

Repensar o papel da confissão na clínica: Um sentido presente em Kierkegaard

Rethinking the role of confession in the clinic: A sense present in Kierkegaard

Vitor Portavales Silva¹

Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro - IFEN

90

RESUMO

Em 2012, Alexandre Marques Cabral levantou uma crítica à Psicologia clínica e à psicoterapia. Retomando a discussão de Foucault sobre a confissão, Cabral desdobrou a narrativa de que a Psicologia clínica seria uma herdeira direta do dispositivo confessional católico-cristão, configurando-se, portanto, como uma prática de controle e docilização dos corpos e existências. Em 2014, Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo respondeu à crítica de Cabral, argumentando que a Psicologia fenomenológico-existencial é capaz de superar as críticas levantadas por Foucault, pois não se pauta na noção de confissão, já que não qualquer ideia de interioridade ou subjetividade. Nesse artigo, pretendemos retomar essa discussão centrado na polissemia do termo confissão, deslocando o debate para caminhos até então não trilhados. Nosso argumento é de que é possível pensar a confissão de maneira diferenciada a partir do pensamento de Soren Kierkegaard, que concebe a confissão como uma relação imediata consigo mesmo, estabelecida a partir da possibilidade de um diálogo interior.

PALAVRAS-CHAVE

Psicologia clínica; psicoterapia; confissão

ABSTRACT

In 2012, Alexandre Marques Cabral criticized clinical psychology and psychotherapy. Returning to Foucault's discussion of confession, Cabral unfolded the narrative that clinical psychology would be a direct heir to the Catholic-Christian confessional device, thus becoming

¹ Email: victorportavales@hotmail.com , Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6747-0451>

a practice of control and docility of bodies and existences. In 2014, Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo answered to Cabral's criticism, arguing that phenomenological-existential Psychology is capable of overcoming the criticisms raised by Foucault, as it is not based on the notion of confession, since there is no idea of interiority or subjectivity. In this article, we intend to resume this discussion focusing on the polysemy of the term confession, shifting the debate to paths hitherto untrodden. Our argument is that it is possible to think about confession in a different way based on the thought of Soren Kierkegaard, who conceives confession as an immediate relationship with oneself, established from the possibility of an inner dialogue.

KEYWORDS

Clinical Psychology; psychotherapy; confession

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente artigo consiste na retomada da discussão sobre o papel da confissão na psicologia clínica em uma perspectiva fenomenológico-existencial. Para isso, devemos retomar a problemática discutida por Feijoo (2014) e Cabral (2012). O gérmen desse debate se estabelece nas críticas dirigidas por Foucault (1988) às práticas confessionais presentes na tradição católica, que, segundo o filósofo, foram herdadas pelas instituições médicas, jurídicas e também psicológicas. No sentido apontado por Foucault (1988), a psicanálise e a psicologia clínica de modo mais amplo podem ser consideradas instituições corretivas, instauradoras de uma *disciplina* que visa a produção de corpos dóceis empregando, em certa medida, através de práticas confessionais. Tal disciplina é manejada, nessas práticas, através da constituição de um *saber de si* elevado à categoria de verdade, absolutizado e utilizado para operar uma *biopolítica*, ou seja, um controle da vida.

Em resposta às críticas de Foucault, Feijoo (2014) argumenta que sua proposta clínica, de perspectiva fenomenológico-existencial, não se coaduna a quaisquer perspectivas moralizantes, correccionais ou pautadas na exploração da intimidade. Para essa autora, sua proposta clínica, exposta em obras como *A Escuta e a Fala em Psicoterapia* (FEIJOO, 2010), *A Existência para Além do Sujeito* (FEIJOO, 2011) e *Existência e Psicoterapia* (FEIJOO, 2017), prescinde da exposição da intimidade, ao contrário das chamadas psicologias profundas, psicodinâmicas e suas herdeiras, que visam escavar as profundezas da subjetividade humana como parte importante de suas terapêuticas. Em contraposição, a proposta de Feijoo poderia ser considerada uma *psicologia de superfície*. Não porque seja superficial, mas, porque pautada na fenomenologia, rompe com a cisão entre *aparência* e *essência* operada pela tradição filosófica ocidental. Ao considerar que o próprio *aparecer* do fenômeno indica o que ele *é*, considera que não é necessária uma exposição da intimidade para que se possa entrar em contato e constatar *modos de ser* específicos daqueles que buscam auxílio na psicoterapia, modos esses a serem trabalhados na clínica.

