

## O sentido trágico da existência em Kierkegaard: uma leitura ontológico-existencial

Tragic sense of existence in Kierkegaard: a reading ontological-existential

Prof. Dr. João Bosco Batista  
Universidade Federal de São João del-Rei

**RESUMO:** Nosso trabalho busca investigar o sentido trágico da existência no pensamento de Kierkegaard como pressuposto para se vislumbrar o significado mais autêntico do existir do homem no mundo. Para isto buscamos a inserção do tema da dramaturgia da existência, como capítulo fundamental da abordagem fenomenológico-existencial, verificando-se assim, a contribuição do filósofo dinamarquês para o constructo de uma hermenêutica de cunho existencial.

**PALAVRAS-CHAVE:** KIERKEGAARD; EXISTÊNCIA; FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL; HOMEM.

**ABSTRACT:** Our work investigates the tragic sense of existence in the thought of Kierkegaard as a precondition to glimpse the true meaning of existence of man in the world. For this, we seek inserting the theme of the drama of existence as a fundamental chapter of existential-phenomenological approach, thus verifying the contribution of the Danish philosopher to construct an existential nature of hermeneutics.

**KEY-WORDS:** KIERKEGAARD; EXISTENCE; EXISTENTIAL PHENOMENOLOGY; MAN.

*Tudo tem um sentido oculto neste mundo, pensei.  
Homens, árvores, estrelas, são hieróglifos; felizes  
aqueles que começam a decifrá-los e a adivinhar o que  
dizem; mas ainda assim o fracasso os espreita.  
NikosKazantzakis, em Zorba, o grego*

### Introdução

O pensamento de Kierkegaard, visualizado em uma perspectiva mais abrangente, apresenta-se enigmático e contraditório. Diríamos, no entanto, que tal característica é escolhida de propósito.

Como ele mesmo apontou: “por toda a vida me encontrarei sempre em contradição, porque a vida é contradição” (KIERKEGAARD, 1980, p.132). Tal aspecto enigmático evidencia-se primeiramente pelo fato de o autor se apresentar através da pseudonímia. Várias obras suas aparecem com pseudônimos diversos. Pensamos que tais características constituem, na verdade, uma estratégia metodológica fundamental no conjunto da obra kierkegaardiana. Com isto ele pretende demonstrar a insuficiência da filosofia especulativa e idealista em apresentar o verdadeiro sentido da realidade concreta. A abordagem idealista e racionalista é impotente diante da novidade da existência sempre por acontecer; ela não consegue abarcar o mistério do existir, “nisto consiste o seu erro, enquanto pretende explicar a existência” (KIERKEGAARD, 1993, p.577).

Outro aspecto interessante da filosofia de Kierkegaard é a “ironia”. Com ela, o filósofo pretende demarcar a contraposição entre a filosofia sistemática e a filosofia de cunho existencial, pretendida por ele. O conceito de ironia assume um caráter peculiar em sua obra: o da relação entre este conceito e o de subjetividade; as diferenças entre a ironia socrática e a ironia romântica; a relação conflituosa que assumiu face ao pensamento hegeliano e o que ele chamou de “ironia dominada”. Por meio da ironia, o pensador dinamarquês apresenta a principal característica de sua investigação filosófica: a assunção da postura crítica frente à filosofia, dita clássica, e dos seus contemporâneos.

### **Kierkegaard: tragicidade na liberdade**

Em Kierkegaard, a tematização do ser do homem e seu caráter existencial constitui o *leitmotiv* que direciona a abordagem da dialética da fé, de Deus e da relação do indivíduo com o infinito. Por meio desta abordagem de cunho especificamente existencial, entra na história da filosofia a interrogação em sentido exaustivo e sistemático sobre a significação da existência do homem no mundo. A existência em geral teria algum sentido ou tudo não passaria de absurdo? A existência tem um significado real e concreto ou esta não passa de pura ilusão?

A perspectiva existencial tem lugar destacado na história do pensamento filosófico por conseguir retratar e abordar com profundidade os problemas concretos que atingem o homem contemporâneo. Esta abordagem se apresentou com inegável

contundência no período de entre guerras, um dos períodos de maior gravidade na história, no século XX, quando pululavam os maiores terrores que ameaçavam a vida do homem. É preciso admitir que o esteio teórico de tal abordagem se encontra, com todo contundência, em Kierkegaard, no século XIX, filósofo com o qual procuramos dialogar neste texto.

