



v.14, n.1
Janeiro-Abril de 2017
ISSN: 1984-9206

SUBJETIVIDADE E “AUTENTICIDADE” EM KIERKEGAARD E A SUA INFLUÊNCIA NA ONTOLOGIA DE HEIDEGGER [SUBJECTIVITY AND “AUTHENTICITY” IN KIERKEGAARD AND HIS INFLUENCE ON HEIDEGGER’S ONTOLOGY]

Lauro Ericksen
Doutor em Filosofia pela UFRN
E-mail: lauroericksen@yahoo.com.br

RESUMO

Foca-se em fazer uma incursão nas influências existencialistas de Martin Heidegger a partir da concepção de subjetividade como verdade de Søren Kierkegaard. Objetiva, em específico: delimitar a influência da subjetividade em sua expressão de autenticidade e demonstrar como a autenticidade em Heidegger foge dos parâmetros isolacionistas kierkegaardianos. Como resultados, há de se compreender que, diferentemente do que é comumente apontado, há grande influência da construção existencialista da subjetividade Kierkegaard em Heidegger, o que finda por dar azo às questões de autenticidade, muito embora Heidegger se afaste desse paradigma ao tratá-la segundo suas inclinações comunitárias.

PALAVRAS-CHAVE

Existencialismo; Subjetividade; Autenticidade; Ontologia; Verdade

ABSTRACT

The paper focuses on making an incursion into the existentialist influences of Heidegger from the conception of subjectivity as truth of Kierkegaard. Its objectives to: define the influence of subjectivity in its expression of authenticity and show how authenticity in Heidegger avoids the kierkegaardian isolationist parameters. As a result, unlike as it is usually noted, there is a great influence of the existentialist construction of subjectivity of Kierkegaard in Heidegger philosophy; thus, it raises questions of authenticity and how to be with others, although Heidegger departs this Kierkegaard’s isolationist paradigm to treat it as a community.

KEYWORDS

Existentialism; Subjectivity; Authenticity

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem o escopo primordial e mais amplo de expor a influência do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard na filosofia de Martin Heidegger, tentando argumentar como, mesmo sem fazer referências explícitas, Heidegger se apropria de muitos dos ensinamentos kierkegaardianos para estruturar o seu pensamento, principalmente nas suas explanações existencialistas dos modos de ser coletivos do *Dasein* (encontrados na primeira fase do seu pensamento, especialmente em “Ser e Tempo”).

Nesse sentido, o presente trabalho busca explicar a fundamentação da influência de Kierkegaard sobre Heidegger precipuamente naquilo que diz respeito à construção da subjetividade em termos existencialistas feitas pelo filósofo dinamarquês. A inovação metodológica proposta na presente análise se centra justamente nessa reconstrução da subjetividade como verdade de Kierkegaard segundo o paradigma heideggeriano, haja vista que, comumente, as análises e os paralelos traçados entre esses dois autores ficam restritos, apenas a uma associação ou uma correlação mais estreita entre o conceito de angústia (*Angst*) abordado pelos dois filósofos. Na presente explanação, há de se entender que a angústia é um elemento central na filosofia dos dois pensadores, no entanto, direciona o foco da análise para a subjetividade, compreendendo que é esse primeiro elemento filosófico que dará azo a ambos poderem pensar a angústia e toda a localização existencial do homem na empreitada filosófica do seu tempo.

Didaticamente, o trabalho se divide em mais três seções, sendo a última delas apenas a colocação de considerações finais que servem de fechamento para todo o pensamento discorrido na presente análise. A seção subsequente trata da construção da verdade como subjetividade, o elemento primordial da filosofia de Kierkegaard e que se sustenta como estruturação existencial básica da filosofia heideggeriana, principalmente em seus desdobramentos dos modos de ser coletivizados do *Dasein*. A terceira seção traça o panorama da autenticidade nos dois autores mencionados, explanando principalmente como Heidegger assimila a subjetividade kierkegaardiana e consegue lhe dar um tratamento comunitário abrangente e totalmente diverso das possibilidades meramente isolacionistas de Kierkegaard. Na última seção promove-se apenas uma conclusão acerca das perspectivas abordadas, explanando como é possível Heidegger ponderar a autenticidade dos modos de ser coletivo sem, contudo, negar a influência da subjetividade como verdade descrita em termos kierkegaardianos.

ERICKSEN, Lauro. Subjetividade e “autenticidade” em Kierkegaard... p.49-66.