Cabral (2012), por sua vez, traz argumentos, em comentário à obra *A Existência para Além do Sujeito* (FEIJOO, 2011), que endossam a posição de Feijoo (2014). Segundo esse filósofo, a proposta clínica discutida em Feijoo (2014) rompe com a tradição da Psicologia e, assim, por meio desse rompimento, supera as críticas dirigidas por Foucault (1988). O rompimento ocorre a partir da incorporação de elementos da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger nessa proposta clínica, de modo que a cisão entre aparência e essência, e do *esquecimento de Ser*, que é o fundamento da confissão como prática corretiva pautada na busca da verdade como *veritas*, são repensados e reposicionados. Ora, se Feijoo (2014) conduz sua clínica ciente da diferença ontológica entre ser e ente, se considera que o aparecimento do fenômeno revela sua essência mesma, tal como compreendida pela tradição fenomenológica, então não poderia ela pautar-se nas práticas confessionais observadas e descritas por Foucault (1988). Essa impossibilidade repousa na mudança de entendimento operada pela fenomenologia hermenêutica, fundamento da proposta de Feijoo (2014), em relação à *verdade*, que passa a não ser mais entendida como correção (*veritas*), mas como deslramento (*aletheia*). Tal deslocamento no entendimento da verdade é destacado no seguinte trecho, em que Cabral (2012) resgata a definição de São Tomás de Aquino para a noção de *verdade*:

Veritas est adaequatio intellectus et res – eis a fórmula clássica que assinala o caráter especular da verdade. A verdade é aí a pretensão de o discurso espelhar inteiramente o que o ente é em si mesmo. Independentemente do modo como se pensou a relação entre *intellectus* e *res*, a questão é que a verdade que daí emerge sempre supôs dizer o “em si” do ente, o que indica uma pré-compreensão ontológica de que o real em si mesmo é estruturado por algum tipo de hipóstase, seja a da coisa objetivamente dada ou a consciência representadora (CABRAL, 2012, p. 992).

O próprio autor aponta, logo em seguida, a saída operada por Feijoo (2014), quando, em diálogo com as formulações de Nietzsche sobre o *niilismo* moderno, destaca: “Se Deus morreu, então, a verdade não pode caracterizar-se por ser especular. Não há ‘em si’ apartado das relações que formam de algum modo o horizonte de aparição dos entes para o homem” (CABRAL, 2012, p. 992–993). É preciso, portanto, historicizar os fenômenos, compreender os sentidos constituídos historicamente no horizonte em que se mostram. Esse é, precisamente, o mote da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, e se incorpora à clínica psicológica proposta por Feijoo (2014). Portanto, ao reposicionar a noção de verdade a partir das discussões de Heidegger, e abandonar a busca de substancialidades, de quididades, em oposição à aparência dos fenômenos, Feijoo (2014) estabelece as bases de uma clínica que supera as críticas dirigidas por Foucault (1988).

Por outro lado, no entanto, resta indubitado se a proposta apresentada por Feijoo escapa a toda e qualquer definição de *confissão*, ou apenas ao sentido estrito discutido por Foucault (1988). Um fato importante, destacado por Feijoo (2014), nos traz uma

pista a ser seguida e destrinchada em nossos desdobramentos da discussão sobre a confissão. A autora diz:

Para Foucault a confissão como procedimento de dizer a verdade aparece em torno do século XIII e XIV, uma vez que não é encontrada como procedimento religioso dos primeiros cristãos. Nestes, diante daquilo que era elemento do estoicismo e do neoplatonismo, a confissão se dava pelo reconhecimento da fragilidade da vida humana. No entanto, para tanto não era necessária à figura de um terceiro, o sacerdote. Essa relação era direta com Deus para que o homem pudesse se encontrar consigo mesmo. Esse sentido inicial sofreu uma modificação, surgindo a figura do sacerdote como intermediário para o qual era preciso dizer a verdade de modo que ele, em uma relação direta com o Divino, pudesse prescrever a medida corretiva para aquele que pelo pecado, falhou com a verdade (FEIJOO, 2014, p. 223).

De modo que o cerne da problemática apontada por Foucault (1988) parece repousar na introdução de um terceiro elemento na relação confessional, a saber: o sacerdote. A relação direta entre o indivíduo e o divino é abandonada, em detrimento de uma relação triádica em que o sacerdote possui uma posição central: a de hermeneuta ou intérprete da verdade. Cabe a ele mediar a relação com o divino, interpretar o sentido da verdade, e instaurar as *penas* para os desvios do caminho da verdade. Para Leme (2012), o poder pastoral manifesto na figura do sacerdote desencadeia três consequências centrais descritas na obra de Foucault: a primeira é a obrigação individual de busca pela salvação, que, no entanto, envolve a mediação e a presença do pastor ou do sacerdote; a segunda, a aceitação e submissão à autoridade pastoral, que resulta em uma culpabilização e vigilância da intimidade; a terceira, a mortificação como submissão, na forma de humildade e modéstia em que se deve renunciar à própria vontade em detrimento da moral e da norma, processo em que a obediência é absolutizada como um fim em si mesmo.

Tal modelo confessional, no entanto, tem como fundamentos centrais a noção de verdade como *veritas* e a distinção entre aparência e essência. Portanto, coaduna-se à tradição filosófica que pensa a substancialidade, a quididade e a *ipseidade* dos entes, tal como apontado por Cabral (2012). Baseia-se, desse modo, na ideia de que também a subjetividade, ou a interioridade, possui uma substancialidade. Mas como a confissão poderia então responder ao questionamento da *ipseidade* trazido nos termos abaixo, pensados a partir da analítica existencial de Heidegger?

