a rebelião que aí se observa contra todas as formas de autoridade de instituições políticas e sociais tradicionais corre o risco de se estender à própria ideia de Deus, como fundamento último e absoluto da existência ético-religiosa. Kierkegaard não é reacionário. Não se opõe aos avanços e transformações sociais. Teme antes que a política adquira um caráter pseudoreligioso, criando a ilusão de que é possível realizar o céu na terra. Kierkegaard assevera que na época moderna a política acaba por converter-se em simulacro da religião. “Toda a época moderna é aquela miserável caricatura de religiosidade—é política”.⁸² O processo de secularização que se seguiu às revolucionárias transformações políticas e sociais teve como consequência não apenas a separação entre política e religião. Implicou também a sacralização da própria política. De acordo com Kierkegaard, o que se observa na época moderna é o oposto do que aconteceu na Reforma Protestante. Não obstante ser um movimento religioso acabou por se converter em movimento político. Agora o que é aparentemente política manifesta-se como movimento religioso.⁸³

Uma das preocupações de Kierkegaard é defender a diferença qualitativa entre a esfera política e a esfera religiosa da existência. Ele mantém que a política e a religião existem em relação oposta. Enquanto a ação política preocupa-se “em ter do seu lado a multidão”, a ação religiosa intenta “ter Deus do seu lado”. Por isso, se deve evitar querer fortalecer-se com a força numérica.⁸⁴ A assimetria entre as duas esferas origina-se na diferente relação que se estabelece com a ordem temporal. A política visa o triunfo na ordem temporal. Planeia-se e regula-se a vida humana em ordem ao exercício de poder e domínio. O sucesso e os resultados são mais importantes que os meios usados para os conseguir. A religião rejeita a lógica do poder e do triunfo na ordem temporal. A essência da religião reside e realiza-se na esfera da existência pessoal. “Não há nada mais repugnante para Deus”, observa Kierkegaard, “nenhuma heresia, nenhum pecado, nada tão repugnante para Ele como o que é oficial”.⁸⁵ Deus e o mundo existem em oposição mútua. “O amor a Deus é ódio do

⁸² KIERKEGAARD, S. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 4. *op. cit.* #4206.

⁸³ KIERKEGAARD, S. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 6. Edited and translated by Howard V. Hong, Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1978 #6256. A este respeito Kierkegaard escreve numa das suas cartas: “A minha opinião acerca de toda a confusão europeia é que não pode ser terminada senão pela religião e estou convencido que—como estranhamente ocorreu uma vez com a Reforma, a qual parecia ser um movimento religioso, mas que acabou por se converter em movimento político—do mesmo modo, o movimento da nossa época, o qual parecendo ser puramente político, virá a revelar-se abruptamente religioso ou a necessidade de religião”. KIERKEGAARD, S. *Letters and Documents*. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978, p. 262.

⁸⁴ KIERKEGAARD, S. *The Moment and Late Writings*. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998, p. 537.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 172.

mundo e o amor ao mundo é ódio de Deus”.⁸⁶ A própria relação do ser humano com Deus exclui interação social. “No sentido mais profundo a associação com Deus é incondicionalmente associal”.⁸⁷ A total separação entre religião e política que Kierkegaard defende deriva do antagonismo fundamental entre a ordem divina e temporal.

Nestes tempos, tudo é política. O ponto de vista da religião difere *toto caelo* [totalmente] da política do mesmo modo que diferem *toto caelo* o ponto de partida e fim último de ambas, visto que a política começa na terra e aí permanece, ao passo que a religião, vinda do alto, pretende transfigurar e elevar ao céu o terreno.⁸⁸

A política confina-se à ordem temporal. A religião transcende esta e aponta para a eternidade. Quando se erige a realidade política em valor absoluto, instala-se a idolatria da ordem temporal, cuja expressão se encontra no ideal da igualdade social. Kierkegaard defende que a igualdade humana não é passível de ser realizada na ordem temporal, cuja natureza fundamental é diferença e dissimilaridade.⁸⁹ A igualdade humana é realizável apenas na esfera religiosa.

