



A VERDADE NAS MIGALHAS FILOSÓFICAS DE KIERKEGAARD

Josimar Cassol*

Alexsandro de Souza Bergamasco**

Resumo: Todo e qualquer livro, artigo, escrito ou outro, por mais simples que seja gira em torno de um ponto, de um problema, de uma discussão, de uma informação, ou temática, onde o autor a “seu modo” busca apresentar, mostrar, aprofundar, analisar, discordar, mostrar as falhas, ou até mesmo corroborar com tal. Nossa intenção, neste artigo é apresentar como Soren A. Kierkegaard desenvolve a problemática da verdade dentro da obra *Migalhas Filosóficas ou um Cadinho de Filosofia*¹. Salientamos que a problemática da verdade está diretamente tramada com a compreensão dos estágios existenciais.

Palavras-chave: Subjetividade. Verdade. Indivíduo. Estágios.

1 Os estágios existenciais

Para chegarmos ao nosso objetivo principal, descrito acima, é necessário termos o conhecimento, mesmo que de uma forma breve, sobre os estágios existenciais, pois são eles que estabelecem os pilares, nos quais nós poderemos dar continuidade ao nosso trabalho. Buscamos apresentar a problemática da verdade dentro da obra *Migalhas Filosófica*.

Segundo Farago, “a verdade da existência não se entrega de uma vez, e sim por etapas sucessivas, ao longo de uma caminhada, de uma história que somente a morte surpreende em seu não acabamento constitutivo” (FARAGO, 2006, p. 120). Uma dessas etapas é a estética, nela o homem parte de um princípio: o gozo estético, que é inerente a si mesmo, é ele o ‘esteta,’ um caçador de sensações, que voltado e, vivendo os limites do imediatismo, do

* Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria-UFSM. E-mail: josimar-cassol@hotmail.com

** Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria-UFSM. E-mail: alexandro_bergamasco@hotmail.com

¹ Cobre a obra *Migalhas Filosóficas um Bocadinho de Filosofia de João Clímacus*: Climacus que vive no tempo da culminância dos sistemas, ou ao menos das promessas de sistemas, ele também se considera o único pensador incapaz de escrever um sistema de filosofia. Neste sentido, discorre o título da presente obra, considerada demasiadamente irônica. As afirmações iniciais de que ele as considera apenas uma pequena “pièce” ou um simples e desprezioso folheto, sem pretensões a influir na história universal.

instante, do efêmero, do prazeroso, tem uma existência submergida no senhorio da estética. Ou seja, pautada na impressão sensível.

Dentro do estágio sobre o qual estamos discorrendo, percebemos, como o próprio termo significa e nos indica, que o plano de fundo é uma existência cuja finalidade não é outra se não a busca do prazer, do belo e do gozo. Nesse sentido, tem-se como único objetivo tirar de cada instante, de cada momento, já que não é duradouro, o máximo de prazer. Isto é, saciar a vontade e como a vontade se renova a cada momento, o esteta só vive para preenchê-la. O esteta volta-se para o mediato porque ela se apresenta como a única oportunidade de aliviar o seu desespero, só quer o prazer contido no imediato. Possui um conteúdo tal que só é válido para aquele instante, fazendo aumentar ainda mais o seu desespero.

Nesse sentido, o que move o homem do estágio estético não é a liberdade, mas a necessidade. Ele não se desenvolve qualitativamente melhor do que as condições que nele está inerente. Nas palavras de Colomer,

Kierkegaard define o estético no homem como ‘aquele pelo qual é imediatamente o que é em contraposição ao ético que é aquele pelo qual o homem chega a ser o que chega a ser’. Com efeito, o que vive esteticamente não devém: se desenvolve com necessidade e não com liberdade. Sua alma é como um terreno onde floresce toda classe de plantas: todas têm iguais direito a desenvolver-se (COLOMER, 1990, p. 62).

