PENSAR A/NA EXISTÊNCIA: PARADOXO E ONTOLOGIA

Thinking on the existence: paradox and ontology

Carlos Roberto Drawin *

Resumo: O meu texto toma como referência central o pensamento de Sören Kierkegaard, mas não tem a pretensão de oferecer um estudo erudito ou especializado do filósofo. Possui antes um perfil ensaístico, embora procure evitar tanto a mera digressão, quanto a abordagem de uma sucessão arbitrária de temas. A leitura de Kierkegaard não é em si mesma o meu objetivo, embora ela ocupe uma boa parte da exposição. Na verdade, ela parte de um determinado horizonte conceptual que poderia ser resumido na ideia do esquecimento das raízes existenciais do pensar. Assim, o texto está dividido em quatro partes. Na primeira é delineada a problemática filosófica tomada como ponto de partida. Na segunda e na terceira partes focalizei alguns aspectos dos escritos de Kierkegaard, sobretudo do período de 1843 a 1846, com a intenção de mostrar a fecundidade de seu modo paradoxal de fazer filosofia. A ênfase recaiu na leitura do primeiro capítulo de “O conceito de angústia”. Na última parte tratei de alguns aspectos da ressonância kierkegaardiana em Karl Jaspers e Martin Heidegger. No entanto, este último autor esteve presente desde o início na demarcação deste estudo.

Palavras-chave: Existência. Paradoxo. Angústia. Espírito. Ontologia. Transcendência.

Abstract: Although this paper is based on the thought of Sören Kierkegaard, it does not intend to offer a scholarly or specialized study of the philosopher. Its style is rather essayistic, nevertheless it seeks to avoid mere digressions as well as an arbitrary succession of themes. Reading Kierkegaard is not my only

* Psicólogo. Psicanalista. Doutor em Filosofia. Professor Aposentado do Departamento de Filosofia da UFMG. Professor Titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte. Artigo recebido em 30/01/2020 e aprovado para publicação em 15/06/2020.

purpose here, even though it represents a significant part of this exposition. The study actually starts from a certain conceptual vision that could be summed up in the idea of the forgetfulness of the existential roots of thinking. It is divided into four parts. The first one delineates the philosophical problem taken as a starting point. In the second and third, I focused on some aspects of Kierkegaard's writings, especially those between 1843 and 1846, to show the fecundity of his paradoxical way of doing philosophy. Special attention was paid to the first chapter of "The concept of anguish". In the last part, I examined some aspects of Kierkegaardian resonance in the works of Karl Jaspers and Martin Heidegger, though the latter was present throughout this study.

Keywords: Existence. Paradox. Anguish. Spirit. Ontology. Transcendence.

Existência: uma problemática filosófica

Pode a existência ser tomada como um objeto da filosofia? Certamente se pode pensar e filosofar sobre todas as coisas considerando-as como objetos para a reflexão. O pensar "sobre" – como observou Antonio Cícero no início de seu magnífico ensaio sobre Hölderlin – normalmente indica, como verbo transitivo indireto, "um ato dotado da estrutura de uma proposição, de uma sentença, de um juízo". Seria esse o limite discursivo e intransponível da filosofia? Ao ultrapassá-lo passaríamos para outros modos de pensar, como o poético?¹ Ou a filosofia pode "pensar a existência", passando diretamente à sua transitividade? A indagação permanece inesgotável em seus emaranhados filosóficos e não pode ser cabalmente respondida, porque a resposta anularia o impulso ao filosofar nascido do assombroso da existência. A sua realização não pode também recalcar a sua origem, porque justamente por caráter radical a sua origem deveria ser discursivamente transposta como seu começo lógico. O preço de tal transposição não seria a perda da existência?

Se o existir é fundamentalmente ser isso ou aquilo, então cada juízo determinado conteria na cópula a afirmação de ser e permitiria o vínculo entre a existência e a inteligibilidade. O problema estaria resolvido na estrutura mesma do ato judicativo? Ou ele apontaria para a sede de inteligibilidade presente na própria clausura do discurso? A origem existencial do filosofar estaria situada fora de sua realização ou o seu impulso interno produziria a tensão necessária ao pensamento e ao enfrentamento de seus limites?

Tal foi o formidável desafio metafísico ocasionado pelo encontro entre as "as filosofias antigas da essência" com o choque da ideia bíblica de criação,

¹ CICERO, Antonio. "O destino do homem [Hölderlin]". In: NOVAES, Adauto (Org.). *Poetas que pensaram o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 229-230.

“a vinda ao ser de existentes a partir do nada (ex nihilo), implicando duas consequências fundamentais: a afirmação da inteligibilidade do Princípio criador como Existente absoluto e a inteligibilidade primordial da existência em sua oposição radical ao nada”, ou seja, a inteligibilidade não residiria primordialmente na “perfeição da essência” e teria a sua fonte e começo no “ato de existir”.²

A pergunta “por quê?”, quando formulada radicalmente – “por que existe algo de preferência a nada”? – exigiria o abandono da metafísica e, inclusive, da pretensão de reconhecer no “ato de existir” a base inteligível para o começo da filosofia? Ou, talvez, deveríamos discernir no solo dessas perplexidades e problemas medievais as sementes cuja florescência somente se daria na moderna metafísica da subjetividade? Seria este florescer, entretanto, um processo contínuo dentro de uma mesma forma de pensar ou testemunharia mudanças decisivas na conceptualização da metafísica? Se esta última alternativa for o caso – como se empenha em demonstrar Henrique Vaz – então a metafísica moderna teria abandonado sua perspectiva de “ciência eminentemente inquisitiva e aporética” para tornar-se, no viés racionalista, um “sistema fechado, de natureza axiomático-dedutiva, regido pelos princípios de causalidade e razão suficiente e noção unívoca do ser”.³

Acompanhando esta hipótese poder-se-ia dizer que a transformação estrutural da metafísica, determinando o seu destino moderno, se deu quando no intuito de se diferenciar da teologia e ao buscar a sua delimitação rigorosa como ciência o “seu objeto deixa de ser o transcendente (a participação do ente no divino) para tornar-se o transcendental”, isto é, converte-se na *scientia transcendens* cujo objeto é “o ente em geral, neutro, apreendido num conceito unívoco”.⁴ Ora, no transcorrer da filosofia moderna modifica-se o estatuto do transcendental, pois o objeto da metafísica não é mais o ente comum (*ens commune*) como predicado de todas as coisas, mas a representação ou o “objeto representado” como fim último do ato de conhecer, por conseguinte, a primazia do ser cede o seu lugar para a primazia do sujeito em sua estrutura representacional.⁵

O foco da investigação filosófica passa a ser direcionado para os problemas epistemológicos decorrentes do conhecimento do objeto a partir da imanência do sujeito. Se o movimento da imanência for levado às suas últimas consequências, então as representações se diluem no fluxo da consciência empírica e a pretensão universalista da ciência estaria arrui-

² VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 71-72.

³ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 352.

⁴ BOULNOIS, Olivier. *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scotus*. Paris: PUF, 1999. p. 12.

⁵ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia III. Op. cit.* p. 153-175.

nada. Daí a necessidade de resgatar o transcendental numa nova acepção, bem diferenciada da filosofia antiga como fez Kant no § 12 da “Crítica da razão pura” ao analisar os conceitos puros do entendimento, descartando a vacuidade dos transcendentais dos escolásticos (*unum, verum, bonum*), que não iam além de “proposições tautológicas”, e ao considerá-los apenas como “os requisitos e critérios lógicos de todo conhecimento das coisas em geral” interditou tomá-los como “propriedades das coisas em si mesmas”.⁶

A reconfiguração da concepção de transcendental bem ilustra o sentido da “Revolução Copernicana”, anunciada no prefácio de 1787 para a segunda edição de sua obra magna, estabelecia: “nada pode ser extraído dos objetos, no conhecimento ‘a priori’, a não ser aquilo que o sujeito pensante toma de si mesmo”.⁷ Assim, a “exposição transcendental” consiste na “elucidação de um conceito como um princípio a partir do qual se pode discernir a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos a priori”, de modo que, por exemplo, o espaço e o tempo são “formas puras da intuição sensível”, pertencentes, portanto, “à constituição subjetiva de nossa mente”.⁸ A filosofia transcendental em seu novo sentido restringe a pretensão clássica da metafísica de passar para além do domínio da representação e intencionar o ser das coisas em si mesmas, barrando no plano teórico a passagem à ontologia. Por outro lado, e justamente por isso há que se acautelar da confusão com o meramente empírico e se afastar das explicações psicológicas.⁹

O impacto da revolução kantiana produziu ondas de choque em diversas direções e não há como registrá-las mesmo esquematicamente. A restrição do estatuto do transcendental produziu o conhecido “escândalo” da coisa em si, abrindo a via para a ambição sistemática do idealismo absoluto, a ser compreendido como um sistema de pensamento, no qual tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada da demonstração é a “ideia absoluta” enquanto “unidade de subjetividade e objetividade” e, portanto, toda realidade pode ser apreendida reflexivamente em sua intrínseca inteligibilidade.¹⁰ Ao fechar, porém, o círculo lógico na identidade dialética entre o ponto de chegada e o ponto de partida a origem existencial do filosofar não teria sido introjetada para o interior do sistema e recalcada em sua posição de radical exterioridade? O enfrentamento da interdição kantiana da ontologia não acarretaria a desconfiança, parte da mesma herança, acerca da psicologia ou de todo elemento fáctico?

Após a morte de Hegel em 1831 se dá o refluxo do idealismo e a ambição sistemática da razão dialética se estilhaça produzindo as diversas alterna-

⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. p. 118-119.

⁷ KANT, I. *Crítica da razão pura*. *Op. cit.* p. 33.

⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. p. 73-75.

⁹ KANT, Immanuel. *Op. cit.* p. 582.

¹⁰ HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel. O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 71-79.

tivas filosóficas que iriam constituir o pensamento contemporâneo. Karl Löwith denominou este tempo da posteridade hegeliana e da implosão do idealismo como “a ruptura revolucionária do século XIX” e nela incluiu não só a discussão travada entre os herdeiros imediatos do filósofo alemão, as chamadas “esquerda” e “direita” hegelianas, mas também como reagiram ao desmoronamento da reconstrução dialética da metafísica pensadores que obtiveram imensa influência no século seguinte: Feuerbach e Marx, Nietzsche e Kierkegaard. Talvez se possa dizer que a quebra do sistema idealista tenha muito a ver com o recalçamento da origem do filosofar porque, afinal, o recalcado sempre retorna de alguma forma, embora o faça por meio de máscaras e distorções diferentes.¹¹

A exposição que se segue toma como foco a redescoberta kierkegaardiana da origem existencial do filosofar para depois indicar a sua recepção ontológica e o faz à luz das considerações desenvolvidas acima. Mas, por quê Kierkegaard? Porque a crítica do idealismo absoluto se fez muitas vezes em nome da destituição da ideia hegeliana de espírito como atividade de autorreflexão no tempo e a substituiu pela ideia de natureza como algo dado ao homem e a ele extrinsecamente determinante. A origem do filosofar poderia ser situada, então, fora da filosofia, como quer Feuerbach ao afirmar que “o começo e o fim da filosofia estão fora da filosofia, não são filosofia, mas vida, intuição”. A vida humana é concebida, porém, como determinada pela necessidade, por sua condição de carência biológica enquanto “ser genérico” (*Gattungswesen*), cuja não satisfação levaria às produções oníricas da imortalidade individual. O indivíduo singular com seus sonhos de transcendência deve ser sacrificado e a sua essência infantil (das *kindliche Wesen*) deve ser contida em nome da realização da espécie. Apesar da maior amplitude de seus escritos antropológicos iniciais, acabou sendo definida segundo o aforismo: “o homem é o que ele come” (*der Mensch ist, was er isst*). Tendo o seu ser identificado com sua necessidade o humano cai prisioneiro da fisiologia. A origem não filosófica da filosofia retorna na forma da clausura naturalista.¹²

Não é o caso de Kierkegaard porque não se trata de investigar um começo da filosofia como sua determinação extrínseca, como sua condição material

¹¹ LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX. Marx e Kierkegaard*. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

¹² Em seus primeiros escritos, anteriores à influência do materialismo fisiológico, a antropologia de Feuerbach é bem mais rica, porque incorpora a ilusão na constituição infantil da subjetividade humana. Aqui Feuerbach é tomado apenas como um contraste em relação a Kierkegaard. A primeira citação encontra-se em: FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke*. Bd. X. Hrsg. von BOLIN, W. und JODL, F. Stuttgart: Frommann Verlag, 1959-1960. p. 346, apud. SERRÃO, Adriana Verissimo. *A humanidade da razão. Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral*. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. p. 89. A segunda citação encontra-se em: FEUERBACH, Ludwig. “Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist was er isst”. In: FEUERBACH, Ludwig. *Op. cit.* p.41-64.

e nem de projetar o seu fim como sendo a sua realização mundana. Nessa perspectiva a identidade dialética entre o ponto de partida e o ponto de chegada se justifica. Se há exterioridade radical na origem existencial do filosofar, ela não se localiza num “fora” definido como condicionante natural ou antecedente cronológico, mas como fonte nunca exaurida do pensamento. Quando a filosofia tenta de algum modo estancá-la o seu ímpeto especulativo se esvai para renascer em outras regiões aparentemente não filosóficas, contudo ricas em novas incitações reflexivas.¹³

Kierkegaard não é propriamente um pensador pós-filosófico, ele discute, argumenta e cria conceitos. A sua obra se insere na história da filosofia como se pode ver pelos efeitos por ela produzidos. Se há estranheza e desorientação em sua leitura é porque ele crava o infinito no coração da finitude, confronta o instante e a eternidade fazendo do paradoxo da existência o acicate de uma peregrinação sem repouso. A inquietação não convida ao *sacrificium intellectus*, seja como queda no irracional rotineiro e o conforto da religião herdada, seja como fuga para o inefável. O ato de existir não é um fato e nem se esgota numa essência determinada, tampouco se deixa capturar inteiramente num sistema categorial fechado. Sendo ato não pode eludir o tempo, condição incontornável do humano, sendo o existir não pode prescindir do enraizamento no ser. Aí reside a fecundidade de seu modo de pensar paradoxal e talvez o desafio para um novo encontro com a ontologia.¹⁴

¹³ Há um problema hermenêutico fascinante que não pode ser aqui abordado. Certamente Hegel não pode ser avaliado segundo os parâmetros da concepção kierkegaardiana. Em toda sua obra ele rejeitou submeter o dinamismo do mundo à especulação abstrata. Como observa Maxence Caron sobre a filosofia de Hegel: “... tal mundo abundante, perpetuamente um e perpetuamente outro que se deve pensar...Ele jamais esquece o aspecto vivo que deve revestir toda verdadeira filosofia”. Cf. CARON, Maxence. *Être et identité. Méditation sur la logique de Hegel et sur son essence*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006. p. 40. Não sem razão Heidegger colocou Marx e Kierkegaard dentre os maiores hegelianos como se dirá abaixo. Em algumas páginas ousadas e brilhantes Zizek aproximou sistema e indivíduo através do conceito hegeliano de “juízo infinito” e afirmou: “essa continuidade inesperada entre o idealismo alemão e Kierkegaard nos dá a primeira pista de como o anti-hegelianismo de Kierkegaard (como o de Deleuze, aliás) é muito mais ambíguo do que parece: a promoção de Hegel a espantinho do inimigo ofusca uma proximidade rejeitada”. Cf. ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 107. Ver as digressões das p. 107-114. Seja como for, Schmidinger observou que a relação entre Kierkegaard e o Idealismo Alemão, incluindo não apenas Hegel, mas Schelling, é a primeira das “quaestiones disputatae” a ser enfrentada pela Kierkegaard-Forschung. Cf. SCHMIDINGER, Heinrich. *Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1983. p. 391-402. Para um ponto de vista em contraste com o de Heidegger, ver: VALLS, Álvaro L. M. *O crucificado encontra Dionísio. Estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 173-182. No restante deste artigo as menções kierkegaardianas a Hegel seguem as suas intenções polêmicas e muitas vezes caricaturais.

