

# KIERKEGAARD E O EXISTENCIALISMO: A IRONIA COMO MÉTODO FILOSÓFICO E SUA INFLUÊNCIA EM JASPERS E HEIDEGGER

Matheus de Souza<sup>1</sup>

Prof. Me. Suderlan Tozo Binda<sup>2</sup>

## RESUMO

O existencialismo é uma corrente filosófica contemporânea de grande relevo, especialmente por seu apelo ao retorno da reflexão sobre a complexidade e profundidade da existência humana. Alguns pensadores como Karl Jaspers (1883) e Martin Heidegger (1889) são conhecidos pela importante contribuição de suas obras para esta linha filosófica. No entanto, foi o dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813), que inaugurou esta nova forma de se olhar para existência, valorizando categorias como a subjetividade, a angústia e o desespero. Seu método filosófico, de inspiração socrática, consistia na ironia que é capaz de revelar a crueza da condição humana. Fazendo uso do método dedutivo e de pesquisa bibliográfica, analisamos, assim, o método kierkegaardiano da ironia e as teorias de Jaspers e Heidegger. Desta forma, buscamos clarificar a incidência da filosofia de Kierkegaard nos existencialismos de Jaspers e Heidegger, com o intuito de apresentar a ironia como método indispensável para o surgimento da filosofia da existência.

**Palavras-chave:** Ironia. Kierkegaard. Jaspers. Heidegger. Existencialismo.

## ABSTRACT

Existentialism is a contemporary philosophical current of great importance, especially for its call for the return of reflection on the complexity and depth of human existence. Some thinkers such as Karl Jaspers (1883) and Martin Heidegger (1889) are known for the important contribution of their works to this philosophical line. However, it was the Danish Søren Aabye Kierkegaard (1813), who inaugurated this new way of looking at existence, valuing categories such as subjectivity, anxiety and despair. His philosophical method, of Socratic inspiration, consisted of irony that is capable of revealing the rawness of the human condition. Using the deductive method and bibliographic research, we analyzed, therefore, the Kierkegaardian method of irony and the theories of Jaspers and Heidegger. In this way, we sought to clarify the incidence of Kierkegaard's philosophy on the existentialisms of Jaspers and Heidegger, in order to present irony as an indispensable method for the emergence of the philosophy of existence.

**Keywords:** Irony. Kierkegaard. Jaspers. Heidegger. Existentialism.

## 1. INTRODUÇÃO

O Existencialismo é uma corrente filosófica que se originou no século XIX. Sua temática

---

<sup>1</sup> Graduando do Curso de Bacharelado em Filosofia do Centro Universitário Salesiano - UNISALES. E-mail: matheusdesouza.sm@gmail.com.

<sup>2</sup> Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1997), Pós-graduado em Filosofia Clínica pela Faculdade Bagozzi (2002) e Mestre em Filosofia Sistemática pela Pontifícia Universitas Gregoriana - Roma (2006). E-mail: sbinda@salesiano.br.

principal é a discussão a respeito do que seja a existência humana em sua condição mais profunda. Pensadores como Karl Theodor Jaspers (1883-1969) e Martin Heidegger (1889 - 1976) são famosos por sua contribuição no desenvolvimento do existencialismo, levantando questões como a realização autêntica da vida humana e o papel do sofrimento a ela inerente. Certamente tais questões já haviam sido discutidas ao longo da história da filosofia, contudo é a partir do século XIX, especialmente com a figura do filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard que este debate adquire uma identidade própria (GIORDANI, 1976).

A filosofia de Kierkegaard, em certo sentido, é um apelo à autenticidade e à volta à subjetividade. Grande crítico do alemão de Georg F. Hegel (1770-1831), Kierkegaard afirmava que a existência humana não pode ser reduzida a um sistema. Neste prisma, o filósofo dinamarquês proclamava a necessidade de se voltar o olhar para a interioridade do homem, que é qualitativamente irrepetível, pois este é o único caminho que conduzirá o indivíduo à vida propriamente humana (VALLS, 2000; REALE; ANTISERI, 2005).

Na visão de Kierkegaard, a vida não está dada, mas precisa ser conquistada. O filósofo de Copenhague compreende a vida a partir de estágios, quais sejam: o estético, o ético e o religioso, por entre os quais se ascende somente através de “saltos qualitativos”. Estes saltos são possíveis somente através da “Ironia”, que se identifica justamente com o método filosófico kierkegaardiano. Na obra *O conceito de Ironia* (1841), Kierkegaard, além de expor de forma aprofundada o método irônico socrático, faz também uma apresentação do que seria sua própria compreensão e aplicação da ironia. Neste ponto, ressalta a questão da interioridade e da subjetividade como critério e foco da reflexão filosófica, como crivo da verdade (STEWART, 2017).

Tal qual Sócrates, deseja recordar que o homem não pode deixar-se perder mediante as leis do “geral”, ou seja, da sociedade. Ao contrário, deve prezar pelo ser humano individual e concreto, em cuja existência subjetiva reside a verdade (KIERKEGAARD, 2009). Assim, chegamos à compreensão de que as questões relativas à vida humana real – como os conceitos de subjetividade, angústia e autenticidade – colocadas em relevo por Jaspers, Heidegger e os existencialistas em geral, podem ter sua gênese precisamente no método irônico kierkegaardiano, o que se pode verificar em suas obras que desvelam para mundo filosófico uma nova perspectiva acerca da existência humana. Desta forma, alcançamos a questão primordial desta pesquisa, que se apresenta como a indagação a respeito da possível contribuição do método irônico de Kierkegaard para o desenvolvimento conceitual dos existencialismos de Jaspers e Heidegger.

De forma geral, intenciona-se compreender o método irônico de Kierkegaard em vista de sua proposição como origem de alguns dos principais conceitos das filosofias existencialistas jasperiana e heideggeriana. A realização de tal objetivo se dará pela execução da apresentação conceitual dos existencialismos de Jaspers e Heidegger, pela discussão sobre a origem e aplicação do método da ironia em Sócrates, pela explicitação da compreensão e uso da ironia em Kierkegaard, bem como pelo apontamento da possível gênese de conceitos existencialistas jasperianos e heideggerianos a partir dos conceitos emersos do método irônico de Kierkegaard. Acredita-se que pelo desenvolvimento desta pesquisa se poderá chegar à compreensão de que o emprego do método da ironia preconizado por Sócrates e atualizado por Søren Kierkegaard foi de influência indispensável para o desenvolvimento dos conceitos chave das teorias existencialistas ulteriores, especialmente as de Jaspers e Heidegger.

A razão deste estudo é constatada pela grande influência do pensamento existencialista em diversas áreas da filosofia, da psicologia, da arte, entre outros. Neste sentido, é relevante compreender a gênese desta linha filosófica, com o intuito de que a reflexão seja cada vez mais profunda. Faz-se necessário, portanto, perscrutar o pensamento e o método de Kierkegaard, uma vez que nele se encontram as primícias do pensamento existencial. Além disso, Søren Kierkegaard foi um profundo crítico da sociedade e dos sistemas filosóficos e teológicos de sua época, valendo-se, para isso, do artifício da ironia. Este método se verifica como uma excelente forma de abordagem filosófica de questões sociais, éticas, epistemológicas e religiosas. Desta forma, torna-se importante debruçar-se sobre o estudo de tal método, em vistas a uma contribuição significativa para compreensão dos problemas atuais relativos a estas áreas do conhecimento e da sociedade.

O método de abordagem primordial será o método dedutivo que partindo de princípios tomados como verdadeiros possibilita a análise e compreensão de conceitos a partir de sua lógica (GIL, 2008). Ademais, como técnica de pesquisa se utilizará a pesquisa bibliográfica, que segundo Vergara (2010, p. 43), “[...] é o estudo sistematizado desenvolvido com base em material publicado em livros, revistas, jornais, redes eletrônicas, isto é, material acessível ao público em geral”. Deste modo se procederá a exploração e análise de publicações, artigos e comentários dos temas e autores centrais, além da análise das obras de Kierkegaard que são primordiais para a realização desta pesquisa.

## **2. O EXISTENCIALISMO NAS FILOSOFIAS DE JASPERS E HEIDEGGER**

Descrever ou conceituar uma corrente filosófica como o existencialismo é sempre um

problema. Resumi-la na máxima sartreana que afirma que o existencialismo é a filosofia em que a “[...] existência precede a essência” (SARTRE, 1973, p. 11) pode demonstrar-se insuficiente e isto se verifica numa leitura aprofundada de pensadores tais quais Karl Theodor Jaspers e Martin Heidegger, como veremos a seguir.

Karl Theodor Jaspers (1883-1969) foi um médico alemão de formação luterana, que se encantou pela filosofia e decidiu seguir a carreira acadêmica acompanhada da produção filosófica. É cotado dentre os nomes mais importantes da filosofia existencialista, especialmente porque não reduz a filosofia a uma organizadora dos conhecimentos científicos, e ainda propõem um pensamento quase terapêutico em sua compreensão da prática filosófica. Sua obra mais importante é *Filosofia*, de 1932, que é dividida em três partes: Orientação filosófica no mundo, Clarificação da existência e Metafísica (GIORDANI, 1976; REALE; ANTISERI, 2006).