No contexto estético, o homem não faz escolhas entre bem e mal, suas eleições pautam-se no princípio de mais e de menos de acordo com a necessidade. É uma vida nua de sentido, pois não possui um telos que a oriente, fazendo do tempo nada mais que um eterno presente. “o tempo passa, a vida é uma torrente etc. Não o percebo, o tempo permanece imóvel, eu também. Todos os planos de futuro que esboço volta direto para mim: quando quero escarrar, cuspo no próprio rosto” (FARAGO, 2006. p.122).

Passando ao segundo estágio o indivíduo tomou consciência de que ele é único responsável em dar um sentido a sua existência, e eis que começa uma nova fase, a saber, a fase ética. A vida ética nasce justamente de uma escolha. Escolha pela estabilidade e continuidade em que a vida estética buscava, sobretudo, a variedade e a diversidade. O homem que agora entra em contato com o geral não quer ser mais uma exceção. “Já não anda, como antes, a caça de experiências e sensações, se não que ordena sua vida ao cumprimento do dever” (COLOMER 1990, p.62). Kierkegaard acentua como sendo o protótipo dessa vida ética, a figura do marido, o qual se sente satisfeito com o trabalho cotidiano e com a família.

Essa tomada de consciência da situação atual, frente à situação real, deixa o indivíduo apto para que analise: o que foi, o que é e as possibilidades do que será. É com o conhecimento, agora de que existem passado, presente e futuro, que o indivíduo ético escolherá. Segundo Sciacca,

No instante que precede a escolha, eu sou árbitro do meu destino, sou aquele que sou, sou a causa do que quero ser. Antes de escolher sou pura possibilidade, mas uma possibilidade que não pode ficar no limbo da abstração. A minha existência está voltada para um futuro que não é nada, mas que pertence a ela determinar, para um não ser que deve converter em ser. A ética precisamente implica escolher, o decidir-se; e a escolha não pode ocorrer senão entre contrastes; isso mesmo no contraste do bem e do mal. Precisamente aqui a pessoa se descobre culpável: o eu não escolhe senão arrependendo-se. O arrependimento mortifica o sujeito e detém a ação ética (SCIACCA, 1999, p. 88).

Na ética trata-se mais de eleger querer do que escolher querer o bem ou mal, pois aquele que elege eticamente, mesmo que eleja o mal vai entrar em relação com o absoluto. Nesse sentido, o mais importante não é eleger o justo, mas o que importa é a paixão e a energia com que se escolhe. Desse modo, o estágio anterior estético não era um mal mas uma indiferença, era uma existência sem critérios normativos ou morais. A escolha em si é que constitui a ética e nesse sentido, em última instância, pode-se viver tanto a estética como a ética. Escolher viver o estético é encontrar-se abaixo das determinações éticas e suas ações devem ser classificadas como não éticas (COLOMER, 1990, p.63).

Outro conceito que está intrinsecamente ligado a escolha, nessa passagem do estético para o ético é a repetição. “És estético viver de impressões e estados de ânimo sempre novos e diversificados; é ético agir com fidelidade e de todo coração à mesma coisa” (COLOMER, 1990. p. 64). A repetição denota, para Kierkegaard, a capacidade do indivíduo retornar ao estabelecido, ao prometido ou conquistado, viver de acordo com a escolha, em outras palavras aqui o indivíduo é responsável pelas suas escolhas. No estágio ético o indivíduo escolhe entre dois contrários e diz “isto sim e isto não”, diferente do esteta que dizia “isto e isto”.

Enquanto o homem tiver a convicção de que a obediência à lei lhe garante a felicidade, procurará segui-la. Entretanto, o fato de escolher-se a si mesmo, o faz tomar consciência de que é portador de uma dimensão. Dimensão essa que é incomunicável é a experiência do homem de “estar ante Deus” (COLOMER, 1990, p.67).

A experiência segundo Colomer, de “estar ante Deus” equivale a deixar que esse Deus seja, em última instância, a minha medida. Essa nova realidade a qual podemos dizer,

encontra-se qualitativamente acima do estágio ético². Aqui o homem reconhece a si mesmo e procura reconhecer-se em Deus. E eis que surge então o problema da finitude e da infinitude, do fim absoluto que é Deus e dos fins relativos que se dão e estão no mundo.

