

KIERKEGAARD ENTRE A EXISTÊNCIA E O NIILISMO

KIERKEGAARD BETWEEN EXISTENCE AND NIHILISM

Jean dos Santos Vargas*

RESUMO

Considerando as noções de existência e niilismo, o presente artigo pretende mostrar como essas temáticas estão conectadas no pensamento de Soren Kierkegaard. A ideia central consiste em argumentar que o caminho que passa do niilismo para a fé é o da existência e este ponto é imprescindível para tornar-se livre. Este artigo também tem como objetivo apontar para as relações entre a filosofia da existência de Kierkegaard e seu legado com o existencialismo e o niilismo, tais como emergem nas décadas subsequentes. Para tanto, será necessário travar algumas digressões em torno da fortuna crítica de Kierkegaard e cotejá-las com as suas intenções na primeira metade do século XIX. A ideia consiste em mostrar como a emergência do niilismo e a reflexão sobre a existência estão contrapostas ao cenário da religiosidade cristã.

PALAVRAS-CHAVE: Existência. Existencialismo. Humanismo. Niilismo. Liberdade.

ABSTRACT

Regarding the notions of existence and nihilism, this article aims to show how these subjects are connected at the thought of Soren Kierkegaard. The central idea is to argue that the way passing of nihilism for faith is the existence and this point is essential to become free. This article also aims to point to the relationship between the Kierkegaard's philosophy of the existence and his legacy with existentialism and nihilism, such as emerge in subsequent decades. Therefore, we need to catch a few digressions with the critical Kierkegaard's fortune and collate them with their intentions in the first half of the nineteenth century. The idea is to show how the emergence of nihilism and reflection on the existence are contrasted to the setting of the Christian religion.

KEYWORDS: Existence. Existentialism. Humanism. Nihilism. Freedom.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: jean_sv07@hotmail.com

Introdução

Em muitos compêndios de filosofia, ao se abordar o tema do existencialismo, ou das filosofias da existência, a referência imediata se apressa para remeter os leitores invariavelmente ao nome do pensador dinamarquês Soren Aabye Kierkegaard (1813-1855). As reivindicações da alegada paternidade de Kierkegaard têm a sua razão de ser, a julgar pelos temas que, antes mesmo da reflexão existencial se consolidar como ramo da filosofia, de algum modo foram pensados pelo autor do *Conceito de Angústia*.

Acontece que, em grande parte dos casos, o olhar dos historiadores da filosofia contemporânea está interessado tão somente na convergência, ou ainda, no lastro que permite rastrear historicamente o argumento, a fim de decifrar a genealogia do conceito. O que, via de regra, acaba por cair no ostracismo são as divergências e mesmo a pergunta hermenêutica pela intenção do autor.

Já o tema do niilismo filosófico, de algum modo se enlaça ao existencialismo nas décadas seguintes. Existencialismo e niilismo são temáticas bastante imbricadas, mesmo a despeito do existencialismo cristão. Kierkegaard, de algum modo, pensa esses problemas de uma maneira um tanto quanto distinta ao que se fez no final do século XIX e na primeira metade do século XX.

Diante disso, o objetivo deste artigo consiste em oferecer uma colaboração para expor, em primeiro lugar, 1) como Kierkegaard faz filosofia e em que medida seus temas podem ser ditos existenciais. Para tanto, faz-se necessário lançar mão de uma perspectiva metafilosófica, na medida em que, em certo sentido, será preciso filosofar sobre a filosofia de um autor. Pretendemos apontar algumas discontinuidades com a reflexão existencialista pós-kierkegardiana a fim de estabelecermos uma interlocução. Em um segundo momento, este texto se presta a 2) verificar o que Kierkegaard tem a dizer sobre o problema do niilismo e sua relação com a temática da existência. Uma vez mais, a ideia consiste em estabelecer uma interlocução, ainda que pontual, com a leitura existencialista do século XX, sem desconsiderar sua multidiversidade.

1 Comunicação indireta: o existencial (ismo) seria um humanismo?

A reflexão filosófica de Kierkegaard passa pelo problema da estratégia para comunicar o pensamento. Kierkegaard é um autor cuja preocupação perpassa a mera enunciação de pressupostos e postulados. Há todo um labor reflexivo sobre o melhor método para comunicar algo a outro. Essas observações nos levam a nossa pergunta principal: quais seriam as intenções do autor dinamarquês ao comunicar a sua mensagem?

A propósito disso, vale lembrar que Kierkegaard faz filosofia na extensão da literatura e da religião. Seus textos são repletos de ironia, o que recomenda cautela por parte do leitor, além de bastante sagacidade literária e profundidade reflexiva.

