

Linguagem e Paradoxo nos Pseudônimos de Kierkegaard

Language and Paradox in Kierkegaard's Pseudonyms

Franklin Roosevelt Martins de Castro
(Universidade do Estado do Amazonas, Brasil)

Resumo: O escopo deste artigo é argumentar que a linguagem em Kierkegaard é perpassada pelo paradoxo, que a sua constituição se dá na compreensão da “queda”, dos limites da razão e no devir histórico. Podemos afirmar que a linguagem humana é o modo como o paradoxo se apresenta, ao mesmo tempo em que seria impossível apreendê-lo fora daquela. A partir da leitura dos pseudônimos *Johannes de Silentio*, *Johannes Climacus* e *Johannes Anti-Climacus*, o escritor Soren Kierkegaard apresenta os modos como a linguagem do paradoxo se efetiva em nossa existência, seja, como sinal de contradição, ironia e humor. A verdade é comunicável? Esta é a indagação que norteia este folheto.

Palavras-chave: Linguagem. Paradoxo. Pseudônimos. Kierkegaard.

Abstract: The scope of this article is to argue that language in Kierkegaard is permeated by the paradox, that its constitution takes place in the understanding of the fall, the limits of reason and the historical becoming. We can say that human language is the way in which the paradox presents itself, at the same time that it would be impossible to apprehend it outside of that. From the reading of the pseudonyms *Johannes de Silentio*, *Johannes Climacus* and *Johannes Anti-Climacus*, the writer Soren Kierkegaard presents the ways in which the language of paradox becomes effective in our existence, whether as a sign of contradiction, irony and humor. Is the truth communicable? This is the question that guides this leaflet.

Keywords: Language. Paradox. Pseudonym. Kierkegaard.

1 Considerações iniciais sobre a linguagem e o paradoxo¹

O paradoxo, em nossa leitura, é o *modum* da linguagem, ou seja, é a sua lógica, a sua estrutura enquanto tensão e devir; o que também torna a linguagem no devir, não no sentido do necessário, mas na esfera do possível. A linguagem possui uma certa estrutura, um modo de operar, e este modo é o paradoxo, porque é o único capaz de abarcar o *devir*, e todas as suas contradições. Desse modo, estamos separando a atividade do sujeito cognoscente e a estrutura da linguagem. Tornamos a linguagem até certo ponto independente dos caprichos do sujeito, ou seja, do eu regulador e normatizador de todo o conhecimento. Esta separação pressupõe as perguntas - *como é possível pensar? Como pensamos?* Só pensamos na linguagem. Mas é o sujeito cognoscente que define o modo de pensar? Ou melhor, é o sujeito cognoscente que regula o modo da linguagem, dando-lhe uma estrutura? O pensar só se dá de um único modo? Só há um tipo legítimo de racionalidade? Ou seja, estas perguntas nos lançam sobre a lógica do próprio pensar, ou no nosso caso, sobre a lógica da linguagem. Desse modo, o paradoxo é para o Magister, a lógica do pensamento, ou seja, da linguagem. Se a contradição é um pressuposto, o modo possível de apreensão é o paradoxo, porque aceita as contradições do ser e não-ser, portanto, do *devir*.

Se há uma lógica em Kierkegaard, ela é marcada pela contradição que não se resolve, mas está em *devir*; tal empreendimento é o modo do paradoxo que pode admitir

¹ Este texto é uma releitura de um dos capítulos da dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará no ano de 2009, sob a orientação do prof. Dr. Evanildo Costeski.

até a sua negação posto que é contradição em si mesmo. De tal modo, que uma lógica positiva, é sim possível e pode se apresentar como uma estrutura racional. Contudo, ainda será um modo do paradoxo, um de seus polos. Ele admite em si outras lógicas possíveis, por causa do *devoir* e da possibilidade.

Assim, ao mesmo tempo em que sustentamos a separação do sujeito cognoscente da estrutura da linguagem, estes se estabelecem em uma relação paradoxal, na medida em que o sujeito tem a liberdade de operar a linguagem por diferentes lógicas da linguagem em *devoir* e paradoxo. Daí, já não cabe falar em uma lógica ou uma racionalidade, mas em lógicas e racionalidades, resguardando desse modo Kierkegaard das acusações de irracionalismo, ou separando fé e razão. Neste último caso, a fé é uma racionalidade paradoxal, um outro tipo de lógica contrária à positiva e necessária. E aqui é possível compreender a noção de *salto* no que tange a uma mudança de racionalidade. E neste sentido, saltar não é abandonar a racionalidade em detrimento do *nonsense*, mas sobretudo numa mudança radical que é a mudança de lógica, ou ainda em outras palavras, numa mudança de linguagem. Mudar a lógica é mudar de linguagem, ou melhor, mudar o modo de falar e de enunciar, estabelecer e construir outros discursos. Isto significa a perene reinvenção das palavras, do texto e do discurso. Há infinitos modos de se falar e de se escrever, há outras lógicas possíveis, ainda que sejam incompreendidas e consideradas absurdo e ilegítimas, mas ainda assim, continuaremos na lógica, a do paradoxo.