Nas palavras de Kierkegaard, “o homem, pois, é síntese de alma e corpo, porém ao mesmo tempo, é uma síntese do temporal do eterno” (FARAGO, 2006, p.86). Quando trata dessa questão da finitude e infinitude.

É a totalidade de sua infinitude que deve relacionar-se com o infinito. Ora, esta finitude é, ela mesma, complexa e estruturalmente fadado ao conflito interior, à tensão ou ao desequilíbrio entre elementos que se tornaram heterogêneos pela consciência e pela divisão que ela introduz entre a alma e o corpo, entre a interioridade e a exterioridade (FARAGO, 2006, p.86).

Para Kierkegaard existem dois tipos de religiosos. Um que poderia ser comparado a religiosidade de Sócrates e o segundo modo, é após a vinda do Deus feito homem no tempo. Colomer, usa para distinguir os tipos de religião a letra A e B.

A religiosidade A seria justamente onde o indivíduo está em relação com Deus como fundo absoluto de toda a existência, presente em todas as partes. Uma religiosidade que se mantém dentro do campo acessível ao homem natural e pode vive-lo dentro do paganismo. Uma atitude religiosa do tipo A, segundo Kierkegaard, é digna de um Sócrates, é uma religiosidade de caráter puramente dialético (COLOMER, 1990, p.68).

Já a religiosidade do tipo B, ao contrário, Deus apareceu no tempo sob uma figura histórica, Deus não aparece se não como homem e o “Verbo se fez Carne” e carne da nossa carne do contrário nada adiantaria, e “habitou entre nós”, e aqui como homem concreto sofreu, padeceu e morreu, e é com esse Deus no tempo que o indivíduo entra em relação. É uma religião que está pra além do campo acessível do homem natural, seguindo ainda as palavras de Colomer, é uma religiosidade caracterizada, marcada como dialética-paradoxa coincidindo com a fé cristã (COLOMER, 1990, p.68).

A passagem da religiosidade do tipo A para a do tipo B se dá mediante um salto qualitativo, não se pode entrar nela segundo Colomer

Sem passar pelo paradoxo da fé em Cristo o qual coloca ou instala o indivíduo na existência cristã. Deus é então um Deus singular que fala ao homem singular, não a humanidade em geral, e sim a este indivíduo concreto, a esta pessoa irrepetível,

² Isso não significa que o indivíduo esteja suspenso a observar as leis, mas que inserido no estágio religioso onde a fé é o centro, encontra-se acima do ético, no sentido de que a fé é a virtude que dá pleno sentido a existência

insubstituível e única. Surge assim um diálogo misterioso entre Deus e o homem (COLOMER, 1990, p.68).

Neste diálogo o chamado de Deus é constante, Deus chama o homem constantemente à existência, e a esse chamado ao homem, não pode responder de outra forma que não seja uma resposta atual, que se realiza a cada instante. Seguindo pelo caminho da interioridade, da singularidade apontada por Deus o homem não se perde em meio à multidão em meio a universalidade, pois reconhece sua subjetividade e por ela existe. “O homem converteu-se em um existente decidido e livre, subjetivamente enraizado na verdade pela qual se pode viver e morrer, és decididamente um indivíduo que vive (...) *solus cum Solus*- na presença de Deus” (COLOMER, 1990, p.68).

Sem mais delongas, especificamente na obra *Migalhas Filosóficas*, o autor utiliza-se de um pseudônimo³ chamado, Johannes Climacus, ou em português, João Clímacus,

(...) que vive no tempo da culminância dos sistemas, ou ao menos das promessas de sistemas, ele se confessa o único pensador de sua época, incapaz de escrever um sistema de filosofia. Daí o título da presente obra, bastante irônico, de Migalhas Filosóficas ou Um bocadinho de Filosofia. E daí as afirmações iniciais de que ele a considera apenas uma pequena peça ou simples e desprezioso folheto, sem pretensões a influir na história universal (MIGALHAS, 1995, p. 11-12).