A *ipseidade* que é a nossa, portanto, não possui identidades absolutas. Nosso “si mesmo” se conquista performaticamente, o que significa dizer que nossa existência é temporal – *tempus est homo*. Se a existência subtrai do ser-aí propriedades ontológicas previamente dadas, ela o marca com o selo da nadaidade, ao mesmo tempo que o obriga a ter de conquistar-se para ser quem é. Somos, em outras palavras, *poder-ser*. O

que somos é resultado do desdobramento de possibilidades de ser, que conformam relativamente a nada que nos constitui. Poder-ser e nada (ou negatividade) se identificam, exigindo que a assunção de possibilidades de ser engendre certa configuração ontológica em um ente marcado pela destituição de qualquer propriedade “empírica” (CABRAL, 2012, p. 997).

Se *eu, indivíduo, consciência, subjetividade* não possuem então uma substancialidade traduzida em um *em-si*, mas são *dever* e, portanto, *ser*, como pensar o tema da confissão? Como fica o papel do sacerdote nessa perspectiva? A tese a ser defendida neste artigo é de que podemos encontrar um caminho para repensar o papel da confissão a partir da obra de Kierkegaard. Mas, para isso, devemos revisar, apresentar, e confrontar os sentidos de confissão em Kierkegaard e em Foucault. Com isso, pretendemos demonstrar que é possível pensar a confissão em seu sentido arcaico-originário, como um diálogo interior imediato e uma tematização da própria existência, que podem ser o terreno cultivado por uma ciência existencial, ou por uma psicologia fenomenológico-existencial, entendidas tais como em Protasio (2015). Caso estejamos corretos em nosso encaminhamento de pensamento, explicitaremos, a partir de Kierkegaard que o sentido de confissão mais originário, da ordem do crístico, ou do horizonte cristão, fora corrompido pelo horizonte da cristandade e transformado em mera prática correcional. Esse sentido originário, que poderia ser entendido como um *cuidado de si*, em oposição ao *saber de si* de que fala Foucault (1988), poderia ser então apropriado em propostas clínicas como as de Feijoo (2011) e Protasio (2015). Para isso, devemos nos deter nas duas perspectivas sobre a confissão.

Antes de adentrarmos as discussões de Kierkegaard, é importante destacar e relembrar que em Foucault (1988) a estrutura do aparato confessional católico-cristão é concebida como uma intermediação entre o imanente e o transcendente, manifesta na figura do sacerdote. Em outras palavras, a confissão se estabelece como mediação entre o homem e Deus. O sacerdote seria a figura que se coloca nesse *entre*, que realiza a intermediação entre o que é dito pela pessoa e a resposta que é dada por Deus. Desdobrando o pensamento de Kierkegaard, ferrenho crítico da religiosidade institucional de seu tempo, podemos dizer que esse aparato poderia ser compreendido como uma corrupção engendrada no horizonte histórico da cristandade.

Kierkegaard diferenciava o cristianismo da cristandade ao propor um retorno à palavra de Cristo, valorizando o caráter crístico da palavra divina. Para ele, a instituição religiosa havia se afastado da palavra original de Cristo, o que se observa tanto no catolicismo quanto no protestantismo. Ao retomar o sentido arcaico-originário cristão, Kierkegaard se volta às escrituras para conceber uma religiosidade que se opera no indivíduo, em contato direto com o Divino e o Eterno. Sendo assim, não se pode pensar em qualquer tipo de mediação, já que a experiência de transcendência é operada através de um diálogo interior em contato imediato com Deus. Dessa maneira, o que resta e cabe a qualquer acompanhante dessa pessoa, ou existente, é criar as condições de possibilidade para que esse diálogo possa se

estabelecer. A seguir, discutiremos também como a retomada desse diálogo é uma das curas propostas por Kierkegaard para o desespero.

1 O SENTIDO ARCAICO-ORIGINÁRIO DA CONFISSÃO NO HORIZONTE CRISTÃO: DIÁLOGO INTERIOR EM CONTATO IMEDIATO COM O ETERNO

O tema da confissão aparece na obra de Kierkegaard em um conjunto de textos publicados em 1947 sob o título *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, que pode ser traduzido como *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*, seguindo a tradução em inglês do casal Hong: *Upbuilding Discourses in various Spirits*. Pela ausência de uma tradução completa do texto original para o português, utilizaremos traduções parciais para o português, como a de Álvaro Valls, e para o inglês (Parcial de Douglas V. Steere, e completa do casal Hong).

Os *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos* são organizados em três partes, no original: 1) *Um discurso de ocasião*, que inclui *Para a ocasião da confissão* e *Pureza do Coração é ter um desejo*; 2) *O que aprendemos dos lírios do campo e das aves do céu* e 3) *O evangelho dos sofrimentos e Discursos cristãos*. A totalidade da obra foi traduzida para o inglês em 1993 pelo casal Hong, enquanto as partes 2 e 3 do texto foram traduzidas para o português em 2018 por Álvaro Valls e Else Hagelung, e a parte 1 retraduzida para o inglês em 2009 por Douglas V. Steere.