O sentimento de desamparo e desabrigo existencial, tão evidente na situação do homem dos séculos XX e XXI, já havia sido refletido com profundidade pelo nosso filósofo. Lendo atentamente o conjunto da obra kierkegaardiana, vemos que o veio condutor encontra-se na problemática humana da busca de um sentido para aquilo que aparentemente se apresenta como absurdo: a existência humana. Diante da aparente absurdidade da vida, o homem encontra-se perante a situação dilemática que o obriga a escolher entre viver e buscar o verdadeiro significado da existência ou entregar-se fatalmente ao desespero niilista. Ou quem sabe, haja uma postura mediana que consiga coadunar as posturas contrárias? Como no dizer de Etcheverry:

A mensagem revelada pelo existencialismo desperta na alma moderna secretas ressonâncias. Os seus apelos e as suas ansiedades dão eco ao sentimento de inquietação natural do homem. Poetas e romancistas, moralistas e teólogos, sublinharam sempre o sentido dramático da nossa precária condição. O homem tem consciência tanto de sua grandeza como da sua miséria. (ETCHEVERRY, 1975, p.117)

O existencialismo, de um modo geral, aborda o problema da existência em sua manifestação paradoxal: tragicidade e liberdade. Poderíamos jogar com as palavras e dizer que a tragicidade consiste na liberdade. Não haveria o trágico se não houvesse a consciência (livre) de sua possibilidade. Neste sentido o sentimento trágico da existência não consiste em mera fatalidade que redundaria no desespero humano, mas no sentimento enucleador da liberdade humana. A liberdade se manifesta desta forma em sua concretude, quando o homem se percebe criador a partir mesmo de sua condição trágico-existencial.

Não é difícil, porém, perceber que esta conexão originária no homem de tragicidade e liberdade expõe a “nudez” essencial da liberdade: o risco. A liberdade é perpassada pelo risco; é assim que ela

se dá em sua existencialidade: como possibilidade em meio ao risco e à incerteza. Este caráter paradoxal da liberdade evidencia a situação conflitiva do agir humano. Em cada uma de suas atividades, o seu futuro está em jogo.

A ambivalência e a in-certeza que se circunscrevem na relação originária liberdade-tragicidade, são próprias do caráter paradoxal ou processual da existência: “A existência nos leva compreender com clareza que o ser-humano não é um dado feito, mas um encargo, uma tarefa de ser! Um risco de ganhar-se ou de perder-se” (BUZZI, 1994, p.32).

Esta compreensão da existência está calcada numa abordagem da transcendência como “destin-ação” humana no mundo. Como ainda afirma Buzzi: “o ser-humano está no tormento inexprimível e sem nome que o impele à procura bem ou mal sucedida. É caminho que vai além da situação! É transcendência” (BUZZI, 1994, p.31).

A implicação originária entre os conceitos de existência e transcendência é condição *sinequa non* da liberdade humana. O homem, enquanto ser existente, não se encontra no mundo à maneira das coisas, que apenas são, mas não existem. Como afirma HEIDEGGER (1967, p. 41): “Só o ser humano, até onde alcança nossa experiência, foi introduzido no destino da existência”. Conforme LUIJPEN (1973, p. 183): “O ser-consciente-no-mundo, no sentido geral, é a dinâmica de um processo, ao passo que a dinâmica da existência é a dinâmica da subjetividade como liberdade”.

A liberdade, numa abordagem existencial, é a expressão por excelência da transcendência humana no mundo. A liberdade não é compreendida primordialmente como a capacidade de fazer isto ou aquilo, mas em poder-ser-si-mesmo. Ela consiste nisto: no poder de escolha que o homem tem em relação à sua existência. Mesmo em meio ao turbilhão de forças estranhas que se interagem, o homem é capaz de se situar e assumir escolhas:

O ser do homem não pode ser chamado totalmente ser-resultado. Ele é também, em verdade, alguma coisa, mas não pode ser chamado totalmente simples-parte-do-cosmos-material. Embora o ser do homem também seja resultado, necessitado, parte do cosmos, não pode ser totalmente resultado, necessitado, uma parte, porque então, nada existiria (LUIJPEN, 1973, p. 185)

Na perspectiva existencial assumida pelo pensamento de Kierkegaard, nada teria significado se o homem não existisse. Só numa relação estrita ao homem é que podemos falar que as coisas existem e que há processos e forças. Dizendo de outro modo: se nada mais houvesse que coisas, processos e forças, nada “existiria” no sentido estrito de existir para o homem.

O sentido do ser do homem dá-se na unidade indissociável de existência, transcendência e liberdade. Esta tríade inter-remissiva é a determinação ontológica do ser-do-homem-no-mundo. Pode-se assim dizer que a existência humana enquanto fundamentalmente doadora de sentido, irrompe com todo vigor no âmago da relação originária com os fenômenos da liberdade e da transcendência.

### **Finitude e transcendência: enfoque ontológico-existencial**

O ser do homem, que é “ex-sistência”, compreende-se constitutiva e essencialmente a partir do horizonte das possibilidades, ainda que fincadas na finitude – também essencial ao ser do homem. A liberdade e a transcendência do homem não existem “apesar” do caráter de finitude da existência, mas, ao contrário, é no permeio da finitude essencial que tais fenômenos encontram seu sentido ontológico-existencial.

A facticidade e a “certeza” da morte seriam os dois fenômenos mais expressivos da finitude humana que aparentemente representariam o contrapeso da liberdade e da transcendência. Para a vertente do pensamento existencial, os fenômenos da liberdade e da transcendência não são visceralmente antípodas à constituição finita da existência. Os temas da liberdade e da transcendência escapam aqui a toda tentativa de abordagem metafísica que prescindia da realidade humana, bem onde ela se encontra: no bojo da finitude essencial e de suas ressonâncias: provisoriedade, precariedade, fluidez, indigência e vulnerabilidade.

