

KIERKEGAARD E AS ORIGENS DO EXISTENCIALISMO

Nicola Abbagnano ()*

Nos meados do século passado, quando era muito acentuada a influência da filosofia hegeliana, aparece a obra de um estranho e solitário filósofo dinamarquês, sobre o qual discorrerei hoje. Esse filósofo é Sören Kierkegaard.

O momento histórico parecia o menos propício para se ouvir uma voz como a de Kierkegaard, pois a filosofia hegeliana tinha feito penetrar nos espíritos a convicção da plena e perfeita racionalidade do mundo, através do princípio de que a história humana é um desenvolvimento necessário, em que nada é inútil, tudo o que deve acontecer infalivelmente acontece, realizando o espírito todas as suas conquistas, de maneira plena, inteira e perfeita.

Como Hegel dizia, o espírito humano estava reconciliado com a realidade, com a história, sentindo-se amparado, em seu caminho, pela própria força que habita a história. Era esse espírito uma razão absoluta, que, não conhecendo limites, não podia conhecer derrotas nem desditas.

Nesse deísmo racionalístico que Hegel havia feito prevalecer na cultura alemã e que estava penetrando a cultura européia, Kierkegaard representa uma voz discordante, que no momento não foi ouvida e que só muitas décadas depois começou a ressoar claramente, fazendo compreender os ensinamentos que trazia.

Na biografia da singular figura de estudioso que foi Kierkegaard, nada existe de verdadeiramente importante e significativo. Filho de próspero comerciante, destinava-se êle a uma carreira religiosa. Ingressou na Universidade de Copenhague, em 1830, e dez anos depois obtinha o certificado de teologia, que lhe permitia exercer o ministério pastoral.

(*) Conferência pronunciada em São Paulo, em 29 de Abril de 1949, na Faculdade de Filosofia, a convite da Reitoria da Universidade de São Paulo. Texto taquigrafado, não revisto pelo autor.

Mas, não seguiu a carreira, passando a viver do pequeno rendimento que herdara do pai.

Poucos são os episódios de sua vida e que, em outro homem qualquer, resultariam insignificante. Um noivado com uma jovem de 16 anos, Regina Olsen, desfeito um ano após, sem qualquer motivo aparente; mais tarde, um jornal humorístico de Copenhague — “*O Corsário*” — à semelhança do que fazem as publicações desse gênero, pôs-se a caricaturar o nosso bravo filósofo que, certamente, sob alguns aspectos, oferecia o flanco à crítica; por fim, nos últimos anos de sua vida, entra em polêmica com a Igreja Oficial, com a Igreja Protestante, de Copenhague, que era dirigida por um hegeliano, Hans Martensen.

Episódios, portanto, destituídos de qualquer dramaticidade, mas que para a vida desse filósofo se revestem de uma importância singular e absolutamente inadequada à sua própria entidade. O noivado, e seu rompimento, constituíram para êle um verdadeiro drama.

Existe o “*Diário*”, que regista as memórias do filósofo. Nesse livro, Kierkegaard anotava as suas impressões e as suas meditações, através das quais se podem acompanhar todos os sucessos que se refletiam, de maneira trágica, em seu espírito. Os próprios laços familiares, aquelas relações que pudemos conhecer, com o seu pai, e que às nossas vistas parecem desprovidas de qualquer paixão ou drama, são por êle expostos, no seu “*Diário*”, sob a luz da tragédia. Diz êle que uma fatalidade pesa sobre a sua família; que há uma culpa que a família deve expiar; que a família está destinada à destruição. Não sei dizer mesmo o quanto os biógrafos se dedicaram à tarefa de descobrir essa culpa que pesava sobre a sua família. Na realidade, não se encontrou nada de verdadeiramente digno desse nome.

Kierkegaard fala, no seu “*Diário*” e até mesmo no leito de morte, de um agulhão a ferir as suas carnes, de um tormento, de uma dificuldade, de uma desgraça, de uma mortificação fundamental, algo de constitutivo, não se sabendo se físico ou psíquico, que o teria acompanhado em toda a sua vida e que lhe teria fechado o caminho para uma existência normal e organizada, como a dos demais homens. Aqui, também, não se sabe qual a causa desse agulhão, nem êle próprio o sabe dizer. A esse respeito, os seus biógrafos levantam as mais extravagantes suposições.