O conceito marcante do pensamento de Jaspers é o de “transcendência”. Em sua concepção, o ser humano é visto como um conjunto de quatro dimensões: O “ser-aí”, a “consciência”, o “espírito” e a “existência” (GIORDANI, 1976). Esta última é a dimensão da realização humana, da autopossessão, que só pode acontecer quando diante das “situações-limite” da vida, o indivíduo que se guiava pela ordem da imanência se vê no “naufrágio” de sua existência. Deste modo, é capaz de perceber a precariedade de si e do mundo, compreende que a vida não se explica por si mesma, e que se deve recorrer ao totalmente outro, totalmente transcendente, ao Absoluto. Neste sentido, quando o indivíduo consegue atribuir uma razão superior às situações-limite que atravessa, este consegue então realizar o que Jaspers chamou de transcendência. Note-se, entretanto, que Jaspers não abraçou qualquer tipo de crença ou ligação direta com alguma religião, nem mesmo professou a existência de Deus (GIORDANI, 1976; REALE; ANTISERI, 2006).

Martin Heidegger (1889 - 1976) é considerado pai do existencialismo alemão – embora tenha renegado o título de existencialista. Sua filosofia é complexa e de difícil compreensão integral, especialmente pelo fato de sua obra estar incompleta. Todavia, isto não fez de Heidegger menos importante. Seu trabalho fundamental é *Ser e Tempo*, de 1927, onde propõe a retomada da questão do Ser, que fora abandonada pela tendência positivista que o precedeu. Neste intento, Heidegger faz uso do método fenomenológico de Edmund Husserl, porém, adaptando-o às suas necessidades. Apesar de o objetivo central da obra *Ser e Tempo* resumir-se na pergunta “Qual o sentido do Ser?”, Heidegger acaba por realizar mais propriamente uma analítica existencial do *Dasein* (GIORDANI, 1976; REALE; ANTISERI, 2006).

Dado o fato de que sua teoria é composta por uma terminologia conceitual muito particular e

vasta, não se torna fácil apresentar qual seja o seu conceito mais importante, entretanto, tentaremos aqui selecionar aqueles que possibilitam a compreensão de sua filosofia da forma mais integral possível. Heidegger nomeia como *Dasein*, ou seja, o “ser-aí”, o homem jogado em uma situação; nesta condição, o indivíduo não é algo, mas um “poder-ser”, em outras palavras, é um projeto. Daí decorrem-se os traços típicos da condição humana chamados “existenciais”, que são o “ser-no-mundo”, o “ser-com-os-outros” e o “ser-para-a-morte” (GIORDANI, 1976).

Este último aponta para a condição primordial do homem jogado no mundo, que é a “angústia”. Esta angústia revela o nada da existência, e ainda, a compreensão da possibilidade da impossibilidade infinita, ou seja, a morte. Diante da angústia também aparece aquela condição que torna o homem propriamente humano, que é o “ser-cuidado”. Somente assumindo a própria vida como um projeto de cuidado o indivíduo pode chegar ao que Heidegger chama de existência autêntica. Tal como Jaspers, Heidegger também não abraçou nenhuma religiosidade, de forma que esta questão é por vezes sujeita à especulação (REALE; ANTISERI, 2006).

Neste ponto, podemos observar que o pensamento que é chamado genericamente de existencialista possui variações e nuances diversas, conforme cada autor. Em Jaspers existe uma tendência de se compreender a existência diante do transcendente, já em Heidegger, há a inclinação à compreensão do homem tendo somente o próprio homem e sua finitude como critério. Adiante observaremos atentamente Kierkegaard e seu método filosófico, a ironia, e como esta se relaciona com a elaboração conceitual dos filósofos em questão e dos existencialismos em geral.

### **3. A IRONIA NA FILOSOFIA DE SÓCRATES**

#### **3.1. QUEM FOI SÓCRATES?**

Nascido em Atenas no século V a.C. e filho de um escultor e uma parteira, Sócrates nada escreveu. Seus ensinamentos eram transmitidos de maneira puramente oral, e sua atividade filosófica se desenvolveu nas ruas de Atenas, onde perambulava à busca de interlocutores para seus diálogos investigativos. Nestas andanças, foi acusado de corromper os jovens e de não crer nos deuses da cidade. Levado ao tribunal, foi condenado à morte em 399 a.C., deixando para trás somente o testemunho de seus discípulos, dos quais o mais famoso é Platão (REALE; ANTISERI, 2003). Seu filosofar marcou decisivamente a trajetória do pensamento ocidental, fazendo necessário que se aplicasse um rótulo inspirado em seu nome àqueles que o

precederam, os pré-socráticos. A abordagem de forma original de temas como a moral, o conhecimento, o amor e a educação fez com que Sócrates, de certa forma, estabelecesse os alicerces do que se sedimentaria como o pensamento propriamente racional, tão caro ao ocidente e que se tornou inspiração para pelo menos dez escolas filosóficas (VALLS, 2013).

### 3.2. EM QUE CONSISTE A IRONIA SOCRÁTICA?

A famosa máxima “sei que nada sei” se identifica com o início da sabedoria socrática (CHAUI, 2002), que tem por método o comumente chamado o “método socrático”. Ainda segundo Chaui (2002), neste método investigativo/pedagógico, em contraste com os sofistas, Sócrates não se apresenta como um professor, não faz palestras ou discursos, mas introduz o diálogo como forma de busca da verdade, sempre separando a verdade (*episteme*) da opinião (*doxa*). Além disso, em contraposição aos naturalistas, Sócrates não consegue enxergar a verdade na natureza, o que o leva a crer que esta só pode residir no interior do próprio indivíduo. Sendo assim, o método dialógico socrático está fundamentado na interioridade, ou ainda, na alma do indivíduo.

Desta maneira, vemos que Sócrates parte da subjetividade em direção à verdade, através do diálogo. Este se divide em duas partes fundamentais: a ironia e a maiêutica. Conforme afirmam Reale e Antiseri (2003, p. 101), a ironia “[...] indica um jogo brincalhão, múltiplo e variado das ficções e dos estratagemas realizados por Sócrates para levar o interlocutor a dar conta de si mesmo”, em outras palavras, a ironia se identifica com uma simulação metódica, uma crença pretensa nas palavras de seus interlocutores com o intuito de “[...] quebrar a solidez aparente dos conceitos” (CHAUI, 2002, p. 190).

O segundo momento deste método dialógico é a “maiêutica”, que é aprofundada e explicitada no diálogo *Teeteto*, onde Sócrates apresenta a particularidade de sua arte de dar à luz, explicando que não é dos corpos que estão a parir que ele é responsável, mas das almas (PLATÃO, 2010). Sendo assim, a maiêutica consiste na arte de, através de perguntas, fazer com que o indivíduo dê à luz às ideias que já estão em sua alma.

## 4. A COMPREENSÃO E USO DA IRONIA EM KIERKEGAARD

### 4.1. QUEM FOI KIERKEGAARD?

Um famoso desconhecido, Søren Aabye Kierkegaard foi um filósofo e pensador religioso dinamarquês que desde que percorria as ruas de Copenhague, cidade onde nasceu em 1813, até os dias atuais, tem provocado sérias dúvidas naqueles que têm contato com sua obra. Sua vida

foi marcada pela educação luterana que recebeu do pai, pelo encantamento com a cultura e a literatura grega, e pela dor da morte que muito cedo experimentou. Aos vinte e um anos já perdera sua mãe e cinco irmãos, restando apenas ele, seu irmão mais velho, Peter Christian (que mais tarde se tornaria um bispo luterano) e seu pai. Chegou a noivar, mas desistiu da ideia antes do casamento deixando a jovem Regina Olsen para dedicar-se à sua vocação filosófico-religiosa. Após uma vida de intensa produção literária, morreu precocemente em 1855, com apenas quarenta e dois anos (STEWART, 2017; REALE; ANTISERI, 2005).

Sem dúvidas, toda a experiência de vida de Kierkegaard contribuiu para a formação de sua obra. Seu pensamento é complexo e é difícil delimitar a natureza de sua produção dentro de uma área específica, uma vez que seus escritos influenciaram fortemente a filosofia, a teologia, a ciência da religião, a teoria literária, a estética e a psicologia. Concebeu sua própria vida como uma “tarefa socrática” e tinha como um de seus objetivos principais o esclarecimento do que é o cristianismo autêntico. Através da ironia, aprofundou-se nos problemas da existência caminhando pelos vales da angústia e do desespero, para chegar às campinas não tão verdejantes do paradoxo, do absurdo e da fé (STEWART, 2017).

#### 4.2. COMO KIERKEGAARD COMPREENDEU A IRONIA DE SÓCRATES?

Sócrates foi uma figura de influência predominante tanto na obra intelectual de Kierkegaard, quanto em sua própria vida. Levando em consideração afirmações suas como a concepção de sua própria vida como “tarefa socrática” e de que Sócrates era a única analogia diante de si, não é exagero afirmar que este dinamarquês almejava ser o Sócrates de Copenhague ou, ainda, o Sócrates da cristandade (STEWART, 2017). Todavia é importante afirmar que entre Cristo e Sócrates, este não tinha precedência. Como afirma Valls (2013), o método irônico socrático, como se verificará adiante, é o caminho para a verdade, mas não a própria verdade; além disso, conhecendo a Cristo já não se poderia afirmar o “sei que nada sei”.

Kierkegaard inicia sua produção intelectual com a dissertação que lhe concedeu o título de Mestre, e que tem justamente o método de Sócrates como objeto de análise. Assim, em *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*, de 1841, o jovem Severino (Søren) expõe o fruto de dez anos de pesquisas e estudos sobre o “parteiro” de Atenas. Nesta obra, Kierkegaard contrapõe as imagens de Sócrates advindas das principais fontes antigas a seu respeito: Aristófanes, Xenofonte e Platão. Além disso, faz uma análise importante e original do método da ironia socrática, bem como uma crítica da ironia dos românticos, seus

contemporâneos, e ainda uma crítica da crítica de Hegel à ironia. Por fim, conclui apresentando o que seria a sua própria versão da ironia (STEWART, 2017).