A condição da finitude humana não impede, mas dispõe e possibilita a colocação das grandes questões existenciais relativas à política, à ética, às ciências sociais e à psicologia. Pode-se dizer, pois, que o caráter finito da existência é o *background* que instaura e dimensiona questões cruciais como as ditas acima.

Falar da finitude do homem é o mesmo que falar de

sua transcendência como movimento indefinido, graças ao qual o homem ultrapassa constantemente o mundo dado, natural e cultural [...] o sentido deste movimento não pode ser fugir do mundo (= transcendência evasiva), mas um lançar-se para a frente que toma também o mundo a sério (= transcendência fundadora). Assim, a filosofia da finitude vem a ser uma filosofia da responsabilidade (CARMO, 1975, p. 108)

A transcendência enquanto constitutiva da existência do homem como ser-consciente-no-mundo, não pode também prescindir da facticidade, que é o que revela a situação existencial do homem. No jogo dialético da vida, transcendência e facticidade constituem o caráter situacional da existência. O primeiro ato de liberdade já é em si transcendente: a assunção do caráter ambíguo ou “decadente” da existência.

É precisamente no fracasso da experiência empírica que surge a revelação da transcendência. As situações-limites da existência, quais sejam, a morte, o sofrimento, a culpa, a loucura, propiciam a consciência do fracasso, o reconhecimento de que o desenvolvimento dos possíveis se fundamenta na liberdade para a morte, e que a vida do homem é um constante processo de criação e de destruição (AUGRAS, 1978, p.23)

O homem é um existente que já está-aí no mundo, mas não se encontra “já aí” (facticidade) à maneira das coisas, fechado em si mesmo. A existência humana, compreendida como consciência e liberdade, vai além de si mesma: “ela inclui em sua maneira de existir uma relação à outra que não ela mesma e que é, precisamente, o mundo cujo sentido o homem se põe a dizer” (CARMO, 1975, p. 159).

A trilogia existência-liberdade-transcendência que temos apresentado como constituição originária do ser do homem no mundo, coloca em relevo a possibilidade das possibilidades: a compreensão do homem como “abertura originária”, como aquilo que o caracteriza como “ex-sistente”. Esta possibilidade primeira e geradora das outras possibilidades dá-se na “linguagem” como conteúdo de significação. Parafraseando Sartre, diríamos que o homem por ser “abertura” está “condenado” a doar sentido ao mundo. Mesmo a sua negação é uma expressão positiva do que afirmamos.

A facticidade da existência humana não pode, pois, se identificar com um mero fatalismo determinístico que encapsularia a subjetividade humana em seu desespero, mas é condição da revelação do sentido e das suas possibilidades. Estas se concretizam por meio das disposições afetivas de que fala Heidegger. Entre elas damos destaque aqui ao sentimento de angústia, por ter sido tratado antes por Kierkegaard como aquele sentimento que libera a existência para o sentido mais autêntico da existência no mundo.

### **Angústia e liberdade em Kierkegaard**

Kierkegaard foi o primeiro filósofo a abordar sistematicamente o tema da angústia na filosofia, dita filosofia da existência. Em *O conceito de Angústia, VigiliusHaufniensis* aponta a multiplicidade de expressões da angústia, como o estado afetivo fundamental da existência. Eis suas várias possibilidades de manifestação: a) angústia da liberdade ou do nada, aquela que o indivíduo experimenta quando decide escolher a si mesmo; b) a angústia do mal ou da fraqueza; c) a angústia do bem ou da obstinação; d) a angústia da sexualidade; e) a angústia do amanhã e f) a angústia do finito.

Interessa-nos aqui prioritariamente a “angústia da liberdade”, diante da qual o indivíduo busca por uma identidade própria e se posiciona frente à existência, escolhendo a si mesmo, ou ser-si-mesmo. Esta angústia se manifesta também como “angústia do nada”, pois ela revela a dimensão do Nada ou da completa estranheza do indivíduo diante do mundo. Compara-se a um sentimento (ou disposição) de deslocamento diante da totalidade do mundo. Além disto, tal angústia revela ao indivíduo o “nada” diante daquilo que ele ainda não é e que se oferece como condição de possibilidade das escolhas que fará durante a vida.

A angústia da liberdade ou do nada se relaciona com a “angústia do amanhã”, aquela que revela o aspecto misterioso e desafiador do futuro, o que revela a incerteza do futuro e traz à tona a fragilidade das aparentes certezas do indivíduo, o que desperta a “angústia da finitude”. A escolha evidencia a verdadeira perspectiva da existência: a incerteza em relação ao futuro e a fragilidade finita desta escolha. Nada é definitivo na escolha, tendo em vista que é sempre uma escolha e nada mais que isto: “Angústia é a advertência da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer

lecerasíntese,ealiberdadeolhaparabaixo,parasua própriapossibilidade,eentãoagarraafinitudeparanelafirmar-se” (KIERKEGAARD, 2010, p. 66).