Em sua obra *Ponto de vista explicativo da minha obra como autor*, em que o próprio Kierkegaard faz um diagnóstico de sua produção literária, bem como da escala e da densidade de sua recepção, o dinamarquês chama a atenção para duas formas de se ensinar algo a outro. Uma dita comunicação direta, quando o que se enuncia são constatações de fatos, de verdades lógicas e matemáticas, e a comunicação indireta, quando se quer transmitir verdades de caráter ético e religioso. Para os nossos propósitos aqui, importa este último método por estar diretamente imbricado com a ideia kierkegaardiana de *existência*, objeto privilegiado de nossa exposição. A outra forma, isto é, a comunicação direta, será relevante aqui apenas enquanto contraposta à comunicação indireta.

Pois bem, voltemos a questão que se colocava como nosso fio condutor, qual seja, a que indaga sobre as intenções do dinamarquês ilustre ao comunicar a sua mensagem. Kierkegaard, a propósito disso, alerta que pretende “causar movimentos existenciais”, ou ainda, pretende levar os seus interlocutores à “dupla reflexão”. Dupla porque em um primeiro momento se assimila o conteúdo e em seguida o projeta na dimensão da interioridade. Apesar de ser assim escrita, dando a ideia de sucessão, trata-se mesmo de um ato simultâneo. Isto é, refletir duplamente sobre algo significa compreender e interiorizar. “Reduplicar”, como ele também gostava de dizer, implica em assimilar as ideias de maneira existencial, ou ainda, se preferirmos, de maneira subjetiva. A ciência, segundo Kierkegaard, ao ignorar a dimensão existencial, esqueceu o que é o homem (KIERKEGAARD, 1979, p. 53). Tudo é tomado objetivamente, motivo pelo qual a existência concreta dá lugar a especulação. O esforço de Kierkegaard é o de, na extensão de Sócrates, provocar uma espécie de maiêutica, ao tornar seus interlocutores atentos (KIERKEGAARD, 1986, p. 45).

Para Kierkegaard é justamente este o ponto que interessa discutir. Ele não quer escrever tratados e compêndios de filosofia dogmática. Sua intenção é fazer com que seus leitores “saíam de cima do muro” e tomem partido sobre o que ele diz. Trata-se de algo cujo conteúdo é de caráter ético-religioso e para questões dessa ordem, discursos objetivos e sermões prestam apenas um desfavor, na medida em que são comunicados diretos, como quem oferece um curso de lógica. Não adianta apenas transmitir conteúdo. É preciso fazer com que o interlocutor receba a mensagem existencialmente, ou ainda, autenticamente, sem conteudismo especulativo.

Como Kierkegaard faz então para não cair em sua própria armadilha? Dito de outro jeito, como falar sobre o que não se pode, tão somente, falar? Este é um problema que o próprio dinamarquês está às voltas em 1848. Parece que Kierkegaard chegou a preparar uma palestra a ser proferida na Universidade de Copenhague, cujo título era *A dialética da comunicação ética e ético-religiosa*. Acontece que essa palestra nunca chegou a ser proferida, talvez pelo contrassenso que seria proferir uma palestra (comunicação direta) sobre algo não palestrável (assuntos de conteúdo ético e religioso).

Ora, como nosso autor lida com essa questão de transmitir um conteúdo de caráter ético e religioso em sua própria obra? O dinamarquês ilustre vai até aos românticos do final do século XVIII e início do XIX e recupera uma ideia, de resto bastante comum nesse contexto, qual seja, a de lançar mão de pseudônimos. Com esses autores personagens, Kierkegaard joga com o leitor. Quando um pseudônimo diz algo em um texto, a responsabilidade do que está sendo dito é do próprio autor personagem, e Kierkegaard, ele mesmo, só as conhece enquanto leitor, mas o teor da mensagem não representa exatamente a sua perspectiva. Com isso, o interlocutor tem uma espécie de “cortina de fumaça” entre a autoridade filosófica do escritor e o próprio leitor. Ou seja, Kierkegaard pretende deixar o leitor a sós com o texto e, para tanto, a ajuda dos pseudônimos que dialogam e estabelecem pontos de intertextualidade entre si é extremamente bem-vinda, o que torna o corpus kierkegaardiano tão assistemático quanto interessante.

Se Kierkegaard faz filosofia com o liame da literatura e da reflexão teológica, quem coloca os problemas (e nem sempre os resolve) são os pseudônimos. Com eles, Kierkegaard elabora a sua primeira série de obras até o ano de 1846, isto é, a chamada escrita estética. A obra *Pós-escrito às migalhas filosóficas* é um ponto de passagem entre a produção estética e a religiosa. Os textos posteriores são escritos a partir de uma perspectiva cristã.