¹⁴ O estudo da obra de Henrique de Lima Vaz foi a inspiração constante do que foi até aqui desenvolvido. Como também as reflexões instigantes de Paul Ricoeur. Ver: RICOEUR, Paul. “Filosofar após Kierkegaard”. In: RICOEUR, Paul. *Leituras 2. A região dos filósofos*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 29-44.

A referência a Heidegger é clara e pressuposta na exposição que se segue. A minha hipótese de leitura não é a de um erudito na obra kierkegaardiana e nem a de um pesquisador acadêmico se empenhando na procura de um ângulo original de interpretação. Tem um caráter ensaístico, uma espécie de garimpagem feita a partir de outras leituras, e animada pelo recorte da problemática filosófica intrincada e que acabamos de esboçar em traços rápidos.

II

Kierkegaard: a fecundidade do paradoxo

Como observa Löwith, apesar de seu isolamento na Dinamarca, país à margem das nações europeias predominantes, Kierkegaard acabou por alcançar indiscutível influência e notoriedade. Por isso, observa o autor, ele não deve ser considerado “apenas como uma ‘exceção’, mas sim como um eminente fenômeno dentro do movimento histórico da época”, por conseguinte “sua ‘singularidade’ não era um pensar isolado, mas uma reação extensa e de múltiplos tons às condições do mundo daquele momento”.¹⁵ A afirmação de Löwith projeta a “ruptura revolucionária” ocorrida em meados do século XIX, no século seguinte. O trauma do primeiro pós-guerra confirmou a desconfiança com relação às pretensões sistemáticas da filosofia e a ênfase unilateral na teoria do conhecimento.

Não é fácil expor o pensamento do filósofo dinamarquês. A sua obra é muito extensa e resultou de uma escrita febril desenvolvida no curto tempo de sua vida, abrangendo dezenas de volumes de escritos de natureza diversa.¹⁶ Também as peculiaridades de seus textos, apresentando posições

¹⁵ LÖWITH, Karl. *Op. cit.* p. 134.

¹⁶ Os escritos de Kierkegaard em dinamarquês abrangendo 55 volumes (Sören Kierkegaards Skrifter, 1997-2014) de textos e crítica e os documentos e diários ao menos 16 volumes (Sören Kierkegaards Papirer). A tradução em inglês dos escritos se compõe de 26 volumes (Kierkegaard's Writings). As suas obras estão disponíveis em www.sks.dk. Como não leio em dinamarquês aqui utilizo apenas as referências tomadas de suas obras traduzidas para o francês. Cf. KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes* (vinte volumes). Direção de Jean Brun e tradução de Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: Édition de l'Orante, 1966 ss.. Sempre que possível utilizei as diversas traduções para o português feitas pelo Prof. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Na exposição que se segue, não sendo um estudo especializado, limitei-me a consultar algumas obras dos pseudônimos e do período de 1843 a 1846: “Ou isso, ou aquilo: um fragmento de vida” editada por Victor Eremita (fevereiro de 1843); “A repetição: um ensaio de psicologia experimental” de Constantin Constantius (outubro de 1843); “Temor e tremor” de Johannes de Silentio (outubro de 1843); “Migalhas filosóficas, ou Um fragmento de filosofia” de Johannes Climacus (junho de 1844); “Conceito de angústia” de

heterogêneas e mesmo antagônicas, exigem perícia hermenêutica e árduo estudo. Cabe aqui a advertência feita num pequeno e precioso livro de dois estudiosos brasileiros:

“se existe chave hermenêutica para entender Kierkegaard, essa chave é ele mesmo, e isso só é possível frequentando o labirinto de sua obra. Do contrário, o risco de se enganar e de se iludir com a apresentação dos temas é muito maior do que construir pouco a pouco o enorme quebra-cabeça chamado Kierkegaard. A contradição existencial e o mostrar-se enigmático pela pseudonímia constituem a estratégia fundamental e intencional para demonstrar a impotência da filosofia especulativa diante da realidade concreta”.¹⁷

Como se sabe há íntima vinculação de vida e obra a traduzir a atitude fundamental de seu pensar como antagônico à construção de sistemas filosóficos de grande envergadura, cuja figura exemplar, para ele, seria o sistema hegeliano. Todavia, como já foi assinalado em nota anterior, na economia desta exposição não pretendo tratar de Hegel e nem discutir a validade de tal crítica, apenas sinalizar em que sentido Kierkegaard tomando Hegel como alvo sustenta a rejeição cabal de um tipo de razão capaz de tudo abranger, nela incluindo o indivíduo singular, considerado como mero momento determinado numa rede de mediações complexas apreendidas por meio do discernimento dialético. Todavia, acreditava o filósofo, para o indivíduo realmente existente as astúcias da dialética revelam-se enganosas, impotentes e, pior, dissimulam e banalizam o desafio da existência singular.

A vida de Kierkegaard transborda o registro biográfico e se dissemina por seus escritos, não somente pelos diários e anotações, mas também pelas ideias e atitudes de seus múltiplos personagens, dentre os quais e em meio aos quais estava ele mesmo. Assim desdobrou imaginariamente a vida quase toda restrita ao espaço provinciano da capital dinamarquesa, recriando como “exceção” os acontecimentos corriqueiros e seus aspectos prosaicos. Pouco saiu de sua cidade, mas após concluir a sua dissertação doutoral e após a ruptura com Regina Olsen viajou para Berlim com o propósito de seguir o curso de Schelling, filósofo cujas lições causavam furor nos meios acadêmicos, tendo sido proclamado como substituto de Hegel. A sua expectativa tinha sido a de nele encontrar finalmente uma filosofia voltada para a realidade efetiva. Logo, porém, passado o seu

Vigilius Haufniensis (junho de 1844); “Estágios no caminho da vida”, pseudônimos editados por Hilarius Bookbinder (abril de 1845); “Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas” de Johannes Climacus (fevereiro de 1846). Também foram feitas algumas referências a dois textos de autoria direta do filósofo: a tese doutoral “O conceito de ironia com referências constantes a Sócrates” (setembro de 1841) e “As duas eras: a era da revolução e o tempo presente – Uma resenha literária” (março de 1846).

¹⁷ VALLS, Alvaro e ALMEIDA, Jorge Miranda de. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 28.

entusiasmo inicial, a sua decepção veio rápida, pois apesar de sua compreensão refinada das intenções do filósofo alemão nada ouvira em suas exposições acerca da verdadeira efetividade, a qual era apenas nomeada como contrafação do sistema lógico.¹⁸

Poder-se-ia perguntar: por que não? Porque para Kierkegaard, mergulhado nos tormentos de sua ruptura com Regina Olsen, a realidade efetiva não é um dado a ser objetivamente apreendido e nem uma ideia a ser demonstrada no interior de um conjunto consistente de proposições. Ela se mostra apenas como experiência de um existente singular e se mostra justamente ao passar pelas malhas da rede conceitual na qual se quer capturá-la. Se não fosse assim um filósofo dialético como Hegel, com a acuidade de seu método sempre triunfaria sobre todos os seus contendores, pois o poder de absorção do maquinário conceitual acabaria por triturar a singularidade da existência e esta poderia ser abstratamente integrada como um dos momentos de seu desdobramento lógico. Por isso, para não sucumbir à astúcia da dialética o filósofo dinamarquês precisou “encenar” ou, antes, realizar em sua obra a pluralidade de caminhos e perspectivas que se abrem e se fecham na vida dos indivíduos. Daí a imagem do “quebra-cabeça” e do caráter enigmático e labiríntico dos seus escritos. O filósofo fala não só por sua própria voz, afinal o seu leitor é também um auditor, sendo a audição, para ele, “o sentido mais precioso”, partilhava a conversação dessas muitas vozes. Variação imaginária a incluir o leitor/auditor, através dos pseudônimos e das máscaras, na investigação descaminhos e veredas possíveis da subjetividade.¹⁹ Se incorrêssemos na impropriedade de resumir numa única proposição o cerne de sua filosofia seria esta: *a subjetividade é a verdade*. Nela se mostram as duas faces de uma mesma moeda: não se pode deduzir o indivíduo do conceito como também a pergunta pela verdade não surge da razão universal qual um *deus ex machina*, antes é formulada por um indivíduo específico e concreto a partir de suas perplexidades e impasses. A pergunta pela verdade não cai do céu, não está posta e respondida desde o início, contida no absoluto pressuposto, mas o inquiridor é “por um pobre ser humano existente individual”. Com essa precária consciência-de-si, porque não há nenhuma garantia prévia de resposta, não se dissolve tudo no subjetivismo:

“Tão logo o ser da verdade se torna empiricamente concreto, a própria verdade está no devir, é, decerto outra vez, pressentida, a concordância entre pensar e ser, e é bem assim realmente para Deus, mas não é

¹⁸ Cf. LÖWITH, *Op. cit.* p. 182-183. Ver também: TILLIETTE, Xavier. *Schelling. Biographie*. Paris: Calman-Lévy, 1999, p. 339-343.

¹⁹ KIERKEGAARD, Sören (1843a). “L’alternative. Première partie”. In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes*. Tome III. Paris: Éditions de L’Orante, 1970, p. 3. Nas referências a Kierkegaard citarei sempre a data da publicação da obra logo após o nome do filósofo entre parênteses e no final a data da edição utilizada.

assim para um espírito existente, dado que esse mesmo, existindo, está no devir”.²⁰

Não se pode falar que “a verdade é a subjetividade”, diluindo no arbítrio individualista a “reflexão objetiva” e sim denunciar na objetividade a abstração do sujeito:

“para a reflexão subjetiva, a verdade se torna a apropriação, a interioridade, a subjetividade e aí se trata justamente de, existindo, aprofundar-se na subjetividade”.²¹

O ato de existir no espírito finito é justamente o oposto do ensimesmar-se narcísico. A “subjetividade é a verdade” porque o seu aprofundar-se não se confunde com a conquista ilusória da identidade egóica, com a fixidez do Eu puro. O ponto de tangência da verdade e da subjetividade não é o intemporal, é antes o lançar-se no devir sem a âncora da certeza:

“Objetivamente acentua-se: o que é dito; subjetivamente: como isso é dito (...) esse ‘como’ é a paixão da infinitude e a paixão da infinitude é a própria verdade. Mas a paixão da infinitude é justamente a subjetividade, e assim a subjetividade é a verdade”.²²

Certamente a elaboração de qualquer teoria não se faz a partir do éter da especulação pura e sim da exterioridade de suas condições fáticas e das contingências da vida de quem a elaborou. A atitude filosófica, explícita ou não, assim como a decisão acerca do filosofar é anterior a toda demonstração e a sua consistência somente pode ser estabelecida posteriormente à decisão tomada. A partir de sua transposição conceitual é que se pode fazer, então, o exame de sua validade no interior do conjunto de proposições produzido a partir de seu desdobramento interno. Essa transposição seria o começo propriamente filosófico de toda filosofia. Não há como prescindir de todas as crenças para, então, filosofar e nem há como refutá-las ou confirmá-las *more geometrico*, no espaço supostamente neutro da pura argumentação. O carácter fáctico anterior e condicionante de toda opção filosófica é evidente, todavia a expectativa de eliminar a tensão entre crer e argumentar facilmente se confunde com a pretensão de eliminar o humano do próprio homem. Por isso, diz Kierkegaard:

“ah, enquanto o ilustríssimo Herr Professor, especulando, explica tudo o que existe, ele se esqueceu na distração, de como ele mesmo se chama: de que é um ser humano, um puro e simples ser humano...”²³

²⁰ KIERKEGAARD, Sören. (1846 a) *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 200-201.

²¹ KIERKEGAARD, Sören. (1846 a). *Op. cit.* p. 202.

²² KIERKEGAARD, Sören. (1846 a). *Op. cit.* p. 214.

²³ KIERKEGAARD, Sören (1846 a). *Op. cit.* p. 150.

O sarcasmo do polemista não nos deve distrair da menção ao “puro e simples ser humano” lançado no devir e sem contar com a garantia de obter a identidade final da certeza e da verdade. A verdade sempre lhe escapa ou, ao menos se furta de seu domínio racional e certeza, começo cartesiano da filosofia não pode obliterar as incertezas do sujeito. Se assim fosse, os diferentes momentos e alternativas da existência poderiam ser conceitualmente mediados e preservados, seriam também convenientemente esvaziados de seu sentido dramático nos ajudando a distrair da morte neles contida, nos permitindo mitigar a infinita seriedade presente em sua contingência. Se a inteligibilidade nos fosse garantida desde o ponto de partida viveríamos como se já estivéssemos na eternidade, contudo, “a eternidade verdadeira não se encontra por trás de uma alternativa [escolha], mas à sua frente”.²⁴ Ou seja, em cada escolha enredada nas circunstâncias da vida jogamos a totalidade da existência e o seu sentido último.