O homem, em sua singularidade, realiza por meio da angústia da liberdade a possibilidade da escolha. Por meio da escolha, o indivíduo se põe rumo à des-coberta da essência de seu ser. Será isto possível? Dada a estrutura finita e dialética da escolha, o alcance do fundamento ontológico pelo indivíduo não se realiza, tendo em vista que cada vez que escolhe, o homem está sempre a vislumbrar o campo das possibilidades nunca plenamente factíveis, como num horizonte que sempre se distancia à medida que se “aproxima” dele. A estrutura de inacabamento é constitutiva do ser do homem, justamente por este se manifestar como ser de escolhas. A cada escolha, o homem encontra-se diante do dilema de ter que tomar novas decisões por meio de novas escolhas que se mostram diante da problemática do existir. Uma escolha se nadifica ao se realizar e aponta para novas possibilidades. Daí o caráter de impermanência da angústia da liberdade que sempre se apresenta na perspectiva da nadificação do realizado, que por sua vez, propõe novas possibilidades, novos horizontes. Esta forma de angústia é fundamental na compreensão do caráter hermenêutico (circularidade hermenêutica) na analítica existencial de *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger. A escolha que leva o homem à decisão da escolha é sempre frágil em sua sustentação ontológica, pois se apresenta sem fundamento (*Abgrund*). A falta de fundamentação é a própria condição de possibilidade da escolha ou da angústia da nadificação da liberdade. Ela revela o caráter inconcludente de cada escolha: o que paradoxalmente constitui a liberdade do homem como ser-no-mundo.

Com Kierkegaard, vemos que ao escolher o homem se vê na nudez de sua constituição existencial: revela-se sua potência no seio de sua impotência. Isto quer dizer que o indivíduo sempre se encontra subjugado às circunstâncias historicizadas como urdiduras da escolha: ninguém escolhe a partir do nada (*exnihilo*), mas em meio à teia de situações. É na circunstancialidade que cada um vai elaborando, traçando seu quadro referencial de significados. Tal referencial não se apresenta já pronto; há nele sempre um caráter de novidade e, conseqüentemente, de nadificação. O homem é na Ekstase da temporalidade: passado, presente, futuro. Neste sentido, a escolha revela sempre a angústia da liberdade. A escolha pode ser redentora, mas jamais deixará de ser angustiante, justamente por já se encontrar

sempre no seio das in-certezas e dos paradoxos.

Kierkegaard, como filósofo que trafega na teologia (protestante) sinaliza uma saída para a angústia da escolha ou da liberdade: a relação com a eternidade e com o infinito. O homem se apresenta como peregrino do Absoluto (Deus), o único capaz de liberá-lo da situação aporética da angústia da liberdade, o que só se realiza por um “salto” realizado pela fé: o homem estaria lançando-se no oceano do infinito que se encontra em outra dimensão, daí o aspecto de “salto”, de lançamento. É importante considerar aqui o seguinte: somente por meio da angústia da liberdade é possível a entronização de uma teologia da redenção ou da reconciliação consigo mesmo.

A angústia da liberdade retira o homem de seu estado de ingenuidade (comparado ao mito bíblico da inocência paradisíaca), anterior à constituição existencial do homem. A existencialidade do homem não admite a inocência ou ingenuidade original (estado edênico-infantil) como constituinte do homem como ser-no-mundo em sua tensão entre ser e ter-que-ser.

A inocência é ignorância. Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psicologicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem. [...] Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o qual 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. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada inocência vê continuamente fora dela (KIERKEGAARD, 2010, p.44-45)

## **O desespero como categoria imanente no pensamento de Kierkegaard**

Vimos que o horizonte infinito do possível pode também ser a causa instauradora do nada, dimensão originária da angústia. Tal angústia, veremos, é a principal responsável por conduzir o homem ao desespero. Para *Anticlímacus*, o desespero é a categoria imanente da existência e configura-se no indivíduo como “doença mortal”. Por

meio do questionamento existencial da fé, o autor em sua obra *O desespero humano*, aponta os diversos caminhos capazes de instaurar a manifestação do desespero no indivíduo.

Numa primeira investigação, o filósofo apresenta o homem em sua espiritualidade, sendo ela constituinte de sua subjetividade. Por espírito compreende-se o “eu” numa relação que se estabelece consigo mesmo: o “eu” se manifesta neste movimento ao se voltar e debruçar-se sobre si mesmo. Mas como isto é possível, como se realiza concretamente? Certamente isto ocorre por meio de um movimento dialético: a relação entre a consciência (interioridade) e o mundo (exterioridade). O indivíduo é a síntese de tal movimento. Como síntese, ele sempre se coloca como a ligação entre infinito e finito, temporal e eterno, liberdade e necessidade<sup>1</sup>.