Outra particularidade estranha desse pensador está em que se preocupava em publicar todos os seus trabalhos sob pseudônimos. A não ser alguns discursos religiosos, que ele jamais pronunciou, o seu nome não aparece nas suas obras. Todos os livros aos quais deve a sua fama, foram publicados sob pseudônimos, os mais diversos pseudônimos. O seu primeiro livro se intitula “Ou — Ou” (*Aut aut*). Em seguida publica um livro em que se ocupa especialmente da vida religiosa (“*Temor, tremor*”). Após, vêm as duas famosas obras. “*O conceito de angústia*” e “*A doença mortal*”, também sob pseudônimo.

Uma interpretação da figura de Kierkegaard deve considerar evidentemente todos esses elementos biográficos.

Que encontrou a filosofia contemporânea em Kierkegaard Que representa para nós, hoje, Kierkegaard?

Essas perguntas equivalem a esta outra: Que foi Kierkegaard para si mesmo?

Procurarei responder, rápida e brevemente, a essa interrogação. Kierkegaard descobriu, na realidade, uma dimensão que a filosofia hegeliana desconhecia completamente: a dimensão da possibilidade. Segundo Kierkegaard, o homem vive continuamente à mercê daquilo que é possível, isto é, daquilo que, de um momento para outro, pode acontecer. Do que *pode* acontecer, mas não é *dito* que necessariamente aconteça. O ponto de vista do qual Kierkegaard observa o mundo, a vida e ele mesmo, — é o ponto de vista do *possível* e, sobretudo, da *ameaça*, do *perigo* que o possível representa em todos os campos e com relação a todas as atitudes humanas.

Na parte final de sua obra mais conhecida, “*O conceito da angústia*”, diz Kierkegaard que os homens julgam que o possível é mais leve, mais agradável do que o real, porque imaginam o possível sob a forma de promessa convidativa, de possibilidade feliz — diz ele — mas, na realidade, esse possível, *enquanto é possível*, implica tudo: as coisas mais terríveis, os horrores para os quais, diante do possível, a realidade, mesmo a mais dura e dolorosa, se torna uma liberação, se transforma em aquietamento. Todos nós, em determinados momentos, conhecemos essa atitude, essa experiência do possível, que é tão própria de Kierkegaard. Quem, diante da iminência de uma desgraça, da ânsia prolongada, da espera de uma notícia, não terá preferido ter finalmente uma certeza, ainda

que negativa, afim de repousar na resignação? É uma experiência comum a todos os homens.

Pode dizer-se que Kierkegaard viveu e sofreu exatamente essa experiência. Se tivermos presente essa categoria filosófica fundamental, que é o *possível*, poderemos explicar também as estranhas atitudes biográficas já aludidas. Kierkegaard planeja seguir a carreira de pastor, mas não a continua. Torna-se noivo, mas em determinado momento se retrai. Que é a angústia do possível? — Tomar uma decisão, adotar uma determinada forma de vida — a carreira eclesiástica, o casamento — significa comprometer-se com um dever que, na sua mente, implicava possibilidades por demais terrificantes. Que poderia ter feito como pastor? Que lhe teria sucedido se tivesse tomado o caminho do casamento? A idéia da possibilidade, implícita nessas decisões, nessas escolhas, a idéia, enfim, de caráter destruidor, ameaçador dessas possibilidades, é o que o reteve. De fato, Kierkegaard confessa ter renunciado a uma vida como a de todos os homens e nada poder fazer, senão ser escritor ou, como às vezes diz, poeta. Isto é, nada pode fazer senão descrever as possibilidades de vida, de formas de vida, de tarefas que os homens podem assumir ou podem escolher, mas que êle mesmo não podia fazê-lo. Diante dessa ameaça terrível que êle via oculta em cada possibilidade de vida, permanece Kierkegaard espectador da própria vida, da qual êle nos quis dar somente um diagnóstico.