Sempre que nosso autor publica um escrito pseudonímico, publica também um texto curto conhecido como *Discursos edificantes*. Estes são textos em forma de comunicação direta e assinados pelo próprio Kierkegaard. Em *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor*, Kierkegaard lembra que em 1843 ofereceu ao mundo o texto *Dois discursos edificantes* com sua mão direita, ao passo que ofereceu o texto *Ou/ou* com a mão esquerda, mas reclama que todos estenderam a mão direita para a sua esquerda (KIERKEGAARD, 1986, p. 33). Além disso, Kierkegaard ironiza ao relatar o caso de um leitor insatisfeito que veio queixar-se, pois os *Dois discursos edificantes* não pareciam ter sido escritos pelo mesmo autor, porque estariam qualitativamente abaixo de *Ou/ou*. Diante disso, Kierkegaard o satiriza ao questionar se gostaria de receber o dinheiro de volta. (KIERKEGAARD, 1986, p. 33).

Esse episódio mostra que embora o dinamarquês tivesse uma estratégia de comunicação indireta bem definida a fim de atrair os leitores para o seu tema por excelência, isto é, o de como alguém se torna um cristão, muitas vezes teria sido mal compreendido, pois a “cilada” estética preparada para conduzir seus leitores à temática religiosa teve descaminhos e nem sempre os seus interlocutores pegaram a “isca” como se pretendia.

Esse episódio, entretanto, é sintomático. Ora, se na época em que o Sócrates de Copenhague publicava seus textos já era assim, quer dizer, já se aderiu à sua leitura pela genialidade estética e literária dos textos, mas não necessariamente pelo fio condutor de seu pensamento, o século seguinte estaria disposto a transformar toda a sua filosofia existencial em um, por assim dizer, “carnaval” da imanência. Quer dizer, transformaram a reflexão existencial em existencial(ismo), o que Kierkegaard certamente não estaria de acordo, haja vista toda sua implicância com a tentativa de alguns de seus contemporâneos de conferir uma certa sistematicidade à sua filosofia. Mas, pior ainda, estabeleceram também um nexos entre o existencialismo e humanismo, para fazer eco a Sartre.

Muitos pensadores existencialistas reconhecem em Kierkegaard uma certa paternidade, especialmente quando retomam temas como angústia, desespero, salto, paradoxo, instante, liberdade e absurdo, mas desconsideram sua crítica pesada em *Doença para a morte* endereçadas ao humanismo. O humanismo é o apanágio de uma certa dimensão social do desespero, cujo sintoma emerge quando o indivíduo quer romper as relações com o seu Criador. A reflexão existencial de Kierkegaard jamais se identificaria com o humanismo.

Muitos recuperaram, entre eles Heidegger, a análise do pseudônimo Virgilius Haufniensis sobre a angústia, mas ao desvincular o lastro religioso dessa temática, o que seria impensável e, em certo sentido, mesmo repudiável para o autor dinamarquês, poderiam

facilmente se inscrever naquilo que Haufniensis denunciara como sendo o *demoníaco*. Ou seja, o enclausuramento em seus pressupostos de modo a inviabilizar a liberdade.

O existencialismo, aos olhos de Kierkegaard, também poderia se inscrever naquilo que Anti-climacus, um de seus pseudônimos, denuncia como sendo o desespero do possível. Tratar-se-ia, portanto, do indivíduo mergulhado nas possibilidades imanentes da existência, desbussolado, disperso no infinito e refém do nada (KIERKEGAARD, 2010a, p. 41). Acontece que para Kierkegaard, o instante, o absurdo e o paradoxo só fazem sentido quando diante de sua alteridade com Deus.

Dáí o enlace entre a existência e os temas religiosos que apontam para a condição infinita do indivíduo diante do Absoluto. Nesse sentido, aquilo que se pretende ser existencial na filosofia de Kierkegaard jamais se confunde com o humanismo e tampouco abre mão de sua identidade religiosa. Como notou Rosselló, Kierkegaard:

[...] não pretende convencer nem reclamar a adesão do leitor, mas tão somente expressar um modo muito concreto e específico de conceber a vida e a relação do indivíduo com os outros, com o anônimo. Esta concepção existencial somente é compreensível a partir da radicalidade cristã de seu autor, a partir de sua visão fundamentalmente religiosa ou ético-religiosa da vida e da morte. Toda reflexão das *Notas* está sustentada em cima deste subsolo cristão e somente a partir dele é possível ver sua coerência (ROSELLÓ, 1992, p. 42-43).