O “eu” constitui sempre o terceiro elemento na relação entre os termos dinâmicos e aparentemente opostos. Neste caso podemos dizer que alma e corpo só fazem sentido na relação dinâmica que engendra a noção de “eu”, como unidade sintética. O homem, como indivíduo, encontra-se sempre neste movimento de vir a ser si mesmo. Tal movimento, segundo o filósofo, pode gerar duas formas existenciais de desespero: 1. O desespero de não querer ser si mesmo; 2. A vontade de querer ser si mesmo, mas que se vê impossibilitado para tal. Estas constituem as formas de desespero mais próprias do ser humano, pois este se vê incapacitado de “equilibrar-se” sozinho em sua existência.

É no engendramento da síntese que constitui o “eu” em sua intimidade e singularidade que se deve compreender a condição humana do desespero. O seu sentido se encontra no conflito da mobilização interna e constitutiva do “eu”. Ora, todo desespero se mostra como uma forma de negação. Mas que fique claro – de negação dialética, pois é por meio dele que o caráter de infinitude se evidencia na existência do homem. Para explicitar tal aspecto do desespero, Kierkegaard utiliza a expressão: “doença mortal”, ou “doença para a morte”. Isto quer dizer que o desespero humano não se extingue ou se resolve definitivamente em vida, mas que é uma condição que acompanha o homem até a morte, como fenômeno mobilizador ou imobilizador das potências do existir como si mesmo. O homem está sempre às voltas consigo mesmo, em busca de sua

---

<sup>1</sup>Cf. KIERKEGAARD, 1974, p. 337.

essência, isto o torna o maior problema para si mesmo. Em meio às relações, o indivíduo se vê como seu maior enigma: o fato de existir em separado da totalidade e de ter que encontrar um significado para tal mesmidade que o distancia de qualquer tentativa de equalização neutralizadora de sua radical diferença. Eis o sentido existencial do desespero: “quem se desespera quer, no seu desespero, ser ele próprio” (KIERKEGAARD, 1974, p.342).

Paradoxalmente, o desespero de não poder alcançar-se a si mesmo pode se transformar em uma tentativa de fuga ou anulação de si mesmo, como forma de superação desta condição radicalmente existencial. Na dinâmica da existência, tal tentativa torna-se também impossível, não passa de uma quimera, de uma ilusão criada por aquele que pensa poder se aniquilar como “eu”. O desespero permanece subjacente a todas as formas de existência que o homem busca experienciar no mundo.

### **Do desespero ao paradoxo do salto da fé.**

Para Kierkegaard há aqueles que conseguem se libertar relativamente do desespero e alcançar a dimensão da fé. O salto da fé já pressupõe o enfrentamento do desespero existencial, principalmente em relação ao encontro do indivíduo com sua interioridade e na afirmação de sua subjetividade. Fala-se em “salto” da fé, porque ela se encontra dialeticamente aquém e além da perspectiva da morte – limite do desespero. A fé é o salto para o infinito, para Deus como possibilidade instauradora do encontro com minha intimidade. Pois, conforme a perspectiva agostiniana, Deus se encontra no mais íntimo da intimidade do homem. Deus é transcendente na imanência do “eu” e este é imanente à transcendência divina. O “eu” é intimamente espiritual (alma), embora sempre se manifeste na relação com a materialidade do mundo. Não há um “eu” sem mundo, por outro lado o mundo não seria senão nesta relação com a subjetividade.

Em *Temor e tremor, Johannes de Silentio* apresenta a realidade da fé a partir dos aspectos da absurdidade e do paradoxo que constituem a existência do homem no mundo. Fica claro, portanto, que o autor busca uma abordagem experiencial da fé, além dos entraves meramente dogmáticos elaborados pelas doutrinas religiosas. A conquista da fé é paradoxalmente um ato de abandono na imensidão oceânica da divindade, sem, porém, perder de vista o sentido existencial que ela deve ter para o indivíduo.

Para explicitar o aspecto enigmático da fé, o filósofo/teólogo dinamarquês toma como paradigma o texto bíblico da história de Abraão (*Gênesis* 22). Assim diz:

Silenciosamente preparou o holocausto e atou Isaac; silenciosamente tirou a faca; foi então que enxergou o carneiro que Deus providenciara. Sacrificou-o e voltou tornou à casa... Deste dia em diante Abraão envelheceu; não conseguiu olvidar-se daquilo que Deus exigira dele (KIERKEGAARD, 2008, p.8)

Não há uma compreensão lógica para tal história. Deus que agraciou Abraão e Sara na velhice com um filho, exige anos mais tarde que este seja sacrificado. Estamos diante do absurdo. Abraão, que tanto amava seu filho, aceita, movido pela fé, levá-lo ao monte Moriça para ofertá-lo a Deus como sacrifício. Isto é incompreensível do ponto de vista do raciocínio lógico. Como é possível?

Abraão se encontra em plena solidão. Não há nada que o ampare. Encontra-se desolado. Ainda assim, não lamenta, não tergiversa. “Silenciosamente” leva Isaac até ao monte. No fundo acreditava que Deus proviria uma solução. Apesar de sua fé, Abraão sentia a mais profunda e tremenda solidão: não se tratava de um ato heroico que pudesse ser compartilhado, compreendido e aplaudido pelos outros. Aos olhos dos outros, seu comportamento despertaria desprezo e estarecimento: “Não é possível chorar Abraão. Acercamos dele com um *horror religiosus*” (KIERKEGAARD, 2008, p.55). Quem poderia prantejar Abraão? Como pode um pai amoroso sacrificar seu único filho, em nome de um Deus desconhecido?