Qual é esse diagnóstico? As primeiras obras de Kierkegaard apresentam-nos as formas de vida, de modos de ser — diríamos hoje — que o homem pode escolher. O homem pode viver esteticamente, eticamente, religiosamente. São estas as três formas fundamentais que o homem pode adotar, arte, moral e religião. Mas, essas três formas de vida não são conciliáveis, se se considerar a filosofia do espírito. Recordase que, para Aegel, essas três formas de vida são uma sucessão dialética, um desenvolvimento, passando o espírito de uma para outra forma, em virtude de uma necessidade interior, conciliáveis na sua filosofia.

Para Kierkegaard, ao contrário, não se trata de um desenvolvimento dialético, mas antes a experiência humana é colocada diante de alternativas. Ela deve escolher: ou uma vida ética, ou uma vida moral, ou uma vida religiosa. Entre essas três formas de vida não há possibilidade de conciliação, não existindo mesmo os menores laços. Um abismo as separa.

Que é a vida *estética*?

É a de quem vive no lapso que passa, no “carpe diem” horaciano, de quem busca o prazer sempre renovado e nunca se preocupa com o futuro; de quem passa de um gôzo a outro, escolhendo-o, tornando-o mais requintado, modificando-o sempre. O homem estético — diz Kierkegaard — é o que jamais para, nunca se repete. A repetição seria sua morte.

O símbolo do homem estético é o D. João, como o apresentara Mozart. Nêle, Kierkegaard reconhece a expressão musical melhor adequada para exprimir o que êle entende por vida estetica. D. João representa aquêle que procura sempre o prazer, exigindo que êste a cada instante se renove e nunca voltando sôbre os seus passos. A vida estetica traz em si mesma a sua condenação. Êsse signo, diz Kierkegaard, é o tédio. Não obstante todos os seus esforços, todos os seus requintes, D. João encontra, por fim, o tédio. Esta, a terrível condenação que pesa sôbre sua vida e o impele a fugir dela, à procura de outra forma de vida, que se oferece como uma alternativa, divergente da primeira e sem nenhuma ligação com a outra.

Essa outra forma de vida é a vida *ética*.

A vida moral funda-se na repetição, no trabalho, na fidelidade a um dever determinado. A vida ética tem como símbolo a figura do esposo, assim como a estetica, a do sedutor D. João.

Mas, a vida ética possui uma espécie de maldição, de condenação. Em certo instante, o homem ético entrevê em si a possibilidade do pecado. E êste — diz Kierkegaard — é o signo da vida moral.

A vida ética baseia-se no otimismo, funda-se na crença de que é possível esta repetição, esta fidelidade, esta monotonia da tarefa escolhida, do trabalho cotidiano, da ordem da vida comum. Mas, surge o pecado, e a possibilidade do pecado revela que tal otimismo não tem fundamento: a vida ética entra em crise, torna-se impossível.

Passa-se, então, para uma outra forma de vida. Também nessa passagem não existe continuidade, mas, ainda uma vez, abismo e salto.

Esta outra forma de vida denomina-se *religiosa* e é simbolizada pelo velho Abraão, isto é, aquêle que, após tôda uma vida intensamente moral, se vê mandado por Deus a sacrificar o próprio filho. A situação de Abraão, como a narra a *Bíblia*, é terrível, porque o ato que lhe é exigido não se funda num imperativo moral. Recorda-se que também Bruto mata o Cônsul Romano, mas por um motivo de ordem moral. Abraão,

ao contrário, não tem motivo algum para sacrificar o próprio filho: recebe uma ordem divina, que contrasta com a sua própria consciência moral. Eis o salto da vida ética para a religiosa.

Essa ordem contrasta com toda sua existência, com os seus princípios familiares, que as pessoas de sua família não podem compreender nem de qualquer forma encontrar justificativa. Abraão encontra-se, pois, na situação de escolher: é o homem que deve escolher entre a vida ética e a vida religiosa. E escolhe a obediência a Deus.

Mas, — pergunta Kierkegaard — quantos homens podem fazer como Abraão? Quem pode sentir-se tão certo da ordem divina? quem pode estar seguro de haver recebido de Deus uma missão especial, a ponto de ir contra a ordem moral?

A vida religiosa é esse extraordinário paradoxo, é esse escândalo, que consiste em seguir a ordem divina a todo custo.

Eis a tragédia da vida religiosa: ela suspende a vida moral — este o conceito de Kierkegaard. É uma outra forma de vida, para a qual a moralidade perde o seu significado. A vida religiosa põe o homem diretamente diante de Deus. E o homem não recebe ordens senão de Deus, negando a própria consciência e a dos outros homens.