O existencialismo, que para Kierkegaard não seria existencial, não ficaria sem diagnóstico. Sem querer fazer exercícios futuristas, é possível pensar que o existencial, quando acrescido do “ismo”, talvez parecesse ao dinamarquês, como frisamos, por um lado demoníaco, por outro desesperado. O lado demoníaco, como aparece no *Conceito de angústia*, é por sua recusa em vencer o hermetismo que prescinde do religioso. O lado desesperado, como aparece em *Doença para a morte*, é pelo fim da linha da existência, a saber, o niilismo filosófico.

O dinamarquês tinha razão. O século XIX, e depois deste o século XX, tomou com sua mão direita o que ele oferecia com a esquerda.

2 O hóspede maldito: considerações em torno do niilismo

Parece que o problema do niilismo interessou bastante a Kierkegaard. O seu interesse pode estar atrelado ao fato de que o seu grande mestre, o professor Paul Martin Moller, que morre justamente em 1838, teria compartilhado muito de seus interesses com o jovem Soren,

especialmente o da sua pesquisa em andamento sobre o problema do niilismo. Moller, ao traçar o perfil do contexto histórico-social da Alemanha e da França, denunciava desde então o relativismo de valores que emergiram a partir dos movimentos da Jovem França (1830-1833) e depois da Jovem Alemanha (1830-1835), o que corroborava uma relatividade extrema e um interesse grande pelas temáticas de frenesi das paixões, da atração pelo nada e do ódio ao burguês. A isso Moller tratou como niilismo, cujos germes já estavam presentes no interior do romantismo alemão, sobretudo aquele representado por Schlegel com o romance *Lucinde*. As primeiras investidas do mentor de Kierkegaard contra o problema do niilismo datam de 1835 em sua obra *Sobre o conceito de ironia*, onde há uma análise exaustiva do romance *Lucinde* (THIELST, 2003b, p. 59). Segundo Moller, a dinâmica presente em *Lucinde* deveria “acabar no esvaziamento de todo o conteúdo, ou seja, em um niilismo moral” (MOLLER apud ROSSATTI, 2012, p. 68). Para Moller, ao tratar do tema da ironia romântica inexoravelmente era preciso se debruçar sobre a chamada “doutrina da aniquilação”, isto é, sobre o problema do niilismo¹, para finalmente superá-lo (THIELST, 2003b, p. 59).

Contudo, apesar da influência de Moller em Kierkegaard, não é preciso dizer que o autor de *Migalhas filosóficas* tenha simplesmente copiado sua interpretação do niilismo de Moller. O mais adequado seria ver o reconhecimento que ambos têm do poder político, cultural e intelectual do niilismo contemporâneo que começara a chegar à Dinamarca como sugeriu Pattinson (2004, p. 79).

Assim como seu mentor, nos anos posteriores, Kierkegaard também se debruçará sobre o romance *Lucinde*, de Schlegel. Em 1841, agora sob a orientação do prof. Sibbern, que também se interessava pelo tema do niilismo, Kierkegaard pesquisa e defende sua dissertação de mestrado cujo título foi justamente *O Conceito de ironia* (SODERQUIST, 2003b, p. 80). Isto é, Kierkegaard não apenas escreve sua dissertação com um olhar atento ao texto de *Lucinde*, onde aparece a discussão sobre a *ironia negativa infinita absoluta*, que é a sua própria versão da ironia moral, ou niilismo, da qual discursou Moller, como também escreve, ao modo de seu professor, sua própria reflexão sobre *O Conceito de ironia*.

Ora, em 1841, no *Conceito de ironia*, mais especificamente na segunda parte, quando o foco se volta para pensar a ironia romântica, Kierkegaard tematiza o que ele denomina de

¹ Tanto no romantismo quanto na época de Kierkegaard não há definição unívoca do niilismo, pois é constituído de todo esse complexo de características que acaba por desembocar no desespero existencial. Niilismo seria, em linhas gerais, a nadificação de todo o sentido (VOLPI, 1999, p.7).

ironia infinita negativa e absoluta. Trata-se de discutir a ironia,² não no interior deste ou daquele fenômeno particular, mas sim na totalidade da existência (KIERKEGAARD, 2013, p. 255). Ou seja, a ironia que interessa ao pensador dinamarquês examinar nesse contexto não se dirige contra este ou aquele existente individual, ela se dirige contra toda a realidade dada em uma certa época e sob certas condições (KIERKEGAARD, 2013, p. 255).