Não há como Abraão justificar o seu ato perante a comunidade, perante a visão dos outros; ninguém jamais o entenderia, pois não há heroísmo em seu ato. Não há um valor ético que possa sustentar sua atitude. *Silentio* diz de modo enfático: “Não consigo entender Abraão; em certo sentido, tudo quanto aprender dele me deixa em estado de estupefação” (KIERKEGAARD, 2008, p.30).

É preciso buscar alguma forma de compreensão para a atitude de Abraão. Mas como? Kierkegaard experimenta se colocar na pele de Abraão como um herói trágico, isto é, procura colocar um pouco de poesia no “prosaísmo de Abraão”. Seu agir se encontraria em outra dimensão, distante dos arredores da teleologia moral; tal ato encontra-se em âmbito mais elevado: no “movimento da fé”. Tal

movimento poderia se submeter à dimensão da compreensão humana?  
Diz-nos ele:

Quando, porém, começo a meditar sobre Abraão, sinto-me como que aniquilado. Caio a todo momento no paradoxo inaudito, que é a substância de sua existência [...] o pensamento não consegue compreender este paradoxo nem na medida da espessura de um fio de cabelo [...] sinto-me paralisado (KIERKEGAARD, 2008, p.26)

Encontramo-nos no terreno enigmático da fé. Qualquer calculabilidade provinda da racionalidade lógica não consegue penetrá-la. A atitude de Abraão não pode tombar-se à alçada do juízo que se pode aplicar a todo mundo<sup>2</sup>. Só a fé pode justificar o ato de Abraão: “quando, em verdade, suprime-se a fé, reduzindo-a a zero, resta apenas o fato brutal de Abraão ter desejado matar seu filho” (KIERKEGAARD, 2008, p.23). Só por meio da fé podemos aventurar-nos a compreender a “grandeza” e o “horror” da proeza de Abraão.

A tentativa de uma compreensão de Abraão só se apresenta à luz dos contrastes dialéticos da fé, deste movimento enigmático e contraditório à luz da razão. Eis a forma como se expressa o autor:

O meu objetivo é tirar da sua história, sob forma problemática, a dialética que comporta para ver que incrível paradoxo é a fé, paradoxo capaz de transformar um crime em ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode ser reduzido a qualquer raciocínio, pois a fé principia onde termina a razão (KIERKEGAARD, 2008, p.47)

Confessa *Silentio* que tem a fé como “a mais sublime de todas as coisas, sendo indigno que a filosofia a troque por outro assunto e a converta em escárnio” (KIERKEGAARD, 2008, p.26). O movimento da fé exige acima de tudo, coragem: “atira-se de cabeça, cheio de confiança, no absurdo” (KIERKEGAARD, 2008, p.26). Crer no absurdo, isto não faz parte do cálculo humano. Crer no absurdo é perder a razão. Abraão acreditou no absurdo. Absurdo, justamente porque suplanta os limites da razão. Daí falar-se em “salto da fé”. Não

---

<sup>2</sup>Cf. KIERKEGAARD, 2008, p.22.

há aqui também espaço para nenhuma forma de “esperança calculista”, pode-se lá saber o que nos espera depois de tudo? O movimento da fé é, pois, um salto para o infinito, na obscuridade infinita de Deus. No Mistério inescrutável do Sagrado. É o mesmo que perguntar: há um Sentido para o sentido? “Eu sentia profundamente que o píncaro mais elevado que pode o homem atingir não é o Conhecimento, nem a Virtude, nem a Bondade, nem a Vitória. Mas é algo de maior, mais heroico e desesperado: o Terror Sagrado” (KAZANTZAKIS, 1974, p.320).

O terreno da fé esbarra com o abismo da dissolução. Isto é assustador. A fé no pensamento kierkegaardiano não tem uma tonalidade alentadora, como muitas vezes nos apresentam as instituições religiosas. Este é seu caráter terrífico. A filosofia e a teologia não conseguem abarcar sua profundidade. É compreensível que a filosofia não deva permanecer na fé, ela não pode e nem deve dar a fé. E a teologia? Esta, segundo o autor, apenas “chega à janela, mendigando os beneplácitos da filosofia” (KIERKEGAARD, 2008, p.26). Em outras palavras: não há uma ciência da fé, para a fé. A dialética da fé é a mais sutil e notável entre todas, além de toda tentativa de conhecimento.