Por este viés, é extremamente compreensível a lógica da comunicação indireta, porque está pautada no paradoxo, e cada pseudônimo tem a sua lógica e podem

dialogar entre si, e se contraporem. Daí, o que une os pseudônimos é o paradoxo ao mesmo tempo em que os separa. Se é possível uma unidade dos escritos de Kierkegaard, só na lógica do paradoxo.

A abertura do paradoxo permite o discurso irônico e sedutor do poeta, o discurso apaixonado e absurdo do crente, o discurso desconexo e fantasioso do louco e o discurso iconoclasta do polemista. Por este caminho, não se pode acusar o outro por falta de clareza, nem tão pouco, se preocupar em ser compreendido por todos, pois já não estamos no campo da unidade necessária, mas na esfera do *devoir*. Neste sentido, há fundamento em dizer que Kierkegaard é um iconoclasta da razão, tornando-a fragmentária; pois neste caso, para o danês, não há uma unidade idêntica da razão, sua unidade, é, pois, a sua diferença, o paradoxo. Ainda assim, não podemos compreendê-lo ou conceituá-lo, porque neste caso, a explicação apagaria a contradição de seu próprio conceito.

A explicação do paradoxo torna claro o que é o paradoxo, removendo a obscuridade. A retificação retira o paradoxo e torna claro que não há paradoxo, mas esta última não é uma explicação do paradoxo, bem ao contrário, uma explicação do fato de que não há paradoxo. (KIERKEGAARD, 1978, p. 247)

Ao mesmo tempo em que o paradoxo é a condição da linguagem e da razão, ele não pode ser definido ou conceituado, porque sua própria constituição é a da obscuridade, não no sentido do *nonsense* ou irracionalismo, mas no que tange às limitações da linguagem e da razão. Não que também especulativamente isto possa ocorrer; no entanto, tratar-se-á de pura retórica, uma espécie dissimulação ou no máximo, uma tentativa de

aproximação; pois a verdade se daria por aproximações, ou seja, negativamente.

Explicar o paradoxo: é fazer do termo paradoxo uma expressão retórica, um algo do qual o digno filósofo especulativo diz bem ter certa validade – e, no entanto, diz novamente não ter validade. (KIERKEGAARD, 1978, p. 248)

De certo modo, acreditar que é possível explicar e conceituar os objetos e os princípios é estabelecer uma identidade entre linguagem, pensamento e essência, ou em outras palavras, sujeito e objeto, pois de alguma maneira o conceito mostraria a essência da coisa, tornando-a clara. Todavia, já demonstramos que isto não é possível nos escritos de Kierkegaard, porque não há um purismo da razão, visto que é coexistente à linguagem que por sua vez é “queda” e história. O que está posto nesta questão é a dialética entre a identidade e a diferença, que repõem a contradição no cerne das discussões, sobretudo no que tange aos limites do pensar. Mas como pensar e dizer aquilo que não se conhece? Como dizer a diferença absoluta? Daí se apresenta o problema da alteridade que se desdobra em duas contradições – como falar daquilo que não se sabe, e ainda assim que palavras usar para nomear aquilo que não se sabe, eis uma questão de linguagem e epistemologia.

E quando Kierkegaard escreve que não se pode explicar o paradoxo, é evidente que ele está levantando o problema da linguagem, bem como uma questão epistemológica. Haja vista que em sua dissertação já ratificara que todo pensar é um falar, nas palavras de Platão (KIERKEGAARD, 2005c, p. 215). Desse modo, se não posso falar sobre algo, é porque existem certas limitações na linguagem e no pensamento, e neste ponto o

pensamento não pode se separar da linguagem, porque são coexistentes; os limites da linguagem são os limites do pensamento.