Vivendo em um tempo onde predominava a culminância dos sistemas⁴, sua obra tem a intenção de resgatar a dimensão da singularidade, da subjetividade, da individualidade, da liberdade que estão perdidas, em meio aos sistemas que tudo abarcam, que tudo consideram menos a existência da forma como Kierkegaard à entende.

2 A obra *Migalhas Filosóficas*

Kierkegaard inicia o primeiro capítulo com a seguinte pergunta “em que medida pode-se aprender ou ensinar a verdade?” (KIERKEGAARD, 1995. p.27). Essa pergunta está diretamente relacionada à pergunta feita por Sócrates, “em que medida pode-se aprender a virtude” (1995. p. 27), que no (*Menon, Górgias e no Protágoras*) foi definida como um conhecimento. “Para que se aprenda a verdade ela não poderia estar presente, e na

³ Não só em *Migalhas Filosóficas* que Kierkegaard utiliza pseudônimos, mas em diversas obras denominas estéticas. Nas obras religiosas ele assina com nome e sobrenome.

⁴ Refere-se a Hegel.

medida em que deve ser aprendida a gente a procura”. Essa segundo Sócrates é uma proposição polêmica, dado o fato de que é impossível a um homem procurar o que sabe e igualmente impossível o que não sabe, visto que, se sabe não vai procurar porque já sabe e não sabe também não vai procurar porque nem sequer sabe que não sabe (KIERKEGAARD, 1995. p.27).

A essa “proposição polêmica” Sócrates vai resolver alegando que todos ao procurar ou aprender não é se não um recordar, portanto a ignorante precisa apenas lembrar-se de que já sabe. Se bem o percebemos, para Sócrates o homem já se encontra de posse da verdade, e acessa essa verdade na medida em que toma consciência de que ela está dentro de si. A verdade nesse sentido não é trazida e nem vem de fora, está aí já, e tomando consciência disso, Sócrates que sempre se considerou uma parteira, ajudava os indivíduos a parir a verdade, dado que já estavam grávidos.

Esse é segundo Kierkegaard o *pathos* grego, “já que esta ideia de Sócrates torna-se uma prova da imortalidade da alma, prova retrógrada, bem entendido, isto é, uma prova da preexistência da alma” (1995, p.28). Sócrates, seguindo Kierkegaard,

(...) se dava conta de que a mais alta relação que poderia se dar entre dois homens era refletir sobre o absoluto, ao invés de flertar com o contingente, era a de renunciar do fundo do coração, a compreender essa meia verdade que parece ser o prazer dos homens e o segredo dos sistemas, neste ponto Sócrates nunca deixará de ter razão em toda a eternidade, pois, mesmo que alguma vez de um ponto de partida divino, esta permanece a verdadeira e autêntica relação entre dois homens (1995, p.29).

Segundo Battista Mondin, a missão de Sócrates, ou seja, a missão para qual ele sentiu-se chamado pelo próprio Deus era a de fazer com que o homem despertasse interesse em adquirir sabedoria e virtude.

O método usado por Sócrates para levar a cabo sua missão era a ironia, a qual era detestada entre os gregos. A ironia segundo Mondin, em si é uma “espécie de simulação”, mas em Sócrates ela pode ser vista com ou outro caráter, pois nele ela possui a “finalidade de por a descoberta a vaidade, a desmascarar a impostura e de seguir a verdade” (1926. p. 47).⁵

Sócrates é digno da admiração de Kierkegaard afirma que:

(...) esta é a profundidade do pensamento socrático, esta sua humanidade tão nobre e tão completa, que não procura vaidosamente a companhia de boas cabeças, mas

⁵ Sobre a ironia socrática, Kierkegaard escreveu uma obra intitulada “*O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*”.

também se sente igualmente aparentada com um peleiro, motivo pelo qual desde logo convenceu-se de que a física não é assunto para o homem e por isso começou a filosofar sobre o ético nas oficinas e no mercado, mas filosofava de maneira igualmente absoluta, qualquer que fosse o seu interlocutor (1995, p. 29).