A dialética da fé irmana o finito ao infinito, o temporal ao eterno. O caráter abismal da fé, não retira o homem de sua realidade cotidiana, dos seus afazeres. Ela se distingue do movimento do eremita que foge ao convívio social. O “cavaleiro da fé” não se alheia das tramas do cotidiano e da imanência material do mundo – eis seu paradoxo. Diz *Silentio*: “o movimento da fé deve constantemente realizar-se em razão do absurdo, porém – e eis a questão essencial – de maneira a não perder o mundo finito, até, ao invés disso, a consentir em ganha-lo sempre” (KIERKEGAARD, 2008, p. 31). Ele integra-se realmente no que faz. “Nem um vestígio de incomensurabilidade o trai” (KIERKEGAARD, 2008, p.32). Difícil diferenciá-lo do resto dos homens. Tudo atrai seu interesse. Não é um gênio que se destaque do resto da humanidade. Está ligado à cotidianidade da existência, a tudo observa: até um rato que foge para dentro da sarjeta da rua. Nada lhe passa despercebido. Equivale a um trabalhador braçal que à noite se reúne com a família para o jantar. Nada aparentemente de sobrenatural, nenhuma auréola de santidade transparece.

Todavia, na intimidade de sua existência, o menor de seus atos é feito em função do absurdo. O movimento do infinito se dá nos

gestos mais corriqueiros, nada de espetacular. No silêncio de sua solidão ontológica encontra-se a “resignação infinita”, pois “ele conhece a ventura do infinito”, entretanto, “saboreia o finito”(KIERKEGAARD, 2008, p.34). O movimento do infinito não faz alarde, não se manifesta por meio da gritaria ou da comoção coletiva, mas se dá no silêncio da resignação, ao silenciar da linguagem: “o segredo da existência está em que cada qual deve costurar sua própria camisa” (KIERKEGAARD, 2008, p.39).

Na dialética absurda da fé, o indivíduo percebe que se trata de “movimento certamente doloroso, mas que encaminha para a reconciliação com a existência”(KIERKEGAARD, 2008, p.38). Vejamos, a resignação infinita ainda não é expressão da fé (ela é um movimento estritamente filosófico), mas o último estágio que antecede seu surgimento. A fé é a mais sublime das paixões. Ela não é um impulso de ordem estética nem ética (estas não se relacionam com o absurdo e o paradoxo, próprios da fé).

Qual o maior paradoxo da fé? Lidar com a “impossibilidade”. O possível encontra-se de certa forma no horizonte do que pode ser contornado e ponderado. O impossível é aliado do absurdo. E “o absurdo não pertence às distinções entretidas no quadro próprio da razão”(KIERKEGAARD, 2008, p.40). Por estranho que possa parecer, a fé não se doa no plano da certeza, da previsibilidade. Ela é manifestação da imponderabilidade do sentido mais profundo e intenso da existência. Aderir à fé é abraçar a “impossibilidade” como horizonte último da existência. Bem chocante tal afirmativa. Com isto Kierkegaard pretende afirmar que por meio da fé, não preciso renunciar a nada (nisto ela difere da resignação infinita), por meio dela tudo recebo. Quem tem uma fé do tamanho de mostarda será capaz de transportar montanhas. A fé é a assunção corajosa da vida com todas as suas contradições. É um mergulho no sentido da existência: “torna-se indispensável a humilde coragem do paradoxo para atingir toda a temporalidade em razão do absurdo”(KIERKEGAARD, 2008, p.42).

O tratamento insólito que o filósofo dinamarquês apresenta da fé, o afasta da abordagem comum e dogmática mais próxima de nós, de nosso quadro referencial. O que seria expressão comunitária da fé, não pertence ao âmbito da fé propriamente, mas apenas à antropologia histórica ou à fenomenologia religiosa. A fé não é objeto a ser explicitado por um líder religioso, ela não se sujeita à interpretação de alguma especialista em teologia. Caso contrário, ela

não seria paradoxal e absurda. Ao contrário dos Escolásticos, Kierkegaard não pretende relacioná-la com a razão. Não há, portanto, uma doutrina da fé e muito menos uma “congregação para a doutrina da fé” a julgar critérios de fidelidade. Por meio da fé “o indivíduo acha-se em uma relação absoluta com o absoluto”, isto faz dela um “paradoxo inacessível ao pensamento”(KIERKEGAARD, 2008, p. 50). Ela não pode ser integrada a nenhum sistema. Não se deixa sistematizar. É um ato solitário, individual.

Como não se sujeita ao geral (igrejas, assembleias, Estado), não interessa a ela a formação de “peões de xadrez”, isto é, aqueles que existem “plenos de confiança na vida, gozam uma posição *segura* têm opiniões *firmes* a respeito de um Estado bem organizado”(KIERKEGAARD, 2008, p. 50).

Assim também como a fé suplanta a dimensão ética da existência, a ela não interessa nenhum código preestabelecido de deveres e mandamentos. Na minha relação com o Infinito, não há mandamentos, que se possa dizer, foram escritos por Deus. Não há mandamento divino na relação de fé, “eu não tenho qualquer dever para com Deus [...] no dever propriamente dito, não entro em relação com o divino”(KIERKEGAARD, 2008, p. 62). Quando me aparece o dever de amar a Deus, isto só faz sentido se “Deus” é tomado como pura abstração, quando não passa de uma ideia universal dos Escolásticos. Quem ama a este “Deus”, ama “a um fantasma que, se pudesse ter forças para falar, lhe falaria: ‘Não peço o teu amor, permanece em tua esfera’”(KIERKEGAARD, 2008, p. 62).