Não é possível nos desvencilhar do paradoxo, que sempre retorna; visto que é constituinte da linguagem até mesmo numa esfera lógico-semântica. Como dizer a diferença absoluta do pensamento, o totalmente outro? A isto o Magister denominou nas *Migalhas Filosóficas*, o desconhecido, nomeou-o de *deus* (KIERKEGAARD, 1995, p. 64). O pseudônimo Johannes Climacus relê o *Fedro* a fim de explicitar a marca do paradoxo na condição humana, na dialética do eu e do tu, na identidade e na diferença. A razão idêntica a si mesma ama e anseia por conhecer o outro, ou seja, a diferença. Daí ser o paradoxo a paixão do pensamento (KIERKEGAARD, 1995, p. 61).

A razão que a tudo anseia, quer conhecer o desconhecido; mas tudo o que ela possui são os seus limites. Por isto tentar conhecer a diferença absoluta é se arruinar, é desejar a sua autodestruição, abandonar-se a um nada. Para a razão encontrar a total diferença de si, teria que renunciar-se a si mesma. “Assim, o maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele próprio não possa pensar” (KIERKEGAARD, 1995, p. 62). Ainda assim o pensamento ousa e se lança a tentar dizer o que vem a ser o totalmente outro, embora não tenha as palavras para defini-lo, explicá-lo ou conceituá-lo; pois se assim o fizer só falará de si mesmo, haja vista que está usando a si mesmo para explicar o desconhecido.

Assim, a sua conceituação é apenas retórica e convenção. A única palavra que se pode dar ao desconhecido é a de que o desconhecido é o desconhecido; portanto, uma realidade inexistente para o pensamento, e ao mesmo tempo em relação ao

pensamento. Daí ser o paradoxo uma marca da condição humana, da sua própria racionalidade.

[...] A inteligência não pode ir mais longe: mas seu sentido de paradoxo leva-a a aproximar-se do obstáculo e a ocupar-se dele; porque, pretender exprimir a sua relação com ele negando a existência daquele desconhecido, não dá certo, visto que o enunciado desta negação envolve precisamente uma relação. Mas o que é então o desconhecido (pois dizer que ele é o deus significa simplesmente que ele é para nós o desconhecido)? Enunciando-se sobre ele que ele é o desconhecido, dado que não se pode conhecê-lo, e que, se mesmo assim se pudesse conhecê-lo, não se poderia enunciá-lo, a paixão não se dará por satisfeita, embora ela tenha captado corretamente o desconhecido como limite: mas o limite é justamente o tormento da paixão, ainda que ao mesmo tempo seu incitamento. E, no entanto, ela não consegue ir mais adiante, quer ela arrisque uma saída *via negationis* que *via eminentiae*. (KIERKEGAARD, 1995, p. 71)

A radicalidade das palavras de Johannes Climacus é a de que admite o *pathos* como motor do conhecimento e da relação com o desconhecido. A razão frente ao desconhecido se desdobra em paradoxo relativo e no paradoxo absoluto. O primeiro diz respeito às diferenças relativas que se apresentam no campo da imanência, já o paradoxo absoluto se refere à diferença absoluta (KIERKEGAARD, 1978, p. 246). Por este viés, de fato, a maior paixão do pensamento é aquela em que se estabelece a diferença absoluta. Portanto, o amor é paradoxal e *pathos*, anseia por ir além de si mesmo, ao ponto de abandonar-se por inteiro. Assim também é a linguagem que ama

enunciar, nomear, expressar-se; mas diante do paradoxo absoluto, cala-se, silencia-se, ainda que as palavras lhe rodeiem, “[...] porque o diferente absoluto é aquele para o qual não se tem signo² distintivo” (KIERKEGAARD, 1995, p. 71). Ratificamos que se trata do problema da linguagem, pois não há signo que possa distinguir o Absolutamente-Diferente³, porque seria o avesso da linguagem, ainda que silenciasse. O que resta à linguagem na perseguição ao desconhecido é a sua imaginação, e a caprichosa arbitrariedade de produzir o *deus*, o desconhecido (KIERKEGAARD, 1995, p. 72). Há uma contradição absoluta, a identidade e a diferença, que não se deixam absorver uma na outra; estão radicalmente separadas, e não se reconciliam. A razão é então colocada diante do escândalo, pois tenta resolver o paradoxo como absurdo, mas se trata tão somente de uma ilusão acústica dada pelo próprio paradoxo.

Mas se o paradoxo é *índex e judex sui et falsi* (critério e juiz de si mesmo e do falso), então o escândalo pode ser tomado como uma prova indireta da correção do paradoxo; pois o escândalo é o cálculo errôneo, é aquela conseqüência da inverdade, com que o paradoxo empurra para longe de si. As palavras do escandalizado não provêm dele próprio, mas vêm do paradoxo, assim como aquele que faz caricaturas de alguém não inventa nada, mas meramente copia o outro às avessas. (KIERKEGAARD, 1995, p. 78)

² Sobre o signo, apresentaremos mais adiante como este vem a ser o signo de contradição.