O conteúdo objetivo dos enunciados – aquilo *que* é dito – não pode escamotear o *por quem* e o *como* é dito, não pode prescindir do sujeito da enunciação e este se coloca num “ponto de fuga” em relação ao conteúdo do enunciado. Quando alguém afirma: “eu sou cristão”, não há coincidência entre o “eu”, sujeito do enunciado, identificado ao “ser cristão” e o enunciatador com suas inúmeras outras circunstâncias. Ora, este “como” irá se pluralizar nas diversas perspectivas representadas pelos pseudônimos ou pelas máscaras usadas e intercambiadas pelo filósofo às vezes no interior de uma mesma obra como no caso de seu primeiro trabalho autoral de 1843 e no qual, sob a alternativa do título convivem “Victor Eremita”, seu editor, o jovem hedonista “A”, o velho e austero “Juiz Wilhelm”. A partir daí a utilização do pseudonimato e a introdução de diversas figuras literárias e fantásticas (Don Juan, Fausto, o Judeu Errante, Abraão, etc.) se disseminou em seus escritos.²⁵

Não é fácil deslindar a relação entre a comunicação direta, aquela assumida pelo autor em seu nome próprio e a comunicação indireta, apresentada na pluralidade das outras vozes. Também não é fácil compreender a relação dos pseudônimos entre si, como, por exemplo, o lugar superior concedido ao Anti-Climacus, autor de “Doença até a morte” de 1849, contraposto ao

²⁴ KIERKEGAARD, S. Apud, REGINA, Umberto. *Kierkegaard*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 23-24. Cf. KIERKEGAARD, Sören (1843a). “L’alternative. Première partie”. In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes*. Tome III. Paris: Éditions de L’Orante, 1970, p. 40.

²⁵ Evitei entrar no intrincado problema hermenêutico do “projeto autoral” de Kierkegaard o que exigiria a competência de um estudioso do autor. Não custa recordar, porém, que “o elemento secreto e pseudonímico de seu projeto não era secundário na sua obra como autor. Era essencial para ela...o pseudonimato fornecia os recursos pelos quais Sören podia explorar e apresentar diversos pontos de vista sem ter que reivindicar cada relato como seu”. BACKHOUSE, Stephen. *Kierkegaard: uma vida extraordinária*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019. p. 107. O autor no final de sua biografia faz uma breve apresentação das obras, ver: p. 209-260.

Clímacus autor das “*Migalhas filosóficas*” de 1844 e do “*Pós-escrito não científico às Migalhas Filosóficas*” de 1846. Além disso, pode-se perguntar, por que o filósofo em grande parte de sua obra tardia abandonou a estratégia da pseudonímia? Ou, por que ao assumir e publicar diversos escritos com o seu próprio nome parece usá-lo como se ele também fosse um pseudônimo?²⁶ Não é fácil deslindar o emaranhado das notas pessoais e os jogos de dissimulação tarefa desafiadora para a reconstrução do pensamento do filósofo. A sua alusão pode ser, no entanto, uma boa indicação do trabalho de sapor a autonomia filosófica do sujeito moderno como signo do humanismo triunfante.

Em seu “Diário”, numa passagem de 1855, ele comparou a civilização moderna a um portentoso e eufórico navio onde os passageiros se divertem em meio à música e ao espocar do champanhe, alheios aos perigos em espreita na noite do alto mar, permanecendo entregues às luzes da alegria, às iguarias e danças, aos cantos festivos e ruidosas conversações. Os passageiros e tripulantes, estão entretidos em seus divertimentos e ninguém percebe a aproximação do perigo mortífero. Zombando dos arautos do iluminismo, bons conhecedores do rumo previamente estabelecido da embarcação civilizacional, o filósofo se vê como “um pobre passageiro”, “aguilhado pela angústia” tentando advertir o capitão do navio, embora sem ser ouvido por ninguém em suas admoestações premonitórias.²⁷

Ao contrapor a grandiosidade do navio e a pequenez do admoestador, a parábola incita à conversão do olhar histórico, desviando-o do imaginário racional de um sentido de futuro magnificado a partir do presente, chamando a nossa atenção para a precariedade de nossa sujeição ao tempo como contração de instantes diferenciais. A imagem da pequenez serve para ironizar as grandes crenças acerca do sentido da história, as presunções utópicas, a aposta fáustica na emancipação da humanidade por si mesma. Aí então, no saber-se desamparado se dá o encontro com a angústia, como no caso do aflito e obscuro passageiro do navio, pois por mais altaneiro que seja o ideal do humanismo moderno ele não pode neutralizar o *pathos* do existir em solitude, perdição e grandeza.²⁸

Na conclusão de sua dissertação doutoral o filósofo observa:

“Em nosso tempo, tem-se falado frequentemente na importância da dúvida para a ciência; mas o que a dúvida é para a ciência, a ironia é para a vida pessoal. E assim como os homens da ciência afirmam que não é possível

²⁶ HOHLENBERG, Johannes. *L'oeuvre de Søren Kierkegaard. Le chemin du solitaire*. Paris: Albin Michel, 1960, p. 17-18.

²⁷ KIERKEGAARD (1855), apud COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III. Barcelona: Editorial Herder, 1990, p. 42-43.

²⁸ LÖWITH, Karl. *Op. cit.* p. 182-187.

uma verdadeira ciência sem a dúvida, assim também se pode, com inteira razão, afirmar que nenhuma vida autenticamente humana é possível sem ironia (...) A ironia limita, finitiza, restringe, e com isso confere verdade, realidade, conteúdo; ela disciplina e pune, e com isso dá sustentação e consistência”.²⁹

A torção irônica introduz no moinho da dialética hegeliana a dura pedra da dúvida no lugar do trigo dócil dos conceitos. Em sua rica pluralidade a realidade não se deixa tão facilmente moer para que dela extraia a sua essência racional. Renunciando realizar a realidade no pensamento a ironia ao “colocar a ênfase adequada na realidade” a encara em sua incontornável efetividade.³⁰ O que seria a “ênfase adequada”, o “efetivo”? O que faz efeito de “ponto obscuro” sempre presente na mais cerrada malha argumentativa, no mais bem sucedido empenho de clareza. Não se trata de uma falha na argumentação a requerer nova certidura, porque remete à fenda originária que consome e desestabiliza a exigência radical de inteligibilidade, sempre emergindo e imergindo no vórtice do devir.

O efetivo é a facticidade, a não ser confundida com a vida individual em seu significado corriqueiro, devendo-se distinguir entre o “fato de existir”, a vida em sua significação biológica e social e o “existir fáctico”, assinalando relação, dinamismo, efetuação. A existência é sempre um colocar-se em relação com o todo e este exerce uma força de atração inesgotável e jamais pacificada, porque o vazio e a plenitude, o instante e a eternidade se dão num entretecimento a ser experimentado somente como uma “síntese antecipada”, afinal “no lugar e na operação da falta: no aqui-agora humano a síntese, a cada novo instante, permanece irrealizada”.³¹

Diante da pergunta “o que é a existência?”, responde o filósofo: “é esta criança que foi engendrada pelo finito e o infinito, pelo eterno e o temporal e que, em consequência, está constantemente se esforçando”.³² Mesclado ao sofrimento este inquietante infinito difere daquele outro abstrato e alheio à dor de viver a irromper subitamente como um “filho bastardo da especulação”.³³

O caminho da ironia, já adquirido em sua tese doutoral, mesmo anterior à plasmação de sua estratégia autoral, jamais foi abandonado, desempenhando

²⁹ KIERKEGAARD, Sören (1841). *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2010, p. 304-305.

³⁰ KIERKEGAARD, Sören (1841). *Op. cit.* p. 307.

³¹ POLITIS, Hélène. “Kierkegaard”. ZARADER, Jean-Pierre (Coord.). *Le vocabulaire des philosophes. III. Philosophie moderne (XIXe. Siècle)*. Paris: Ellipses Éditions, 2002b. p. 485-486.

³² KIERKEGAARD, Sören (1846 a) . “Post-scriptum définitif et non scientifique aux ‘Miettes Philosophiques’” V. I. In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes*. Tome X. Paris: Éditions de L’Orante, 1977. p. 87.

³³ KIERKEGAARD, Sören (1846 a). *Op. cit.* p. 203.

um papel seminal e fornecendo uma “chave interpretativa” para os seus escritos posteriores.³⁴ A ironia, na insistência “em dizer o contrário do que se pensa”, percorre como um fio a processão dos autores kierkegaardianos cujas contraposições revelam que “o sujeito é negativamente livre”.³⁵ Qual negatividade? Ele se aproxima de Hegel na denúncia da ironia romântica na qual a negação abstrata da realidade se perde na indeterminação de um sujeito “que se embriaga na infinitude das possibilidades” e, assim, flutua ilusoriamente acima da realidade.³⁶ Se se pode dizer que a ironia é uma “determinação da subjetividade”, deve-se rejeitar no romantismo a liberdade como um pairar acima do mundo, porque sendo toda determinação negação, também toda negação é determinada. A lição de Hegel se perde, entretanto, quando o negativo da ironia se anula como mediação no sistema. Por isso a contraposição dos personagens autorais não se resolve no Eu de um autor único e onnisciente.

No último parágrafo da tese doutoral abre-se outra perspectiva:

“Humor contém um ceticismo muito mais profundo do que a ironia; pois nele tudo gira não mais ao redor da finitude, e sim da pecabilidade (...) contém também uma positividade muito mais profunda, pois ele se movimenta não em determinações humanas, mas sim teantrópicas, ele não se contenta em fazer do homem um homem, mas quer fazer do homem um homem-deus”.³⁷

A consciência dramática do pecado parece chocante para um projeto de modernização possuída pela maximização do controle sobre o mundo. A vivência luterana e, algo sombria, do indivíduo atormentado pelo pecado do pai se eleva como antevisão pelo gênio do filósofo. O humor, descortinando o leque mais amplo da afetividade, colore a experiência humana e, ecoando Karl Jaspers, funcionando como “cifra de transcendência” também funciona como forma de resistência ao curso das coisas.

Não é mais apenas a separação entre o homem e as coisas, entre a pequenez do homem e a grandeza do cosmos que causa admiração e assombro e suscita a experiência originária do filosofar. A ação humana triunfou de tal forma sobre o conjunto da natureza que as coisas em sua maioria tornaram-se signos alienados da própria humanidade, a natureza em sua exterioridade se fragiliza, os seres humanos encontram-se cercados de objetos técnicos nos quais não mais se reconhecem e não são mais provedores de sentido. Por isso, muito mais tarde, no curso do semestre de inverno de 1937/1938, já situado no olho do furacão da grande crise da modernidade

³⁴ STEWART, Jon. *Sören Kierkegaard: subjetividade, ironia e crise da modernidade*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017, p. 158.

³⁵ KIERKEGAARD, Sören. (1841). O conceito de ironia. *Op. cit.* p. 232.

³⁶ KIERKEGAARD, Sören. (1841). *Op. cit.* p. 246.

³⁷ KIERKEGAARD, Sören. (1841) *Op. cit.* p. 308.

ilustrada, Heidegger pôde dizer que o “assombro” (Er-staunen), disposição fundamental (Grundstimmung) do primeiro começo da filosofia dá lugar ao “terror” (Erschrecken) como disposição fundamental do outro começo, ao “se desvelar por trás de todo progresso e domínio do ente o escuro vazio da falta de sentido (Ziellosigkeit)”.³⁸

Evoquei em Jaspers e Heidegger a posteridade de Kierkegaard, porque ela está presente na leitura que eu faço, como indicado na primeira parte deste texto. Não sendo testemunha da destruição massiva trazida pelo progresso, ele soube intuir para onde o mundo se encaminhava ao diagnosticar em sua contemporaneidade a deriva da racionalidade moderna. Teria feito ele um prognóstico do futuro ou esposado uma visão pessimista da história? Na verdade a conversão irônica vê no fenômeno o que está lá e não é visto, inverte o dito pelo não dito, entrevê no entusiasmo romântico a miséria prosaica do cotidiano, denuncia nas filosofias do progresso a rejeição da história, porque só há história porque há pecado. Discernimento escandaloso para a razão ciosa de sua liberação com relação aos mitos como o do Gênesis e, no entanto, ironiza o filósofo “nenhuma época foi tão ágil em produzir mitos do entendimento quanto a nossa, que produz mitos enquanto pretende extirpar todos os mitos”.³⁹

A negação do pecado, passando por ilustração e conquista do entendimento, se desdobra no desmentido, na renegação (Verleugnung) e esta consiste em não saber o que já se sabe, seja olhando para si mesmo ou para as dores da história. Dela provém a tolice da pergunta: “e se Adão não houvesse pecado?”, ou melhor, e se Adão não existiu? Se tudo, afinal, não passa de um mito? Desse modo, na época da ciência o mito do Gênesis não tem nada a ver conosco justificando cada um “a perguntar a respeito do pecado como algo que não lhe dissesse respeito”.⁴⁰ O mecanismo da renegação é então desmontado: “ou ele pura e simplesmente não sabe de que se trata, e jamais conseguirá vir a saber, ou ele o sabe o compreende, e junto também sabe que ciência alguma será capaz de lhe explicar o pecado”.⁴¹ Essa estratégia psicológica não é sem consequências, a renegação do pecado arrasta consigo a consciência da história, aceitável apenas quando mistificada e o aguilhão da verdade. Se paga de bom grado o preço. Afinal, se a verdade fisgada pela subjetividade é a “paixão da finitude”, se não há sistema pacificador no interior do qual tudo possa

³⁸ HEIDEGGER, Martin (1937/38). “Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte ‘Probleme’ der ‘Logik’”. *Gesamtausgabe*. Bd. 45. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. p. 197. Nas referências a Heidegger, como no caso de Kierkegaard, a data original do escrito está logo após o nome do autor entre parênteses e no final a data da edição utilizada.

³⁹ KIERKEGAARD, Sören. (1844 b) *O conceito de angústia*. Tradução e posfácio de Álvaro Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 50.

⁴⁰ KIERKEGAARD, Sören, (1844 b). *Op. cit.* p. 55.

⁴¹ KIERKEGAARD, Sören. (1844 b). Idem, *ibidem*. p. 55.

ser reconciliado, então jamais há repouso na contingência e no devir da existência finita.⁴²

Poderíamos falar num progresso assegurado, seja no conhecimento, seja na ação, se a lei dialética da passagem do quantitativo para o qualitativo pudesse ser comprovada, se a sucessão dos momentos quantitativamente diversos produzisse uma mudança qualitativa, uma subida para um degrau superior do humano. Essa comprovação pressupõe a natureza humana como uma estranha substância, pois de um lado seria potencialmente infinita, conteria em si mesma o infinito e de outro, seria algo como um lastro imutável e unitário a impedir a perda da humanidade. Ora, a coincidência do infinito com ele mesmo é Deus, não o homem.