Alcançar perfeita igualdade mediante *mundanidade*, isto é, pelo meio que por sua natureza é a dissimilaridade, e realizá-la de *modo mundano*, quer dizer, de forma diferenciada, jamais será possível, como se pode ver pelas categorias. Se perfeita igualdade, similaridade fossem alcançadas, então a *mundanidade* teria que ser completamente erradicada, e quando perfeita igualdade, similaridade são alcançadas a *mundanidade* deixa de existir. Mas não é, pois, uma espécie de obsessão, que a *mundanidade* tenha a ideia de querer impor perfeita igualdade, semelhança, e impô-las de modo mundano—mediante mundanidade, similaridade mundana! No final, somente o que é essencialmente religioso pode, com o auxílio da eternidade, realizar a igualdade humana, a divina, a essencial, a não-mundana, a verdadeira, a única possível igualdade humana; por esta razão—seja dito para a sua glorificação—o essencialmente religioso representa a verdadeira humanidade.⁹⁰

Kierkegaard adverte que na pretensão totalizante da ação política emerge a tirania da opinião pública. Exige-se que tudo se decida em conformidade com o princípio da maioria.

Portanto, a questão da igualdade foi agora colocada; tornou-se parte do debate na Europa. Toda a espécie de tirania que pertence à tradição, tornar-se-á impotente (imperador, rei, nobreza, clero, até a tirania do dinheiro). Mas outra forma de tirania análoga lhe corresponde: o medo de outros

⁸⁶ KIERKEGAARD, *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, op. cit. p. 205.

⁸⁷ KIERKEGAARD, *S. Without Authority*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton NJ: University Press, 1997, p. 22.

⁸⁸ KIERKEGAARD, *The Point of View*, op. cit. p. 103.

⁸⁹ KIERKEGAARD, *S. The Book on Adler*. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998, p. 229.

⁹⁰ KIERKEGAARD, *The Point of View*, op. cit. p. 103-104.

seres humanos. (...) De todas as tiranias, esta é a mais perigosa, em parte, também porque a pessoa tem de se dar conta dela, porque não é diretamente óbvio. Aqui e em outros lugares, os comunistas lutam pelos direitos humanos. É bom, eu também luto. É precisamente por isso que luto com todas as minhas forças contra a tirania do medo de outros seres humanos. Na sua essência, o comunismo conduz à tirania do medo dos outros. (...) Aqui é onde começa o cristianismo. Aquilo de que o comunismo faz tamanho alarido é o que o cristianismo assume como algo óbvio: que os seres humanos são iguais diante de Deus, isto é, essencialmente iguais. Mas o cristianismo estremece diante desta abominação que quer abolir Deus e instituir o medo das massas humanas, da maioria, do povo, do público.⁹¹

Considerar a multidão e a maioria como fonte suprema de autoridade implica negar Deus e o princípio ético-religioso que torna possível a realização da verdadeira igualdade humana: o amor ao próximo.

O *próximo* é a expressão absoluta e verdadeira da igualdade humana. Se cada um amasse de verdade o próximo como a si mesmo, então a perfeita igualdade humana seria alcançada incondicionalmente. Todo aquele que ama de verdade o próximo expressa incondicionalmente a igualdade humana; todo aquele que, mesmo admitindo, como eu, a tibieza e imperfeição do seu esforço, está ciente, todavia, que a tarefa é o amor ao próximo; ele também percebe em que consiste a igualdade humana. Mas nunca li nas Escrituras Sagradas este mandamento: amarás a multidão, e muito menos: do ponto de vista ético-religioso reconhecerás a multidão como autoridade relativamente à *verdade*. Contudo, amar o próximo é, evidentemente, negação de si mesmo; amar a multidão ou pretender amá-la, convertê-la em autoridade *da verdade*, é o caminho para adquirir poder tangível, o caminho para toda a espécie de vantagens temporais e mundanas—é também a inverdade, visto que a multidão é a inverdade.⁹²

Kierkegaard teme que com a exaltação do princípio da maioria se acabe por querer decidir por voto a verdade e os princípios ético-religiosos.