³ Deus é este totalmente outro que nas palavras de Álvaro Valls “[...] é incompreensível, e todo o esforço da linguagem da representação religiosa e mesmo da linguagem lógica e teológica não conseguirá captar Deus assim como Ele é, em seu modo de ser. [...] o Deus verdadeiro é incompreensível”. (VALLS, 2000, p. 200-201)

Johannes Climacus ao discorrer sobre o paradoxo conduziu a razão ao confronto com o escândalo, a loucura, o absurdo e o *nonsense*, modos da linguagem do paradoxo. A performance discursiva é autocontraditória, pois ao explicar e desdobrar o conceito de paradoxo anulou ou esvaziou o seu próprio discurso. Não é possível apreender o paradoxo, e mesmo assim ousou ou tentou fazer. Tal atitude performativa no mínimo é irônica, ou mero *capricho metafísico*, uma espécie de brincadeira séria.

A estratégia adotada por Johannes Climacus para falar sobre os mais altos princípios de todo pensamento é de forma indireta (negativamente) (KIERKEGAARD, 1978, p. 248), como o poema, a ironia, que podemos constatar nos títulos e subtítulos – *migalhas, bocadinho, ensaio poético, capricho metafísico, interlúdio*, todo um discurso que se mantém no paradoxo da linguagem. Por fim, chegamos novamente à crítica kierkegaardiana do sistema especulativo, em que a razão quer ir além dos seus pressupostos. O projeto socrático esbarra nos limites do paradoxo, a razão em sua imanência não pode resolver este dilema a não ser que recorra ao absurdo ou a quimera.

Assim, Johannes Climacus coloca toda tarefa do filosofar no âmbito do socrático; neste sentido, o equívoco de toda a filosofia sistemática é querer ir para além do socrático, esfera peculiar do paradoxo, em que apenas um outro projeto que rompa com o socrático pode se locomover. É neste sentido, que o Cristianismo enquanto verdade revelada pelo totalmente outro é apresentado como uma superação do socrático, pois no Cristianismo o paradoxo se encontra na fé por ser a mais alta paixão do homem (KIERKEGAARD, 1979, p. 184), e assim como o paradoxo está para o pensamento, a fé está para a

existência. De todo modo, o paradoxo não pode ser conceituado porque lhe falta um signo distintivo; no entanto podemos conhecer as suas formas na lógica, na retórica – ironia e humor –, e na religião, especialmente no Cristianismo, ao afirmar a encarnação de Cristo. Esta última traduz o paradoxo absoluto e em sua radicalidade, pois trata da diferença radical entre Deus e o homem, entre o finito e o eterno. Como pode Deus tornar-se homem? Tal indagação apresenta o paradoxo em forma de loucura e escândalo, a primeira para os gregos e a segunda para os judeus.

Acreditar, que pelo fato de o paradoxo não poder ser compreendido conceitualmente é um irracionalismo de Kierkegaard, significa esquecer que o absurdo lhe é uma categoria muito cara, e que está coerente à sua argumentação filosófica. Desse modo, o Magister não foge nem abandona o método dialético filosófico, mas a este incorpora novas categorias que possibilitem uma discussão razoável.

[...] o conceito de Absurdo é propriamente entender que ele não pode e não deve ser compreendido. Esta é uma categoria negativa, mas tão dialética quanto qualquer categoria positiva. O Absurdo, o Paradoxo, é tão elaborado que a razão de jeito nenhum é capaz por si mesma de resolvê-lo em *nonsense* e mostrar que ele é *nonsense*. Não, ele é um signo, um enigma, um enigma complexo, a respeito do qual a razão deve dizer 'eu não posso resolvê-lo, isso não é para ser entendido por mim', mas não segue daí que ele seja *nonsense*. No entanto, é óbvio que se alguém anula completamente a fé, permitindo toda aquela esfera desaparecer, então a razão se torna presunçosa, e talvez conclua que o paradoxo seja *nonsense*.

Fica então evidente que Kierkegaard não advoga o irracionalismo, ou o absurdo pelo absurdo, mas uma relação entre fé e razão em que esta se depara com seus limites em um contexto em que se pretendia como ilimitada (ROOS, 2006, p. 64). Posta as limitações da razão frente ao paradoxo absoluto o que lhe resta é o problema do signo de contradição, o enigma complexo.