No ato contingente de existir, o lançar-se para frente é continuo empenho e sem dispor de mapa previamente traçado, toda direção tomada pode ou deve ser sempre refeita, encetando reviravoltas, subvertendo conclusões. Uma geração pouco pode transmitir de sua experiência para outra como acontece numa corrida de revezamento quando o atleta passa o seu bastão simbólico de sua para a mão de seu companheiro de equipe. A experiência existencialmente relevante não tem a solidez da coisa, ela se dispersa, se retorce e não se acumula em sua incessante transmutação. Bem ao contrário do desenvolvimento técnico, no qual o desenvolvimento técnico se acumula, cada geração é jungida à recriação da existência. Não há um “fato de existir” acerca do qual podemos forjar técnicas adequadas, saberes consolidados.⁴³

Crítico acerbo de sua época, o filósofo dinamarquês, a via como caracterizada por uma racionalidade superficial e frouxa, carente de energia e oscilante entre o entusiasmo fácil e a indolência na ação e no pensamento, desfibrada e seduzida por sua própria superfluidade, interdita em suas esperanças, derrotada por si mesma.⁴⁴

E nós, pósteros, instruídos pelas catástrofes, deveríamos saber como nenhuma conquista humana – na política, no direito, na ciência, na técnica – pode ser tida por um passo irreversível, como um estado definitivamente alcançado. Esse seria o mais repetido e danoso equívoco das revoluções políticas, das expectativas de emancipação da humanidade. O insuportável no humano é o humano mesmo, motivo profundo de seu desespero, o desejo de não ser o que se é e inaugurar um novo humano a partir da clausura da imanência. Seria a trabalhosa peregrinação humana infundável

⁴² POLITIS, Hélène. *Le vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Ellipses Éditions Marketing, 2002 a. p. 33-36.

⁴³ POLITIS. *Op. cit.* 2002 a. p. 21-24.

⁴⁴ KIERKEGAARD, Sören (1846 b). “Une compte rendu littéraire”. In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes*. Tome VIII. Paris: Éditions de L’Orante. 1979. p. 189-196.

e vã repetição, a tarefa sisifista de uma pedra sempre a rolar na eternidade vazia? ⁴⁵

Pode-se dizer, ao contrário, que o insuportável no humano é o espírito, porque o espírito traz consigo a negatividade. Por isso, como no verso célebre de Hölderlin, onde há desespero há também o que salva, porque nele podemos vislumbrar a síntese, jamais resolvida por nosso próprio Eu, do finito e do infinito. Aqui a fecundidade ontológica do paradoxo: o novo, o inaudito pode surgir a cada instante, a cada acontecimento como o que vem até nós, solicitando a nossa escuta e o nosso acolhimento. A história é o reino da contingência e por isso mesmo, também é o Reino de Deus. Modo de pensar paradoxal a soar como escândalo para a inteligência, pois “a inteligência afirma que o paradoxo é o absurdo, porém isto é apenas uma caricatura, pois afinal o paradoxo é o paradoxo *quia absurdum*. O escândalo mantém-se exterior ao paradoxo e se agarra à verossimilhança, enquanto que o paradoxo é o que há de mais inverossímil”. ⁴⁶

O horizonte histórico é atravessado por um corte vertical que une o instante e a eternidade subvertendo a pressuposição metafísica da irrelevância do tempo considerado como um vácuo, um meio indiferente no qual se sucedem o passado, o presente e o futuro como realizações forjadas por nossos propósitos e projetos conscientes. A história é tarefa e doação e separá-las nos impede de reconhecer a manifestação da transcendência como irrupção do e no acontecimento.

Há irrupção eventual no existente, como há interrupção entre um indivíduo e outro, entre uma e outra geração, entre duas épocas históricas e somente quando se aceita o vazio. Mais tarde dirá Heidegger, no “entre-dois” não há vínculo substancial unindo o “dois” (zwei), como uma “argamassa” (Kitt), há tão simplesmente “o entre” (das Zwischen), por isso para ele “o Dasein é o ser desse ‘entre’ (Zwischen)”. ⁴⁷ Essa “hiância” aberta na arga-

⁴⁵ KIERKEGAARD, Sören (1849). “La maladie a la mort”. In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions de l’Orante, 1971. p. 187-199. Ver também: DUPRÉ, Louis. “The Sickness unto Death: critique of the modern age”. In: PERKINS, Robert L. (Ed.). *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Macon/Georgia: Mercer University Press, 1987. p. 85-106 e ELROD, John W. “The social dimension of despair”. In: PERKINS, Robert L. (Ed.). *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Macon/Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 107-119.

⁴⁶ KIERKEGAARD, Sören (1844 a). *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008. p. 80. O pensador dinamarquês polemiza com o humanismo antropocêntrico (Feuerbach) e com a desqualificação ilustrada da fé cristã por ser baseada num fato histórico contingente. Objeção formulada no célebre “problema de Lessing”. Ver a esclarecedora “Apresentação” de Álvaro Valls da supracitada obra de Kierkegaard. Ver também: VERGOTE, Henri-Bernard. *Sens et répétition. Essai sur l’ironie kierkegaardienne*. Tome I. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1982. p. 307-382.

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. Tradução brasileira e notas por Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 176.

massa do cotidiano metaforiza a liberdade e a escolha, contudo por ela também penetra a angústia. O projeto moderno de dominação técnica da natureza e de construção política da sociedade revela-se como um grandioso dispositivo de proteção e exorcismo contra a angústia.

III

Kierkegaard: a intermediação ontológica da angústia

Sem qualquer rede de proteção o indivíduo deve inapelavelmente decidir, pois o sujeito não é outro senão o indivíduo em sua fragilidade, em sua condição solitária e carnal, dilacerado entre diferentes possibilidades de ser. Não há abrigo transcendental, porque a decisão, o poder ser isto ou aquilo, desvela para cada um de nós o mistério da liberdade e esta consiste justamente em introduzir a alternativa, alguma outra possibilidade em relação àquilo que já se é e já está dado. Não há como escapar à escolha, embora cada um possa acreditar ser capaz de mantê-la numa indefinida retenção para ficar permanentemente equilibrando-se num ponto anterior ao inevitável salto da de-cisão e cedendo, deste modo, à “tentação de todos os possíveis”. Esta situação existencial descrita por Kierkegaard encontrou magnífica expressão numa obra de 1938 do filósofo francês Vladimir Jankélévitch justamente intitulada “*L’alternative*”. Não há como permanecer, observa Jankélévitch, num estado permanente de hesitação, nada é permanente, pois estamos sempre lançados na ação e o “agir é, portanto, assumir a responsabilidade da alternativa e colaborar com ela sublinhando por sua escolha o desequilíbrio de toda condição humana”.⁴⁸ Nós nos iludimos com a possibilidade da não escolha, de nos encolhermos no esconderijo da neutralidade, porque escolher é perder-se:

“a existência que se decide a existir, ou seja, que é um ato, se suprime ela mesma como existência possível e renuncia uma parte de si, apesar disso, ela renuncia a ser os outros seres; a afirmação da existência é, portanto, atravessada pela negação dos possíveis que nunca mais serão. Este é o preço que nesta vida se paga pela construção de todo ser. Daí a vertigem e a angústia da opção: a opção é a coisa do mundo que mais parece ao suicídio, pois ela aniquila todos os possíveis, salvo um, que é possível *a fortiori*, uma vez que ele se torna real”.⁴⁹

⁴⁸ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L’alternative*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1938, p. 19-20.

⁴⁹ JANKÉLÉVITCH, apud CHARLES, Daniel. “Angoisse”. In: JACOB, André (Dir.). *Encyclopédie philosophique universelle*. AROUX, Sylvain. II. *Les notions philosophiques*. Dictionnaire. Tome I. Paris: PUF, 1990, p. 96-97.

Kierkegaard acusava no entusiasmo romântico o gozo das possibilidades infinitas, o horror da efetividade. Se a liberdade testemunha a transcendência em nós, a sua realização ocorre somente na facticidade das situações particulares nas quais estamos enredados. A liberdade não celebra tão facilmente a aliança com a felicidade. Ela se manifesta no relance de um instante, como o fulgor de um raio anunciador da morte e do pecado, por isso é tão estreita a porta para sua entrada no tempo humano. Esta passagem estreita (eng) nos remete imediatamente para a origem da palavra “angústia” proveniente do termo grego em sua tradução latina e significando sufocamento e opressão (ango, angoris), espaço apertado e tempo breve (angustia, angustiae). A etimologia sedimenta a vivência corporal das perturbações respiratórias, digestivas e cardíacas dos acessos de ansiedade, secularmente conhecidos dos médicos, remetendo, em sua extensão metafórica, ao espaço e ao tempo, tão drasticamente limitados no transcurso da brevíssima vida individual. Experiência já bem conhecida desde os gregos e retomada na imagem da “porta estreita” que no Evangelho Segundo Mateus indica o momento difícil e inevitável da opção (Mt 7, 13-14), associada, todavia, à promessa depositada no esperar (Mt 7, 7-8).⁵⁰

Para o homem de fé a promessa esvaziaria a dramaticidade da escolha, fazendo da angústia mera pantomima psicológica? O desafio maior do pecado compreendeu Kierkegaard, não é não receber o perdão, mas não querer recebê-lo. A raiz da angústia encontra-se na recusa em aceitar que não somos os senhores de nós mesmos, por isso a “doença até a morte” não se confunde com o fim biológico da vida ou com este ou aquele fracasso profissional e amoroso e sim com a indisposição para perder-se no abismo da confiança insipiente condição para entregar-se na gratuidade do perdão. A fé não é confiança a brotar de nosso poder soberano, antes o destitui nos colocando face a face com o desamparo, não nos livra, portanto, do desassossego. O desafio de renunciar a ter razão contra Deus significa renunciar a si mesmo em sua razão de ser, pois esta é a grandeza do homem, aquilo que o diferencia de todos outros entes, o poder deixar-se “nadificar” frente a Deus., quando quase sempre preferimos ficar do lado de nosso pequeno Eu.⁵¹

O texto kierkegaardiano, com sua imiscuição de religião e filosofia, pode parecer bem chocante para o filósofo contemporâneo habituado à nítida separação entre “crítica e convicção”.⁵² Ao apresentar em 1848 o seu “Ponto

⁵⁰ Para a etimologia e o significado filosófico da angústia, ver: HÄFNER, H. “Angst, Furcht”. In: RITTER, Joachim (Hrg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, p. 310-314.

⁵¹ KIERKEGAARD, Sören (1843a). “L’alternative. Première partie”. In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes*. Tome III. Paris: Éditions de L’Orante, 1970, p. 308.

⁵² Expressão tomada da entrevista autobiográfica de Paul Ricoeur. Cf. RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction*. Paris: Éditions Calmann-Lévy, 1995.

de vista explicativo de minha obra como escritor” o autor logo no início expõe a sua intenção:

“esta pequena obra se propõe, portanto, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema de tornar-se cristão, com as intenções polêmicas diretas e indiretas contra esta formidável ilusão que é a cristandade ou a pretensão que todos os habitantes de um país são, enquanto tal, cristãos”.⁵³

Tornar-se cristão, porque não é posse, algo herdado, recebido por tradição cultural, confirmado por ritual ou adesão doutrinária. O tornar-se cristão é um desafio e um risco a ser enfrentado por cada um em sua intransferível singularidade e no enfrentamento solitário do reconhecer-se irremediavelmente livre na facticidade da vida própria. Por que a liberdade seria travessia de dor e solidão? Porque a liberdade sendo sempre “minha” e intransferível, deve implicar no infundado do ato de escolher e como na imagem já evocada do salto sem rede, em tal acrobacia o indivíduo arrisca não só o seu destino pessoal, mas o destino de toda humanidade presente de alguma forma em cada um de nós e em cada encruzilhada histórica. Ao se confessar como “autor religioso”, ele também se diz “não ser cristão”. A sua estrada é por despenhadeiros, vertigens da “consciência absoluta da falta”, pois “o cavaleiro da fé é uma testemunha jamais um mestre”.⁵⁴

O “cavaleiro da fé”, o arauto da incerteza, não despreza a ciência, não a confunde, porém, com a abundância e gratuidade da realidade. Não crê qualquer crença, em geral colada afetivamente ao Eu, presa como uma carapaça defensiva. Não sendo um “ser”, mas um “tornar-se” o seu “vir-a-ser” é perda de si, o desgarrar-se de uma “tensão angustiada em direção à transcendência” que a cada instante nos arrebatava para “fora de nós” (hors de nous) e nos colocado “junto ao outro” (auprès de l’ autre).⁵⁵

Desembaraçando-se do “mito do entendimento”, a interrogação filosófica da angústia parte do drama bíblico do pecado original. Em sua exposição sobre o conceito de angústia esta aparece num primeiro capítulo (caput) como pressuposição e explicação retroativa do “pecado hereditário”. Como se situaria o pecado de Adão? O interesse parece inicialmente o “hereditário” a explicação das razões do pecado “no presente, na pecaminosidade”, excluído Adão da história e transformando a narrativa do Gênesis numa condição fantástica de possibilidade.⁵⁶ Ao excluir Adão da história, tam-

⁵³ KIERKEGAARD, Sören (1848). “Point de vue explicative de mon oeuvre d’écrivain”. In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes*. Tome XVI. Paris: Éditions de l’Orante, 1971, p. 3-4.

⁵⁴ BRUN, Jean. “Kierkegaard”. In: GRÉGORY, Claude (Dir.). *Encyclopaedia Universalis*. Vol. IX. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1977, p. 671.

⁵⁵ WAHL, Jean. “Existence (Philosophies de)”. In: GRÉGORY, Claude (Dir.). *Encyclopaedia Universalis*. Vol. VI. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1977, p. 843-846.

⁵⁶ KIERKEGAARD, Sören. (1844 b) *O conceito de angústia*. Op. cit. p. 28.

bém se exclui o pecado do pensamento, porque a sua explicação se torna uma fantasia dogmática, fácil de ser racionalmente eliminada e, portanto, não mais pesar na avaliação do curso da história. O modo de evitar tal consequência consiste em mostrar a impossibilidade de separar o pecado de Adão e o pecado hereditário ou presente:

“A razão mais profunda de tal impossibilidade está naquilo que é o essencial da existência humana: que o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo gênero humano”.⁵⁷

O pecado adâmico é primeiro na imagem narrativa da gênese da pecaminosidade, por isso tende a ser posto à parte. Por quê? Porque o indivíduo não conta ou, antes, ele é quantitativamente contável e esta parece ser a única possibilidade de considera-lo desde um ponto de vista racional. Ao excluir Adão da história também se exclui cada indivíduo singular e assim se perde a própria história em sua tessitura temporal. Para resgatar a história da abstração e de sua projeção imaginária num futuro paradisíaco deve-se explorar a relação contraditória entre o indivíduo e o gênero, sem diluir um no outro:

“Qualquer indivíduo tem a mesma perfeição, justamente por isso os indivíduos não se apartam uns dos outros como números, tampouco o conceito de gênero humano se torna um fantasma. Todo e qualquer indivíduo é essencialmente interessado pela história de todos os outros, sim, tão essencialmente como pela sua própria (...) Enquanto a história do gênero humano progride, o indivíduo principia sempre *da capo*, porque ele é ele mesmo e o gênero humano, e aí de novo a história do gênero humano. Adão é o primeiro homem, ele é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano (...) Ele não é essencialmente diferente do gênero humano; pois nesse caso o gênero humano nem existiria; ele não é o gênero humano, pois aí nem haveria gênero humano...”⁵⁸

Há progressos quantitativos na história, mas “o escândalo para o entendimento abstrato” é que o primeiro não é o número um de uma série cronológica indeterminada $n+1$, é um “salto qualitativo”: “a qualidade nova surge com o primeiro, com o salto, com a subtaneidade do enigmático”.⁵⁹ O salto não é anterior, é “dentro” da história, para isso ser admissível teríamos que recusar a passagem do quantitativo ao qualitativo não em decorrência da afirmação completa da imanência, como se tudo não passasse da eterna repetição do mesmo e sim em nome da possibilidade sempre

⁵⁷ KIERKEGAARD, Sören. (1844 b). *Op. cit.* p. 30.