Para Kierkegaard foram os românticos alemães quem melhor figuraram o problema da ausência de sentido para a vida, motivo pelo qual seus textos visam atacar a ordem vigente e a realidade histórica. Os românticos pretenderam negar a realidade histórica para abrir lugar a uma realidade autoproduzida (KIERKEGAARD, 2013, p. 277). O problema com a realidade histórica é que suas bases estão estabelecidas sobre a futilidade da existência. Então para o sujeito irônico, a realidade perde toda a sua validade, na medida em que sua percepção subjetiva, no exercício de sua liberdade, capta a vaidade da vida, seu despropósito, vale dizer, sua falta de sentido. A realidade se torna, para o sujeito irônico, uma forma incompleta (KIERKEGAARD, 2013, p. 261). Nesse sentido, a ironia se apresenta como uma determinação da subjetividade, na medida em que o sujeito está negativamente livre. Embora o sujeito irônico seja efetivamente livre, ele exerce sua liberdade negativamente, pois carece do conteúdo da realidade e, por isso mesmo, permanece flutuante e suspenso, já que não há nada que o segure (KIERKEGAARD, 2013, p. 262-263). O irônico precisa sempre de algo a mais, contudo a única coisa que ele acessa é o nada. (KIERKEGAARD, 2013, p. 271).

No ano seguinte ao da dissertação, isto é, em 1842, Kierkegaard publica a sua primeira obra estética denominada *Enten Eller, (Ou/ou)* atribuído ao pseudônimo Vitor Eremita. Em *Ou/ou*, sobretudo no que diz respeito ao primeiro volume, do esteta A, o tema do niilismo vem à tona fortemente no primeiro texto, intitulado *Diaplasmatas*. Os *Diaplasmatas* são uma compilação de aforismos que expressam a insatisfação e o vazio para com a vida ao dar grande relevo à disposição do tédio. Os aforismos são a forma de expressão favorita dos românticos.³ Kierkegaard parece estreitar sua produção literária seguindo a esteira do romantismo, lançando mão de métodos bastante similares aos românticos, seja com o uso de pseudônimos, seja com o recurso dos aforismos. Todavia, a intenção de Kierkegaard é retomar e problematizar temáticas já discutidas pelos referidos pensadores, tais como os temas do sentimento de tédio, sensação de sem lugar no mundo e o nada. O fundamento do tédio,

² Kierkegaard define a ironia como forma de mostrar “[...] que o fenômeno não é a essência, e sim o contrário da essência” (KIERKEGAARD, 2013a p. 247).

³ Novalis e Schlegel produziram importantes coleções de aforismos como forma de se opor a uma filosofia sistemática e o próprio professor Moller também chegou a escrever aforismos. (HARRIES, 2010, p. 17).

como observou Harries, é o niilismo, na medida em que “o niilista é essencialmente despreocupado, isto é, nada do que experimenta diz alguma coisa para ele” (HARRIES, 2010, p. 93). De fato, ser alguém atarefado no mundo se torna risível, pois nada é importante e nada o move já que todas as possibilidades da existência revelam o tédio e terminam por desembocar no nada (FERRO, 2013, p. 26).

Desse modo, o tédio não aparece em *Ou/ou* como um aborrecimento casual, mas sempre como uma disposição que afeta de maneira profunda o aspecto geral da existência (FERRO, 2013, p. 18). Um aforismo importante para expressar este tipo de disposição nos *Diaplasmatas* é o seguinte:

Não me apetece fazer nada. Não me apetece andar a cavalo, porque é um exercício muito violento; não me apetece andar a pé, isso é muito cansativo; não me apetece deitar-me, pois eu teria de ficar deitado, e isso não me apetece, ou teria de me levantar outra vez, e isso também não me apetece. *Summa summarum*: não me apetece fazer nada (KIERKEGAARD, 1987, p. 20).

Quando a disposição que move o indivíduo é o tédio, não há explicação razoável para sair da situação estática e entrar em movimento, ou ainda, melhor dito, “não é preciso razão nenhuma para não haver razão nenhuma” (FERRO, 2013, p. 30). Ora, o que está em jogo no tédio é uma radical vanidade de todas as coisas, pois tudo se revela destituído de importância, porque é oco, é vazio, é nada. Como alertou Nuno Ferro, “o tédio vem, assim, do nada e traz consigo o poder do nada, “nadificando” todas as coisas” (FERRO, 2013, p. 30). Nesse sentido, o tédio é uma figura significativa para pensar o niilismo no interior do estágio estético. O esteta, no afã de acessar o prazer imediato e irreflexivo, acaba por se frustrar com a futilidade da sua existência, entra em estágio de tédio, o que justifica sua subjetividade niilista.

Ainda em *Ou/ou*, o texto da *cultura alternada* também oferece bastante material para tratar o tema do niilismo no pensamento de Kierkegaard. Nesse texto, por exemplo, o pseudônimo *A crítica*:

[...] os apóstolos do entusiasmo vazio que atravessam a vida numa interjeição, homens que em toda parte fazem a profissão de estarem entusiasmados, em toda parte estão presentes e quer aconteça algo significativo ou algo insignificante, gritam: Ah! Ou Oh! Porque para eles a diferença do significativo e do insignificante indiferenciou-se no vazio cegamente barulhento do entusiasmo (KIERKEGAARD, 1987, p. 290).