2 O sinal de contradição

Discorrer sobre o signo como sinal de contradição, significa retomar as reflexões de Johannes Clímacus sobre o paradoxo absoluto, na encarnação do Cristo, o deus feito homem na história *As migalhas filosóficas*. Desse modo, Johannes Anti-Climacus em *A Escola do Cristianismo* é quem vai dialogar com o Climacus, autor do *Postscriptum* e das *Migalhas*, sob uma outra perspectiva, a de um escritor religioso preocupado com as questões existenciais.

O problema da Diferença Absoluta é dado no âmbito da linguagem, pois carece de um signo distintivo (KIERKEGAARD, 1995, p. 71). Mas o que vem a ser o sinal?

[...] Um sinal é a negação da imediação ou o ser segundo, diverso do ser primeiro. [...] Diz-se que ele é um sinal e que o que existe enquanto sinal não é imediato ou é, como sinal, outra coisa que o imediato que é. [...] O fato de ser um sinal é algo diferente daquilo que imediatamente é. [...] pois o sinal somente o é para aquele que sabe o que ele significa. [...] (KIERKEGAARD, 1978, p. 300)

Compreende-se assim que o sinal é um outro do imediato produzido pela reflexão, ou seja, é uma

determinação do sujeito. Por isto que ele só existe para aquele que significa. De tal modo, o ser imediato da coisa não é apreendido pelo sinal, porque este já é a sua negação, ou melhor a sua determinação. É desta maneira que a linguagem se repõe como uma problematização, porque é a linguagem que sinaliza, quem determina, de tal forma que o que produz já é uma outra coisa. Por isto o nada absoluto não pode ser um sinal porque não pode ser determinado, já que é a pura indeterminação, e neste sentido fora da linguagem (KIERKEGAARD, 1978, p. 300).

O sinal ao ser uma outra coisa do que se é imediatamente está perpassado pelo paradoxo, como já discorremos anteriormente, haja vista estabelecer o outro da identidade, porque daí não podemos esquecer de que o sinal é a determinação da reflexão, uma distinção, separação, classificação, nomeação. A decorrência deste argumento é a afirmação de que o sinal é o outro da coisa imediata, ou seja, a linguagem é a alteridade do ser.

A linguagem é uma outra coisa, ela é a diferença. A *coisa em si* não aparece a não ser como sinal, e neste caso já não é *si mesma*, mas uma alteridade. Neste sentido, entre o ser e o nada, somente o nada é que se esvazia do sinal, ou seja, da linguagem. No entanto, o fato de a linguagem determinar o objeto dando-lhe uma outra coisa, não implica em determinar o ser do objeto, nem tão pouco em desvelar as possibilidades do ser do objeto. O que a linguagem dá, é uma outra coisa, que se constitui enquanto diferença pela negatividade.

Por este ângulo não cabe mais em falar sobre o ser ou a essência do mundo e das coisas. O que se tem é a linguagem, como sinal negativo. Na esfera do humano só temos a determinação negativa da linguagem nas suas limitações apresentadas pelo paradoxo. Daí faz sentido

dizer que a diferença absoluta não se deixa capturar pelo sinal que a determinaria e a tornaria idêntica à reflexão, ou seja, suprimida e absorvida na identidade. De certo modo a linguagem separa o campo da semelhança e o campo da diferença. O idêntico absoluto está para além da linguagem, porque este se assemelha à perfeita harmonia ausente de contradições, ao invés da linguagem que é marcada pelo paradoxo, logo pela diferença e alteridade. Decorre então, que a linguagem por estar na contradição é *devenir*, e deste modo histórica. O que a linguagem apresenta é sempre o *devenir* dos objetos e nunca a sua imediatidade.

Dentre os sinais de contradição, há aquele que se sobressai – é o caso de Deus-homem, que é simultaneamente particular e universal (KIERKEGAARD, 1978, p. 301). Deus-homem é o verbo que se encarnou; e como comunicá-lo? O sinal traz consigo o problema da linguagem enquanto comunicação, já que o que se diz é uma outra coisa do que se é imediatamente. Então como falar de algo que já é contraditório? Como, no caso do Cristianismo, comunicar o Deus-homem se enquanto objeto já em si contraditório? O que se faz, nas palavras de Anti-Climacus é blasfemar através da doutrina que abole o paradoxo do Cristianismo, e assim abole-se o próprio Cristianismo (KIERKEGAARD, 1978, p. 302). Em outros termos – a verdade é comunicável? Se o que temos é a linguagem que se constitui enquanto sinal que é outra coisa, a verdade não pode ser comunicada de maneira direta, pois não temos a identidade absoluta, porque neste caso já não seria sinal, nem tampouco linguagem. O que se pode fazer é comunicar indiretamente, pela via negativa; mas daí o que se tem é uma outra coisa que obriga o ouvinte-interlocutor a ter uma atitude de decisão e aceitação da contradição da linguagem. Se ele acredita e

confia, é por ser uma escolha, e não por ter a certeza da verdade da identidade. É desse modo, que a subjetividade é a verdade, porque nela se apresentam tanto a verdade como a não-verdade, trata-se de uma escolha.