Ora, se tal é a vida religiosa, quem pode verdadeiramente crer na excepcionalidade da missão recebida e romper os laços com a vida moral? Há um único sinal — diz Kierkegaard — que revela verdadeiramente a vocação religiosa: a realidade da ordem. E não está ele na certeza de haver alguém recebido uma ordem — como poderíamos dizer — mas, antes, é a dúvida angustiosa em torno do fato se verdadeiramente a ordem existe e se é efetivamente aquela ordem recebida.

Em outros termos — e aqui se revela, em verdade, o fundo do pensamento de Kierkegaard: — a única certeza de uma vocação religiosa é não ter essa certeza.

O único sinal possível, para nós, homens, de que Deus nos escolheu para uma determinada missão, e de que é verdadeira a nossa relação com Deus, reside no fato de ficarmos angustiosamente duvidosos a esse respeito.

Eis que ressurge aqui, no centro da vida religiosa, aquilo que deveria ser o tema fundamental da meditação de Kierkegaard nos seus trabalhos estritamente filosóficos: “*O conceito de angústia*” e a “*Doença mortal*”.

Que é a angústia?

A angústia é definida por Kierkegaard como o sentimento do possível, isto é, daquilo que nos pode acontecer e que podemos prever e, além disso, que prevemos e sentimos, em seu terrível significado.

Na parte final de “*O conceito de angústia*”, existem algumas páginas extraordinariamente autobiográficas, nas quais Kierkegaard fala do discípulo da angústia, isto é, do homem que se formou sob a ação desse sentimento. São elas as mais belas páginas de sua obra.

As palavras mais terríveis e mais humanas que pronunciou Jesus, segundo o Evangelho, não são aquelas que impressionaram tanto, quando, na Cruz, antes de morrer, disse: “Senhor meu, por que me abandonastes?”; não, as palavras mais humanas de Jesus são aquelas que profere ao se dirigir a Judas, prevendo a traição deste (eis aí o possível) e a terrível consequência que essa traição lhe acarretará. E Jesús diz a Judas: “Apressa-te a fazer o que queres fazer! Apressa-te!” Ou seja: a realidade dessa traição será melhor que sua simples perspectiva possível.

Eis a palavra da angústia. É a palavra — diz Kierkegaard — da verdadeira humanidade de Cristo, porque a humanidade é essencialmente angústia, ou melhor, daquilo que pode acontecer, da terribilidade daquilo que, de um momento para outro, nos pôde surpreender inesperadamente e que não podemos definir em seus contornos precisos.

A angústia é o sentimento do nada, em substância. É o sentimento daquilo que ainda não existe, como realidade. É apenas o possível, também no sentido do nada, porque o é daquilo cujos contornos não se podem, muitas vêzes, definir.

A angústia é algo diferente do temor, pois que este sentimento se produz diante de um perigo que nos ameaça; ao passo que a angústia é sempre sentimento da nulidade possível do homem, sentimento da morte. Refere-se a angústia à vida do homem no mundo. Em substância, a angústia é o possível que, do exterior, nos atinge.

Mas existe, segundo Kierkegaard, um sentimento mais terrível que a angústia, porque não se produz externamente, isto é, nasce do nosso próprio eu, da nossa interioridade espiritual. Esse sentimento paralelo à angústia é o que Kierkegaard denomina *desespêro*.

O desespêro é o possível que se refere ao nosso próprio eu, à nossa própria personalidade interior, pois que duas são as alternativas que se oferecem a cada um de nós: ou querer ser a si mesmo ou não querer ser.

Cada um de nós possui uma natureza determinada, um caráter, uma formação. Pode, pois, aceitar essa natureza, consolidá-la, reforçá-la, conduzi-la a um fim; ou pôde querer negá-la.