⁵⁸ KIERKEGAARD, Sören. (1844 b). *Op. cit.* p. 31-32.

⁵⁹ KIERKEGAARD, Sören . (1844 b) *Op. cit.* p. 32.

contingencial de irrupção do novo. Essa é a fecundidade da linguagem paradoxal. A história não suprassume o tempo na universalidade do conceito e nem o tempo se esvai num transcorrer indefinido e indeterminado, a sua concreção na história exige a consideração do indivíduo singular. O pecado de Adão é o primeiro, com ele “entrou o pecado no mundo. Exatamente do mesmo modo vale isso a respeito do primeiro pecado de qualquer homem posterior, que com este o pecado entra no mundo”.⁶⁰

O primeiro pecado de qualquer homem, como o de Adão, também é súbito e enigmático, também é salto. Pode-se dizer que não entramos uma vez na história e a partir daí ela se desenrola gradativamente, entramos muitas e renovadas vezes na história. Por isso Kierkegaard ressalta a narrativa do Gênesis como “única concepção dialeticamente consequente. Todo o seu conteúdo está concentrado propriamente nesta proposição: o pecado entrou no mundo por meio de um pecado”.⁶¹

Para o intelecto há aí um círculo vicioso, porque a singularidade do indivíduo ao resistir ao entendimento só pode ser atribuída ao mito. O incômodo provém da impossibilidade de equacionar quantitativamente o espírito, porque sendo ato de existir o espírito se manifesta “onde quer”. Inclusive como pecado, pois não fosse transcendência encarnada o homem não pecaria e viveria naturalmente segundo as suas necessidades. A afirmação do filósofo, “o pecado se pressupõe a si mesmo”, só conduz a um círculo vicioso se não considerarmos o pecado como um ato e somente podemos pensá-lo como ato se o humano não for inteiramente circunscrito pela pergunta “o que é um homem?” por remeter à pergunta “quem é um homem?”. A primeira pode ser respondida por um conjunto de determinações essenciais, a segunda comporta uma implicação subjetiva irreduzível, ou seja, pressupõe a abertura espiritual como constitutiva do humano. A abertura espiritual não é uma definição do “quê” do homem, um outro modo antropológico de pensar, mas uma interpelação ao “quem” e cuja escuta só se pode dar na facticidade existencial. Certamente é possível estabelecer alguns parâmetros acerca das atividades do espírito, a investigação transcendental não está vedada, porque não está em jogo a abdicação da razão, o que não se pode, porém, é prever o conteúdo do ato de modo a descobrir nas determinações essenciais as condições de sua efetivação. A realidade efetiva pode ser pensada *a posteriori* segundo a mediação conceitual, a mediação não suprime o instante do salto:

“A imediatidade não é suprimida pela mediatidade, mas, assim que esta aparece, eliminou no mesmo instante a imediatidade. A supressão do imediato é, pois, um movimento imanente à imediatidade, ou é um movimento imanente à mediatidade em sentido inverso, pelo qual esta pressupõe a

⁶⁰ KIERKEGAARD, Sören. (1844 b). *Op. cit.* p. 33.

⁶¹ KIERKEGAARD, Sören. (1844 b). *Op. cit.* p. 34.

imediatidade. A inocência é algo que se anula por uma transcendência, justamente porque ela é algo (ao contrário, a expressão mais correta para o imediato é a que Hegel usa para o puro ser, é nada), e, por isso, quando a inocência é anulada por uma transcendência, surge daí algo de completamente diferente, enquanto a mediatidade é precisamente a mediatidade”⁶²

Essas reviravoltas dialéticas neutralizam a mediação como uma progressão lógica e indicam que a investigação cessa no momento indevassável do pecado, da perda da inocência. O seu mistério não pode ser dissolvido pela ciência, apenas pode ser indiretamente iluminado se a ciência “permanecer dentro de seus limites”. Ocorre como um relampear inesperado no céu da inocência, sem a antecipação das nuvens carregadas. Uma vez ocorrido pode ser rastreado na história do gênero humano, “nesta a pecaminosidade tem sua determinidade quantitativa contínua, mas invariavelmente a inocência só se perde pelo salto qualitativo do indivíduo”.⁶³

Na última solidão do pecado a transcendência transluz na imanência como testemunha do espírito que nos é dada não porque pecamos, mas porque somos capazes de pecar e somos capazes de receber o perdão. Tudo isso somente pode ser pensado posteriormente ao ato, nele o homem que não pode ultrapassar a condição do humano fulgura para além do homem.⁶⁴ Antes do pecado não há nada ou a inocência como algo posto retroativamente pelo pecado que não pode provir de Deus e nem da inocência. O pecado permanece obscuro, mas uma vez efetivado nele podemos reconhecer a sua proveniência, provém do espírito, da deiscência da carne, do *ser-capaz-de*. Sendo infinita possibilidade o *ser-capaz-de* pode ser dito como *ser-capaz-de-ser*, porque o espírito corresponde ao ser. Não sendo criador do ser a capacidade do espírito finito é liberdade como possibilidade “anterior” ao ato do pecado. O anterior, no entanto, é a inocência e a inocência não é nada, nela “o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com a naturalidade. O espírito está sonhando no homem”.⁶⁵

A inocência, porém, somente é vista como tal a partir do pecado e da culpa e, por isso, podemos dizer que neste estado de unidade com a natureza só podemos falar no humano porque nele o espírito como um sonho já antecipa o ainda não efetivado. Vê-se a sutil dialética aqui esboçada: não há propriamente um antes do humano, uma natureza como pura exterioridade na qual se apoiar, pois o humano não é uma realidade específica contraposta à realidade natural tida como anterior ao seu surgimento.

⁶² KIERKEGAARD, Sören. (1844 b) *Op. cit.* p. 40.

⁶³ KIERKEGAARD, Sören. (1844 b) *Op. cit.* p. 41.

⁶⁴ BURKARD, F.P. “Sören Aabye Kierkegaard”. In: VOLPI, Franco (Ed.). *Enciclopedia de obras de filosofia*. V. 2. Barcelona: Herder, 2005. p. 1.179-1.190.

⁶⁵ KIERKEGAARD, Sören. (1844 b) *Op. cit.* p. 44.

O humano em seu sentido existencial não se origina na natureza como acostumamos a pensar desde o ponto de vista biológico e evolutivo e nem se esgota, como já se disse, numa determinação essencial, como uma substância possuindo a liberdade como uma de suas propriedades. Não é simplesmente um ente dentre outros entes e definido por seu livre-arbítrio, por sua potência de escolher entre alternativas previamente dadas, a sua liberdade se revela em ato, num estado de derrelição num mundo povoado de entes silenciosos. Se há positividade do humano esta não se realiza como suprassunção da negatividade, permanecendo a atravessada pela inquietação infinita do espírito:

“o pensador subjetivo existente que tem a infinitude em sua alma, a tem sempre, e por isso sua forma é continuamente negativa. Quando esse é o caso, quando ele, existindo efetivamente, reproduz a forma de sua vida em sua própria existência, ele, existindo, é aí sempre tão negativo quanto positivo, pois sua positividade consiste em sua contínua interiorização, na qual ele é conhecedor do negativo”.⁶⁶

Há o “continuamente negativo” porque não há suprassunção como mediação racional progressiva. Antes do pecado a inocência é nada de humano:

“A inocência é ignorância. Na inocência o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem (...) Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia”.⁶⁷

A angústia não é objetivável como um momento numa sucessão claramente discernível, como mediação entre a inocência e o pecado. Estando associada à liberdade e a liberdade nada sendo fora do ato livre, então a angústia se apresenta no ato sem jamais ser abolida. A angústia se apresenta fora da representação enquanto o medo é objetivado pela representação:

“O conceito de angústia não é tratado quase nunca na Psicologia, e, portanto, tenho de chamar a atenção sobre sua total diferença em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado, enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade. Por isso não se encontra angústia no animal, justamente porque este em sua naturalidade não está determinado como espírito”.⁶⁸

A angústia não pode ser objetivada, sempre que o tentamos ela recua como “possibilidade antes da possibilidade”, trazendo o nada em seu refluir. Não

⁶⁶ KIERKEGAARD, Sören. (1846 a) *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*. *Op. cit.* p. 87-88.

⁶⁷ KIERKEGAARD, Sören (1844 b). *O conceito de angústia*. *Op. cit.* p. 45.

⁶⁸ KIERKEGAARD, Sören. (1844 b). *Op. cit.* p. 45.

sendo objeto determinado, também não pode ser mediação. Todavia traz o nada porque não é “o nada”, bem pelo contrário, atesta o ser enquanto “ser-capaz-de”. Como o espírito corresponde ao ser a angústia é atestação do espírito que dela não pode se livrar:

“Que a angústia apareça é aquilo ao redor de que tudo gira. O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro... Este terceiro é o espírito (...) Qual é, pois, a relação do homem com este poder ambíguo, como se relaciona o espírito consigo mesmo e com sua condição? Ele se relaciona como angústia”.⁶⁹

A angústia não é uma imperfeição, é constitutiva do humano, porque indica a cada um de nós que para “entrar na história do gênero humano ele precisa apropriar-se do pressuposto da pecaminosidade, que sua vida individual supõe”.⁷⁰ A ciência sempre fracassa perante a angústia como sempre fracassa em suas tentativas de equacionar racionalmente a história. O seu êxito no domínio quantitativo não pode ser redobrado no tempo, circunscrevendo as alternativas de futuro, contendo a proliferação dos acontecimentos. A angústia não sendo mediação é “inter-mediação”, permeia tudo, se insere no existente como um “entre” impossível de ser fechado.

O “entre” é um desfiladeiro cuja passagem é dificultosa e apertada. Nem a ciência e nem a ética podem mapeá-lo. Quem fez a travessia não a relata. Sobre ela se impõe o silêncio. Acerca da pura relação com o Absoluto, “Abraão silencia ... pois não pode falar; nesta impossibilidade residem o infortúnio e a angústia”.⁷¹ Pedimos as suas razões, mas ele se cala para não cair na mentira inevitável, “ele nada pode dizer, pois ele não pode dizer aquilo que ele sabe”, mas em seu coração reconhece

“o movimento da fé em virtude do absurdo ... e em virtude do absurdo pode ser que Deus faça coisa totalmente outra ... ele não profere mentira, mas não obstante ele não diz alguma coisa, pois ele fala uma língua estrangeira”.⁷²

Abraão é responsável e sofre. A vida de Isaac não depende dele, porque como toda vida, ela é um dom. o insondável do dom dificilmente é compreendido pelo minucioso exame do conhecimento científico e pela obrigatoriedade do comportamento moral. Não há elogio da desrazão e nem da irresponsabilidade no acolhimento da gratuidade da vida e do ser, contudo não há acolhimento se tudo estiver sob controle.

⁶⁹ KIERKEGAARD, Sören. (1844 b). *Op. cit.* p. 47.

⁷⁰ KIERKEGAARD, Sören. (1844 b). *Op. cit.* p. 57.

⁷¹ KIERKEGAARD, Sören (1843 c). “Crainte e tremblement”. In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres complètes*. Tome V. Paris: Éditions de L’Orante, 1972. p. 199.

⁷² KIERKEGAARD, Sören (1843 c). *Op. cit.* p. 204.

A busca do gozo é movida pelo imaginário da satisfação plena e sempre se frustra, por isso mesmo se repete como busca, por isso o “sedutor” pode ser mais sensível ao mistério, pois se deixando levar pelo fluxo da vida já aceitou, de certa forma, a impossibilidade de contê-la em suas mãos. Por isso, o sedutor “levava uma existência excessivamente intelectual” na aparência da mais “pura sensualidade”.⁷³ O seu desassossego afetivo quando escreve para sua amante Cordélia descreve o seu langor e ardente desejo como aprisionamento e liberdade. O desejo nunca está onde ele está, quando se está junto ou quando se está longe do objeto amado: “pode-se desejar aquilo que se possui?...Meu desejo é feito de uma contínua impaciência”.⁷⁴ Esse o ponto de tangência entre a fé de Abraão e o gozo do sedutor, o amor sempre é um “espinho na carne” acenando a impossibilidade de haver contentamento na imanência e testemunhando a inquietação espiritual.⁷⁵

Se diante de Deus estamos todos errados, então não se pode coonestar o arbítrio de uma ação feita em nome de Deus, ninguém age em nome de Deus senão por intolerável usurpação.⁷⁶ Este ultimato escandaloso, contido na segunda parte de “A alternativa”, deve ser dirigido a todos os homens, ao conjunto de uma humanidade ciosa de suas certezas e, por conseguinte disposta a “contestar Deus”, a “ter razão contra Ele”, não aceitando o “sentimento mais doloroso”, o de “estar errado” e recusando, assim, a deixar-se penetrar pela verdade que nos destitui porque consiste “na edificação trazida pelo pensamento (que) em relação a Deus nós sempre estamos em erro”.⁷⁷ O ultimato não exclui nem o saber e nem a responsabilidade, mas os relativiza ironicamente, o gesto que dá alguma firmeza à vida não pode ser tomado como uma explicação lógica, apenas uma possibilidade dentre outras.⁷⁸

⁷³ KIERKEGAARD, Sören (1843 a). “L’alternative. Première partie”. In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres complètes*. Tome III. Paris: Éditions de L’Orante, 1970. p. 287 e 289.

⁷⁴ KIERKEGAARD, Sören (1843 a). “L’alternative. Première partie”. *Op. cit.* p. 367-368.

⁷⁵ KIERKEGAARD, Sören (1845). “Stades sur le chemin de la vie”. In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres complètes*. Tome IX. Paris: Éditions de L’Orante, 1978. p. 7-81.