Por outro lado, o sinal é o incógnito que “consiste em não revestir o caráter daquilo que se é essencialmente, como faz, por exemplo, um policial em traje civil” (KIERKEGAARD, 1978, p. 302). Quanto ao Deus-homem, este é o incógnito mais profundo (KIERKEGAARD, 1978, p. 302). Portanto, a linguagem é também o incógnito, pois ela reveste aquilo que é imediatamente. Desse modo, a palavra está sempre escondendo e ocultando a verdade; se ela a revelasse, deixaria de ser o incógnito. Isto significa dizer que não se pode conhecer diretamente, a não ser pela via negativa, que é o incógnito. Logo, a verdade está em segredo e sua consequência é admitirmos que a linguagem é uma espécie de invólucro em forma de código, um oráculo “decifra-me ou te devoro”. As palavras não comunicam diretamente, ainda que assim eu possa desejar; mas se persistir neste afã da comunicação direta só fantasiarei aquilo que desejo da linguagem. Novamente, pelo incógnito retornamos ao paradoxo, a tensão entre aquilo que achamos que é, e aquilo que se apresenta. Toda comunicação há de ser assim indireta, apenas aquele que comunica é quem sabe de fato da sua intenção. Portanto, as figuras retóricas que comunicam indiretamente são por excelência a forma mais coerente da linguagem entre os homens. Tal argumento de Anti-Climacus coloca em xeque a lógica das proposições afirmativas, obrigando o ouvinte a ir de encontro àquele que a profere. A condição existencial do enunciador é decisiva para o critério de verdade que se decidirá na interioridade subjetiva do ouvinte.

3 A dupla comunicação

Na comunicação estão envolvidos o falante, a proposição, a existência do falante, o modo como o falante fala e a decisão subjetiva do ouvinte. Não basta uma lógica das proposições, mas há de se considerar a lógica existencial, a performance do falante.

A estratégia de Kierkegaard em seus escritos foi justamente em se revestir pelo incógnito, e se ele de fato é um incógnito não sabemos o que ele é para si mesmo. Qualquer afirmação acerca de Kierkegaard seria simultaneamente uma falsidade e uma verdade; ele pode ser tanto o acusador como o defensor, porque está resguardado pelo incógnito. Daí ser a ironia e o humor suas formas discursivas prediletas. É por isto que a comunicação de Kierkegaard só se dá na dialética do *esconde-esconde*, como uma brincadeira séria. Porque na hora que dizemos algo sobre ele, neste momento ele salta e diz que é outra coisa, e se afirmarmos que ele é essa outra coisa, ele pula novamente, e diz que é outra coisa. E nisto perdura a dialética da comunicação. Cabe ao ouvinte e ao leitor decidir em que acreditar, porque a comunicação direta é impossível.

[...] Para o incógnito ou para uma pessoa que o revista, a comunicação direta é impossível, pois esta exprime sem rodeios o que se é essencialmente, enquanto o incógnito consiste em não se revestir o caráter daquilo que se é essencialmente. Assim, há uma contradição que torna a comunicação direta não menos indireta, isto é, impossível. Para que exista uma verdadeira comunicação direta, é preciso sair do incógnito senão o que, de imediato, é comunicação direta (uma afirmação imediata concreta) ao unir-se com um segundo aspecto (o do incógnito do que

comunica) deixa de ser comunicação direta.
(KIERKEGAARD, 1978, p. 305)

Em oposição à comunicação direta está a *comunicação indireta* que se pode apresentar de duas maneiras, a primeira em relação ao conteúdo e a segunda em relação ao comunicante. De todo modo, de oposições qualitativas. Quanto ao conteúdo, chama-se *dupla reflexão*, por combinar pares qualitativos opostos, ou seja, por estabelecer uma dialética qualitativa, como hilaridade e seriedade, a defesa e o ataque.