Em síntese, Kierkegaard define a ironia como o discurso em que a aparência não corresponde à essência (VALLS, 2013), contudo, em seu ponto de vista, a utilização deste recurso por Sócrates vai muito além da ignorância fingida ou de um modo de conversação (VALLS, 2000).

Nas palavras do próprio:

[...] na primeira parte da dissertação eu não tanto pressupus o conceito da ironia, quanto o deixei surgir, esforçando para orientar-me no terreno do fenômeno. Com isso encontrei uma grandeza desconhecida, um ponto de vista que se mostrou como aquele que tem de ter sido o característico de Sócrates. Chamei este ponto de vista de ironia (KIERKEGAARD, 1991, p. 211).

Este ponto de vista de Kierkegaard sobre a ironia de Sócrates é o de que esta se identifica com uma atitude de vida. A ironia, portanto, não é apenas uma fase de um método ou um jogo de palavras, ela é uma postura interior profundíssima que faz emergir a subjetividade como uma espécie de ceticismo ou niilismo e que não é sarcasmo, hipocrisia ou humor. Como afirma Valls (2013, p. 46), é uma “[...] ironia radical, aplicada a si, aos outros e ao mundo”.

Ainda de acordo com Valls (2013, p. 45), Kierkegaard viu no método de Sócrates “[...] aquela elasticidade mental e aquela confiança na própria subjetividade que constituem uma condição *sine qua non* para o filosofar produtivo, criativo”. Nestas circunstâncias, se compreende que “[...] a ironia é, pois, uma determinação da subjetividade” (KIERKEGAARD, 1991, p. 212) e, portanto, se faz necessário compreender como Kierkegaard distinguiu as formas históricas em que apareceu: a ironia de Sócrates e a ironia do Romantismo.

A primeira forma é aquela na qual a subjetividade pela primeira vez fez valer seu direito na história universal. Aqui temos Sócrates... Enquanto a primeira forma da ironia não foi combatida, mas acalmada, por se ter feito justiça à subjetividade, a segunda forma da ironia foi combatida e aniquilada, pois, como era injustificada, só se podia fazer justiça a ela superando-a (KIERKEGAARD, 1991, p. 212).

Desta forma, percebe-se que o dinamarquês considera a ironia socrática como justificada historicamente, já a ironia do Romantismo, ele considera como injustificada. Isto se explica pelo fato de Kierkegaard compreender que “A ironia é, como negativo, o caminho; não a verdade, mas o caminho” (KIERKEGAARD, 1991, p. 278). Sendo assim, Sócrates está justificado porque em sua situação não poderia passar ao que ele chama de “[...] subjetividade da subjetividade, correspondente à reflexão da reflexão” (KIERKEGAARD, 1991, p. 212). O mesmo não se pode afirmar em defesa dos românticos, pois já não se poderia aplicar o poder de corrosão da ironia em favor da absolutização da subjetividade sem que isto ocorresse em vista de um fim distinto dela mesma, ou seja, sem que este método levasse à verdade em si.



Neste passo, Kierkegaard se aproxima de Hegel, tendo em vista que concorda com suas críticas ao romantismo e é capaz de afirmar em convergência com o mesmo que “A realidade adquire sua validade, portanto, na ação” (KIERKEGAARD, 1991, p. 279). Entretanto, o filósofo dinamarquês não poupa críticas ao grande filósofo alemão. Basta que voltando a algumas páginas da Dissertação verificaremos um trecho no qual Kierkegaard afirma que Hegel “[...] ao se voltar unilateralmente contra a ironia pós-fichteana, deixou de perceber a verdade da ironia, e ao identificar toda ironia com aquela, foi injusto com a ironia” (KIERKEGAARD, 1991, p. 230).

Aqui chegamos à seguinte questão: se o ponto de vista de Kierkegaard a respeito da ironia não é o da subjetividade absoluta como critério para a verdade – como se poderia deduzir de sua famosa e incompreendida frase “[...] a verdade é a subjetividade” (KIERKEGAARD, 2009, p. 226, tradução nossa) – e se ele também não concorda com a dissolução do sujeito na esfera social, como Hegel, de que maneira se encaixaria a ironia no pensamento deste filósofo? Algumas linhas do presente estudo já sinalizaram para esta resposta, a qual se pretende aprofundar a seguir.

#### 4.3. COMO KIERKEGAARD APLICOU A IRONIA EM SUA OBRA?

A décima quinta tese da Dissertação afirma: “Como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem” (KIERKEGAARD, 1991, p. 19). Esta sentença é fundamental para se entender o emprego da ironia feito por Kierkegaard. Urge, portanto, compreendê-la mais profundamente. Um primeiro questionamento pode se formular como: com que se identifica esta vida, ou para usar seu vocabulário próprio, esta existência que se chama digna do homem? Como afirma Gouvêa (2000, p. 75) em comentário sobre o dinamarquês, “De fato, Kierkegaard quase sempre fala de existência de uma forma qualificada: existência estética ou poética, existência ética, existência religiosa ou cristã. [...] toda existência não é mero existir, mas uma forma ou estágio específico de existência”.

Estes estágios não são delimitados de forma clara em seus escritos e existem ainda outras “subestações” que descrevem mais profunda e detalhadamente a existência humana, mas, em síntese, eles funcionam dialeticamente, de forma que ao identificar as descrições dos modelos dos diferentes estágios que são apresentados ao longo dos textos, o leitor pode neles enxergar sua realidade particular. O texto, portanto, funciona como um espelho (GOUVÊA, 2000).

Diante do exposto, podemos passar à compreensão kierkegaardiana de que a existência humana autêntica – ou a vida que se chamará digna do homem – é propriamente a existência religiosa.

Esta existência é apresentada de forma especial na figura de Abraão, em *Temor e Tremor* (1843), e no personagem religioso chamado simplesmente de “B” em *Post-Scriptum Não Científico Concludente* (1846). Ambas as obras são heteronímias, e em ambas a existência religiosa se desvela como a relação absoluta e paradoxal com o divino.

[...] na religiosidade B o indivíduo chega a uma relação com o eterno no tempo, na realidade factual; a relação com o eterno é, neste estado-de-espírito, um evento no tempo e na existência, e não meramente uma relação atemporal no pensamento. A felicidade eterna do indivíduo é decidida no tempo através de uma relação com a figura histórica do Deus-Homem, Jesus Cristo (GOUVÊA, 2000, p. 221).

Assim sendo, o ideal da existência humana proposto por Kierkegaard se mostra como a negação da concepção do homem e da religião como pura imanência e a adesão visceral, não conceitual, ao transcendente, ao absoluto, que todavia é histórico. Desta maneira, tal relação se mostra como absurda ou paradoxal, de forma que a razão humana não consegue abarcar toda esta realidade. Aqui emerge a necessidade de uma categoria que dê conta desta verdade, e esta é a da fé. Por isso, a tão famosa imagem do “salto na fé” atribuída ao pensamento kierkegaardiano. Vale aqui ressaltar que o dinamarquês estava em guerra declarada com a concepção de uma religião imanente e plenificada, advinda principalmente do idealismo alemão (GOUVÊA, 2000; STEWART, 2017).

À vista disso, compreendemos o que Kierkegaard conceituou na Dissertação como ironia dominada, e, portanto, justificada. Uma ironia que não se esgota em si mesma, mas que tem sua razão fora de si, ou seja, fora da subjetividade absoluta. Noutras palavras, “A ironia, como momento dominado, mostra-se em sua verdade justamente nisso: que ela ensina a realizar a realidade, a colocar a ênfase adequada na realidade” (KIERKEGAARD, 1991, p. 279).

Aqui voltamos à questão primordial deste tópico, sobre o uso da ironia em Kierkegaard. Compreendendo que o objetivo geral de seu pensamento é a recuperação da dimensão religiosa do indivíduo, banalizada por seus contemporâneos, podemos entender a afirmação que fez sobre sua própria autoria: “Raramente um autor recorreu tanto à astúcia, à intriga, à habilidade para conquistar a glória e a reputação no mundo, para o enganar, como eu, com a intenção inversa [...] de o enganar a serviço da verdade” (KIERKEGAARD, 1986, p. 54). Esta é a ironia propriamente kierkegaardiana. A vida que se chama digna do homem, portanto, não é a vida irônica, mas a religiosa, cujo início se dá na ironia.

Nossa história ocidental deu-nos dois grandes ironistas: Sócrates e Kierkegaard... mestre e aluno. [...] Kierkegaard empregou a ironia para iludir o leitor para a verdade... Seus livros pseudônimos eram uma grande ilusão, destinados a conquistar, já de saída, o interesse e a aceitação do leitor e então, levá-lo a descobrir gradualmente que o ponto de vista que ele aceitaria sem duvidar... era totalmente insustentável, talvez até chocantemente repugnante. (HARTSHORNE apud GOUVÊA, 2000, p. 74).