Votar (...) é a ruína de tudo o que é grandioso e nobre e santo e precioso, acima de tudo, o cristianismo, porque é a divinização da mundanidade e um caso de afeição pelo mundo. O cristianismo está diametralmente oposto a isto. (...) Porque o cristianismo é a verdade eterna e isto elimina por completo o voto. Como verdade eterna, o cristianismo é completamente indiferente a algo ter ou não a maioria. Mas no abracadabra da votação, ter a maioria é a prova do que é verdade; o que não a tiver não é a verdade

⁹¹ KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 4. *op. cit.* #4131. Kierkegaard adverte que os tumultos que ocorrem na idade moderna têm a sua origem no menosprezo pela categoria do indivíduo e a consequente desobediência a Deus. A sua causa reside “na ilusão da temporalidade”. Imagina-se que se pode intimidar Deus, mobilizando a humanidade. Cria-se “a ilusão acústica que confunde *vox populi* [voz do povo] e *vox dei* [voz de Deus], uma ilusão ótica, uma imagem vaporosa formada pela neblina da temporalidade, uma miragem produzida por sua reflexão, que se considera eterna”. KIERKEGAARD, *The Point of View*, *op. cit.* p. 213.

⁹² KIERKEGAARD, *The Point of View*, *op. cit.* p. 11.

e o que a tiver é a verdade. Assustadora leviandade! (...) O cristianismo é a verdade militante, parte do princípio que aqui neste mundo miserável a verdade está sempre em minoria.⁹³

Não obstante a rejeição do princípio da maioria em questões ético-religiosas, Kierkegaard admite a sua relativa validade na ordem temporal. “É quiçá oportuno referir de uma vez por todas algo que é evidente e que nunca neguei —, a saber, que relativamente a todos os fins temporais, terrenos, mundanos, a multidão pode ter a sua validade, mesmo a sua validade como fator decisivo, isto é, como autoridade”.⁹⁴ Se bem que o princípio da maioria possa ser legitimamente aplicado “na política e áreas afins, torna-se inverdade quando é transposto para a esfera do intelecto, do espírito e da religião. Por precaução, quiçá exagerada, acrescento apenas isto: Por *verdade*, entendo sempre *verdade eterna*. Mas a política, etc. não tem nada a ver com a *verdade eterna*”.⁹⁵ Kierkegaard não rejeita a política propriamente dita, mas o seu carácter absoluto, a pretensão totalizante da sua ação que corre o risco de se converter numa imitação artificiosa da eternidade.

O que a época, no sentido mais profundo, *necessita* pode ser expresso pura e simplesmente numa palavra — a época necessita: eternidade. O infortúnio da nossa época está precisamente em haver-se tornado meramente *tempo*, temporalidade, a qual, na sua impaciência, não quer escutar nada acerca da eternidade, bem intencionada e enfurecida, até quer tornar o eterno completamente supérfluo mediante uma imitação artificiosa, o qual jamais se conseguirá, porque quanto mais imaginamos que somos capazes de endurcer o nosso coração a fim de dispensar o eterno, mais fundamentalmente dele temos necessidade.⁹⁶

Kierkegaard é frequentemente criticado por apresentar uma perspectiva restrita da relevância dos princípios ético-religiosos face a problemas sociais e políticos. Ao descurar a dimensão político-social em favor da dimensão ético-religiosa da existência, Kierkegaard deixa de poder oferecer princípios firmes de ação política e social. Uma tal perspectiva abre caminho a um exercício “amoral do poder político”.⁹⁷ Embora Kierkegaard diferencie radicalmente a esfera política da esfera ético-religiosa, tal não implica a inexistência de interação entre as mesmas. Como bem observa Gregor Malantschuk, “o fato de serem completamente dissimilares e não se poderem confundir não significa que não interajam”.⁹⁸ Não obstante o inegável conservadorismo político face às revolucionárias transformações

⁹³ KIERKEGAARD, Søren *Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 4. op. cit. #4852.