Ora, qualquer dessas alternativas que o homem escolhe o coloca diante do desespero. Por que? Porque o querer ser a si mesmo é uma ótima coisa, por certo, mas é possível ao homem ser a si mesmo? Seria possível se o homem fôsse o criador absoluto de si mesmo: a sua vontade o levaria inevitavelmente a ser a si mesmo. Mas como o homem não é um ser auto-suficiente (não pode ser auto-criador), o querer ser a si mesmo mesmo encontra sempre diante de si uma impossibilidade: se se decide a ser a si mesmo encontrar-se-á sempre diante da impossibilidade de ser a si mesmo. Daí o desespero. Mas se, por outro lado, o homem se decide a não ser a si mesmo, esta decisão já é desespero, já é negação de si mesmo, é querer morrer como “si mesmo”, porque significa a negação do próprio ser, da interior personalidade espiritual. Esta, a essência do tratado sobre “*A doença mortal*”.

Trata-se ainda aqui de um *possível*, da possível vida do eu, da possível relação do eu consigo mesmo, isto é, de um possível que não se refere mais ao mundo, de possível que é tanto mais terrível porque vem do interior.

Há salvação para a angústia e para o desespero? — Certamente existe — responde Kierkegaard. Essa salvação é a fé religiosa.

Da angústia do que é possível, dessa ameaça, implícita no possível interior e exterior — como talvez se poderia dizer — a salvação está no recurso Àquele para o qual tudo é possível.

Chamo a atenção para esta definição de Deus, tão característica de Kierkegaard: Deus é aquêle ao qual todos recorremos, do qual esperamos, sem exceção, as possibilidades que possam, por fim, transformar essa angústia em uma esperança e confiança, julgando que Êle, por fim, irá fazer do *possível de uma ameaça terrível* em uma esperança de paz.

A fé, em outros têrmos, é uma inversão da situação normal humana, que é angústia e desespero. Por isso, Kierkegaard diz que a fé é paradoxo, escândalo, absurdo.

Se analisarmos a experiência humana, como ela é, não podemos encontrar motivos de fé. Não é possível confiar-se a Deus, a não ser por um ato violento e de inversão absoluta de nossa existência. Além disso, a fé nos ensina coisas que em si mesmas são paradoxais e escandalosas

para a razão, que eu — diz Kierkegaard — não posso ter fé senão por Jesus Cristo. E Jesus Cristo é também um paradoxo, um Deus que se fez homem, a eternidade que se fez tempo.

Para Kierkegaard, tôda a fé se baseia em paradoxos dêsse gênero.

Até agora, eu vos apresentei os pontos que constituem os alicerces do pensamento de Kierkegaard, os quais exprimem o seu enorme tormento espiritual.

Quem lê suas obras, compreende, pois, o que êle queria dizer quando se referia ao aguilhão a lhe ferir, durante tôda a sua existência e até no leito de morte. Quem lê as suas obras sabe o que é êsse aguilhão, o quanto êle sofreu nessa espinhosa análise da existência humana. E sofreu à procura de uma fé, com a qual nada pôde fazer senão reconhecer-lhe o caráter paradoxal e escandaloso para a razão humana.

Que se pode concluir da filosofia kierkegaardiana? Que, de fato, foi uma filosofia extraordinariamente intempestiva. Quando ressoava pelo mundo a palavra de Hegel e quando se estava em pleno domínio da razão, segundo a qual tudo o que acontece é racional e tudo o que deve acontecer, em virtude de um desenho perfeito e absoluto, se realiza infalivelmente, porque — dizia Hegel — a razão não é tão impotente que não possa realizar todos os seus ideais e desejos no mundo, a voz de Kierkegaard vem afirmar a absoluta instabilidade da vida humana, da existência humana em seus valores; uma absoluta impossibilidade, porque interpreta a existência do homem em função de uma categoria que era a exata antítese da categoria de Hegel.

Para Hegel, tudo é necessário. Para Kierkegaard, nada do que acontece é necessário, sendo tudo simplesmente possível.

Essa categoria — o possível — não era certamente uma categoria nova na história da filosofia, encontrando-se já os seus sinais no pensamento antigo e, depois, no moderno, no século XVIII. Recordarei apenas que Leibnitz se denominava a si mesmo o filósofo do possível, reivindicando a liberdade baseada na possibilidade, em oposição à necessidade geométrica de Spinoza.

Mas, há um precedente dessa categoria do possível — que é a categoria fundamental da filosofia contemporânea — que devo lembrar aqui: é o precedente kantiano. Talvez isto possa parecer estranho, como muitas vêzes assim o foi; mas isso porque a historiografia do oitocentos

nos apresenta Kant sob a perspectiva do que êle sucedeu em ordem cronológica, isto é, sob a perspectiva do idealismo de Hegel.