2 A CONSTRUÇÃO SUBJETIVA DA VERDADE: A PRIMEIRA INFLUÊNCIA DE KIERKEGAARD SOBRE HEIDEGGER

Inicialmente, há de se pontuar que a influência que Kierkegaard exerceu na obra de Martin Heidegger é deveras perceptível¹, principalmente naquilo que se refere às questões-chave de seu norte filosófico, algo basicamente atinente às problemáticas envolvendo a autenticidade e a subjetividade como elementos filosoficamente relevantes. Decerto, Kierkegaard não trata da autenticidade ou dos aspectos decisórios tal como Heidegger o faz, mas, de toda forma, é de grande valia retomar algumas de suas colocações acerca da sua filosofia existencialista e como as suas pontuações influenciaram, em maior ou menor monta, o pensamento heideggeriano, afinal, essa é uma assertiva da história da filosofia da qual não há como se fugir, a influência de Kierkegaard na analítica-existencial de Heidegger é patente², em grande monta porque esse conceito parece aliviar certos “estados de espírito”, no contexto filosófico contemporâneo, aparentemente sem motivo, que são reconhecíveis ao nível da experiência ordinária (GARDINER, 2001, p. 119). Muito embora, ressalte-se que as referências a tal fonte não sejam tão explícitas durante toda a obra heideggeriana.

Não obstante, para a reconstrução do pensamento subjetivista do autor dinamarquês em relevo há de se pontuar que Kierkegaard se insere na contextualização dos ditos filósofos “hegelianos de esquerda”, essa indicativa filosófica, contudo, não leva a conclusão de que ele seja marxista ou tampouco adote posturas comunistas ou marxianas. Atribuir a alcunha de ser um “hegeliano de esquerda” apenas significa que Kierkegaard, assim como outros filósofos, a citar como exemplos famosos: Friedrich Nietzsche e Karl Marx, aceita o método proposto por Georg Wilhelm Friedrich Hegel³, mas rejeita o conteúdo de suas considerações filosóficas concatenadas de acordo com a sua dialética. Outros-

1 A influência de Kierkegaard sobre Heidegger é maior Heidegger é, certamente, mais influenciado por Kierkegaard do que ele irá admitir em seus escritos (MCCARTHY, 1978, p. 102). Ambos falam da angústia e a tomam por sua responsabilidade pelo estado do próprio indivíduo. Há de se destacar que essa é, por aparente, a influência mais facilmente percebida, embora, como se demonstrará a seguir, não seja a única.

2 Ao discutir a influência de Kierkegaard sobre os escritos heideggerianos, Andrew Shanks (2000, p. 37) assevera que é bastante claro que Kierkegaard tem uma influência sobre Heidegger – certamente, toda a estrutura de *Ser e Tempo* é largamente interpretável como sendo uma tentativa de tentar arrancar o conceito kierkegaardiano de angústia de seu contexto original cristão-confessional. Assim sendo, há de se perceber que o intento de Heidegger, prioritariamente, consiste em centrar esforços para despir a filosofia de Kierkegaard de sua roupagem religiosa para lhe dar um tratamento mais propriamente “ontológico”.

3 Como bem denota Pierre Keller (2004, p. 118), Kierkegaard se contrapõe a noção de uma consciência pura (um espírito absoluto), tal como proposto por Hegel. Basicamente por isso, em uma noção bastante perfunctória, que Kierkegaard rejeita as acepções materiais propostas por Hegel, embora abrace o seu método dialético de análise filosófica.



sim, de alguma maneira, Kierkegaard finda por rejeitar as disposições metafísicas acerca do ser e do nada como elementos fundamentais da compreensão do pensamento humano, tal como escrutinadas na obra *Ciência da Lógica* (do original em alemão *Wissenschaft der Logick*, embora a versão utilizada para consulta tenha sido a inglesa, com o título *Science of Logic*) de Hegel (1951, p. 41), um pensamento ainda eminentemente substancialista e fundamentado em preceitos de aplicação de pretensão *a priori* (BEISER, 2005, p. 160) – algo que não há como ser aceito como viável numa filosofia existencialista de metodologia fenomenológica, tal como a de Heidegger (2008, p. 36) em *Ser e Tempo* –, rejeitado por Kierkegaard em seus escritos.

Não distante do contexto em que Kierkegaard pontuou seus delineamentos filosóficos de cunho existencialista, há de se dizer que o cerne de grande relevância em suas ideias se resume à sua definição de subjetividade como verdade e realidade. Isto significa a necessidade de se tentar compreender o indivíduo a partir de sua singularidade, de seu manifestar subjetivo. De modo que, conhecer é, portanto, fazer um apelo à existência, à subjetividade. A existência, concreta e real para Kierkegaard (1941, p. 22) não se desprende da subjetividade do homem, e daquilo que ele manifesta como sendo uma representação mais próxima e real daquilo que lhe é mais caro, sua própria existência verdadeira.