⁹⁴ KIERKEGAARD, *The Point of View*, op. cit. p. 106 n.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 109-110.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 104.

⁹⁷ COLLINS, J. *The Mind of Kierkegaard*. Chicago: Henry Regnery Company, 1953, p. 187-188.

⁹⁸ MALANTSCHUK, G. *The Controversial Kierkegaard*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1980, p. 16.

sociais do seu tempo, Kierkegaard não assume uma atitude defensiva voltada para a preservação do *status quo*. Ele reconhece que a nova realidade política e social irá afetar positivamente o cristianismo.

O conflito acerca do cristianismo não será mais um conflito doutrinal (este é o conflito entre ortodoxia e heterodoxia). O conflito (ocasionado também pelos movimentos sociais e comunistas) será acerca do cristianismo como existência. O problema consistirá em amar “o próximo”; a atenção será dirigida para a vida de Cristo e o cristianismo será essencialmente acentuado em direção da conformidade com a sua vida. O mundo consumiu gradualmente essas argamassas de ilusões e muros isolantes mediante os quais nos asseguramos de que a questão fosse meramente acerca do cristianismo como doutrina. A rebelião no mundo grita: queremos ver ação!⁹⁹

Kierkegaard defende, por outro lado, que a religião tem implicações na esfera política. Ele propõe, porém, uma outra lógica para o exercício do poder político. Uma lógica que reconheça a centralidade da existência do indivíduo singular. É que, segundo Kierkegaard, só se opera verdadeira transformação política e social quando se parte da reforma do indivíduo singular. “Qualquer reforma que não se dê conta que é cada indivíduo que se tem de reformar é *eo ipso* uma ilusão”.¹⁰⁰ Visto que não é possível alcançar a perfeita realização de uma sociedade igualitária e a forma perfeita de administração, Kierkegaard assevera que nos momentos decisivos “apenas os mártires serão capazes de governar o mundo”.¹⁰¹ Recusando qualquer forma de absolutização política, o mártir não se evade do mundo. Ele sacrifica-se pelo mundo, pois ele pretende testemunhar a verdade no mundo. Como bem observa Michel Nicoletti, “o mártir assegura não apenas a importância da verdade, mas também a relevância do mundo como o único lugar onde a pessoa tem de viver e pode alcançar a verdade”.¹⁰² O mártir morre não apenas para dar testemunho da verdade, mas também por recusar abandonar a realidade finita e temporal. O seu poder reside no sacrifício. “A superioridade do mártir consiste em dar a sua vida. Ele conquista como o homem morto que regressa”.¹⁰³ Se bem que não haja reconciliação completa entre política e religião, a religião não representa apenas a crítica e negação da pretensão totalizante da política, constitui também a manifestação transfigurada dos seus ideais.

O religioso é a manifestação transfigurada do que o político, contanto que realmente ame os seres humanos e a humanidade, concebeu em seus momentos mais jubilosos, mesmo que ache a religião demasiado sublime e ideal

⁹⁹ KIERKEGAARD, Søren *Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 4. *op. cit.* #4185.

¹⁰⁰ KIERKEGAARD, *The Book on Adler*. *op. cit.* p. 158.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 235.

¹⁰² NICOLETTI, M. Politics and Religion in Kierkegaard's Thought: Secularization and the Martyr. In: George Connell and Stephen Evans (ed.) *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, New Jersey: Humanities Press, 1992, p. 191.