Assim percebemos que Kierkegaard, com sua notável habilidade poética e seu profundo conhecimento psicológico, numa espécie de “banho-maria”, leva seu leitor a perceber a inconsistência de sua vida estética e o ridículo da seriedade estritamente ética, para fazer com que por si, numa espécie de maiêutica, ele se depare com o desamparo, o desespero e a angústia propriamente humanos. Kierkegaard compreendeu que a verdade é um modo de vida, e um modo de vida não pode ser ensinado. Em outras palavras, a filosofia da comunicação kierkegaardiana requeria que, num sentido socrático, não houvesse mestre algum (GOUVÊA, 2000). Sendo assim, a via da ironia, ou seja, da comunicação indireta, é a mais eficaz para fazer com que o indivíduo se perceba insuficiente e primordialmente contingente. Só então, terá condições de lançar-se nos braços do Infinito, do Absoluto.

## **5. A GÊNESE DE CONCEITOS EXISTENCIALISTAS DE JASPERS E HEIDEGGER A PARTIR DA IRONIA KIERKEGAARDIANA**

A esta altura, podemos compreender a seguinte afirmação de Kierkegaard em seu *Diário JJ* sobre a ironia socrática:

O fato de vários dos diálogos de Platão terminarem sem resultado tem uma razão muito mais profunda do que eu pensava anteriormente... [Isso torna] o leitor ou o ouvinte ativo perante si mesmo, e, portanto, não termina com um resultado, mas com uma inquietação” (CAPPELØRN, 2008, p. 276, tradução nossa).

Esta inquietação perante a realidade, em Kierkegaard, desenvolveu-se numa forma de enxergar a realidade passageira, insólita e sem fundamentos, tomando a subjetividade diante do absoluto como prisma filosófico. A ironia de Kierkegaard aplicou-se à razão que se autoproclamava autônoma, ao romantismo que iludia em suas falsas concepções do amor, à concepção de uma filosofia que pudesse reduzir os dilemas da vida humana em simples conceitos, e à vida incoerente dos religiosos que exploravam o Evangelho em benefício próprio.

Em suas obras irônicas, Kierkegaard demonstrou como estas vidas aparentemente exemplares, felizes, autônomas e cheias de si escondiam, na verdade, o substrato real da vida humana: o desespero, o desamparo, a angústia – categorias que se tornariam caras aos existencialistas. Em outras palavras, o filósofo dinamarquês compreendeu a ironia de Sócrates como um método onde as pretensas verdades foram relativizadas por uma subjetividade inquieta e inquisidora que reclama a verdade diante de si e assim a empregou em sua filosofia, mas de uma maneira própria e com objetivos diferentes. Passemos agora à interpretação de como se deu a influência dos conceitos da filosofia kierkegaardiana emersos da ironia nas formulações teóricas de Jaspers e Heidegger, citados no primeiro capítulo, e como estes os assumiram em seu pensamento.

### 5.1. A PRESENÇA DE KIERKEGAARD EM JASPERS

Como alega Giordani (1976), o pensamento de Jaspers marca a passagem da Teologia da Existência de Kierkegaard para uma Filosofia da Existência propriamente dita. Neste sentido, compreendemos que a marca religiosa profundamente arraigada à reflexão do filósofo dinamarquês vai esmaecendo-se à medida que os conceitos são apropriados por Karl T. Jaspers. Contudo, seria ilícito afirmar que por isso a influência de Kierkegaard sobre ele seria menor. Na verdade, “Jaspers foi um dos filósofos que mais aproveitou as estruturas do pensamento de Kierkegaard, embora tenha, de certo modo, tirado a alma fora, na medida em que não se identifica com nenhuma religião e prefere falar de uma fé filosófica” (VALLS, 1998, p. 10).

De acordo com Giordani (1976), o contato de Jaspers com a obra kierkegaardiana se deu a partir de 1913, e muito embora o médico alemão já conhecesse a fundo o trabalho de Max Weber, “só Kierkegaard despertou-o para a filosofia como um pensar consciente, metódico, fundado em si mesmo, e ensinou-lhe que o verdadeiro filosofar é um giro constante em torno da existência e da transcendência” (HEINEMANN apud GIORDANI, 1976, p. 53). Outra vez de acordo com Giordani (1976), além de Søren, a filosofia de Kant foi fortemente relevante para o pensamento de Jaspers, de maneira que se pode afirmar que o conteúdo de sua filosofia é propriamente kierkegaardiano, enquanto a forma é kantiana.

O primeiro conceito jasperiano que queremos salientar em relação a Kierkegaard é o *Dasein*, este não concebido como o fez Heidegger num plano ontológico, mas num plano efetivamente concreto e determinado. Este “ser-aí” de Jaspers está ligado ao corpóreo, é mortal, finito, temporal e transitório, e não é dotado de finalidade última. Deste modo, não pode ser entendido como o existente em si, porém identifica-se muito mais com o ponto de partida, com um projeto, não é nada mais que uma transitoriedade desprovida de fundamentos (GIORDANI, 1976, VALLS, 1998). Esta ideia de projeto é primordial no pensamento de Kierkegaard, especialmente na primeira fase de sua produção, que nas seguintes palavras é modesta e superficialmente é resumida por Valls (1998, p. 19): “[Segundo Kierkegaard] ‘O homem não é homem, o homem precisa tornar-se homem, vir a ser o que ele é’ [...] só que para ele ‘tornar-se homem’ significa a mesma coisa que ‘tornar-se cristão’”.

Os conceitos que dão prosseguimento à reflexão de Jaspers sobre a condição humana são o de “consciência”, como a dimensão racional capaz de colocar o *Dasein* no caminho do ser homem e o “espírito”, que é a dimensão de unidade e harmonização da vida. Estas categorias, bem como o *Dasein*, são as condições de possibilidade da “existência”, que é plenamente o modo

de ser do homem (GIORDANI, 1976). A “existência” é esta dimensão da autopossessão e da autorrealização, é o lugar do descobrimento do ser humano individual, singular e em todas as suas possibilidades. A “existência” é o lugar onde o sujeito se constrói através de suas escolhas, do comprometimento de si a si mesmo. Esta dimensão, no entanto, não é o ponto final, mas está intimamente ligada a duas outras: as “situações-limite” e a “transcendência”.

As “situações-limite” são uma forma de conceituação dos sofrimentos inescapáveis ao ser humano: a dor, a morte, as decepções, as frustrações. Estas, porém, têm seu sentido não em si mesmas, mas na “transcendência”, que significa a ultrapassagem de nossos próprios limites – na medida do que é possível ao ser humano – e, de forma primordial, a assimilação de uma forma de eternidade, infinitude ou realidade transcendente que está além de do ser humano e que ao sofrimento deste atribua sentido. Aqui encontramos a “fé filosófica” de Jaspers (GIORDANI, 1976; VALLS, 1998).

Passemos agora aos conceitos da filosofia de Kierkegaard que influem diretamente nas categorias descritas acima, a começar pelo *Dasein* jasperiano. Além da ideia de projeto apresentada acima, observamos que este conceito pode ter suas raízes na compreensão do sujeito “estético” da filosofia de Kierkegaard. Isto porque, segundo Søren, o indivíduo que se encontra no estágio estético nem sequer pode ser considerado um existente, visto que a existência propriamente dita acontece unicamente a partir da opção, da decisão, do salto qualitativo. O estético não age com finalidade, perde-se no instante de gozo, vive na busca pelo prazer infinito. Agindo assim, não opta por si, é apenas conduzido pelo acaso, não assume responsabilidades em relação a si ou em relação ao outro:

Eu sou um estético, um erótico, que apreendeu a essência e o fulcro do amor, que acredita no amor e conhece seus respectivos fundamentos, e reservo para mim apenas a opinião privada de que todas as histórias de amor duram no máximo meio ano, e de que qualquer relação acaba assim que se gozou o verdadeiro. Sei tudo isso, e sei também que o supremo desfrute que é possível imaginar é ser amado, ser amado acima de tudo o que há no mundo (KIERKEGAARD, 1979, p. 103).

Continuando na analogia das categorias de compreensão do homem de Jaspers e os estágios da existência de Kierkegaard, verifica-se que as categorias de “consciência”, “espírito” e “existência” estão em relação direta com o que o filósofo de Copenhague chamou de “estágio ético”. Se para Jaspers estas categorias mostram-se como condições de possibilidade da existência, em Kierkegaard não é diferente. Somente o indivíduo ético pode realmente ser reconhecido como existente, dado que este realizou a tarefa da opção verdadeira pela vida, por si e pelos outros. Em outras palavras, o existente é aquele que saiu do egoísmo do estético e abraçou ética do geral – da sociedade – vivendo-a e de forma verdadeira e legítima: “É somente

quando o indivíduo mesmo é o geral, que a ética deixa-se realizar. O segredo da consciência, da vida individual, é que ela é ao mesmo tempo individual, e, além disso, geral”. (KIERKEGAARD, 1970, p. 229, tradução nossa).

Para isto, no entanto, é essencial a dinâmica da razão humana, com sua faculdade de julgar, conhecer e discernir a realidade presente e o valor moral de suas ações. Podemos interpretar, portanto, que se estes movimentos da razão não estão explícitos conceitualmente na filosofia kierkegaardiana, é Jaspers quem o faz em sua filosofia, atribuindo a esta reflexão um caráter um pouco mais sistematizado com os conceitos de “consciência”, “espírito” e “existência”.

Já as chamadas “situações-limite” de Jaspers estão profundamente enraizadas na reflexão de Kierkegaard a respeito do desespero humano, que se dá nas formas do desejo desesperado de ser si-próprio ou do desejo desesperado de não ser si-próprio (KIERKEGAARD, 2003). Esta realidade do desespero existe unicamente porque o ser humano, sendo composto dialeticamente – de corpo e alma, finitude e infinitude, contingência e necessidade - emerge como tal numa síntese espiritual denominada “eu”. Esta síntese é propriamente a dimensão espiritual que integra as outras dimensões, relacionando-as. Entretanto, esta relação não é e não pode ser estabelecida por si próprio, mas somente por Deus, o seu autor.