A parte 1 é a que se detém no tema da confissão, presente tanto no discurso *Para a ocasião da confissão* quanto em *Pureza do coração*, embora também as partes 2 e 3 complementem a ideia e devam ser analisadas em conjunto. Com relação à confissão, já no discurso de ocasião Kierkegaard anuncia:

Embora este pequeno livro (que pode ser chamado de discurso de ocasião, ainda que não haja a ocasião que produz o orador e lhe dá autoridade, ou a ocasião que produz o leitor e o deixa ansioso para aprender) seja como uma fantasia, como um sonho acordado, ele confronta as relações da *atualidade*: no entanto não o faz sem confiar e nem sem a esperança de cumprir seu objetivo. Ele busca aquele "indivíduo" solitário, a quem se abandona completamente, por quem deseja ser recebido como se tivesse surgido dentro de seu próprio coração; aquele "indivíduo" solitário que, com alegria e gratidão, chamo de leitor; aquele "indivíduo" solitário que lê de bom grado e devagar, que lê repetidamente e que lê em voz alta – por si próprio. Se o encontrar, então, na distância da separação, o entendimento é perfeito, se ele retém para si mesmo a distância e o entendimento na interioridade da apropriação² (KIERKEGAARD, 1993, p. 5; 2009a, p. 13).

² Tradução nossa, comparando as versões de Hong e Steere. As demais citações do inglês seguirão o mesmo padrão, e indicarão as páginas das duas versões utilizadas.

Já neste trecho introdutório estão presentes noções que serão retomadas ao longo de todo o texto, e nos chama especial atenção a expressão interioridade da apropriação, que designa uma posição que deve ser alcançada em distância e entendimento. Mas a que se refere essa apropriação? Temos uma pequena pista logo em seguida quando, no início do discurso, Kierkegaard aponta: “Somente o Eterno é sempre apropriado e sempre presente, ele é sempre verdade” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 15). Tal sentença aproxima o sentido de apropriação da noção de Eterno, noção essa que também deve ser entendida a partir da totalidade da obra de Kierkegaard. Sabemos que os pseudônimos Anti-Climacus e Johannes de Silentio discutem amplamente o Eterno. Entretanto, se pretendemos compreender o que significa o Eterno a partir dos pseudônimos necessitamos considerar que a ironia pseudonímica de Kierkegaard não produz mentiras. É preciso crer: os pseudônimos não mentem, no máximo se enganam. E caso se enganem, o fazem para que possamos alcançar a verdade. A verdade que produzem, no entanto, é verdade sob seus próprios pontos de vista. Lendo-os cautelarmente, mantendo em lembrança tais alertas, podemos verificar que, para de Silentio, por exemplo, o Eterno é Deus, e Deus é o único dever:

O ético é o universal e enquanto tal é por sua vez o divino. Há por isso razão para afirmar que qualquer dever é, no fundo, dever para com Deus; mas se não é possível dizer mais nada, está a dizer-se ao mesmo tempo que não tenho propriamente qualquer dever para com Deus. O dever torna-se dever ao ser referido a Deus, mas não é pelo dever em si mesmo que entro em relação com Deus. Também é dever amar o próximo, o que é dever por via de ser referido a Deus; neste dever não entro todavia em relação com Deus, mas com o próximo a quem amo. Ora, se eu neste contexto disser que é meu dever amar a Deus, no fundo enuncio apenas uma tautologia, desde que Deus seja tomado aqui num sentido completamente abstracto, na qualidade de o que é divino, i.e., o universal, i.e., o dever. A existência da humanidade arredonda-se então toda em si mesma numa forma perfeitamente esférica, e o ético é simultaneamente o limite e o completamento. Deus transforma-se num ponto invisível e evanescente, um pensamento impotente, cujo poder se encontra somente no que é ético, que completa a existência. Pudessemos haver alguém a quem ocorresse querer amar a Deus num sentido diferente do aqui exposto, e nesse caso é um excêntrico; ama um fantasma que lhe diria, se forças suficientes tivesse para pelo menos conseguir falar: não pretendo o teu amor, fica aí onde pertences. Pudessemos haver alguém a quem ocorresse querer amar a Deus de outra maneira, esse amor nesse caso tornar-se-ia suspeito, tal como o amor de que fala Rousseau, o amor de um homem que ama os cafres em vez de amar o próximo (KIERKEGAARD, 2009b, p. 127-128).