Mais uma vez, situamos o paradoxo da fé. O fulcro deste paradoxo consiste em que existe uma interioridade infinita em relação à exterioridade. Indivíduo e infinitude, nisto consiste o mistério e o milagre da fé. Ser indivíduo – eis o cerne do pensamento kierkegaardiano. E veja que “nada existe de mais terrível do que existir como Indivíduo”, por outro lado, pode-se dizer também que “não existe nada de mais elevado”(KIERKEGAARD, 2008, p. 68). Existir como indivíduo: eis o mais intenso desafio existencial. Apenas por meio da individualidade é possível o homem relacionar-se com o outro – também este, indivíduo. A existência em seu sentido mais autêntico “não se faz *juris publici*”(KIERKEGAARD, 2008, p. 71). Apenas na solitude do ser é possível vislumbrar o sentido radical da existência. Aceitar a individualidade não é nenhum ato de orgulho ou prepotência, mas de humilde coragem, pois o indivíduo não aparece, mas se oculta do geral. Jamais poderá ser considerado um mestre,

---

guru, líder etc. No máximo ele poderá ser testemunha de sua existência e da relação com o Infinito.

### **Considerações finais**

Vemos que para Kierkegaard, o homem não tem uma essência definida: ele se faz por meio de escolhas e de suas decisões. Ao “despertar do espírito”, isto é, no momento da escolha, o homem, que desde sempre se encontra diante da “angustiante possibilidade de ser-capaz-de” (KIERKEGAARD, 2010, p. 48) escolher-se diante um leque de possibilidades, a tarefa de determinar-se diante da liberdade, revela, segundo o filósofo, o perigo do naufrágio, da unilateralidade, da errância. A liberdade se apresenta mediante o risco, caso contrário não seria liberdade, mas determinismo. Por isto ela tem seu fulcro na angústia, na “vertigem da liberdade”. É sempre meu ser que está em jogo na liberdade; não há liberdade sem este envolvimento. Neste sentido que o autor afirma que é mediante a angústia da liberdade que tem sentido falar em pecado, em falta. Eis o sentido existencial e mais profundo do pecado, além do mero dogmatismo. O pecado ou a culpa só faz sentido no âmbito da capacidade e “necessidade” da escolha, isto é, da liberdade. Aqui se encontra o aspecto ontológico-existencial do pecado no pensamento kierkegaardiano. O pecado tem um sentido profundamente humano. Apenas na hermenêutica (interpretação) da existência do homem e de seu ser-no-mundo, é possível aprofundar a reflexão liberadora do sentido do pecado, sem as impositões dogmáticas de qualquer doutrina religiosa.

O estágio religioso da existência encontra seu sentido na caracterização ontológica e na investigação fenomenológico-existencial do ser do homem no mundo. Não tem vez aqui o aspecto moralizante do pecado e da falta. A prevalência cabe à hermenêutica da dramaturgia da existência em sua radicalidade. Importa abordar a existência concreta e finita do homem. Mediante tal abordagem é que se justifica e viabiliza uma investigação de sua relação com o infinito e o eterno. Ou melhor, o caráter de infinitude e eternidade tem uma relação essencial e ontológica com a existência concreta do homem e sua expressão privilegiada da angústia em todas suas possíveis manifestações.

Mediante a abordagem do caráter ontológico-existencial constitutivo do ser do homem a inserção do fracasso do pecado e da culpabilidade torna-se possível. Tal abordagem é a mesma que

apresenta o homem também em seu poder-ser, na abertura para novos horizontes: não estou condenado a ser o que fui, à minha frente se apresenta a abertura de novas escolhas em meu modo de ser no mundo e na minha relação com a infinitude, o porvir final do porvir no mundo. A infinitude não é uma certeza epistemológica ou dogmática, mas o nexos relacional de minha existência como vislumbradora do horizonte maior e açambarcador da totalidade de meu ser. Só existencialmente o homem se lança na perspectiva do infinito, eis o sentido do estágio religioso de sua existência concreta.

### Referências Bibliográficas

- AUGRAS, Monique. **O ser da compreensão**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BUZZI, Arcângelo. **Filosofia para principiantes**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- CARMO, Raymundo E. **Antropologia filosófica geral**. Belo Horizonte: O Lutador, 1975.
- ETCHEVERRY, Auguste. **O conflito actual dos humanismos**: Porto: Livraria Tavares Martins, 1975.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- KAZANTZAKIS, Nikos. **Zorba, o grego**. Trad. Edgar Flexa Ribeiro e Guilhermina Sette. São Paulo: Victor Civita, 1974.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O Conceito de angústia**. Trad. Álvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Diário**. Brescia: Morcelliana, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Post-scriptum conclusivo não científico às migalhas filosóficas**. Milano: Sansoni Editori, 1993.

\_\_\_\_\_. **Temor e tremor**. São Paulo: Hemus, 2008.

LUIJPEN, W. **Introdução à fenomenologia existencial**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1973.