Contudo considerado socraticamente, “todo ponto de partida no tempo, é um nada, algo de contingente inconsistente, uma ocasião e o mestre também não é mais do que isso, pois no mesmo instante que eu descubro que, desde toda eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele, de sorte que por assim dizer eu não poderia encontra-lo, mesmo se o procurasse, porque não está aqui ou ali, mas em todo lugar” (1995, p. 29). Kierkegaard está convencido de que sob o ponto de vista socrático cada homem são para si o centro e o mundo assim compreendido só teria um centro em relação com ele, dado o fato de que o mesmo conhecimento que tem de si é o conhecimento de Deus.

Clímacus quer ver as coisas coladas de forma diferente do socrático, e para levar isso a cabo quer propor que

“o instante no tempo precisa ter uma significação decisiva, de modo que eu não possa esquecê-lo em nenhum instante, nem no tempo nem na eternidade, porque o eterno que até agora não existia, vem a ser nesse instante” (1995, p, 32).

É deste pressuposto acima descrito, que a partir de agora a questão, de saber em que medida se pode aprender a verdade, vai ser tratada. Para isso Clímacus, considera três pontos, a saber, o estado anterior, o mestre, e o discípulo.

2.1 O estado anterior

Para Sócrates “todo homem está na verdade e a verdade está no homem”. Clímacus afirma que essa proposição acaba por “suprimir a rigor, a disjunção, na medida em que mostrava que no fundo, todo homem possui a verdade” (1995, p, 32). Para que o instante tenha uma importância tal é preciso supor que o aprendiz que procura a verdade não a tenha dito até aquele instante preciso. Ele deve, pois, ser definido de duas maneiras: ou como fora da verdade, ou como não verdade, as duas tem a mesma implicação. Visto que assim deve-se definir o aprendiz pergunta então Clímacus, “mas de que maneira se deve lembrá-lo, ou de que lhe serviria lembrar-lhe o que não soube, e do que portanto não pode de jeito nenhum dar-se conta?”(1995, p,33).

2.2 O mestre

O aprendiz é então a “não verdade”, e em relação a isso o mestre que é aquele que faz o aprendiz lembrar-se, aqui ele não pode ajudá-lo, no sentido de recordá-lo de que a verdade está dentro de si. A contribuição do mestre se limitaria aqui, a ser a ocasião de lembrá-lo, de que é “não verdade”. E essa tomada de consciência joga o aprendiz pra longe da verdade, para longe de si, porém quando o aprendiz volta para dentro de si, volta reconhecendo sua condição de “não verdade”, ou melhor, sabendo que antes “era a não verdade que conhecia e possuía dentro de si” e não que “conhecia, possuía e era a verdade”.

O tempo de partida temporal da busca da verdade eterna é, no trabalho de tipo grego, um nada, de modo que na tese socrática a verdade vem antes de sua apreensão no tempo, e, bem orientada, a razão humana se descobre portadora dela desde toda a eternidade. A temporalidade não trás, portanto, nada de novo, não implica fecundidade alguma. Não há passado nem futuro na antropologia grega, exceto na medida em que o indivíduo empírico não é ainda plenamente aquilo que deve ser, e só neste sentido muito diluído, é que se pode falar de temporalidade e historicidade (FARAGO, 2006. p. 194).

Da sua condição de não verdade o aprendiz só pode tomar consciência por si só e esta, só é descoberta quando ele a descobre. Se agora o aprendiz que é não verdade, deve aprender a verdade então o mestre tem que trazê-la até ele, não trazer a verdade se não que deve dar-lhe também a condição para que este possa compreendê-la, o que prova que a condição não é de posse do aprendiz e muito menos que ele é a condição, pois se o fosse, apenas necessitava recordar.