Nesse trecho, Silentio mostra como esse dever não é meramente um ditame ético, posto que é um dever que se expressa na relação com Deus, e se efetiva no ato de fé e

no amor. A narrativa de Johannes de Silentio é, portanto, uma poética da exaltação da fé de Abrão, cuja história simboliza a expressão máxima da suspensão teleológica da moral pela vocação do Eterno. Abrão é o cavaleiro da fé porque sabe ouvir o chamado, ou a vocação, que lhe fala. E este clamor que o convoca é, com efeito, o Eterno. Mas, ainda, nas palavras de de Silentio, Deus, o Eterno, é *amor*. Amar a Deus significa tão somente *amar o amor*. No entanto, em comparação aos ditames morais, o amor pode expressar o contrário do que se esperaria:

O paradoxo da fé consiste no facto de o singular ser superior ao universal, no facto de o singular, recordando uma distinção dogmática agora ainda mais rara, determinar a sua relação com o universal através da sua relação com o absoluto, e não a sua relação com o absoluto através da sua relação com o universal. Pode também exprimir-se o paradoxo como sendo um dever absoluto para com Deus; pois nesta relação de dever, o singular, na sua qualidade de singular, relaciona-se de maneira absoluta com o absoluto. Quando a este propósito se afirma que é dever amar a Deus, afirma-se, portanto, uma coisa diferente do que foi dito anteriormente; pois que se este dever é absoluto, o ético ficará, portanto, reduzido ao relativo. Não se conclua, porém, que o dever tem de ser suprimido, antes recebe uma expressão inteiramente diferente, a expressão paradoxal, da mesma forma que o amor a Deus, por exemplo, pode levar o cavaleiro da fé a dar ao seu amor pelo próximo a expressão oposta àquela que eticamente falando constitui seu dever (KIERKEGAARD, 2009b, p. 130).

97

Tal é o paradoxo enfrentado por Abraão: entregar em sacrifício a vida de seu filho Isaac e, com ela, *sua própria vida*. Pois Isaac é toda a vida de Abraão. Ainda, assim, Abraão torna concreto o ditado sintetizado por Santo Agostinho: *Ama, e faze o que quiseres*. E é com a obstinação do amor que Abraão esteve pronto para renunciar a Isaac, e o recebeu de volta. Mas se o Eterno é Deus, e Deus é amor, em que consiste o amor? Em que consiste amar e fazer o que deve ser feito? Mesmo nas Obras do Amor Kierkegaard (2017) desvia de qualquer definição estática, absoluta e decisiva do que seja o amor. Pelo contrário, diz o que ele é a partir de suas obras, a partir do que ele pode produzir. E assim afirma: o amor *edifica*. Mas o que é edificar? Se nas Obras do Amor o autor dinamarquês não define o *amor* propriamente, ao menos discute o que vem a ser a obra da edificação (*Opbygge*) no amor:

Edificar é formada, em nossa língua [o dinamarquês], pelo termo *bygge* (construir) e pelo prefixo *op* (em altura) sobre o qual recai a ênfase. Qualquer um que edifica, constrói; mas não basta construir para edificar. Assim, quando um homem constrói uma ala para sua casa, não dizemos que ele “edifica” uma ala, mas que ele a constrói *acrescentando-a*. O prefixo *op* parece designar a elevação, a direção para

cima. Mas ainda não é esse o caso. Se um homem eleva em dez varas uma construção que já tem trinta de altura, não dizemos, todavia, que ele edifica a casa em mais dez varas, mas que ele *umenta* de tanto. A palavra já começa aqui a se tornar peculiar; vê-se que a elevação (a altura) não é, contudo, de jeito nenhum o que importa. Em contrapartida, se um homem constrói uma pequena casa, mesmo bem baixinha, mas sobre fundações, dizemos que ele edifica uma casa. Edificar, é então, construir para o alto *a partir de fundações*. O prefixo *op* assinala decerto a direção para cima, mas só quando à altura corresponde inversamente uma profundidade falamos em edificar. Eis porque, quando um homem edifica para cima e sobre fundações, calculando mal a profundidade em relação à altura, nós dizemos decerto que ele edificou, mas também que ele edificou mal, enquanto que entendemos por “construir mal” algo diferente. Assim, no que toca ao edificar, a ênfase recai especialmente no construir sobre fundações (KIERKEGAARD, 2017, p. 242).

Edificar, portanto, é erguer para cima sobre fundamentos. Mas quais seriam os fundamentos? Em uma perspectiva verdadeiramente existencial os fundamentos só podem ser dados pela própria existência. Cabe ao *eu* ou ao *si mesmo* apropriar-se de suas condições. As obras de pseudônimos parecem corroborar essa interpretação. Diz Johannes de Silentio: “Mas dado que a tarefa é da competência de Abraão, deve ser ele próprio a executá-la, tem portanto de saber o que no momento decisivo quer fazer e tem portanto de saber que Isaac deve ser sacrificado” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 185). Abraão só pode se tornar cavaleiro da fé porque salta no paradoxo das condições que lhe são impostas. Só é possível saltar na fé pelo sacrifício que lhe é exigido. Por outro lado, se acreditamos poder posicionar os fundamentos por meio de nossa própria vontade, então recaímos no desespero, tal como discutido por Anti-Climacus. Porque o desespero é justamente o desejo descolado da vida, o *querer-ser* aquilo que não se pode ser, perdido no imaginário ou na idealização de si ou do mundo. É perante esses termos que Anti-Climacus ri da tradição que fundamenta a confissão criticada por Foucault:

Na idealidade pura, onde não se fala sobre o ser humano real individual, a transição é o necessário (afinal, no sistema tudo acontece pode necessidade), ou, não há propriamente nenhuma dificuldade conectada à transição do entender ao fazer. Essa é a mentalidade grega (mas não a socrática, pois Sócrates é ético demais para isso). E o segredo da filosofia mais recente é exatamente o mesmo, pois é este *cogito ergo sum*, pensar é ser; (do ponto de vista cristão, ao contrário, se diz, faça-se conforme a tua fé, ou, assim como crês, assim tu és, crer é ser). A partir disso veremos que a filosofia mais recente não é nem mais nem menos do que paganismo (KIERKEGAARD, 2022, p. 136).

Neste pequeno, porém denso trecho de *Doença para a Morte*, Anti-Climacus corrompe a máxima de Parmênides de que *pensar e ser* são o mesmo, ou: *pensar é ser*. Na versão do pseudônimo, *crer e ser* é que são o mesmo. Com isso, visa desmoronar o castelo de cartas da tradição que absolutiza a *veritas* através de uma cisão entre ser e representação, temática posteriormente desenvolvida em maior profundidade por Heidegger, e a base para a discussão de Feijoo (2014). Todavia, o que Anti-Climacus anuncia na obra de Kierkegaard é um ímpeto destrutivo que quer destruir os pilares da tradição filosófica para poder *edificar* sobre fundações mais sólidas, ímpeto este bastante similar à *destruktion* heideggeriana. Entretanto, para compreender propriamente a proposta anunciada por Anti-Climacus devemos buscar o significado desse *crer*. No início de seu tratado, o pseudônimo destaca:

Esta é, pois, a fórmula que descreve o estado do si-mesmo quando o desespero é completamente extirpado: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si-mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu (KIERKEGAARD, 2022, p. 45).

Ou ainda, em uma retomada posterior:

Mas o contrário de estar desesperado é ter fé; portanto também está totalmente correto o que foi afirmado acima como sendo a fórmula que descreve um estado no qual não há absolutamente nada de desespero, e esta é igualmente a fórmula para a fé: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si-mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu (KIERKEGAARD, 2022, p. 85).

Por conseguinte, *crer* é a suprema confiança de lançar-se em um salto de fé. Tal fé é a superação do desespero, característica da superioridade do *cristão* sobre o homem natural, pois enquanto o homem natural possui a capacidade de desesperar-se, o cristão possui a beatitude de poder curar-se. E esta cura se opera pela entrega à fé. Ainda assim, é preciso atentar para em que consiste esse *eu* que salta em fé, de modo a não incorrerem em novos solipsismos. Se ao anunciar que *crer é ser* Anti-Climacus se dirige a Parmênides, parece ser Heráclito quem dá a medida do eu, já que este eu não é senão o que será, pois o eu é liberdade, e assim, uma constante *edificação* ou um permanente *vir-a-ser*. Contudo, a liberdade desse eu é sempre uma liberdade em situação e, assim, dialética, pois nos termos de Anti-Climacus o eu é síntese de finito e infinito, do possível e do necessário, do temporal e do eterno. Em meio à tensão desses polos é que irrompe a existência do *eu*, que é a consciência interior da relação que se relaciona consigo mesma.

Tomar consciência de si, por outro lado e paradoxalmente, também é tomar consciência do mundo e de suas determinações. Anti-Climacus indica finito-infinito e possível-necessário como os pares dialéticos que constituem os fatores de síntese do eu, enquanto temporal-eterno são posicionados na categoria da consciência. Sendo

assim, os dois primeiros pares parecem dizer respeito às condições que cercam e posicionam a própria consciência e, conseqüentemente, o eu. Com relação aos fatores de síntese, o afastamento de um dos polos e a conseqüente aproximação do outro polo resulta em desespero. É possível desesperar-se por carência de finito ou excesso de infinito, assim como é possível desesperar por excesso de possíveis e ausência de necessários, e vice-versa. Por outro lado, em relação à categoria da consciência, não é possível desesperar por ausência de temporalidade ou excesso de eternidade. Isso ocorre porque a temporalidade é o solo e a concretude da existência, de que decorre que somente o Eterno pode faltar. Nessa categoria, o desespero corresponde à inconsciência do eu, ou à consciência que carece de Eterno, querendo ou não-querendo ser si-mesmo. Nesse sentido, o Eterno é fundamento da liberdade, manifestação de *transcendência na existência*.

Pela *transcendência* descerrada pela liberdade é que o desespero é entendido como a doença mortal. Pois o desespero é a doença do eu que flerta com a morte, que quer decidir-se decisivamente, finalizar-se. O desespero deseja o temporal, afastando-se do Eterno. Para justificar essa construção discursiva, Anti-Climacus cita a formulação de Sócrates para a imortalidade ou eternidade da alma: se a alma sobrevive à corrosividade do pecado, então daí decorre sua eternidade, pois somente o pecado poderia ser capaz de encerrá-la. O pseudônimo diz: assim também é a relação do *eu* com o *desespero*. Se o desespero não corrói o eu por completo, se não o aniquila, então o *eu* deve ser eterno.