⁷⁶ POLITIS, Hélène. *Le vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Ellipses Éditions Marketing, 2002 a. p. 55-57. Ver também: HOHLENBERG, Johannes. *L’oeuvre de Sören Kierkegaard. Le chemin du solitaire*. Paris: Albin Michel, 1960. p. 60-66.

⁷⁷ KIERKEGAARD, Sören (1843 b). “L’alternative. Deuxième partie”. In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres complètes*. Tome IV. Paris: Éditions de L’Orante, 1970. p. 308 e 310.

⁷⁸ COLETTE, Jacques. *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*. Paris: Desclée et Cie., 1972. p. 95 e p. 89-94. Em 1909, antes da difusão mais ampla da obra de Kierkegaard na cultura europeia, Lukács escreveu um interessante ensaio sobre a irredutibilidade entre a vida e a forma. Ver, LUKÁCS, Georg. “Quando a forma se estilhaça ao colidir com a vida: Sören Kierkegaard e Regine Olsen”. In: IDEM. *A alma e as formas*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. p. 65-81. Sobre a leitura de Kierkegaard por Lukács, ver: SILVA FILHO, Antônio Vieira da. “Uma leitura do jovem Lukács sobre Kierkegaard”. In: VALLS, Álvaro e MARTIN, Jasson (Org.). *Kierkegaard no nosso tempo*. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2010. p. 25-34.

Como nos muitos escritos de Kierkegaard, a parábola de Abraão é uma experimentação existencial se contrapondo à ambição sistemática:

“não pode haver sistema da existência...quem diz sistema diz mundo fechado, mas a existência é justamente o contrário ...abstratamente sistema e existência não podem ser pensados em conjunto, porque para pensar a existência o pensamento sistemático deve pensá-la suprimindo-a”.⁷⁹

A supressão do existente não é um equívoco filosófico, nasce do próprio existente, do seu desejo de não mais desejar por meio de sua fixação num objeto definitivo. Perder o objeto é perder a si mesmo uma vez que ambos, sujeito e objeto bordejam o abismo do “entre” de onde jorra a angústia. A razão domesticadora nada quer saber do espírito porque em sua inquietação infinita ele sofre a “provação de sua finitude”, no esvair das certezas ele testemunha a verdade, sempre furtiva e nunca possuída, como presença oscilando aquém e além da representação, pulsando no mais íntimo e acenando do mais distante.⁸⁰

IV

Pensar na/a existência: ressonâncias kierkegaardianas

Pensador solitário e polêmico a obra de Kierkegaard bem poderia cair no esquecimento. Não foi o que aconteceu. A força do seu gênio foi se espraiando até encontrar uma primeira ancoragem na tradução dos seus escritos para o alemão no início da segunda década do século passado (1909). Com a guerra o destino trágico do ocidente adornou o filósofo com uma aura profética suscitando o seu renascimento.⁸¹ Passados cinquenta anos, em 1963, ano do sesquicentenário de seu nascimento, ele foi homenageado. A sua solidão altaneira permanecia como um sinal de alerta. Ele sempre soube, como observou Jaspers, ser “um abeto solitário, isolado e voltado às alturas” ou “uma boia marinha, da qual nos servimos para nos orientar, porém que evitamos ao passar”.⁸²

⁷⁹ KIERKEGAARD, Sören (1846a). “Post-scriptum définitif et non scientifique aux ‘Miettes Philosophiques’” V. I. In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes*. Tome X. Paris: Éditions de L’Orante, 1977. p. 112.

⁸⁰ HOUSSET, Emmanuel. *La vocation de la personne. L’histoire du concept de personne de la naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*. Paris: PUF, 2007. p. 35 e p. 477.

⁸¹ URDANOZ, Teofilo. *Historia de la filosofía*. V. VI: *De Bergson al final del existencialismo*. Madrid: BAC, 1978. p. 505. Ver também a ampla exposição em: CORTESE, Alessandro. “Kierkegaard”. In: MATHIEU, Vittorio (A cura di). *Questioni di storiografia filosofica*. V. III: *Da Kant a Nietzsche*. Brescia: Editrice La Scuola, 1974. p. 471-717. Especificamente, p. 527.

⁸² Aqui me refiro ao ensaio de Jaspers na obra coletiva patrocinada pela Unesco. Cf.: JASPERS, Karl (1964). “Kierkegaard hoy”. In: SARTRE, Jean-Paul et alii. *Kierkegaard vivo*. Madrid: Alianza Editorial, 1966. p. 66-67.

Seja como for, a sua influência penetrou em diversos domínios da cultura contemporânea e pode ser rastreada mesmo naqueles que não explicitaram as suas dívidas para com o filósofo.⁸³ Na exposição que se segue e como subsídios para a problemática filosófica delineada no início do meu texto limito-me a algumas considerações sobre a noção de “esclarecimento da existência” em Karl Jaspers e sobre a recepção crítica do pensamento kierkegaardiano em Martin Heidegger.

Ciência e existência: ressonâncias Karl Jaspers

Jaspers leu Kierkegaard precoce e atentamente ainda quando se situava no campo da psiquiatria, como se pode ver por seu tratado de psicopatologia de 1913, acima citado. A partir desta data podemos encontrar em suas obras extensas referências ao filósofo dinamarquês, dele tendo tomado a noção de “existência” (Existenz) como elemento essencial para estabelecer um intransponível limite para o conhecimento objetivo. Em 1919 ele publicou a sua “Psicologia das visões de mundo”, livro que pode ser visto retrospectivamente como marco inicial da filosofia alemã da existência e no qual propõe uma tipologia das visões de mundo de nítida inspiração kierkegaardiana, pois procura mostrar como todas as construções conceituais, por mais especulativas que pareçam ser, estão baseadas nas atitudes fundamentais do sujeito frente ao mundo. Embora o autor não descarte ou desvalorize a contribuição do conhecimento racional e da ciência para a compreensão da realidade, todo conhecimento, mesmo o mais abstrato, não pode prescindir em seu ponto de partida do enraizamento na existência concreta do indivíduo. Para Jaspers, a presença de Kierkegaard, assim como a de Nietzsche, tornou-se incontornável para definir o ato de filosofar após o refluxo das grandes construções idealistas.⁸⁴

⁸³ CORTESE, Alessandro. “Kierkegaard”. *Op. cit.* p. 534-535. À guisa de ilustração remeto a dois domínios bem diferentes e diversificados em seu interior. O seu peso na teologia foi decisivo a partir do comentário de Karl Barth à “Epístola aos Romanos” e não se deu apenas na tradição luterana, se estendendo até teólogos católicos como Romano Guardini. Ver: GIBELLINI, Rosino. *Panorama de la théologie au XXe. siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994. p. 19-22. Ver: REGINA, Umberto. *Op. cit.* p. 225-229 e p. 242-252. Ver também: PATTISON, Georges. “Kierkegaard”. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.): *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004. p. 987-990. Na psicologia deixou marcas profundas na psicologia existencial e na psicopatologia e até mesmo numa área bastante impermeável, a psicanálise, foi considerado por Jacques Lacan como “o mais agudo dos questionadores da alma”. Cf. LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 62. Ver: FLEIG, Mario. “Lacan leitor de Kierkegaard: que peso tem para um filho o pai em pecado?”. In: VALLS, Alvaro e MARTIN, Jasson (Org.). *Op. cit.* p. 241-254.

⁸⁴ JASPERS, Karl (1919). *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer-Verlag, 1954. p. 255-256 e p. 419-432. Ver também: JASPERS, Karl. *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*. Madrid: Editorial, 1972. p. 207-244 e JASPERS, Karl. *Raison et existence*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1978. p. 7-37. A convergência de Kierkegaard e Nietzsche na formação filosófica de Jaspers não é gratuita. Ver o ensaio de Alvaro Valls. Cf. VALLS, Álvaro. *O crucificado encontra Dionísio*. *Op. cit.*

O esforço para explicar e dominar os entes do mundo, perspectiva por ele designada como “orientação filosófica acerca do mundo” é imprescindível, mas não nos salva e nem nos pode salvar da angústia advinda do entretimento afetivo de nossas relações interpessoais, pois ninguém pode tornar-se si mesmo e se sustentar em seu próprio ser senão na comunicação com os outros e, por conseguinte, os conflitos, obstruções e dissoluções nas relações com os outros se convertem em rupturas consigo mesmo, impedindo o vir-a-ser de nossas próprias e mais autênticas possibilidades. Somente na consciência do perigo inerente à abertura ao outro pode haver verdadeira comunicação existencial sem a qual eu permaneço encoberto

“porque (afinal) eu não quero ser desnudado nem diante dos outros e nem diante de mim mesmo. Ou eu me apreenho em minha possibilidade com os outros ou, sozinho, eu recaio no meu mero existir”.⁸⁵

Assim, embora necessário, o conhecimento racional não é suficiente, porque a “marcha triunfal da ciência” pouco nos ajuda na compreensão do “ser essencial do homem”, o que somente é possível por meio do “esclarecimento da existência” (*Existenzerhellung*), ou seja, do esforço de clarificação reflexiva das situações nas quais sempre nos encontramos. Numa época dominada pelos ideais de explicação e funcionalidade da ciência o “esclarecimento da existência” se distancia do projeto moderno paradigmático de “esclarecimento” (*Aufklärung*) por não se adequar às exigências de universalidade, eficácia e comprovação científica. Ao contrário, a verdade do sujeito a ele não pertence inteiramente porque somente se dá no espaço da “transcendência da existência”, como um vislumbre sempre precário porque dependente de “múltiplas e contraditórias experiências”.⁸⁶ Somente quando posto em situação, naquelas condições indesejadas e inevitáveis designadas como “situações-limite” (*Grenzsituationen*), como são a luta e a morte, o acaso e a culpa, a opacidade e o dilaceramento, o sujeito alcança a possibilidade de discernir a própria existência. As “situações-limite” são propícias para o “esclarecimento da existência” justamente por não haver para elas soluções técnicas, garantias institucionais ou análise racional capaz de resolvê-las.⁸⁷

Nelas o homem se encontra tanto no estado de desvalimento, quanto na perspectiva da abertura para a transcendência. De todo modo, não há como escapar de tal desvalimento, por mais pressurosos em recorrer à “sagacidade presunçosa, orgulhosa de não ser enganada”, afinal o horror

⁸⁵ JASPERS, Karl (1932). *Philosophie II. Existenz Erhellung*. Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer-Verlag, 1956, p. 81-82.

⁸⁶ SCHULZ, Walter. *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1957. p. 99.

⁸⁷ JASPERS, Karl (1919). *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer-Verlag, 1954. p. 256-280. Ver: URDANOZ, Teófilo. *Historia de la filosofía*. V. VI: *De Bergson al final del existencialismo*. Madrid: BAC, 1978. p. 609-613.

ao engano pode nos ajudar a não crer no falso, mas tal astúcia nos leva facilmente a “não crer naquilo que é verdadeiro”.⁸⁸ Mas talvez possamos escamotear ilusoriamente o seu enfrentamento e ao fazê-lo, qualquer que seja o expediente adotado, ter-se-á de lidar com a culpa como uma das faces denunciadoras de nosso fracasso. Porque querendo a vida sem a morte, a realização própria sem a laceração das dúvidas e das escolhas sempre unilaterais os indivíduos vivem a abdicação da liberdade como uma espécie de libertação, porquanto “eu sou culpável por causa de minha liberdade”, uma vez que para a existência finita e contingente ser livre é ser responsável e não pode haver responsabilidade sem culpa.⁸⁹

Aqui ressonância da temática kierkegaardiana do pecado é nítida: o homem não é culpável apenas em decorrência de algum ato específico, mas por estar estruturalmente atravessado por dois movimentos contraditórios: sendo movido pelo impulso da transcendência e marcado pela inquietação do infinito está, ao mesmo tempo, arraigado no prosaísmo da vida em si mesma, da agitação carente de sentido, vivida como “um puro fato que (nele) suscita angústia”.⁹⁰ O “esclarecimento da existência” produz a seiva nutridora do pensamento, embora as suas raízes escapem ao domínio filosófico, por isso a filosofia jamais pode adquirir a forma de um sistema unitário e consistente, ao contrário, deve se diferenciar em diversos domínios heterogêneos e mesmo se esforçando sem cessar para encontrar a “unidade do ser”, o seu empenho acaba sempre por se chocar com “a inquietante discórdia do ser”.⁹¹ Há na filosofia da existência certa impertinência ôntica, porque não se pode deixar de trazer ao pensamento a impensável experiência do nada que habita o mundo como terra de permanente desassossego, furtando a ser um solo firme para nossos pés. A vida humana padece da “angústia mundana da limitação” (Weltangst), porque, como diz Jaspers,

“todas as nossas realizações encerram outras possibilidades que antes já estavam lá. A partir de uma infinitude de possibilidades o homem encontra a sua realização na finitude (...) nenhum homem pode realizar tudo o que nele estava posto. Nesta situação ocorre originariamente a angústia diante da limitação”.⁹²

Apesar de endossar o mesmo *pathos* antissistemático, em Jaspers a experimentação kierkegaardiana se põe em outro nível de articulação conceitual

⁸⁸ KIERKEGAARD, Sören (1847). *As obras do amor. Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradução de Álvaro Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Editora Vozes, 2007. p. 19.

⁸⁹ URDANOZ, Teófilo. *Op. cit.* p. 209.

⁹⁰ SCHULTZ, Walter. *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1980, p. 277.

⁹¹ SCHULTZ, Walter. *Op. cit.* p. 315-316.

⁹² JASPERS, Karl (1948). *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München: R. Piper und Co. Verlag, 1963. p. 375-376.

e adquire uma implicação científica de grande alcance nos campos da psicologia e da psicopatologia, mas, seja como for, o seu empreendimento filosófico não poderia neutralizar sua própria exigência fontal de indeterminação e alteridade, afinal, “a existência humana não pode ela mesma tornar-se um objeto de pesquisa para as ciências porque ela é essencialmente não objetiva, ou seja, ela é liberdade”.⁹³ E, portanto, Jaspers endossa o pensamento ensaístico de Kierkegaard, a sua “psicologia experiencial” aberta à “reflexão infinita” (unendliche Reflexion) sem à qual cairíamos na crença supersticiosa de um mundo fechado e fixo.⁹⁴

Existência e ontologia: ressonâncias em Heidegger

A se distanciar do neokantismo dominante nos meios acadêmicos de seu tempo o jovem Heidegger, leitor das obras completas de Kierkegaard, então recém traduzidas para o alemão pelo pastor Christoph Schrempf, nelas encontrou não somente alguns de seus temas essenciais, mas o impulso existencial de sua ontologia, como indica o explícito reconhecimento colocado logo no início do curso do semestre de verão de 1923.⁹⁵ Vê-se, então, como o fio condutor que leva à ontologia parte da trama temporal da facticidade humana, da tarefa intransferível e jamais inteiramente conceptualizável, posta para cada indivíduo, de interrogar-se em seu existir. A afirmação inaugural de seu curso é a seguinte:

“Facticidade é a designação para o caráter de ser de “nosso próprio” ser-aí. Mais exatamente a expressão significa: esse ser-aí em cada caso (jeweilig diesses Dasein) (fenômeno do “ser sempre na ocasião (Jeweiligkeit); quer dizer, no “demorar-se”, “não ter pressa”, “estar-junto”, “ser-aí) ...Ser-aí (Dasein) é para si mesmo o aí como de seu ser mais próprio”.⁹⁶

Logo a seguir, no mesmo parágrafo, ele explicita que o “viver fático” não é mero ter alguma individualidade empírica, particular, relativa, mas antes um “modo der ser” e de “estar desperto”. Ora, o “modo de ser” não é simples estilo de vida relativo a este ou àquele indivíduo, mas o modo como o ser sempre se manifesta como singularidade: no instante da escolha, nos desafios da contingência, na dispersão dos acontecimentos.