Disso segue-se que aquele que deu a verdade e a condição ao aprendiz não é um mestre.

Todo ensinamento repousa no fato de que a condição, em última análise, está presente quando esta falta, um mestre nada consegue, pois, caso contrário, seria necessário que o mestre não transformasse, mas recriasse o aprendiz, antes de começar a ensinar-lhe. Ora, isto nenhum homem consegue; caso isto deva suceder, é preciso que o próprio deus o faça (1995. p. 34).

Na medida então em que o aprendiz existe, escreve Clímacus, “é evidente que foi criado, e nesta medida Deus deve ter-lhe dado à condição para compreender a verdade, caso contrário ele seria antes apenas um animal, e não se tornaria homem a não ser por esse mestre

que lhe daria a verdade junto com a condição” (1995, p, 34). Sendo a condição para a verdade essencial, e para que o instante tenha importância decisiva, o aprendiz não pode estar de posse dela, mas também não pode ter sido deus que o tenha despojado, mas sim o próprio aprendiz.

Aqui só o próprio Deus atuando como ocasião é capaz de levar o aprendiz a lembrar-se de que é não verdade e de que o é por sua própria culpa. Indivíduo está segundo Clímacus em estado de “pecado”. Neste estado o indivíduo não é livre, pois está fora está excluído da verdade. No pecado o indivíduo está livre da verdade e isso não é liberdade, e é por estar ligado a não verdade por sua própria causa que impossível desligar-se ou libertar-se sozinho.

A esse mestre que dá a condição e a verdade, salvando o indivíduo, do pecado, da não verdade, da não liberdade e de si mesmo, Clímacus o chama de “Salvador”, mas este não só salva como reconcilia, dado que o indivíduo na não liberdade sentia-se culpado de alguma coisa, agora recebendo a condição e a verdade a cólera que pairava sobre a culpa desaparece. A esse mestre o aprendiz nunca esquecerá, e sempre que o reencontrasse seria tudo novo e, e aquele que ainda não tivesse recebido a condição, este estaria apto a dar-lhe, já ao anterior, se pudesse encontrá-lo na eternidade o encontraria como sendo ainda uma eterna parteira.

O mestre ao qual concede ao indivíduo a condição e a verdade é chamado por Clímacus de deus. O instante também merece um nome especial, pois possui uma natureza própria, é breve e temporal como todo o instante o é, e como todos os outros, passa ao instante seguinte, e mesmo assim é decisivo e é pleno de eternidade. Sendo assim Clímacus o chama de “plenitude dos tempos”.

3 O discípulo

Mesmo sendo o discípulo a não verdade ele era homem, mas após receber a condição e a verdade ele torna-se um novo homem, ou um homem de outra qualidade, isso não significa que ele torna-se outro homem é o mesmo homem, só que de outra qualidade. Se antes ele se afastava da verdade, agora é o oposto, a essa mudança de rumo Clímacus chama de “conversão”.

Esta conversão admitida na consciência o coloca frente ao que era e, o que é agora, e desse embate surge o arrependimento, mas arrependimento esse, de ter ficado tanto tempo no estado anterior. O arrependimento levado a sua consciência o faz despedir-se do estado anterior, o faz acelerar a caminhada para frente. Essa mudança da não verdade para a verdade é segundo Clímacus, um “renascimento”. Poderia ser também a passagem do não ser para o

ser, só que esta passagem já aconteceu no nascimento, e dado fato de que, o que já nasceu, nasceu, e não pode nascer novamente, só o podendo renascer, assim é chamada essa passagem.

Chamemos de renascimento esta passagem pela qual o discípulo vem ao mundo uma segunda vez, tudo como pelo nascimento, como um homem isolado, que ainda não sabe nada do mundo em que nasce se é habitado, se existem outros homens, pois se pode certamente ser batizado em masse, mas jamais renascer em masse (1935, p. 39).