Somente após compreendermos a liberdade como *transcendência* no instante em que o Eterno toca o temporal é que podemos compreender o sentido do *eu* na tarefa de *tornar-se si mesmo*, como apropriação da liberdade originária que o *eu* deve empreender, ou melhor, *edificar*. Tendo realizado esse percurso podemos retornar ao sentido de confissão presente nos discursos de 1847, mais precisamente na parte 1, nomeada *Pureza de Coração*. Nesse texto, Kierkegaard diz, sem o uso de pseudônimos:

Mas aquele que, em verdade, se torna um consigo mesmo, ele está no silêncio. E isso é realmente como uma mudança de roupa: despir-se de tudo o que é tão barulhento quanto vazio, a fim de se esconder no silêncio e tornar-se aberto. Esse silêncio é a simples festividade do santíssimo ato de confissão (KIERKEGAARD, 1993, p. 20; 2009a, p. 24).

Eis a fórmula da confissão em Kierkegaard: em meio à verdade da liberdade, despir-se por completo em ato de silêncio, para estabelecer um diálogo interior frente ao Eterno. Todavia, por que deve tal ato ser realizado frente ao Eterno? Deus, o Eterno, já não conhece a tudo em sua completa onisciência? Kierkegaard responde:

A pessoa que confessa não é como um servo que presta contas ao seu senhor pela administração que lhe é entregue porque o senhor não pode administrar tudo ou estar presente em todos os lugares. O Onisciente estava presente a cada instante que deva ser levado em consideração no acerto de contas. O relato do que é feito não é feito por

interesse do senhor, mas em interesse do servo, que deve prestar contas até mesmo de como ele usou o próprio momento de prestar contas. Tampouco a pessoa está confessando como alguém que confia em um amigo a quem mais cedo ou mais tarde revela coisas que o amigo não sabia anteriormente. O Onisciente não vem a conhecer pela primeira vez algo sobre o confidente, mas o confidente conhece sobre si mesmo. Portanto, não levante objeções contra a confissão, na direção de que não há sentido em confiar ao Onisciente o que Ele já conhece. Antes, responda à pergunta: não há sentido em confessar o que *você* não conhece acerca de si-mesmo? (KIERKEGAARD, 1993, p. 22; 2009a, p. 25)

Mais do que prestar contas a uma deidade punitiva e vigilante, a confissão de que fala Kierkegaard é um ato de transcendência em que ocorre uma apropriação da liberdade, que pode resultar em uma superação do desespero através de um *querer ser o que se pode ser*. Este parece ser o sentido do *eu* tornar-se *si mesmo*. Muito mais do que a descoberta de potencialidades no interior de sua própria *ipseidade*, tornar-se si mesmo aponta para decidir-se frente às determinações coercitivas que permeiam a existência. É tomar ciência de sua própria condição, e saltar em fé frente ao paradoxo encerrado pela existência: *Ek-sistir*, saltar.

A pureza de coração, que dá nome ao título, diz respeito, por sua vez, a uma figura de linguagem metafórica em que o coração é comparado ao oceano: só pode ser considerado puro se é profundo e transparente. Se é raso, não é puro, apenas água superficial. Se não é transparente, então é impuro. O ato de confissão seria o abalo sísmico capaz de criar profundidade (consciência do eu) e transparência (tornar-se si mesmo).

Tomando em consideração a influência e as menções a Sócrates na obra de Kierkegaard, podemos encará-la como uma *maiêutica*. Sócrates considerava-se um parteiro, prática herdada de sua mãe. Os partos que realizava, entretanto, eram bem diferentes: por meio do discurso e do diálogo operava o parto de ideias. Também a obra de Kierkegaard pode ser compreendida como um parto. O projeto autoral, exposto no *Ponto de Vista Explicativo* (KIERKEGAARD, 1986), é o parto do *eu*, exegese do *si mesmo*. Essa exegese, contudo, deve ser entendida de forma pouco usual, já que esse *eu* não é senão liberdade, devendo criar e *edificar* a si a cada instante. Conhecê-lo, assim, é decidi-lo. Mas decidi-lo de modo propício: sabendo-se livre, tomando consciência do *eu*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

ACERCA DO DIÁLOGO INTERIOR EM UMA CIÊNCIA EXISTENCIAL

Embora Kierkegaard se considere um autor religioso, como apontado no *Ponto de Vista Explicativo*, é possível encontrar uma leitura existencial em sua obra, que transcende quaisquer instituições ou tradições religiosas. Seu léxico é

terminantemente marcado pelo cristianismo, é verdade. Contudo, pode-se depreender de seu projeto autoral uma questão universalmente válida: a tarefa de tornar-se si mesmo. Como explicitado, a ideia de confissão como edificação de um diálogo interior que estabelece movimento frente ao paradoxo da vida parece ser central para compreendê-lo. Nesse sentido, podemos aproximar seu projeto de alguns versos compostos por Candeia, tornados famosos pela voz e violão de Cartola em 1976:

Deixe-me ir
Preciso andar
Vou por aí a procurar
Rir pra não chorar

Quero assistir ao sol nascer
Ver as águas dos rios correr
Ouvir os pássaros cantar
Eu quero nascer
Quero viver

Deixe-me ir
Preciso andar
Vou por aí a procurar
Rir pra não chorar
Se alguém por mim perguntar
Diga que eu só vou voltar
Depois que me encontrar
(CANDEIA FILHO, 1975)

102

Todavia, para compreender tais sentidos nos escritos de Kierkegaard, devemos elevá-los à categoria de *obra de arte*, para que possamos ver como enxerga Heidegger nos pares de sapatos pintados tantas vezes por Vincent Van Gogh:

Na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a humidade e a fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite, que cai. No apetrecho para calçar impera o apelo calado da terra, a sua muda oferta do trigo que amadurece e a sua inexplicável recusa na desolada improdutividade do campo no Inverno. Por este apetrecho passa o calado temor pela segurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, a angústia do nascimento iminente e o tremor ante a ameaça da morte. Este apetrecho pertence à *terra* e está abrigado no *mundo* da camponesa. É a partir desta abrigada pertença que o próprio produto surge para o seu repousar-em-si-mesmo (HEIDEGGER, 1977, p. 25-56).

A citação a essa interpretação de uma obra de arte pode parecer banal ou despropositada, mas deve ser compreendida em profundidade. Não se trata de discutir se o que Heidegger vê nos sapatos pintados por Van Gogh diz respeito a Heidegger, aos sapatos, ou a ambos. O que Heidegger vê é o que é possível ser visto, e, no entanto, nos aponta um ofício poético, criador. Ao criar a interpretação dessa obra de arte, Heidegger cria, e criar é criar-se a si mesmo, pois *poiesis* (ποίησις) é a morada e a habitação, o *ethos* (ἔθος) do homem.

Assim, para ver Candeia em Kierkegaard, assim como Heidegger vê um fazer poético da atividade camponesa em torno dos sapatos de Van Gogh, é preciso retirar a obra de Kierkegaard do âmbito de mero apetrecho utensiliário. Faz-se necessário abandonar a premissa de encontrar qualquer sistema filosófico ou verdade especulativa para entrar em contato com a verdade íntima que emerge de sua obra. Se Heidegger olhasse para a tinta e para a qualidade das pinceladas não veria sapatos, e se visse apenas sapatos não veria obra de arte. No caso de Kierkegaard, é preciso certo afastamento da obra, certa distância, para perceber que a verdade não está em uma construção discursiva, mas precisamente no processo suscitado pela leitura. Ouvir o que diz a ponta de sua pena é tão somente deixar ouvir a convocação que clama na clareira da existência, pois somente lendo-se a *si mesmo* é possível realizar esta leitura de Kierkegaard. Uma leitura que nos aponta nossa tarefa de *ter de ser e*, portanto, *edificar*. Pois, se há uma verdade em Kierkegaard, ela deve ser compreendida como liberdade.

103

REFERÊNCIAS

CABRAL, A. M. *Da crise do sujeito à superação da confissão clínica*. Estudos e Pesquisas em Psicologia, v. 12, n. 3, p. 987–1006, dez. 2012.

CANDEIA FILHO, A. *Preciso me encontrar*. Rio de Janeiro, 1975.

FEIJOO, A. M. L. C. DE. *A Escuta e a Fala em Psicoterapia*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2010.

_____. *A existência para além do sujeito: A crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2011.

_____. Confissão e cura pela revelação da verdade escondida: é o objetivo da clínica psicológica? *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, v. 20, n. 2, p. 221–227, 2014.

_____. *Existência & Psicoterapia: da psicologia sem objeto ao saber-fazer na clínica psicológica existencial*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2017.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

HEIDEGGER, M. *A Origem da Obra de Arte*. Lisboa: Edições 70, 1977.

KIERKEGAARD, S. A. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Lisboa: Edições, 1986.

_____. *Upbuilding Discourses In: Various Spirits*. Tradução: Howard V Hong; Tradução: Edna H Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1993. v. XV

_____. *Purity of Heart is to Will One Thing*. Trad. Douglas V Steere. Lexington: Feather Trail Press, 2009a.

_____. *Temor e Tremor*. Trad. Elisabete Marques De Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009b.

____. *As Obras do Amor: Algumas Considerações Cristãs em Forma de Discursos*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

____. *A Doença para a Morte*. Trad. Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022.

LEME, J. L. C. A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. Em: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. DE (Eds.). *Foucault e o Cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

PROTASIO, M. M. *O si mesmo e as personificações da existência finita: Comunicação indireta rumo a uma ciência existencial*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2015.

Submetido: 7 de junho de 2023

Aceito: 6 de julho de 2023