A crítica aqui é endereçada ao entusiasmo imediatista que não consegue perceber a futilidade da vida na qual faz cessar todo o interesse. O tédio é precisamente a perda de todo o entusiasmo e pode ser adquirido inclusive pelo seu contrário, qual seja, a diversão, na medida em que se divertir constitui uma tentativa frustrada de vencer o tédio (FERRO, 2013, p. 34). Mas como tais esforços são inúteis, da perspectiva do entediado só se tem o vazio, e isso é horrível:

como é horrível o tédio, horrendamente entediante [...]. Eu jazo prostrado inativo. A única coisa que eu vejo é vazio; a única coisa de que eu vivo é vazio. Eu morro de morte [...]. A minha alma é como o mar Morto, sobre o qual nenhum pássaro pode voar, pois, quando chega a meio caminho, ele cai exausto na morte e na ruína (KIERKEGAARD, 1987, p. 37).

O tédio parece abarcar tanto o estágio estético da existência quanto o estágio ético. Nesse sentido, apenas o estágio religioso constitui um antídoto para superá-lo. Não foi assim, no entanto, que seus sucessores compreenderam.

Mais uma vez Kierkegaard tinha razão. Mas agora porque tomaram com a sua mão esquerda o que ele oferecia com a direita.

3 Interfaces entre o niilismo e a existência

Após considerarmos o que Kierkegaard compreendia como existência e como via o problema do niilismo, já estamos em condições de perceber como esses temas se entrecruzam. Ao se enveredar pelo pensamento do romantismo alemão, Kierkegaard identifica uma doença e simultaneamente uma cura. A doença é o desespero, e em sua extensão, o nada. A cura é o salto existencial que o indivíduo finito pode dar em direção ao infinito e estabelecer, assim, uma alteridade com o seu criador.

Pois bem, a doença pode ser para a morte, pois nem mesmo morrer seria uma forma segura de se escapar a ela, já que estar acometido com a doença do desespero existencial implica obliterar a liberdade. A cura, por sua vez, consiste em fazer a síntese corretamente entre necessidade e possibilidade, entre finito e infinito, entre eternidade e temporalidade. Fazer a síntese tem como corolário afastar-se do desespero e acessar a verdadeira liberdade, qual seja, a de tornar-se cristão. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 45). Tudo isso para cumprir o seu intuito de mostrar que tornar-se cristão não é algo simplista e relativamente fácil como se poderia pensar. Antes, pelo contrário, trata-se de algo difícil e da maior relevância.

A passagem da doença para a cura, todavia, pressupõe uma maneira, uma estratégia, um método, a saber, o da existência. Pensar a existência para acessar o estádio religioso, para se engajar no projeto de tornar-se si mesmo, implica tornar-se livre e superar o abismo do nada. Kierkegaard estaria disposto a concordar que “a existência precede a essência”, mas daí não se segue, para uma vez mais dialogar com Sartre, que o existencialismo possa se alinhar ao humanismo. Kierkegaard desconfiava muito do humanismo. Por isso criticava uma subjetividade sem vínculo com o indivíduo e que partilhava de uma certa existência abstrata, como a ideia de humanidade, a qual no fundo não passa de um eu desesperado (KIERKEGAARD, 2010a, p. 47). Pelo contrário, a existência concreta tem relação direta com o religioso e a solidão, e não com aquilo que é secularmente humano.

A liberdade aponta para a possibilidade e para a temporalidade. Mas essa liberdade do possível ainda não é a liberdade genuína. Ser livre genuinamente implica reconhecer a síntese como uma alteridade vertical para com Deus. Ao se retomar essa dimensão da eternidade, acessa-se a genuína liberdade. O que for diferente disso invariavelmente se aliena em algum tipo de desespero. Desespero este que, levado às últimas consequências, desemboca-se em uma espécie de niilismo, seja porque não há Deus, seja porque em nada há importância. Quer dizer, não há valores nem absolutos, assim não haveria também que se falar em prestação de contas.

Para Kierkegaard a liberdade vem com a contrapartida da responsabilidade e, para tanto, só se escapa ao desespero quando o exercício da liberdade passa por uma dimensão existencial. Aliás, de novo, trata-se aqui de uma temática genuinamente cristã. Pensar a noção de responsabilidade individual face a liberdade de cada existente singular.