¹⁰³ KIERKEGAARD, *Letters and Documents*, *op. cit.* p. 263.

para ser prática. (...) Malgrado o seu caráter “não prático”, o religioso é a reprodução transfigurada do mais belo sonho da política. Nenhuma política e mundanidade foram e são capazes de conceber ou realizar até às últimas consequências esta ideia: igualdade, similaridade humana.¹⁰⁴

Não obstante Kierkegaard delimitar as esferas próprias da política e da religião, do que é relativo e absoluto, ele rejeita simultaneamente qualquer espécie de escapismo espiritual que intenta evadir a finitude e de mundanismo que se fecha à dimensão infinita e transcendente da existência.

4. Conclusão: Individualismo Associal?

Uma crítica recorrente ao pensamento de Kierkegaard gira em torno do individualismo radical que propugna e à consequente impossibilidade de estabelecer uma crítica social normativa. Herbert Marcuse pode ser referido como uma das figuras representativas desta crítica. De acordo com Marcuse, a concepção kierkegaardiana do indivíduo singular implica a negação da dimensão social da existência humana. Visto que cada indivíduo, na sua mais profunda individualidade, existe isolado dos outros e é essencialmente único, “não há união, comunidade, ‘universalidade’ para contestar o seu domínio”.¹⁰⁵ A única realidade que adquire importância para o indivíduo é a sua existência ética. A própria verdade não é mais que o corolário da decisão livre do indivíduo diante da escolha “entre salvação eterna e danação eterna”.¹⁰⁶ Marcuse considera o pensamento de Kierkegaard “a última grande tentativa de restaurar a religião como o órgão supremo para a libertação da humanidade do impacto destrutivo de uma ordem social opressiva”.¹⁰⁷ Embora Kierkegaard tenha conseguido restaurar o espírito combativo e revolucionário do cristianismo, o papel que defende para a religião está votado ao fracasso na nova configuração sociopolítica da modernidade. “A salvação da humanidade não podia assentar-se mais no domínio da fé, especialmente porque forças históricas progressivas estavam em movimento, levando adiante o cerne revolucionário da religião na luta concreta por libertação social. Nestas circunstâncias os protestos religiosos eram fracos e impotentes”.¹⁰⁸

¹⁰⁴ KIERKEGAARD, *The Point of View*, op. cit. p. 103.

¹⁰⁵ MARCUSE, H. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Boston: Beacon Press, 1960, p. 264.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 266. Para um estudo da crítica de Marcuse a Kierkegaard veja-se: TILLEY, M. Herbert Marcuse: Social Critique, Haecker, and Kierkegaardian Individualism. In: Jon Stewart (ed.) *Kierkegaard's Influence on Socio-Political Thought* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 14), Farnham: Ashgate, 2011, p. 137-146.

Na mesma linha, Georg Lukács assinala que a concepção do indivíduo em Kierkegaard representa uma abstração distorcida da relação dialética entre indivíduo e sociedade. O indivíduo revela-se como a única verdadeira realidade e forma genuína de existência. Daqui resulta que “história e sociedade necessitam ser abolidas na filosofia de Kierkegaard de forma a criar espaço para a existência de um indivíduo artificialmente isolado, a única existência que é relevante”.¹⁰⁹ Ação para Kierkegaard consiste em mero entusiasmo ético, sem qualquer relação com a realidade histórica. A ética remete à esfera individual de pura interioridade. Dirigir a ação ética para a realidade histórica teria como consequência afastar o indivíduo “da esfera ética e destruir o elemento ético dentro de si”.¹¹⁰