Se observarmos Kant em sua autêntica perspectiva histórica, isto é, como a conclusão da filosofia iluminística do setecentos, poderemos, então, vê-los sob outra luz: Kant será também — podemos dizê-lo — um filósofo do possível, aninhando-se nêle a categoria do possível.

Aqui, eu não posso dar senão poucos pormenores, pois o tempo não me permite maior extensão.

Desde as primeiras obras, Kant fala de possibilidades que são particulares ao homem, mas não possibilidades simplesmente lógicas. Kant fala em possibilidades reais ou transcendentes, que estão na base dos poderes cognoscíveis do homem. Essas possibilidades reais, transcendentais, são aquelas que, em outros têrmos, se chamam categorias, formas “*a priori*”. Kant fala, na “*Crítica da razão prática*”, do imperativo categórico como o fundamento das possibilidades de uma vida normal.

Que faz Kant em tôda a sua obra?

Vai do conhecimento à sua possibilidade, da vida moral à sua possibilidade, da vida ética à sua possibilidade.

Segundo Kant, a possibilidade é o fundamento da vida humana nos seus aspectos positivos, como conhecimento, mas como verdadeiro conhecimento, como conhecimento científico; como moralidade, mas como moralidade autêntica; e assim por diante.

Kant é o filósofo da possibilidade, mas de uma possibilidade que, à primeira vista, dificilmente podemos reconhecer como aquêle vulto terrível e ameaçador, que é a possibilidade para Kierkegaard.

E não a podemos reconhecer à primeira vista, porque Kant vê na possibilidade o seu aspecto *positivo*, condicionante ou fundamental no sentido alemão dessa palavra, isto é, de tudo o que o homem *pode* ser.

Existe apenas um ângulo ou um só momento em que, diante de Kant, aparece o outro aspecto — o negativo, destrutivo, limitante da possibilidade; é quando Kant se ocupa do problema religioso, já no fim de sua carreira filosófica. (“*A religião nos limites da razão*”). Nêsse momento, fala Kant, como falará depois Kierkegaard, no “*Conceito de Angústia*”, isto é, fala o que é, para o homem, o pecado original, não no sentido bíblico, mas como realidade humana.

Que é o pecado original?

O pecado original é a possibilidade que possui o homem de se afastar da lei moral, de agir contra a razão, de fazer-se uma máxima de poder. Ou, conforme as palavras de Kant, o pecado original consiste em que o homem pode fazer-se uma máxima de poder, desacatar, desrespeitar a lei moral. É êste, em substância, o conceito que do pecado original nos dá Kierkegaard, no "*Conceito de angústia*".

Adão tem em seu poder uma possibilidade de infringir a ordem divina. Esta possibilidade é fundamento e origem verdadeira do pecado. Adão, que não sabe ainda o que será o bem ou o mal, porque para sabê-lo já precisou pecar, tem a possibilidade de infringir a ordem divina.

O pecado original reside naquela obscura possibilidade de Adão, que é, pois, a possibilidade de cada homem: o aspecto negativo, nulificante da estrutura existencial de cada homem.

Mas, se Kant viu somente em parte o aspecto negativo e destrutivo das possibilidades existenciais, Kierkegaard viu-o totalmente. O que Kant viu foi o aspecto positivo que cada possibilidade pode ter, aspecto positivo e fundamental, o que Kierkegaard não viu.

Por isso, uma filosofia existencial que queira verdadeiramente ir às suas origens históricas, deve não só tomar como seu guia e mestre Kierkegaard, como também deve referir-se a Kant, no qual conclui e culmina toda a filosofia setecentista.

Na realidade, um retôrno a Kant é igualmente necessário, da mesma forma que a Kierkegaard. Não se excluem, pois, êstes dois pensadores; antes, êles se completam.

Numa palavra: Não podemos hoje possuir um instrumento técnico de indagações filosóficas eficazes, não podemos verdadeiramente dominar a categoria fundamental segundo a qual devemos analisar e provar nossa existência, senão através da junção dos ensinamentos dêstes dois grandes e tão diferentes espíritos: Kant e Kierkegaard.