Nesse sentido, o caminho da autenticidade existencial é que permite tirar o indivíduo da sua condição desesperada e redimensioná-lo, resgatando-o dos limites da temporalidade efêmera e engajando-o à eternidade. Não há que se falar, segundo Kierkegaard, em exercício da liberdade existencial ignorando, como alguns existencialistas farão mais tarde, a dimensão religiosa de seu pensamento. Desconectar a angústia e, por conseguinte, desvincular a liberdade do programa teológico existencial significa tomar o homem como *métron* de si mesmo. Se esse for o caso, o fim da linha não é outro senão o tédio, e levado às últimas consequências, o nada no sentido radical. Eis aqui o tema que mais tarde seria tomado na história da filosofia como o problema filosófico do niilismo, mas que na época de Kierkegaard, embora ainda pouco elaborado conceitualmente, já se mostrava relevante.

O século XX, marcado pela secularização, se interessa pela angústia, pela liberdade, pelo absurdo, mas já não pretende mais, como queria o dinamarquês, tornar-se cristão. Assim, volta-se a Kierkegaard por causa da noção de existência, sobretudo após as experiências das guerras. No entanto, aquilo que o Sócrates de Copenhague pensava ter derrotado, a saber, o niilismo, retorna de maneira avassaladora e, em alguns casos, de mãos dadas com as filosofias da existência, como no pensamento de Camus, por exemplo. Trata-se da volta do nada, da volta do que não foi, se preferirmos, da volta do hóspede maldito.

Conclusão

Este artigo pretendeu mostrar como Kierkegaard, ao frequentar o pensamento romântico, percebe a gênese de um problema que marcaria a discussão posterior, mais especificamente na segunda metade dos séculos XIX e XX. Kierkegaard não viveu o suficiente para testemunhar o desenvolvimento da história das ideias, mas notou e refletiu sobre o problema da ausência de sentido para a vida. Esse problema, cuja matriz se situa no romantismo alemão, procurou reagir ao objetivismo racional do iluminismo e idealismo do século XVIII e se apresentou ao filósofo dinamarquês como algo extremamente perigoso. Embora Kierkegaard também tivesse suas reservas - e eram muitas - em relação à racionalização objetiva, não entende que o refúgio romântico no tédio seja um bom caminho.

Assim, Kierkegaard se incumbe de uma dupla tarefa. A de 1) identificar, compreender e divergir-se do proto-niilismo que começava a se articular, primeiro nas artes e depois na filosofia, e 2) procurou fazer frente, agora sim, seguindo a esteira romântica, ao projeto idealista e iluminista de objetivação, exteriorização, racionalização, ciência e sistema, mas sem usar as mesmas armas que seus predecessores. Antes, Kierkegaard emprega a ideia de *existência* como contraposição ao projeto de uma razão com R maiúsculo.

A reflexão existencial se constitui, antes de tudo, como um método para levar ao processo de subjetivação. Mas a reflexão existencial no pensamento de Kierkegaard, de novo, não se desvincula da fé. No relacionamento entre fé e razão, a fé não é o ponto de partida como gostaria Hegel, mas sim o ponto de chegada. E a estrada é a da existência. Entretanto, por outro lado, a fé não é idiosincrasia e sentimentalismos. Por isso, todo o esforço do dinamarquês consistiu em não só pensar a vida prática, sem as elucubrações especulativas do idealismo, mas também em manter o devido cuidado para não se resvalar no outro extremo: na falta de sentido para a vida.

O que se passou no cenário subsequente à morte de Kierkegaard em 1855 foi a presença cada vez maior do niilismo, seja na literatura com Dostoievski por exemplo, seja na filosofia com Nietzsche e depois com Camus. Já a noção de existência ganhou novos contornos que foram muito além do que Kierkegaard planejou. As filosofias da existência se alastraram sobretudo no pensamento pós-guerra. O existencialismo e o niilismo alcançaram um leque amplo de interpretações e simbioses. Algumas versões do existencialismo reivindicam o seu espólio na filosofia de Kierkegaard. Acontece que, como procuramos demonstrar, o que se faz é uma apropriação secularizada de Kierkegaard que oblitera os engajamentos religiosos do autor, de modo que abre margens para o problema do absurdo da vida e do niilismo filosófico. E isso, já o destacamos, Kierkegaard pretendia combater.

Assim, o primeiro capítulo procurou apresentar a preocupação de Kierkegaard ao transmitir sua reflexão. Com o conceito de comunicação indireta, a ideia foi mostrar como o filósofo de Copenhague pretendia provocar “movimentos existenciais”. Esta foi a estratégia kierkegaardiana para fazer frente ao sistema especulativo e a objetivação. O indivíduo concreto, ou o indivíduo singular, é superior às abstrações da espécie e da generalidade.