Desta maneira o espírito é propriamente uma relação voltada sobre si mesmo que busca o além-de-si (KIERKEGAARD, 2003). Sendo assim, ela não é autossuficiente, e aqui surge o desespero: quando o eu não aceita sua finitude, a sua contingência e impotência, perdendo-se na fantasia e na imaginação de ser infinito; ou ainda quando o eu se perde na negação do infinito, permitindo-se a sublimação de sua individualidade e de sua subjetividade por medo das convenções (GILES, 1975). O desespero é propriamente a pulsão interior de negação quer da tese quer da antítese. Por conseguinte, a realização do eu dar-se-ia somente no instante paradoxal da relação do indivíduo com o tempo e a eternidade:

Se o homem [...] desesperado quer por força, por si e só por si, suprimir o desespero, ele dirá que não o pode conseguir, e que todo o seu ilusório esforço o conduz somente a afundar-se ainda mais. No desespero, a discordância não é uma simples discordância, mas a de uma relação que, embora orientada sobre si própria, é estabelecida por outrem. Isso de tal modo que a discordância, existindo em si, se reflete além disso até o infinito na sua relação com o seu autor (KIERKEGAARD, 2003, p. 20).

Neste nível podemos compreender a íntima relação entre as “situações-limite” e a “transcendência” na filosofia de Jaspers, e, da mesma forma, a estreitíssima relação entre o desespero humano e “estágio religioso” de Kierkegaard. Este estágio é justamente a relação paradoxal entre Deus e homem. Em si mesma esta relação é absurda, visto que a razão não pode

dar conta de uma relação entre seres substancialmente diferentes e até opostos. Por isto que a fé é a categoria que expressa a realidade paradoxal do homem religioso, que é representado por Abraão, o “Cavaleiro da Fé”:

Mas quando me ponho a refletir sobre Abraão, sinto-me como que aniquilado. Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a substância da sua vida; a cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar este paradoxo nem pela espessura dum cabelo (KIERKEGAARD, 1979, p. 216).

Desta forma, Kierkegaard conceituou filosoficamente o sofrimento humano que, se observado a fundo, estará sempre ligado a estas formas do desespero, bem como a dimensão religiosa humana que se desvela como uma relação paradoxal com o Eterno, em função do absurdo. Estas categorias, na perspectiva da presente pesquisa, foram assimiladas e retrabalhadas por Jaspers, o que influenciou na elaboração de seus conceitos de situações limite e transcendência.

Um outro exemplo de similaridades entre Kierkegaard e Jaspers é o conceito jasperiano de “verdade”, que coincide com o conceito kierkegaardiano, uma vez que na compreensão de ambos a verdade é incondicionada, porém, singular e objetiva, ou seja, uma verdade existencial (GIORDANI, 1976; VALLS, 1998). Não obstante as similaridades, segundo Giordani (1976), a questão da comunicação em Jaspers é propriamente nova, e pode ser vista como uma saída em relação ao isolamento kierkegaardiano.

## 5.2. A PRESENÇA DE KIERKEGAARD EM HEIDEGGER

A reflexão filosófica de Martin Heidegger foi inegavelmente influenciada de forma muito profunda por Kierkegaard (GIORDANI, 1976; GILES, 1975; SCHULZ, 2016; ŠAJDA, 2016) e basta que se conheça um pouco da obra do dinamarquês para reconhecer os seus vestígios no pensamento do filósofo alemão. Todavia, segundo os dados obtidos nesta pesquisa, existem basicamente duas maneiras distintas de se compreender esta influência. Portanto, antes de passarmos à apresentação e analogia dos conceitos de ambos os filósofos, fixemo-nos por um instante nesta problemática.

A primeira e mais popular forma de entendimento da influência de Kierkegaard sobre Heidegger é a que se poderia chamar propriamente de “existencial”. Søren combateu fortemente a diluição de toda a complexidade do indivíduo em sistemas absolutos, neste sentido, prezou sempre por refletir a realidade existencial concreta que se manifesta na necessidade inalienável de fazer escolhas, de decidir, de determinar a própria vida. Desta maneira, compreende-se que Kierkegaard era um “anti-ontológico”, e que sua filosofia prezava sempre pelo real em

detrimento do metafísico (GOUVÊA, 2000). Assim sendo, o pensamento kierkegaardiano teria influenciado Heidegger especialmente neste aspecto, de forma que sua teoria não se perdesse numa filosofia da consciência vazia, e com tendências puramente metafísicas:

O ataque de Kierkegaard contra a ilusória autopotência (*Selbstmächtigkeit*) do espírito não parte, como em Dilthey, da vida histórica, mas da diferença inarredável entre pensar e existir. Nos emaranhados da vida sempre entramos em situações em que temos que decidir quem queremos ser. Deixamos o espaço do meramente pensável, temos de nos afirmar, assumir responsabilidades, não podemos evitar de passar de um homem de possibilidades, que pode ponderar tudo, para um homem de realidades, que escolhe no pensável aquilo que o obriga no agir interno e externo. Para a crítica existencialista de Kierkegaard, a filosofia da consciência é só uma fuga diante dos riscos da vida vivida. As condições históricas tratarão de que esse poder da vida histórica e da existencial não permaneça um mero pensamento em Heidegger (SAFRANSKI, 2005, p. 116).

Entretanto, apesar de estar atento a esta dimensão existencial e objetiva da vida, Heidegger não pode deixar de ressignificar as categorias kierkegaardianas num plano ontológico, uma vez que se propõe a renovar a questão do Ser:

[...] é importante notar que os temas kierkegaardianos (Angústia, Possibilidade, Repetição, Decisão etc.) são imediatamente transpostos para um registro transcendental e ontológico, pois representam para Heidegger estruturas do Ser-aí, que é, ele próprio, uma estrutura eminentemente ontológica. De tal modo que, embora utilizando as categorias kierkegaardianas, a fenomenologia ontológica se opõe frontalmente à Filosofia da Existência no nível do vivido e do concreto (GILES, 1975, p. 213).

Sendo assim, percebe-se que sob a influência de Kierkegaard, Heidegger descobre a realidade propriamente humana e de forma especial a existência mortal por trás da especulação (SAFRANSKI, 2005), o que agiria sobre ele como uma força gravitacional, criando uma tensão que estaria sempre tentando mantê-lo com “os pés no chão”. Entende-se, então, que a primeira forma de compreensão da influência de filósofo de Copenhague sobre Heidegger evidencia a tensão existente entre as ideias de ambos, simbolizada pela contrariedade entre pensar e existir, entre ontologia e existência.

Já a segunda maneira de entendimento desta relação alega que, ao contrário de uma tensão, existe, na verdade, uma certa forma de continuidade natural. Esta afirmação se fundamenta no fato de que, embora Kierkegaard tenha sempre se colocado em oposição aos sistemas ontológicos, quando afirma que o ser humano é formado a partir de uma constituição paradoxal entre finito e infinito, numa relação entre contingente e absoluto, estaria justamente abrindo sua filosofia para o caminho da ontologia. De maneira incipiente, podemos observar esta compreensão na afirmação de Jean Wahl citado por Giordani (1976, p. 72), quando observa “que precisamente a mescla de elementos subjetivos kierkegaardianos com tendências objetivas e ontológicas é o que confere à filosofia heideggeriana sua tonalidade característica”. Porém, é



o filósofo Alemão Theodor Adorno quem afirma claramente que na compreensão humana desenvolvida por Kierkegaard, existe uma tendência implícita, e talvez inconsciente, à ontologia, o que teria impulsionado as ontologias de tendência existencial modernas, e em especial a filosofia de Heidegger:

[...] Adorno argumenta que já na antropologia de Kierkegaard “essas determinações da existência”, apesar de sua aparente imersão no humano concreto, são desde o início determinações da essência do humano (*des Menschenwesens*), uma vez que são ao mesmo tempo finito e infinito, e a relação desses momentos no humano é concebida de forma absoluta (*schlechterdings*). Isso permite que Adorno detecte “uma intenção ontológica” na filosofia da existência de Kierkegaard e o leva a afirmar que a “filosofia extremamente anti-ontológica de Kierkegaard na verdade contém ontologia implícita”. Assim, embora Kierkegaard rejeite a possibilidade de construir um projeto racional do Ser, em sua doutrina da existência, delineada por determinações fundamentais como angústia, desespero, decisão ou salto, ele produz “uma ontologia disfarçada que é inconsciente de si mesmo”. Este fato peculiar rendeu, segundo Adorno, inspiração óbvia para as mais recentes filosofias de orientação ontológica, e o princípio de que “a existência é determinada como uma relação entre o finito e o infinito” pavimentou o caminho para a ontologização moderna da existência (ŠAJDA, 2016, p. 31, tradução nossa).

Portanto, poderíamos chamar esta segunda compreensão da influência de Kierkegaard sobre Heidegger propriamente de “ontológica” e de tendência metafísica. Entretanto, deve-se esclarecer que mesmo com esta influência, Heidegger jamais chegou a afirmar a existência de um Deus, pessoal ou não, e apesar de não ter dado afirmações categóricas sobre o assunto, alguns chegam a colocá-lo do *hall* dos filósofos ateus. Desta forma, neste ponto reside uma distinção abissal entre Heidegger e Kierkegaard, visto que o objetivo último da filosofia deste era eminentemente religioso. Caminhemos agora em direção à apresentação, análise e comparação conceitual de ambos os filósofos.