⁹³ TIETZ, Udo. “A filosofia da existência alemã”. In: DREYFUS, Hubert e WRATHALL, Mark (Org.). *Fenomenologia e existencialismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 156.

⁹⁴ JASPERS, Karl (1935). *Raison et existence*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1978. p. 20.

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin (1923) “Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)”. *Gesamtausgabe. Bd. 63*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. p. 5. Ver também: GADAMER, H.-G. *Les chemins de Heidegger*. Paris: J. Vrin, 2002. p. 74. Ainda sob o forte impacto da publicação de “Ser e tempo”, Adorno em sua “Tese de Habilitação” (1929-1930) rejeita a apropriação ontológica da “Existenz” kierkegaardiana. Cf. ADORNO, Th. *Op. cit.* p. 157-192.

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin (1923). *Op. cit.* p. 7.

Não nos assenhoreamos do ser por uma pura via inteligível, por meio do conhecimento lógico anistórico (Logizität) antes somos por ele tocados e interpelados em nossas circunstâncias, em nosso tempo (Faktizität). Mas há que “estar desperto” (Wachsein) para não se perder nas circunstâncias e para nelas poder discernir os elementos discretos da transcendência. Ou, em sua terminologia da época, encontrar a “indicação formal” (formale Anzeige) capaz de permitir à vida interpretar-se a si mesma.⁹⁷

Adverte, porém, o filósofo que essa elucidação filosófica deveria servir como modo de nos prevenir acerca da “queda acrítica” em uma “determinada concepção da existência, como a de Kierkegaard ou Nietzsche”.⁹⁸ O que está em jogo nesta advertência acerca da “queda acrítica”? Parece ser o escorregar do plano propriamente filosófico para aquele no qual a descrição da vida fática se confunde com a especificidade da concepção religiosa luterana e, até mesmo, para o plano das pressuposições psicológicas e sociológicas.⁹⁹ Neste texto juvenil Heidegger se limita a admoestar para o risco de se transpor para a filosofia o método de ciências empíricas como a sociologia e as ciências históricas e de não se compreender na existência enquanto fenômeno o seu alcance propriamente ontológico. Já se pode discernir ainda nos primeiros cursos de Heidegger tanto o impulso proveniente de Kierkegaard, quanto o desvio em relação à sua perspectiva. No início de 1919, no curso do “semestre de emergência” do imediato pós-guerra (Kriegsnotsemester) a posição da filosofia é apresentada como uma encruzilhada definida pela questão “há algo?” e diante dela ou se mergulha no nada da “objetividade absoluta” ou se consegue dar o “salto” (der Sprung) a um “outro mundo” (in eine andere Welt).¹⁰⁰ Não se trata de uma formulação teórica, mas de uma “vivência interrogativa” sem pressuposições, posta diretamente como “um viver para algo que se dá” (ein ‘Leben etwas zu’) e aparentemente se dá para o eu interrogante. Heidegger observa, contudo, que o sentido da pergunta voltada a um eu em sua generalidade por isso mesmo não se restringe a um eu particular empiricamente determinável. Por conseguinte, se o “algo dado” (gibt es etwas) se dá ao “meu olhar”, por outro lado esta experiência aponta para a possibilidade de “proposições universais”, de “resultados científicos válidos universalmente”.¹⁰¹

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin (1919b). “Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’”. *Gesamtausgabe*. Bd. 9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 10-11. Ver também: ESCUDERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder Editorial, 2009. p. 90-91. Nas referências a Heidegger a data entre parênteses logo após o nome do autor se refere ao ano em que o texto foi publicado ou escrito e a data no final à edição que foi utilizada.

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin (1919b). *Op. cit.* p. 11.

⁹⁹ HEIDEGGER, Martin (1919b). *Op. cit.* p. 27.

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin (1919 a). “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”. *Gesamtausgabe*. Bd. 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999, p. 63. Sobre esta passagem ver algumas breves observações em: EILENBERGER, Wolfram. *Tempo de mágicos. A grande década da filosofia 1919-1929*. São Paulo: Todavia, 2019, p. 64-69.

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin (1919 a). *Op. cit.* p. 72.

Anuncia-se aqui o afastamento em relação a Kierkegaard. Mas apesar de suas reticências, Heidegger muito aproveitou de suas leituras de Kierkegaard. A contrapartida para a descoberta do caráter essencialmente mundano do homem consiste na angústia, que deixa de ser uma condição episódica para tornar-se numa “disposição fundamental” (*Grundbefindlichkeit*) da existência humana. A decisão é justamente a coragem do cortar (*entscheiden*) com o familiar, com o bem sabido para deixar-se enredar no desconhecido, no imprevisível do ainda-não.

Mas o seu empenho se dará na transcrição ontológica das intuições kierkegaardianas não só nos escritos do primeiro ensino de Freiburg. Assim, como foi anteriormente assinalado, em “Ser e tempo” ele interpretará a “queda” (*Fall*) não num sentido propriamente moral e associado à concepção cristã de perda da Graça em decorrência do pecado e sim como o decair do homem no mundo, interpretando a “decadência” enquanto “estrutura ontológica essencial” (*Verfallen*). O ser-aí (*Dasein*) não decai em decorrência de uma falta, mas é constitutivamente “decadente”, porque já “decaiu” (*abgefallen*) desde sempre por si mesmo enquanto fático ser-no-mundo.¹⁰² Assim, se antes evocamos em Kierkegaard a condição do indivíduo existente como “lançado no mundo”, então a reencontramos como estrutura do humano enquanto possibilidade, enquanto abertura originária do “ser-aí” (*Dasein*) no mundo (*Geworfenheit*), levando Heidegger a falar que “o *diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo como tal*”.¹⁰³

Todavia, ao contrário de Jaspers, as referências diretas a Kierkegaard não sendo negligenciáveis, são raras e ambivalentes.¹⁰⁴ Ele nomeia poucas vezes o pensador dinamarquês e o faz quase sempre exaltando a penetração de suas análises existenciais e, ao mesmo tempo, relativizando a sua envergadura enquanto filósofo, justamente por não ter captado o significado essencial da diferença ontológica.

Em “Ser e tempo” foram feitas a Kierkegaard três referências diretas. A primeira na “nota 3” do § 40, quando discorre sobre o “encontrar-se fundamental da angústia (*Grundbefindlichkeit der Angst*) como abertura do *Dasein*”. Ali situa Kierkegaard na tradição teológica de Agostinho e Lutero caracterizada por conceder primazia ao “problema antropológico do ser do homem com relação a Deus” sem apreender, contudo, o estatuto ontológico do “encontrar-se”, do “estar situado” (*Befindlichkeit*),

¹⁰² HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. p. 234 e p. 238. Na tradução brasileira de Fausto Castilho. p. 495 e p. 503. Ver também: INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 31-33.

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin (1927). p. 247. Aqui utilizei a tradução proposta por Fausto Castilho. Cf. p. 521.

¹⁰⁴ FEICK, Hildegard e ZIEGLER, Susanne (Zg). *Index zu Heideggers “Sein und Zeit”*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991, p. 126.

mesmo destacando em Kierkegaard a acuidade na “análise do fenômeno da angústia...dentro do contexto teológico de uma exposição ‘psicológica’ do problema do pecado original”.¹⁰⁵ A segunda menção pode ser vista na “nota 6” do § 45, quando volta a sublinhar a não compreensão ontológica do problema existencial da existência por parte de Kierkegaard, ainda que o tenha feito “de modo penetrante”.¹⁰⁶ Finalmente, na “nota 2” do § 68 no qual ao tratar da temporalidade enquanto abertura Kierkegaard é considerado como tendo visto “da forma mais penetrante o fenômeno existencial do instante”, mas não tendo alcançado a sua autêntica interpretação ontológica e permanecendo ainda apegado ao “conceito vulgar do tempo”.¹⁰⁷ Estas poucas referências foram feitas em notas e em todas elas as análises de Kierkegaard da angústia, da existência e do tempo foram qualificadas como “penetrantes” (*vordringen; eindringen*) ou comparativamente a outros pensadores como “a mais penetrante” (*eindringlichsten*) e em todas elas Kierkegaard também foi censurado por sua incompreensão do alcance ontológico de suas intuições

Nas obras posteriores ao tratado de 1927 as referências a Kierkegaard não desaparecem, mas também são escassas e em geral procuram enfatizar que

“a sua intenção não é a nossa, mas (a nossa é) fundamentalmente diferente da dele o que não impede, mas sim obriga a aprender dele aquilo que ele oferece”

Para logo em seguida ressaltar que os temas da escolha-de-si e do indivíduo devem ser transpostos ao plano ontológico

“a proposição: a essência do Dasein pertence à ‘em-função-de-si-mesmo’ é ontológica, diz algo sobre a constituição essencial do Dasein em sua neutralidade metafísica”.¹⁰⁸

Em outras obras quase sempre encontramos o mesmo tipo de demarcação dos dois projetos filosóficos. Assim, por exemplo, em “Caminhos do bosque” (*Holzwege*), atribui o velamento da questão acerca da relação da essência do homem à verdade do ente à confusão decorrente da primazia concedida à Antropologia Filosófica e, assim, ao comparar Nietzsche e Kierkegaard justifica a distância deste último com relação a Aristóteles por não ser ele “um pensador, mas um escritor religioso”, mesmo o reconhecendo como “o único à altura do destino de sua época”.¹⁰⁹ Outra referência, contudo

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. p. 252-253. Na tradução brasileira de Fausto Castilho. Cf. p. 531-533.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin (1927). *Op. cit.* p. 313. Ver a tradução brasileira de Fausto Castilho. Cf. p. 651.

¹⁰⁷ HEIDEGGER, Martin (1927), *Op. cit.* p. 447-448. Ver a tradução brasileira de Fausto Castilho. Cf. p. 919-921.

¹⁰⁸ HEIDEGGER, Martin (1928). “Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang Von Leibniz”. *Gesamtausgabe*. Bd. 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 245-246.

¹⁰⁹ HEIDEGGER, Martin (1950). “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”. *Gesamtausgabe*. Bd. 5: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. p. 249.

um pouco mais extensa, encontra-se nos cursos ministrados no semestre de verão de 1952 na Universidade de Freiburg e incluídos como segunda parte no escrito intitulado “O que significa pensar?” Numa de suas últimas lições ele contrapõe os modos de pensar característicos de Kierkegaard e Nietzsche à tendência de toda escola filosófica de obter segurança por meio da formação de sistema. Nada obstante, diz ele, “Kierkegaard, através da mediação da metafísica de Hegel, permanece sempre dependente, por um lado, de um aristotelismo dogmático, que não fica atrás em nada da escolástica medieval e, por outro lado, da subjetividade do idealismo alemão”. Para, em seguida, acrescentar que qualquer um deve acolher os impulsos de renovação existencial saídos de Kierkegaard, apesar da ausência da “pergunta decisiva acerca da essência do ser”.¹¹⁰

Outras referências diretas a Kierkegaard encontram-se no segundo volume de sua obra “Nietzsche”, publicação de 1961 e estão em breves notas datadas de 1941 acerca do sentido daquilo que a metafísica chama de “existência”. Numa pequena seção intitulada significativamente como “ser e o estreitamento do conceito de existência”, Heidegger enfatiza, “a recepção do conceito kierkegaardiano de existência na ‘filosofia da existência’ (K. Jaspers)”. Mas imediatamente alerta o leitor acerca da diferença em relação à existência enquanto caráter do “Da-sein”: “aqui não está em jogo nem o conceito de Kierkegaard, nem aquele da filosofia da existência”. Antes, segundo ele, a existência deve ser pensada

“em sua marcada referência à verdade do ser. Somente a partir desta pergunta é condicionado o uso provisório do conceito de existência. A questão serve somente para a preparação da superação da metafísica. Tudo isto se coloca fora da filosofia da existência e do existencialismo, permanece abissalmente diferente da paixão fundamentalmente teológica de Kierkegaard e, ao contrário, se mantém numa confrontação essencial com a metafísica”.¹¹¹

Duas páginas adiante este juízo é reforçado porquanto o existencial significa o voltar-se do homem para si mesmo numa época na qual

“a essência da realidade, que é fundada enquanto vontade de poder, fez do homem um instrumento do fazer (produzir, efetivar) ...Sua ressonância e primazia e o acoplamento historicamente impossível de Nietzsche e Kierkegaard têm seu fundamento nisso, que o existencial é somente a intensificação do papel da antropologia no interior da metafísica como seu acabamento”.¹¹²

Há também algumas menções a Kierkegaard na coletânea de textos intitulada “Marcas do caminho” e publicada em 1967. Na conferência de 1958

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin (1952/1954). *Was heist Denken? Gesamtausgabe*. Bd. 8. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. p. 216.

¹¹¹ HEIDEGGER, Martin (1941). Nietzsche. Zweiter Band. Pfullingen: Verlag Günther Neske. 1961. p. 476-477.