Ocasionalmente um nó na própria comunicação, pois não se sabe de fato do que se trata o conteúdo, como se o comunicante não revelasse ou deixasse às claras a sua postura e a sua opinião. Por este íterim da *dupla reflexão*, em que se dá um nó dialético, o comunicante “é ninguém, é um ausente, uma objetividade sem personalidade” (KIERKEGAARD, 1978, p. 305). Este tipo de comunicação foi mais adotado por Kierkegaard em especial na sua *pseudonímia*, haja vista que na *dupla reflexão* o que comunica fica do lado de fora, porque neste caso o que interessa é a decisão do ouvinte. Por traz do comunicante, na *dupla reflexão*, não há ninguém. Por traz da *pseudonímia* não há nada, a máscara dos pseudônimos não esconde um eu ou um autor; mas é tão somente uma performance comunicativa.

Em Kierkegaard a pseudonímia tem uma significação histórica, é o artifício do humorista que, exprimindo-se incógnito, denuncia uma sociedade mascarada pelo anonimato. Mas, seria absurdo pensarmos que por trás dos pseudônimos, a maneja-los como marionetes, ocultar-se-ia um Eu indivisível. Ao mesmo tempo que marcada historicamente e, ousarmos dizer, por isso mesmo, a pseudonímia expressa a angústia

de um homem que “não pode dizer eu”.
(SAMPAIO, 2007, p. 195)

A segunda forma da comunicação indireta é a *comunicação reduplicada* em que o comunicante intervém, comunicando a sua própria existência. Neste caso, é importante observar quem fala e de onde fala. A contradição aparecerá em relação a situação qualitativa do comunicante. É o caso do Cristo, que sendo homem afirma que é Deus. A sua condição nega, ou pelo menos contraria o que afirma. Portanto, a reduplicação volta-se sobre o ato de falar. Há uma separação entre forma e conteúdo, e ambos entram em uma lógica dialética, porque o conteúdo pode ser negado ainda que a forma seja ratificada.

Quando um homem diz sem rodeios: “Sou Deus, o Pai e eu somos um”, tem-se uma comunicação direta. Mas quando aquele que assim o diz é um homem particular inteiramente semelhante aos outros, esta comunicação não é inteiramente direta. A comunicação implica numa contradição na pessoa do que comunica. Ela torna-se indireta e te coloca em situação de elegeres se queres crer ou não. (KIERKEGAARD, 1978, p. 306)

Na *comunicação reduplicada* a decisão está no ouvinte, pois foi estabelecida uma contradição entre forma e conteúdo, entre a palavra e o existente, ao mesmo tempo em que não se pode anular nenhum dos pares dialéticos. Este tipo de comunicação traz para o seio da linguagem a existência do comunicante, as contingências históricas e todo o *dever* que envolve a condição humana. De qualquer jeito, a comunicação entre os homens está fadada a um certo fracasso, ou no mínimo ao *trágico* e ao *pathos*. O outro em si é incógnito, bem como o que diz também é incógnito. Na esfera do humano, só temos a linguagem

incógnita. Daí decorre se agir de má-fé, enganar, mentir, iludir, seduzir. Não há como encontrar o positivo da linguagem, a sinceridade a afirmação autêntica. Como comunicar a verdade? Ou ainda, posso crer que tuas palavras são verdadeiras? E nisto reside um sofrimento tanto de quem fala como de quem escuta. Aquele que fala sabe que não pode se revelar, e aquele que escuta sabe que não sabe nada do outro, mas tão somente naquilo em que crê. Aqui a linguagem inaugura a alteridade do tu, aquele outro que caminha lado a lado comigo, que me interroga e que me escuta. Tanto eu como ele somos um “tu” para o outro inaugurados pelo incógnito. Entre os homens há a exigência da atitude de confiança e credibilidade ao mesmo tempo em que dialetiza com a dúvida e a suspeita, mas sobretudo amor e responsabilidade frente o outro, o que ainda assim é uma escolha individual.

Nas relações sociais, um homem deve contentar-se com a segurança que um outro lhe dá ao acreditar nele. Ninguém tem o direito de se colocar como um objeto de fé para o seu semelhante. Se, em relação a outro, um homem recorrer ao desdobramento dialético, deve como contraste usar do desdobramento maiêutico, a fim de não se converter em objeto de fé ou algo semelhante. (KIERKEGAARD, 1978, p. 311)