Sem a categoria de “instante” o homem não toma consciência de seu renascimento. Já vimos acima que todo patos grego está concentrado sobre a recordação ao passo que o pathos apresentado aqui no projeto de Clímacus, concentra-se sobre o instante. Sem o instante recaímos no socrático onde cada homem é ele mesmo é o centro de tudo e o mundo inteiro se limita a encontra-se nele, já para o cristianismo que considera o instante, é indispensável que se saia do centro do mundo, e esqueça-se de si mesmo.

Entre Sócrates e Jesus de Nazaré medeia um abismo que separa o humano do divino. A semelhança entre Cristo e Sócrates seria exatamente a dessemelhança. “O método irônico de Sócrates limitava-se como já vimos acima a suprir a maldade do mundo e mesmo que tirasse a certeza, não dava a verdade” (FARAGO, 2006, p. 198.). Quanto a esse ponto, ainda seguindo Farago, Kierkegaard concorda com Santo Agostinho no “*De Magistro*”.

Nada se ensina pelos sinais; a palavra é em si mesma existencialmente muda. Não nos diz nada se não reproduzirmos em nós mesmos aquilo de que é signo. Com efeito, se a linguagem, particularmente sob a forma escrita, conserva o saber fora intuição que lhe deu o nascimento, este seu poder é também seu perigo, porque em si mesmos os signos não podem dizer-nos coisa alguma. Toda relação imediata com a crença visto que se perdeu o abandono instintivo ao que é maior que o sujeito, é, portanto, de valia suspeita. Isto expõe à credulidade ingênua condena a edificar o eu sobre a areia (2006, p.198).

Kierkegaard possui uma aversão demasiada forte pelas especulações metafísicas sobre a origem do mundo, sobre seu futuro, sobre a natureza da vida humana após a morte, pois para ele, a realidade está sempre presente como todo, ou melhor, de forma inteira a cada instante, o qual é para nós a face da eternidade, o ponto de junção entre o tempo e a eternidade.

4 O devir

Clímacus no tocante ao devir inicia com uma pergunta, qual a mudança própria do devir? Ele diferencia a mudança do devir das demais mudanças, a primeira definição dada por ele é de que a palavra “mudança” pressupõe existência daquilo que muda, ou seja, aquilo ao que ocorre a mudança necessariamente tem que existir, essa explicação isso é válido para “qualquer outro tipo de mudança”, mesmo quando a mudança consiste no deixar, ou cessar de existir, fiquemos atentos a isso, pois foi à primeira definição, e continua, “mas com a mudança do devir não é assim”.

Pois o que está “vindo a ser,” estava presente em um ser que está deixando de ser o que era, e dando espaço para um novo ser que ainda não é, enquanto este ser ainda não é ele é não ser, então o “vir a ser” se confunde com “não ser”. O que está vindo a ser não pode se alterar em si mesmo, pois acarretaria que o que está vindo a ser não seria mais este que está vindo a ser, mas outro, o que levaria a questão para outro gênero. Um plano que está vindo a ser não pode alterar-se em si mesmo. Mas então qual é a mudança do devir?

A mudança não é na essência, mas no ser, é mudança do não existir para existi-lo. A essência permanece inalterada, a mudança ocorre no ser da essência e não na essência em si, somos determinados enquanto essência, mas não enquanto ser, pois enquanto ser é possibilidade e enquanto apenas possibilidade é nada, mas um nada de possibilidades.

A mudança do devir não é uma mudança porque não tem algo de pressuposto, mas tal ser seguindo Clímacus, “que, contudo é não ser, é a possibilidade; e um ser que é ser, é o ser real, ou a realidade; e a mudança do devir é a passagem da possibilidade à realidade” (MIGALHAS, 1995, p. 106).

Já que o devir pode ser classificada como mudança a próxima pergunta que move a discussão é, e o necessário pode devir? Já de antemão responderemos e depois mostraremos o raciocínio. Não. O necessário não pode devir visto que é a única coisa que não pode devir, pois o necessário é, e não pode ser outra coisa além do que é. Vamos ao raciocínio.