Conforme vimos no primeiro capítulo, como características fundamentais da condição do ser humano lançado no mundo, o filósofo alemão propõe não essências, mas o que ele chama de “existenciais”, dos quais apresentamos aqui três conceitos principais, quais sejam: o “Ser-no-Mundo” (*in-der-Welt-Sein*), o “Ser-com-os-Outros” (*Mit-sein*) e o “Ser-para-a-Morte” (*Sein-zum-Tode*) (GIORDANI, 1976). Estas categorias são como que condições de possibilidade da existência do próprio *Dasein*, de forma que não podem ser confundidas com propriedades do ser no sentido aristotélico, visto que a existência do *Dasein* é puro projeto de ser. Heidegger, como já dito anteriormente, possui uma gama conceitual muito vasta, original e com conteúdo semântico próprio, de forma que se faz inviável apresentar aqui cada conceito relacionado à compreensão do *Dasein*. Sendo assim, apresentaremos aqui somente o conceito de ser-para-a-morte e os outros conceitos a ele adjacentes visto que estes serão postos diretamente em analogia às ideias kierkegaardianas.

Para ser apresentado o conceito do *Sein-zum-Tode* (ser-para-a-morte), é necessário antes percorrer um caminho que permita a sua compreensão. Primeiro, é preciso compreender o que Heidegger chama de “existência inautêntica”, que é a volta dos cuidados do ser humano para o plano ôntico, onde o que importa é a utilização das coisas ou dos outros como um fim em si mesmo. Em outras palavras, a existência inautêntica é caracterizada pela vida que se resume na relação com a imanência. A busca do prazer momentâneo, do sucesso, dos interesses individuais, das satisfações imediatas e imanentes de forma geral que não colocam em questão o Ser dos entes (REALE; ANTISERI, 2006).

As principais características da existência inautêntica são que a linguagem se transforma em “palavrório”, que é comunicação impessoal que não responsabiliza e não identifica os sujeitos das ações, subtraindo o *Dasein* de suas implicações naturais de cuidado; a “curiosidade”, que é identificada pela busca de saciedade do vazio existencial próprio da existência inautêntica; e o “equivoco”, que reflete a condição própria daquele que está mergulhado na ilusão da vida inautêntica (REALE; ANTISERI, 2006). Contíguo ao conceito de existência inautêntica está o conceito de “queda”. Na visão de Heidegger, a queda é um poder ser constitutivo do *Dasein*, é uma condição da existência. Desta maneira, a possibilidade de se perder no plano ôntico, vivendo uma vida onde não se pergunta pelo sentido da existência, já está no indivíduo como um existencial (HEIDEGGER, 2005).

Na perspectiva heideggeriana, entende-se que as possibilidades do projetar da existência estão colocadas todas num mesmo nível, uma vez que até a própria possibilidade da vida inautêntica já está como constituinte no *Dasein*. Entretanto, tem de haver uma possibilidade na qual o indivíduo que se põe a questão do Ser possa verificar um critério para as possibilidades que assume em sua existência. Esta possibilidade é a que impossibilita todas as outras, a morte. Desta maneira, a morte se mostra como o sentido real do *Dasein*, uma vez que dentre todas as possibilidades esta é a única que não pode ser relativizada, que não pode ser posta de lado, e que por isso não está num mesmo nível que as demais. Chega-se assim, ao conceito heideggeriano do ser-para-a-morte. O sentido da existência é a assunção da morte como o fim por excelência do ser humano, e por parte deste, a sua “antecipação” de forma existencial, num verdadeiro e paradoxal viver para a morte. Assim se revela o conceito intimamente ligado ao ser-para-a-morte que é a “existência autêntica”: “Somente compreendendo a impossibilidade da morte como possibilidade da existência, e somente assumindo essa possibilidade como decisão antecipada, o homem encontra seu ser autêntico” (REALE; ANTISERI, 2006, p. 207).

“Angústia” e “medo” neste momento se apresentam como reações diante da morte. A primeira é a reação autêntica, visto que a angústia é um sentimento que não está ligado a um objeto em si, mas ao nada. A “angústia” é a experiência do nada da vida humana, de sua fragilidade e volatilidade; é o sentimento de aniquilação perante a “nadaificação” causada pela morte. O “medo”, por sua vez, é o sentimento próprio da existência inautêntica, que não tem a coragem da angústia diante da morte, e por isso, se afunda no reino das coisas, do ôntico, como fuga da angústia. “Sempre se tem medo de alguma coisa; ao passo que nos angustiamos *por nada*: na angústia está presente o nada com seu poder de aniquilação” (REALE; ANTISERI, 2006, p. 207). Anterior à angústia encontra-se ainda um conceito importantíssimo para Heidegger, que é o conceito de “instante”, ou momento. O instante se desvela como o tempo autêntico do *Dasein*, o momento determinante no qual decide-se por sair do mundo puramente ôntico para assumir a vida no plano existencial, ou propriamente humano (REALE; ANTISERI, 2006).

Como já vimos anteriormente, vários comentadores vislumbraram a influência de Kierkegaard na obra filosófica de Heidegger, e para iniciarmos a comparação conceitual, vejamos como Adorno já nos aponta as ressonâncias diretas das categorias da existência de Kierkegaard na fenomenologia ontológica do filósofo alemão:

Kierkegaard formulou uma filosofia que tentou desenvolver categorias fundamentais que caracterizariam a existência como tal. Como Adorno observa, as categorias de existência de Kierkegaard ecoam com bastante precisão nos estados de espírito do *Dasein* heideggeriano (*Befindlichkeiten des Daseins*), que ele documenta com três pares de conceitos: angústia (ansiedade), decisão (resolução), desespero (ser-para-a-morte) (ŠAJDA, 2016, p. 31, tradução nossa).

Inspirados nesta afirmação, começemos a analogia dos conceitos buscando na filosofia de Kierkegaard, o que poderia corresponder à vida inautêntica heideggeriana. No subcapítulo anterior pôde-se compreender que, na perspectiva do filósofo dinamarquês, toda vida que não esteja na relação de fé com o absoluto não pode ser considerada verdadeiramente autêntica. Sendo assim, já podemos partir do princípio de que tanto a vida no estágio estético quanto no estágio ético da teoria de Kierkegaard podem corresponder à vida inautêntica em Heidegger. Isto pode ser endossado à medida que percebemos que as características da vida inautêntica heideggeriana – o palavrório, a curiosidade e o equívoco – possuem correspondentes nos escritos de Kierkegaard em sua construção do estético e do ético.

Vejamos a seguinte citação tirada da obra *O conceito de Angústia* – obra esta que é inclusive citada pelo próprio Heidegger em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2005) – na qual o filósofo dinamarquês tece uma reflexão a respeito das “frases ocas” e da “conversa fiada”:

[...] a falta de espírito pode, em certa medida, possuir todo o conteúdo do espírito, porém não como espírito, veja-se bem, e sim como fantasmagorias, galimatias, frases ocas, etc. Ela pode possuir a verdade, mas, veja-se bem, não como verdade, e sim como boato ou mexerico de comadre. Isso, na perspectiva estética, é o cômico profundo da falta de espírito, algo a que em geral não se presta atenção, porque o seu próprio expositor está mais ou menos inseguro nas coisas espirituais. Quando, por isso, a falta de espírito deve ser retratada, costuma-se colocar em sua boca, em geral, apenas conversa fiada, porque não se tem coragem de deixá-la usar as mesmas palavras que costumeiramente usamos. Isto é insegurança. A falta de espírito pode dizer absolutamente o mesmo que disse o espírito mais rico, só que não o diz pela força do espírito. Determinado como sem espírito, transforma-se o homem numa máquina falante, e não há nada que impeça que ele possa aprender de cor tão bem uma cantilena filosófica quanto uma confissão de fé e um recitativo político (KIERKEGAARD, 2017, p. 100).

Desta maneira, Kierkegaard elabora uma descrição do comportamento superficial daqueles que tentam esconder o desespero e a angústia – aqui apontada como “falta de espírito” - através dos discursos belos e vazios, de forma a tentar persuadir do contrário, mas ao fazê-lo, somente confirmam o próprio julgamento. Compreende-se, desta forma, que o palavrório característico heideggeriano está presente e sofre influência dos escritos de Kierkegaard. Conforme nos aponta Santos (2010, p. 139): “Ao relacionarmos os dois conceitos podemos ter um campo teórico bastante coeso, como se fosse uma teoria única. Poderíamos dizer que o falatório [palavrório] é a falta de espírito, ou sua fala, já que ambos são uma forma vazia de curiosidade”.

Outra característica da vida inautêntica heideggeriana é justamente a curiosidade, temática que é trabalhada filosoficamente desde a antiguidade, e que em Kierkegaard recebe um tratamento especial na construção da imagem do indivíduo estético. Como é apontado por Berthold-Bond (1991), a curiosidade é o comportamento de “apenas observar” ou da “pura contemplação” mencionados na obra de Heidegger e que possui um paralelo em uma das características básicas dos pseudônimos estéticos kierkegaardianos, que é o distanciamento da realidade como “espectadores do espetáculo da vida”. As personagens estéticas de Kierkegaard não se envolvem com o mundo real concreto, vivem numa curiosidade fugaz, mas sem nunca aderir a um compromisso, pelo contrário, possuem uma curiosidade insaciável por mais experiências:

Minha dor é meu castelo. É construído como um ninho de águia no topo de uma montanha perdida nas nuvens. Ninguém pode tomar de assalto. Desta morada eu salto para o mundo da realidade para agarrar minha presa; mas eu não permaneço lá embaixo, levo minha presa no alto para minha fortaleza. Meu saque é uma imagem que costuro nas tapeçarias de meu palácio. Lá eu vivo como um morto. Eu mergulho tudo o que experimentei em um batismo de esquecimento para uma lembrança eterna. Tudo o que é finito e contingente é esquecido e apagado (KIERKEGAARD, 2004, p. 37).