Exigir que o semelhante nos torne um objeto de fé, é colocar-se como Deus que é qualitativamente diferente do homem que está no *devoir*, seria afirmar que não há semelhança qualitativa entre os homens, e que alguns até ocupam o lugar do divino. O Deus-homem ao abolir a comunicação direta exige a fé porque ela é uma eleição

entre o crer e se escandalizar com aquele totalmente outro (KIERKEGAARD, 1978, p. 310). Portanto doutrinar acerca do Deus-homem é uma blasfêmia, é reduzir o Cristianismo à comunicação direta, e a uma facilidade do tornar-se cristão, não implicando em escolhas, angústias e sofrimentos; tão fácil quanto uma brincadeira de criança, quando basta apenas conceber, ao invés de crer (KIERKEGAARD, 1978, p. 312). Vale ressaltar que as reflexões de Anti-Climacus seguem uma ordem argumentativa; em nenhum instante abandonou-se a coerência lógica, ainda que se discorresse sobre o paradoxo e seus desdobramentos no incógnito e na comunicação indireta. A fé, como no folheto⁴ de Johannes Climacus, é um outro projeto que se sustenta na reflexão dos limites do próprio refletir. Em *A Escola do Cristianismo* chega-se à fé através da reflexão sobre o incógnito e o momento decisivo do ouvinte. Portanto, como apresentamos em outras passagens, o Cristianismo é um projeto que se sustenta argumentativamente justamente por levar aos limites do próprio argumentar; o que só demonstra a complexidade e a tecitura filosófica, poética e teológica dos escritos kierkegaardianos.

4 Algumas considerações posteriores

Parece-nos que Kierkegaard aponta para um grande problema filosófico: e a verdade podemos conhecê-la? E o que é a verdade? A verdade é Aquele totalmente outro, o absolutamente diferente de nós a que tanto ansiamos por não o termos. Desse modo, o Cristianismo se tornou um outro caminho de reflexão filosófica, o Cristo enquanto palavra encarnada e verdade revelada. Não cabe aqui um

⁴ Referente às *Migalhas Filosóficas*.

sentimento religioso, e até mesmo nos sermões religiosos, o Magister estava interessado nas questões filosóficas. Este totalmente outro, recebeu o nome de deus, e em atitude amorosa quis se fazer compreender, então se fez homem-palavra, se fez verbo. Logo, a palavra é a via que temos para alcançar a verdade, é no diálogo que encontramos os rastros e as pistas do que é o outro, mas ainda assim a palavra é insuficiente, contraditória, portanto, trágica. No entanto faz todo o sentido o amante desejar a realização do amor no diálogo sempre constante, porque a história não acaba, porque é devir. Deste modo, o filósofo é um poeta da palavra ou ainda como entendemos Kierkegaard um poeta do Absoluto.

Talvez Kierkegaard não tenha realizado e se tornado um religioso fervoroso porque isto o obrigaria a se calar, mas ao contrário, falou muito e de vários modos tentando achar uma alternativa para a sua tão angustiante limitação com as palavras. Se o absoluto se tornou a sua grande questão era para lembrar que existe um tu cotidiano que também me interpela e me interroga, e depois que se entra em relação absoluta com o absoluto não dá mais para reduzir o tu apenas a uma outra imagem de mim. Cada Indivíduo é secreto, e diante de cada um não posso me calar e silenciar, mas amar como um dever que constitui minha existência profunda.

É evidente que Kierkegaard tem muito a nos dizer neste início de milênio sobretudo no campo da ética e da comunicação. Dessa forma esperamos ter contribuído para uma desmistificação e reducionismo dos textos kierkegaardianos, enriquecido a temática filosófica Kierkegaardiana trazendo à tona a categoria da linguagem e apontado novos desafios quanto a problemática da comunicação.

Referências

KIERKEGAARD, Soren. **O conceito de ironia**. Trad de Álvaro Valls. 2.ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. 2005.

KIERKEGAARD, Soren. **Migalhas Filosóficas, ou, Um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. Trad. de Ernani R. e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.

KIERKEGAARD, Soren. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KIERKEGAARD, Soren. **Textos selecionados**; tradução e notas de Ernani Reichmann. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná-UFPR, 1978.

ROOS, Jonas. **Razão e fé no pensamento de Kierkegaard**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006.

SAMPAIO, Silvia. *Kierkegaard e Paul Auster: a invenção da solidão*. In: **Soren Kierkegaard no Brasil**: festschrift em homenagem a Álvaro Valls. (orgs, Deyve Redson et alli). João Pessoa: Ideia, 2007. p. 183-196.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Entre Sócrates e Cristo**: Ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

Franklin Roosevelt Martins de Castro

Graduado em Letras e Filosofia. Mestre em Filosofia pela UFC.

Professor na Universidade do Estado do Amazonas.

E-mail: fknroosevelt@hotmail.com

Submetido: 22/10/2021

Aprovado: 13/12/2021