O necessário não é e nunca será uma mudança devido ao fato de sempre e sempre da mesma maneira, relacionar-se apenas consigo mesmo. Todo vir a ser segundo Clímacus “é um padecer e o necessário não pode padecer, não pode padecer a paixão da realidade, que consiste em que o possível (não apenas o possível que vem a ser excluído, mas até mesmo o possível que vem a ser assumido) mostre-se como nada no instante em que vem a ser real,

pois a possibilidade é nadificada pela realidade. Então tudo o que vem a ser mostra, pelo fato de devir que não é necessário” (1995, p. 106).

Todo devir acontece em liberdade, não por necessidade; nada do que está vindo a ser vem a ser por uma razão; mas tudo por uma causa. Toda e qualquer causa, remonta a uma causa atuando livremente. O engano gerado pelas causas intermediárias consiste em que o devir parece necessário. A verdade delas consiste em que, devidas elas mesmas, remetem definitivamente a uma causa livremente atuante. Mesmo a consequência de uma lei natural não explica a necessidade de nenhum devir, quando reflete de maneira definitiva sobre o devir. O mesmo se dá com as manifestações da liberdade, quando não nos deixamos enganar por elas, mas refletimos sobre seu devir.

A mudança do devir é a realidade, e a passagem tem que acontece pela liberdade. Isso acarreta no fato de que nenhum devir se torna necessário antes de devir, pois assim não pode devir nem depois que deveio, porque neste caso não deveio.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 1. ed. Brasileira de coordenada e revista por Alfredo Bossi; Revisão e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

COLOMER, Eusebi. **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger: el postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger**. Barcelona: Herder, 1990. v.3. 686 p.

FELIPE, Valdecir Luiz. **Os estágios evolutivos do homem na obra *Temor e tremor* de Kierkegaard**. Santa Maria: s.n, 1998. 43 p. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura plena em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Teologia Santa Maria. Orientação Prof. Valdemar Munaro e Prof. Eduardo P. P. Nogueira.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

JOLIVET, Régis. **Introduccion a Kierkegaard**. Madrid: Gredos, 1950. 334 p.

LÔNDERO, Ângelo (Org.); Gallina, Simone Freitas da Silva (Org.). **Textos filosóficos**. Santa Maria: Biblos Editora, 2002. 128 p. ISBN 85-89174-04-2.

KIERKEGAARD, Soren. **Das profundezas: preces**. São Paulo: Paulinas, 1990. 94 p.

_____. **Diário de um sedutor**. Lisboa: Editorial Presença, s.d. 192 p.

_____. **El concepto de la angustia:** una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original. 6. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1963. 159 p.

_____. **El pensamiento de Kierkegaard.** México: Fondo de Cultura Económica, 1958. 325 p.

_____. **Estética y ética:** en la formación de la personalidad. Buenos Aires: Editorial Novo, 1955. 237 p.

_____. **O conceito de ironia:** constantemente referido a Sócrates. Petrópolis: Vozes, 1991. 283 p.

_____. **O desespero humano:** doença até à morte. A doença mortal e o desespero. O desespero e o pecado. 3. ed. Porto: Tavares Martins, 1952. 211 p.

_____. **O banquete:** in vino veritas. 5. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1989. 151 p.

_____. **Migalhas filosóficas, ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus.** Petrópolis: Vozes, 1995. 157 p.

_____. **Temor e tremor.** 3. ed. Lisboa: Guimarães, 1998. 165 p. (Filosofia & ensaios).

MONDIN, Battista. **Curso de filosofia:** os filósofos do Ocidente. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1987. v. 1. 227 p. Coleção em 3v.

SECCO, Frederico Schwerin. **O conhecimento essencial segundo Kierkegaard.** Fragmentos de Cultura, Goiânia, v.14, n.5, p.925-941, maio 2004.

SCIACCA, Frederico Michele. **História da Filosofia III.** ed. São Paulo: Mestre Jou, 1999. V 3.