O segundo capítulo se ocupou particularmente com o problema filosófico do niilismo que, a época de Kierkegaard, estava surgindo no contexto europeu. O dinamarquês ilustre percebe e reage a este tema. Para tanto, a continuidade das pesquisas do professor Paul Martin Moller fora extremamente relevante. Em várias obras de Kierkegaard e sob várias figuras metafóricas distintas, como tédio, desespero e ironia negativa infinita absoluta, a falta de sentido da vida foi retratado.

O último capítulo se voltou a amarrar os fios entre existência e niilismo, ao mostrar, como no pensamento kierkegaardiano, uma temática atravessa a outra. Se o niilismo é um sintoma da modernidade, o passo para superá-lo é o da fé. Mas passar do niilismo à fé presume a ponte da existência efetiva. Vencer o niilismo pressupõe, portanto, o percurso existencial, ao passo que, do contrário, nos restaria o vazio e o nada.

Cada capítulo procurou estabelecer um diálogo, ainda que pontual, com a discussão posterior, abordados pelos filósofos que ocuparam a cena intelectual depois que o dinamarquês a deixou. O legado de Kierkegaard é considerável e muito poderia ser dito sobre as suas influências em cada filósofo existencialista. Mas fazê-lo aqui seria ir longe demais para os propósitos deste texto. Não obstante, foi possível estabelecer alguns paralelos suficientes para se notar que o existencialismo já não é mais o que Kierkegaard elaborou em um primeiro momento, ao passo que o niilismo também não ganhou os contornos esperados

por nosso autor. O que podemos, entretanto, chamar a atenção é para o fato de que a recepção da fortuna crítica do pensador de Copenhague, seja a que se ofereceu com a mão esquerda, seja com a direita, não fora acolhida como ele previa nem em sua época e menos ainda em sua posteridade.

Ora, talvez, mais do que nos perguntarmos pelas intenções do autor, o que de fato importa aqui seja a diferença entre a história das ideias, as quais são sempre difíceis de controlar, e os propósitos originais de um autor. É possível que a história das ideias tenha cometido um “pecado” em relação aos propósitos originais de Kierkegaard. Mas isso não as deslegitimam. Pelo contrário, como o próprio diria, “sem pecado não há história”.

Referencias

- CLAIR, A. **Kierkegaard existence et éthique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- FERRO, N. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: Librer Ars, 2012.
- GILLESPIE, M, A. **Nihilism before Nietzsche** .Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- HARRIES, K. **Between nihilism and Fight: a commentary on Either/Or**. (Monograph n° 21) Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2010.
- KIERKEGAARD, S. **La dialettica della comunicazione etica e ético-religiosa**. Roma: Edizioni Logos, 1979.
- KIERKEGAARD, S. **The sickness unto death**. Ed. e trad. de Howard V. Hong e Edna H.Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- KIERKEGAARD, S. **Either/Or**. Ed. e trad. de Howard V. Hong e Edna H.Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1987.
- KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2. ed. Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010b.
- KIERKEGAARD, S. **O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates**. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- KIERKEGAARD, S. **Desespero Humano**. Trad. de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: UNESP, 2010a.
- KIERKEGAARD, S. **Ponto de vista explicativo da minha obra como autor**. trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas filosóficas:** coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial, por Johannes Climacus. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2013b. v.1.

LÖWITH, K. **De Hegel à Nietzsche.** trad. Rémi Laureillard, Paris: Gallimard, 1969.

MALANTSCHUK, G. **Kierkegaard's Concept of Existence.** Ed. e trad. de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Marquette University Press, n. 35, 2003a.

MARTIN J. M.; WESTPHAL M. (ed.) **Kierkegaard in post/modernity.** Bloomington and Indianápolis: Indiana University Press, 1995.

PATTINSON, G. **Kierkegaard, religion and the nineteenth-century crisis of culture.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ROHDE, H. P. Poul Møller. In: **Kierkegaard's teachers.** Copenhagen: bibliotheca Kierkegaardiana, v. 10, p. 89-109. 1982.

ROSELLÓ, T. Francesc. **El individuo como testimonio de la verdad.** Barcelona: Revista Intercontinental de Psicología y Educacion, 1992.

ROSSATTI, G. G. **Kierkegaard, H.C. Andersen e o surgimento do niilismo na Dinamarca da época de ouro.** Caderno de ética e filosofia política n° 20. São Paulo: USP, 2012.

SARTRE, J.; PESSANHA, J. A. M. **O existencialismo é um humanismo.** A imaginação; Questão de método. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. 191 p.

STEWART, J. **Kierkegaard and his contemporaries** (Monograph series 10). Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2003b.

VALLS, A. L. M.; MARTINS, J. S. (Org.). **Kierkegaard no nosso tempo.** São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

VOLPI, F. **O niilismo.** São Paulo: Loyola, 1999.