¹¹² HEIDEGGER, Martin (1941). *Op. cit.* p. 479.

intitulada “Hegel e os gregos” após considerar o sistema do idealismo especulativo como ponto culminante da filosofia e sua consumação, ele observa que malgrado eles mesmos “Marx e Kierkegaard são os maiores dentre os hegelianos” sendo Hegel a expressão exemplar da metafísica.¹¹³ Todas as outras menções da coletânea estão contidas num texto de juventude intitulado “Apontamentos sobre a ‘Psicologia das visões de mundo’ de Karl Jaspers”, texto cujo primeiro esboço parece ter sido escrito nas semanas posteriores ao curso do semestre de verão de 1920 cujo tema foi “Fenomenologia da intuição e da expressão: teoria da formação dos conceitos filosóficos”. Não é irrelevante assinalar, nesta resenha crítica da obra filosófica inaugural de Jaspers, como o nome Kierkegaard já aparece associado ao de Nietzsche. Ambos os pensadores, embora tendo exercido profunda influência no pensamento de Heidegger ficaram, para ele, aquém da superação da metafísica.¹¹⁴

Seja como for, Kierkegaard, assim como Nietzsche por outra via, levou a linguagem metafísica à sua mais distante fronteira: a fragilidade angustiante do indivíduo não deve ser reduzida apenas a um estado psicológico e, até mesmo, pode não ter nenhum correlato afetivo descritível e nem estar vinculada a um objeto determinado ou a uma situação específica, pois ela é uma disposição fundamental do humano enquanto ser-situado (*Befindlichkeit*), de modo que o existente humano tem de se haver com o mundo, ao contrário do animal pré-determinado biologicamente e pobre de mundo. Cabe ao ser-aí o interpretar e construir tudo aquilo que o cerca, podendo contar apenas com a “indigência da linguagem” (*Sprachlosigkeit*) e sempre roçando o “abismo do nada” (*Abgrund des Nichts*).¹¹⁵ O limite intrínseco da linguagem advém do excesso de impensável a atravessar todos os nossos empenhos de simbolização, outrossim, para o inesperado dos acontecimentos, para a irrupção do ser no tempo não há remédio ou técnica que possam dar jeito, tornando impossível a plena posse de si ou a perfeita coincidência do Eu consigo mesmo. A angústia é sua própria cura no sentido de cuidado (*Sorgen*), seja na ocupação com os entes (*Be-sorgen*), na solicitude para com os outros (*Fürsorge*) ou como testemunha silenciosa da relação da linguagem com a morte.¹¹⁶

¹¹³ HEIDEGGER, Martin (1958b). “Hegel und die Griechen”. *Gesamtausgabe*. Bd. 9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 432-433.

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin (1919b). “Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’”. *Gesamtausgabe*. Bd. 9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 1-44. Ver, por exemplo, a associação de Kierkegaard ao conceito, ou seja, à indicação formal jasperiana de “existência” como consciência das situações antinômicas. Cf. p. 10-11.

¹¹⁵ HEIDEGGER, Martin (1943). “Nachwort zu: ‘Was ist Metaphysik?’”. *Gesamtausgabe*. Bd. 9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 312.

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin (1958 a). “Das Wesen der Sprache”. In: HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1965. p. 215. Ver, a partir desta passagem, a bela reflexão feita por Giorgio Agamben: AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte. Um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

Heidegger apreciava em Kierkegaard, sobretudo os seus “escritos edificantes” (erbauliche Schriften), aqueles dirigidos a cada leitor ou auditor de boa vontade. Num deles ao comentar a exortação do Evangelho segundo Mateus: “olhai os pássaros do céu...aprendei dos lírios dos campos” (Mt 6, 24-34), Kierkegaard ressalta: “como o homem preocupado considerando os lírios do campo e olhando os pássaros do céu aprende a se contentar com sua condição homem (...) e quão magnífico é o ser homem”.¹¹⁷ No tempo sem tempo da rapidez vertiginosa da técnica há que redescobrir, como ensina Heidegger poeticamente, “a serenidade para com as coisas e a abertura para o mistério”.¹¹⁸ Não se deve esquecer, todavia, que somente na aceitação da dura travessia da “queda” podem-se abrir as possibilidades para o consentimento ao ser e para o acolhimento da gratuidade do ser.¹¹⁹

Bibliografia

BACKHOUSE, Stephen. Kierkegaard: uma vida extraordinária. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

BÍBLIA. Tradução Ecumênica. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

BOULNOIS, Olivier. *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scotus (XIIIe – XIVe siècle)*. Paris: PUF, 1999.

BRAGUE, Rémi. “Le géocentrisme comme humiliation de l’homme”. In: VV.AA. *Herméneutique et ontologie*. Paris: PUF, 1990

BRUN, Jean. “Kierkegaard”. In: GRÉGORY, Claude (Dir.). *Encyclopaedia Universalis*. Vol. IX. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1977.

BURKARD, F.P. “Sören Aabye Kierkegaard”. In: VOLPI, Franco (Ed.). *Enciclopedia de obras de filosofia*. V. 2. Barcelona: Herder, 2005. P. 1.179-1.190.

CARON, Maxence. *Être et identité. Méditation sur la logique de Hegel et sur son essence*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

CHARLES, Daniel. “Angoisse”. In: JACOB, André (Dir.). *Encyclopédie philosophique universelle*. AROUX, Sylvain. II. *Les notions philosophiques*. Dictionnaire. Tome I. Paris: PUF, 1990. p. 96-97.

¹¹⁷ KIERKEGAARD, Sören (1847). “Discours édifiants a divers points de vue”. In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes*. Tome XIII. Paris: Éditions de L’Orante. 1966. p. 157 e p. 180.

¹¹⁸ HEIDEGGER, Martin (1955). *Gelassenheit*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1960. p. 26. Kierkegaard já alertava como a “autossuficiência do instante”, isto é, o “instantâneo” separado do eterno faz do homem, tendo sido convertido à sua mais extrema superficialidade, “medida de todas as coisas”. Cf. KIERKEGAARD, Sören. *As obras do amor*. (1847). *Op. cit.* p. 411-412.

¹¹⁹ VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: edições Loyola, 1991. p. 242. Ver dada exposição sobre o espírito. p. 201-289.

- CÍCERO, Antonio. "O destino do homem [Hölderlin]". In: NOVAES, Adauto (Org.). *Poetas que pensaram o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 225-268.
- COLETTE, Jacques. *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*. Paris: Desclée et Cie., 1972.
- COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III. Barcelona: Editorial Herder, 1990.
- CORTESE, Alessandro. "Kierkegaard". In: MATHIEU, Vittorio (A cura di). *Questioni di storiografia filosofica. V. III: Da Kant a Nietzsche*. Brescia: Editrice La Scuola, 1974. p. 471-717.
- DUPRÉ, Louis. "The Sickness unto Death: critique of the modern age". In: PERKINS, Robert L. (Ed.). *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Macon/Georgia: Mercer University Press, 1987.
- DUQUE, Félix. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Ediciones Akal, 1998.
- EILENBERGER, Wolfram. *Tempo de mágicos. A grande década da filosofia 1919-1929*. São Paulo: Todavia, 2019.
- ELROD, John W. "The social dimension of despair". In: PERKINS, Robert L. (Ed.). *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Macon/Georgia: Mercer University Press, 1987.
- ESCUADERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder Editorial: 2009.
- FEICK, Hildegard e ZIEGLER, Susanne (Zg). *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991.
- FEUERBACH, Ludwig. "Schrift zur Ethik und nachgelassene Aphorismen". In: FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werken*. Bd. X Hrsg. von W. Bolin und Jodl F. Stuttgart: Frommann Verlag, 1959-1960
- FEUERBACH, Ludwig. "Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist was er isst". In: FEUERBACH, Ludwig. *Sämtlichen Werken*. Bd. X Hrsg. von W. Bolin und Jodl F. Stuttgart: Frommann Verlag, 1959-1960
- FLEIG, Mario. "Lacan leitor de Kierkegaard: que peso tem para um filho o pai em pecado?". In: VALLS, Alvaro e MARTINS, Jasson da Silva. *Kierkegaard no nosso tempo*. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2010.
- GADAMER, H.-G. *Les chemins de Heidegger*. Paris: J. Vrin, 2002.
- GIBELLINI, Rosino. *Panorama de la théologie au XXe. siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.
- HÄFNER, H. "Angst, Furcht". In: RITTER, Joachim (Hrg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. p. 310-314.
- HEIDEGGER, Martin (1919a). "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem". *Gesamtasugabe*. Bd. 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- HEIDEGGER, Martin (1919b). "Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen'". *Gesamtausgabe*. Bd. 9: Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

- HEIDEGGER, Martin (1923) "Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)". *Gesamtausgabe*. Bd. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit*. *Gesamtausgabe*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser e tempo*. Edição em alemão e português. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin (1928). "Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang Von Leibniz". *Gesamtausgabe*. Bd. 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, Martin (1937/38). "Grundfragen der Philosophie. Aurgewälte 'probleme' der 'Logik'". *Gesamtausgabe*. Bd. 45. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- HEIDEGGER, Martin (1941). Nietzsche. Zweiter Band. Pfullingen: Verlag Günther Neske. 1961.
- HEIDEGGER, Martin (1943). "Nachwort zu: 'Was ist Metaphysik?'". *Gesamtausgabe*. Bd. 9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin (1950). "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'". *Gesamtausgabe*. Bd. 5: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin (1952/1954). *Was heist Denken?* *Gesamtausgabe*. Bd. 8. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- HEIDEGGER, Martin (1955). *Gelassenheit*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1960.
- _____ (1958a). "Das Wesen der Sprache". In; IDEM. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1965.
- HEIDEGGER, Martin (1958b). "Hegel und die Griechen". *Gesamtausgabe*. Bd. 9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin (1962). "Vorwort/Preface" (Carta a Richardson). In: RICHARDSON, William J. *Heidegger. Through phenomenology to thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.
- HOHLENBERG, Johannes. *L'oeuvre de Sören Kierkegaard. Le chemin du solitaire*. Paris: Albin Michel, 1960.
- HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel. O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- HOUSSET, Emmanuel. *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de la naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*. Paris: PUF, 2007.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'alternative*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1938.
- JASPERS, Karl (1913). *Psicopatologia geral*. V. II. Rio de Janeiro/São Paulo: Livraria Atheneu: 1987.
- JASPERS, Karl (1919). *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer-Verlag, 1954.

- JASPERS, Karl (1932). *Philosophie II. Existenz Erhellung*. Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer-Verlag, 1956.
- JASPERS, Karl (1935). *Raison et existence*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1978.
- JASPERS, Karl (1948). *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München: R. Piper und Co. Verlag, 1963.
- JASPERS, Karl. "Kierkegaard hoy" (1964). In: SARTRE, Jean-Paul et alii. *Kierkegaard vivo*. Madrid: Alianza Editorial, 1966.
- JASPERS, Karl (1967). *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*. Madrid: Editorial, 1972.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- KIERKEGAARD, Sören (1841). *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2010.
- KIERKEGAARD, Sören (1843a). "L'alternative. Première partie". In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres complètes*. Tome III. Paris: Éditions de L'Orante, 1970.
- KIERKEGAARD, Sören (1843b). "L'alternative. Deuxième partie". In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres complètes*. Tome IV. Paris: Éditions de L'Orante, 1970.
- KIERKEGAARD, Sören (1843c). "Crainte e tremblement". In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres complètes*. Tome V. Paris: Éditions de L'Orante, 1972.
- KIERKEGAARD, Sören (1844 a). *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.
- KIERKEGAARD, Sören (1844b). *O conceito de angústia*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- KIERKEGAARD, Sören (1845). "Stades sur le chemin de la vie". In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes*. Tome IX. Paris: Éditions de L'Orante, 1978.
- KIERKEGAARD, Sören (1846a). "Post-scriptum définitif et non scientifique aux 'Miettes Philosophiques'" V. I. In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes*. Tome X. Paris: Éditions de L'Orante, 1977.
- KIERKEGAARD, Sören (1846a). *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*. V. I. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- KIERKEGAARD, Sören (1846b). "Une compte rendu littéraire". In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes*. Tome VIII. Paris: Éditions de L'Orante. 1979.
- KIERKEGAARD, Sören (1847a). *As obras do amor. Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradução de Álvaro Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- KIERKEGAARD, Sören (1847b). "Discours édifiants a divers points de vue". In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes*. Tome XIII. Paris: Éditions de L'Orante. 1966.

- KIERKEGAARD, Sören (1848). "Point de vue explicative de mon oeuvre d'écrivain". In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes*. Tome XVI. Paris: Éditions de l'Orante, 1971.
- KIERKEGAARD, Sören (1849). "La maladie a la mort". In: KIERKEGAARD, Sören. *Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions de l'Orante, 1971.
- KISIEL, Theodore and SHEEHAN, Thomas (Ed.). *Becoming Heidegger. On the trail of his occasional writings, 1910-1927*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press 2007.
- LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor 1988.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX*. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.
- LUKÁCS, Georg. *A alma e as formas*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2017.
- PATTISON, Georges. "Kierkegaard". In: LACOSTE, Jean Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004. p. 987-990.
- POLITIS, Hélène. *Le vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Ellipses Éditions Marketing, 2002 a.
- POLITIS, Hélène. "Kierkegaard". ZARADER, Jean-Pierre (Coord.). *Le vocabulaire des philosophes. III. Philosophie moderne (XIXe. Siècle)*. Paris: Ellipses Éditions, 2002b.
- REGINA, Umberto. *Kierkegaard*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.
- RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction*. Paris: Éditions Calmann-Lévy, 1995.
- RICOEUR, Paul. "Filosofar após Kierkegaard". In: RICOEUR, Paul. *Leituras 2. A região dos filósofos*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- SCHMIDINGER, Heinrich. *Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1983.
- SCHULZ, Walter. *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1957.
- SCHULTZ, Walter. *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1980.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A humanidade da razão. Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- SILVA FILHO, Antonio Vieira da. Uma leitura do jovem Lukács sobre Kierkegaard. In: VALLS, Alvaro L. M. e MARTIN, Jasson da Silva (Org.). *Kierkegaard no nosso tempo*. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2010. p. 25-34.
- SOMMER, Christian. Heidegger, Aristote, Luther. "Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps". Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- STEWART, Jon. *Sören Kierkegaard: subjetividade, ironia e crise da modernidade*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.
- TIETZ, Udo. "A filosofia da existência alemã". In: DREYFUS, Hubert e WRATHALL, Mark (Org.). *Fenomenologia e existencialismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

- TILLIETTE, Xavier. *Schelling. Biographie*. Paris: Calman-Lévy, 1999.
- URDANOZ, Teofilo. *Historia de la filosofía. V. VI: De Bergson al final del existencialismo*. Madrid: BAC, 1978.
- VALLS, Alvaro e ALMEIDA, Jorge Miranda de. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- VALLS, Alvaro e MARTINS, Jasson da Silva. *Kierkegaard no nosso tempo*. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2010.
- VALLS, Álvaro L. M. *O crucificado encontra Dionísio. Estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia III. Filosofia e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia VII. Raízes da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- VERGOTE, Henri-Bernard. *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*. Tome I. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1982.
- WAHL, Jean. *Existence (Philosophies de')*. In: GRÉGORY, Claude (Dir.). *Encyclopaedia Universalis*. Vol. VI. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1977.
- ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

Endereço do Autor:

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Av. Dr. Cristiano Guimarães 2127 – Planalto
31720-300 Belo Horizonte – MG
carlosdrawin@yahoo.com.br