Concordamos assim com Berthold-Bond, na afirmação de que existe uma estreita relação teórica entre o conceito de curiosidade na obra do filósofo dinamarquês e na do filósofo da Floresta Negra:

A tendência para a "pura contemplação" envolve tanto para a curiosidade de Heidegger quanto para a esfera estética de Kierkegaard um processo de objetificação pelo qual *Dasein* "apenas olha" para a realidade que o confronta de modo a distanciar-se do que o pseudônimo da *Diapsalmata* de Kierkegaard chama de "o nada que permeia a realidade", o caráter alienante e pesado do nosso ser-no-mundo. O princípio subjacente deste desligamento é uma inquietação completa em que o curioso espectador é varrido em uma busca sem fim por distração (H172), que é em si um sintoma de sua tentativa de fuga da angústia. Também para Kierkegaard, o estético é marcado pela inquietação, uma vida que transita de uma possibilidade para a outra sem nunca entrar numa escolha ou comprometimento, e no cerne, é precisamente uma estratégia de vida dispersar o eu do desespero e da ansiedade" (BERTHOLD-BOND, 1991, p. 132, tradução nossa).

Em relação à questão do equívoco característico da vida inautêntica em Heidegger, compreende-se que as diferentes perspectivas do sujeito estético de Kierkegaard já podem ser consideradas como equívoco visto que se configuram como fuga e como realidade falseada. Porém, direcionamo-nos também à compreensão da dimensão da vida ética em Kierkegaard. Isto se justifica pelo fato de que na dimensão da aparência, da superficialidade, o indivíduo ético não se distingue do religioso, pois ambos abraçam a dimensão do dever e da responsabilidade. Entretanto, a distinção se dá no nível da subjetividade, uma vez que o religioso está na relação paradoxal com Deus. Seu dever não é apenas ético, pois este é superado pelo dever religioso. A moral se mostra insuficiente para conduzir o homem à sua realização verdadeira, como se mostra em comentário de Gouvêa à obra *Temor e Tremor*:

Por que devemos nos importar se há mais na vida do que busca moral? [...] A pessoa que descobriu a genuína culpa moral se importa porque, se não há mais nada na vida do que busca moral, tudo está perdido, pois percebe-se que os ideais propostos pela ética provam ser impossíveis de realizar adequadamente. Noções religiosas como perdão e reconciliação simplesmente não são compreensíveis em termos puramente morais (GOUVÊA, 2000, p. 217).

Este é o equívoco apontado por Kierkegaard, a ilusão de que a moral é alcançável em sua perfeição (KIERKEGAARD, 1979). Na perspectiva do autor, o ser humano carrega consigo uma impossibilidade intrínseca da perfeição moral, e por isso a ética, embora necessária, mostra-se insuficiente. Desta forma, em relação à não percepção da insuficiência dos estágios estético e ético, concebemos a analogia do conceito de equívoco entre Kierkegaard e Heidegger.

Na esteira da reflexão do parágrafo anterior adentramos agora no conceito heideggeriano da "queda", que em Søren reconhecemos como a questão da "culpa original", que se demonstra como uma predisposição da humanidade para o erro, para o pecado. Kierkegaard analisa profundamente esta problemática no tratado sobre angústia e apresenta uma perspectiva histórica para a questão do pecado:

Já que a humanidade então não recomeça com cada indivíduo, a pecaminosidade do gênero humano adquire decerto uma história. Esta avança, entretanto, em determinações quantitativas, enquanto o indivíduo participa dela no salto qualitativo. O gênero humano não começa, portanto, do início com cada indivíduo - pois assim

não haveria de maneira alguma o gênero humano -, porém cada indivíduo recomeça com o gênero humano (KIERKEGAARD, 2017, p. 36).

Em nota de rodapé, o próprio autor ainda esclarece que “enquanto a humanidade progride o indivíduo começa sempre do começo” (KIERKEGAARD, 2017, p. 36), o que nos leva à compreensão de como a condição pecaminosa inaugurada por Adão perdura pelas gerações. Todavia, é salutar ressaltar que embora o indivíduo já traga consigo a pecaminosidade, como uma forma de herança histórica, “pecador ele só será de fato se pecar, pois só seu ato pessoal pode colocá-lo qualitativamente na condição de pecador, não a pecaminosidade, que por questões litúrgicas, já nasce com ele” (SANTOS, 2010, p. 135). Sendo assim, está na subjetividade a possibilidade do salto qualitativo que distingue o ser humano na condição pecaminosa do pecador. Desta maneira, compreendemos que Heidegger assume esta reflexão em sua filosofia, apresentando para esta problemática, o conceito de queda, como a condição existencial ontológica da possibilidade do erro, da possibilidade da vida inautêntica.

Como vimos anteriormente, se existe a possibilidade da vida inautêntica, esta é problematizada em função da vida autêntica, que em Heidegger se identifica como o ser-para-a-morte. Reflexão semelhante encontramos em Kierkegaard, na obra *O desespero humano* (1849):

Portanto, nessa última acepção o desespero é a “doença mortal”, esse suplício contraditório, essa enfermidade do eu. Eternamente morrer, morrer sem todavia morrer, morrer a morte. Porque morrer significa que tudo está acabado, mas morrer a morte significa viver a morte. E vivê-la um só instante, é vivê-la eternamente. Para que se morresse de desespero como duma doença, o que há de eterno em nós, no eu, deveria poder morrer, como o corpo morre de doença. Ilusão! No desespero, o morrer continuamente se transforma em viver. Quem desespera não pode morrer. Dessa maneira, como um punhal não serve para matar pensamentos, também o desespero, verme imortal, fogo inextinguível, não devora a eternidade do eu, que é o seu próprio sustentáculo (KIERKEGAARD, 2003, p. 23-24).

Kierkegaard compreende esse “viver a morte” como a vida própria do ser humano, visto que a morte é a abertura para a eternidade, que é sua realização. Sendo assim, “morrer a morte” significa assumi-la como caminho intransponível para a realização do eu. Esta reflexão em Heidegger se dá de maneira muito semelhante pois, como já vimos, o ser-para-a-morte é a vida autêntica porque relativiza todas as outras possibilidades em função desta, que é seu verdadeiro sentido. Em outras palavras, antecipando a morte na vida.

Continuando a analogia, se em Heidegger a angústia é a característica de autenticidade própria do *Dasein* defronte a morte, na citação acima, Kierkegaard apresenta esta experiência como o “desespero” que, neste caso, assim como a angústia heideggeriana, não é algo negativo, mas, de fato, é a atitude de coragem e verdadeiramente existencial perante a realidade da vida.

Esta distinção entre a atitude autêntica ou inautêntica perante a vida, segundo Heidegger, se dá no “instante”, que é categorização filosófica da relação entre tempo e decisão, é o elo entre a objetividade da realidade e a subjetividade da ação. Podemos observar que também esta categoria em Heidegger pode possuir influências kierkegaardianas, conforme afirma Safranski (2005, p. 215):

A descoberta e designação de Heidegger, do *momento*, fazem parte da febril curiosidade e alegria de experimentação metafísica dos anos vinte. Os esboços filosóficos da ruptura do tempo – do “escuro do momento vivido” de Ernst Bloch, ao “momento de decisão”, de Carl Schmitt, do “susto repentino” de Ernest Jünger, ao “kairós” de Paul Tillich – todos, como também Heidegger, referiam-se ao momento cuja carreira começara com Kierkegaard.

Chegando ao fim deste tópico, vale apontar o fato de que a influência de Kierkegaard sobre Heidegger é muito ampla, conforme alegam estudiosos de ambos os filósofos e, sendo assim, não poderíamos nestas poucas linhas – quiçá em muitas – abarcá-la de maneira integral. Ademais, este fato se realiza especialmente pela indisposição heideggeriana em relacionar sua filosofia a Kierkegaard, dado que são raríssimas as referências ao dinamarquês em seus escritos. O motivo desse afastamento talvez se justifique na interpretação de Schulz (2016, p. 356, tradução nossa):

[...] a relutância de Heidegger em tornar explícita a verdadeira extensão de sua dívida para com Kierkegaard anda de mãos dadas com (e talvez seja motivada por) uma recusa em admitir a impossibilidade de isolar na obra deste último uma suposta “mensagem filosófica”, independente e separável de certas intenções religiosas subjacentes, isto é, em quintessência, a futilidade de qualquer tentativa de explorar (elementos das) ideias centrais de Kierkegaard para fins puramente filosóficos.