Mais recentemente, Steven Best e Douglas Kellner criticam o individualismo aristocrático fundado numa valorização pré-moderna da antiguidade.¹¹¹ Segundo estes críticos, a posição pré-moderna de Kierkegaard manifesta-se particularmente na sua interpretação da fé cristã. Kierkegaard exorta incessantemente a um retorno ao cristianismo original, à vida e ensinamento de Cristo, ao cristianismo como era vivido e praticado na Igreja antiga. Percebe-se uma desvalorização da realidade presente e um enaltecimento de um ideal de vida que se vislumbra na antiguidade. Malgrado ser considerado um dos primeiros críticos da modernidade, a preocupação fundamental da sua crítica é o destino espiritual do indivíduo e não tanto a transformação social. Em contraposição à ideia de progresso e mudança, Kierkegaard defende uma religiosidade a-histórica que privilegia as categorias de eternidade, infinitude e absoluto. Aos valores sociais da modernidade defendidos por Rousseau, Hegel ou Marx, Kierkegaard contrapõe valores puramente subjetivos e espiritualistas.

Ele privilegia a relação do indivíduo com Deus, a sua interioridade subjetiva e fé, o seu compromisso pessoal e devoção ao credo religioso. Contra aqueles que afirmam que Kierkegaard possui uma “sociologia” e “política”, advogamos que Kierkegaard rejeita todas as determinações sócio-históricas de uma existência individual autêntica enquanto nega ao mesmo tempo o significado de acontecimentos e processos históricos contemporâneos. Para Kierkegaard, “a verdade é subjetividade” e “aquilo que importa” é a relação do indivíduo com Deus, a sua interioridade subjetiva, a sua paixão infinita pela salvação religiosa.¹¹²

Com base numa leitura seletiva das obras de Kierkegaard poder-se-á justificar em parte tais críticas. Se examinamos, porém, de forma abrangente e matizada a totalidade das suas obras não podemos deixar de as

¹⁰⁹ LUKÁCS, G. *The Destruction of Reason*, London: The Merlin Press, 1980, 256.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 266.

¹¹¹ BEST, S., KELLNER, D. *Modernity, Mass Society, and the Media: Reflections on the Corsair Affair*. In: Robert Perkins (ed.) *International Kierkegaard Commentary: The Corsair Affair*. Vol. 13. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1990, p. 32.

¹¹² *Ibidem*, p. 56-57.

considerar unilaterais. A ênfase de Kierkegaard no indivíduo singular não perde de vista a dimensão social da existência humana. Ele assevera que o indivíduo chamado a se tornar si mesmo “não é um eu abstrato que se enquadra em toda a parte e, por isso, em parte alguma, mas é um eu concreto em interação viva com este entorno específico, estas condições de vida, esta ordem de coisas. O eu que é fim não é apenas um eu pessoal, mas um eu social e cívico.”¹¹³ Ademais, ele insiste que o indivíduo singular que a pessoa se decide tornar-se está necessariamente em relação com outros indivíduos na história da humanidade e que “ele é a pessoa que é somente mediante esta história”.¹¹⁴ A ênfase no indivíduo singular deve ser interpretada como um corretivo, um “remédio e resistência contra o falso coletivismo da modernidade”.¹¹⁵ Representa acima de tudo uma crítica de formas degradadas de sociabilidade e não a rejeição da dimensão social da existência humana.

Endereço do Autor:

Nanzan University
18 Yamazato-Cho, Showa-Ku,
Nagoya, 466-8673, Japan
sousa@nanzan-u.ac.jp

¹¹³ KIERKEGAARD, *Either/Or*. Part 2, *op. cit.* p. 262.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 216.

¹¹⁵ WESTPHAL, M. *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1991, p. ix. Para a defesa da concepção Kierkegaardiana do indivíduo contra as críticas de individualismo associal veja-se: BEABOUT, G., FRAZIER, B. A Challenge to the “Solitary Self” Interpretation of Kierkegaard. *History of Philosophy Quarterly* 17 (2000), p. 75-98; PATTISON, G., SHAKESPEARE, S., ed. *Kierkegaard: The Self in Society*. New York: Palgrave Macmillan, 1988; CONNEL, G., EVANS, S., ed. *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*. New Jersey: Humanities Press, 1992.