Na análise realizada, é possível reconhecer a forte influência dos conceitos de Søren que emergiram através da ironia nas ideias e reflexões de Jaspers e Heidegger, de forma que boa parte da problemática da filosofia de ambos pensadores alemães encontra-se anteriormente em Kierkegaard. Reiteramos, no entanto, que nos parágrafos acima não intencionamos de forma alguma uma negação da originalidade de Jaspers e Heidegger, ou ainda um desprezo em relação à importância da contribuição de ambos para a filosofia, objetivou-se apenas expor a sua proximidade em relação a Kierkegaard e a possível coesão de suas reflexões.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme o que foi explicitado, pudemos chegar à compreensão da importância da obra de Søren Kierkegaard e, especialmente, do seu papel no desenvolvimento dos existencialismos de Karl T. Jaspers e Martin Heidegger. Kierkegaard nos apresenta uma leitura original de Sócrates, mais especificamente da ironia socrática e, ao contrário de Nietzsche, enxerga em Sócrates um verdadeiro herói da subjetividade. Isto porque, em sua visão, o filósofo dinamarquês reconhece

que Sócrates propõe que o descobrimento da verdade pode realizar-se apenas diante alma, da subjetividade condensada no ser humano concreto e individual. Desta maneira, Kierkegaard vai contra o sistema hegeliano e sua intenção de provar que o indivíduo é mera manifestação do Espírito Absoluto e que a realização deste é também a daquele. Para Søren, o ser humano é infinitamente dissemelhante da natureza divina, o que o coloca diante do paradoxo de sua vida, visto que ao compreender a inconsistência intrínseca da vida puramente material e imanente, percebe que não pode haver outro lugar para si senão diante d’Aquele que não pode ser atingido por qualquer contingência. Por mais que tal relação se mostre absurda, dado a natureza dos sujeitos, ela é possível em virtude da humanização de Deus realizada por Cristo, que é sinal e ápice extremo da relação paradoxal da fé.

No entanto, em seu esforço metodologicamente irônico de demonstrar a incongruência e insustentabilidade da vida meramente humana, Kierkegaard faz uma brilhante exposição da condição primordial da existência que revela a crueza da angústia, do desespero, dos absurdos e dos paradoxos da vida. Esta explicitação se desvelou notadamente original e, apesar de este não ser objetivo da integralidade de sua obra, foi um fator definitivo para o desenrolar do existencialismo. Como vimos nas análises de sua teoria em relação a Jaspers e a Heidegger, não se pode pretender que o pensamento destes filósofos seja simples atualização secularizada da filosofia religiosa de Kierkegaard, entretanto, tampouco se pode afirmar uma compreensão aprofundada dos mesmos sem que seja esclarecida a influência do dinamarquês em suas obras, pois categorias existencialistas como *Dasein*, Situações-Limite, Transcendência, Angústia e Ser-para-a-Morte possuem uma fonte histórica que se encontra, como vimos, nas reflexões kierkegaardianas. Esta influência também se pode verificar em outros conceitos filosóficos e literários como o “desamparo” de Jean-Paul Sartre, o “absurdo” de Albert Camus e os momentos angustiantes das personagens de Franz Kafka, conhecidos na literatura como “momentos kafkianos”.

Embora, como se percebe, seja larga a influência de Kierkegaard no pensamento existencial, verificamos que rotulá-lo como “pai do existencialismo” pode ser impreciso, o que se revela devido ao fato de que, tomado de maneira integral, seu pensamento é evidentemente religioso e não pode ser colocado como uma filosofia que independa da religiosidade, ao contrário do que se observa nos existencialistas de forma geral. Como pudemos perceber através da análise dos conceitos de Jaspers e Heidegger, os existencialistas têm nesta espécie de “navalha de Kierkegaard” que é a ironia, o seu princípio de compreensão da existência humana, não obstante abandonem em considerável medida a intencionalidade religiosa típica do filósofo de



Copenhague. Desta maneira, numa análise mais ampla, o existencialismo se mostra muito mais como um filho de muitos pais além de Kierkegaard, tais como Nietzsche e Husserl.

Sørensen, assim como Sócrates, questionou o fundamento dos conhecimentos de sua época – especialmente em relação à questão da situação indivíduo no mundo – demonstrando que a existência humana não pode ser conceituada vulgarmente e que a sua dimensão religiosa se identifica com sua verdadeira realização. Percebemos que o método utilizado para tal empreita, a ironia, é pouco pesquisado academicamente, não obstante a riqueza das reflexões que pode fazer brotar. Portanto, apontamos aqui que a ironia pode ser profundamente estudada como uma filosofia da comunicação, o que poderia ser de grande valia para os tempos atuais que, talvez como os de Kierkegaard, se mostram curiosamente marcados por um certo ceticismo ético, político e religioso, um romantismo ilusório no que se refere às relações afetivas, bem como por problemas relacionados ao relativismo epistemológico.

Estas situações são engendradas de forma especial pelos dilemas que perpassam as teorias éticas atuais, como a real validação dos direitos humanos problematizada por Hannah Arendt, as crises do Estado Moderno e de legitimação da religião diante da pluralidade apresentadas por Jürgen Habermas, a questão das relações líquidas evidenciadas por Zygmunt Bauman e as questões relacionadas a *Fake-News* e pós-verdades trabalhadas por diversos filósofos da atualidade. Sublinhamos que em todas estas questões a ironia inspirada por Kierkegaard pode se mostrar como método de questionamento excepcionalmente profundo e frutuoso.

## REFERÊNCIAS

- BERTHOLD-BOND, Daniel. A Kierkegaardian critique of Heidegger's concept of authenticity. **Man and World**, Netherlands, n .24, p. 119–142, abr. 1991. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/BF01249547>>. Acesso em: 22 set. 2020.
- CHAUI, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos Pré-socráticos a Aristóteles**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CAPPELØRN, Niels. J. et al. **Kierkegaard's Journals and Notebooks**. Princeton: Princeton University Press, 2008. Disponível em: <<http://libgen.gs/ads.php?md5=614aa13d41c5613da26130db60b55c21>>. Acesso em: 28 ago. 2020.
- GIL, Antônio. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- GILES, Thomas. R. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU; EDUSP, 1975.

GIORDANI, Mário. C. **Iniciação ao existencialismo**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1976.

GOUVÊA, Ricardo. Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução aos estudos de Kierkegaard e sua concepção da Fé Cristã. São Paulo: Novo Século: 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 13. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

KIERKEGAARD, Søren. A. **Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Disponível em: <[https://www.academia.edu/30372238/S\\_Kierkegaard\\_Concluding\\_Unscientific\\_Postscript\\_pdf](https://www.academia.edu/30372238/S_Kierkegaard_Concluding_Unscientific_Postscript_pdf)>. Acesso em: 18 ago. 2020.

\_\_\_\_\_. Diário de um Sedutor; Temor e tremor. In: **Os pensadores**: Kierkegaard. São Paulo: Abril Cultural, 1979. n.p. Disponível em: [https://www.4shared.com/get/ikW0Qayzba/Kierkegaard\\_-\\_Os\\_pensadores.html](https://www.4shared.com/get/ikW0Qayzba/Kierkegaard_-_Os_pensadores.html). Acesso em 29 ago. 2020.

\_\_\_\_\_. **Either/Or**: A Fragment of Life. London: Penguin: 2004. Disponível em: <<https://libgen.lc/ads.php?md5=BA24F471BEA11F6F5BEED86970AF6C31>>. Acesso em: 21 set. 2020.

\_\_\_\_\_. **O conceito de angústia**: Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado original. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. **O conceito de ironia**: constantemente referido a Sócrates. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. **O desespero humano**. São Paulo: Martin Claret, 2003

\_\_\_\_\_. **Oeuvres completes de Soren Kierkegaard en 20 volumes**: tome IV, L'Alternative, deuxième partie. Paris: L'Orante, 1970.

\_\_\_\_\_. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Lisboa: Edições 70, 1986.

PLATÃO. **Teeteto**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

REALE, Giovanni.; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Filosofia pagã antiga. São Paulo: Paulus, 2003.

\_\_\_\_\_. **História da filosofia**: Do Romantismo ao Empirio-criticismo. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. **História da filosofia**: De Nietzsche à Escola de Frankfurt. São Paulo: Paulus, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

ŠAJDA, Peter. Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Unintended Triumphs and Defeats. In: STEWART, Jon (ed.). **Kierkegaard's Influence on Philosophy**: Tome I: German and Scandinavian Philosophy. New York: Routledge, 2016. v. 11, p. 3-48.

Disponível em: <<http://library.lol/main/4169D7785ACA6FA1C704206289143953>>. Acesso em: 28 ago. 2020.

SANTOS, Vinícius. C. Kierkegaard e Heidegger: Angústia e Impessoalidade. **Revista Pandora Brasil**, São Leopoldo, n. 23, p. 133-142, out. 2010. Disponível em: [http://revistapandorabrasil.com/revista\\_pandora/Kierkegaard/vinicius.pdf](http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/Kierkegaard/vinicius.pdf). Acesso em: 21 set. 2020.

SARTRE, Jean-Paul. O Existencialismo é um Humanismo. In: **Os pensadores**. vol XLV. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 7-38.

SCHULZ, Heiko. A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard. In: STEWART, Jon (ed.). **Kierkegaard's International Reception**: Tome I: Northern and Western Europe. New York: Routledge, 2016. v. 8, p. 307-420. Disponível em: <<https://libgen.lc/ads.php?md5=1229CCE84B68984739FD7981A2B34E90>>. Acesso em: 28 ago. 2020.

STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard**: subjetividade, ironia e a crise da modernidade. Petrópolis: Vozes, 2017.

VALLS, Álvaro L. M. **Entre Sócrates e Cristo**: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. **O crucificado encontra Dionísio**: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche. São Paulo: Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. **Nas fontes do existencialismo**: Kierkegaard, Nietzsche e Husserl. Cadernos da FAFIMC, Viamão, RS, v. 19, p. 7-26, 1998.

VERGARA, Sylvia C. **Projetos e relatórios de pesquisa em administração**. 12. ed. São Paulo: Atlas, 2010.