Em síntese, há de se observar que a verdade como subjetividade é o modo com o qual o existente se refere ao absoluto, o modo como se põe em relação ao absoluto (ROVIGHI, 2004, p. 106). Deste modo, Kierkegaard não diz ou tenta ao menos dizer como estão as coisas (objetivamente apontando como elas devem ou minimamente poderiam estar), ele sempre descreve o modo (mais real e verdadeiro) como o existente vive sua relação com Deus.

Ressalte-se, advertidamente, que Kierkegaard (1941, p. 35) conjectura o seu pensamento de acordo com uma inclinação fortemente ético-religiosa⁴, algo que, de maneira cautelosa e acurada, não pode ser transmutada para o contexto da filosofia heideggeriana, muito embora eles falem de temas comuns e aproximados muitas vezes – saliente-se, portanto, que, embora a abordagem seja semelhante, até mesmo metodologicamente, em termos axiológicos, há uma diferença sensível entre os dois filósofos em comento. Importante des-

4 Nesse sentido, é de grande valia as pontuações de Urbano Zilles (1988, p. 20), o qual coloca que em certo aspecto, Kierkegaard faz uma “teologia da existência, haja vista que tematiza o indivíduo em sua subjetividade e interioridade, algo que o idealismo (alemão) negligenciara por completo. Ademais, este mesmo autor faz a ressalva que o homem não chega à sua verdadeira existência nem através do aspecto estético nem ético de sua vida, e sim, apenas, por meio da sua faceta religiosa, por meio da qual ele supera a angústia (*Angst*) pelo salto no paradoxo da fé.



tacar que Kierkegaard coloca que somente a subjetividade concebida como verdade que suplanta o “pensamento objetivo”, o qual, a seu ver, é inadequado para dar conta da subjetividade individual. Nesse horizonte, há de se destacar, como o faz David Edward Cooper (2002, p. 358), que a parêmia que enuncia que “verdade é subjetividade” confirma a afirmação de que o estágio religioso é superior. Tal assertiva, no contexto kierkegaardiano, é válida, pois só o indivíduo religioso, o cristão em particular, pode estar em uma relação inteiramente autêntica com sua crença. Para a presente análise, que expõe a conectividade existente entre a filosofia de Heidegger e de Kierkegaard, o ponto religioso em si não é tão salutar, mas o destaque dado à subjetividade como forma de se chegar a uma forma autêntica de se viver (ainda que religiosamente) é importante para se fazer a ponte com o pensamento heideggeriano atinente ao modo de ser-com os outros.

Trilhando essa perspectiva das maneiras kierkegaardianas de observar o pensamento em sua forma cada vez mais afeita ao elemento subjetivo, Luiz Bicca (1997, p. 281) comenta que o pensamento objetivo, na ótica kierkegaardiana, não é capaz de apreender os discursos informativos, descritivos, nem argumentativos, os quais, de maneira proeminente, visam ao convencimento ou a persuasão, afinal, na subjetividade não é importante elucidar ou comentar pensamentos, tampouco ser capaz de demonstrar ou provar uma asserção. Continuando a explicação porque o pensamento objetivo para Kierkegaard é inócuo, Rubem Azevedo Alves (2007, p. 54) fala que para Kierkegaard a subjetividade sempre está possuída por uma “paixão infinita”, e tal paixão se encontra na esfera religiosa. Para este filósofo existencialista, a esfera da objetividade nunca pode merecer uma paixão infinita, pois objetos são sempre finitos. Na paixão infinita, assim, o homem transcendeu as determinações objeto-sujeito porque nenhum estímulo finito pode produzir uma resposta de uma paixão finita. Por tal razão, Kierkegaard sempre foi um crítico severo de toda e qualquer institucionalização religiosa em todas as suas vertentes, sejam elas eclesásticas, doutrinárias ou históricas.

Não obstante, há de se dizer que se afigura estampado que, assim como Heidegger procedeu, Kierkegaard também aponta críticas ao modelo metafísico de conhecimento e de verdade tal como propalado pela tradição filosófica iniciada por René Descartes. Especificamente no ponto em análise, essa incapacidade do pensamento objetivo, tal como colocada por Kierkegaard, é uma contraposição direta à dicotomia da consciência tal como colocada por Descartes. Assim, Søren Kierkegaard (1941, p. 47) centra esforços em



construir seu pensamento existencialista ao se focar na subjetividade como elemento basilar da verdade, e não na adequação entre o que está posto objetivamente e pode ser apreendido pelo elemento interno do pensamento subjetivo, como se houvesse essa possibilidade de encontro entre o juízo e seu enunciado.

Destarte, Kierkegaard pensa que para se alcançar pressupostos existenciais de autenticidade faz-se premente e necessário que a individualidade seja extremada, para que se galgue, como pontua Karl Löwith (1979, p. 543), “uma base de não obrigatoriedade de todas as circunstâncias do mundo, ao reencontro do homem consigo mesmo”. Com esse escrutínio do pensamento de Kierkegaard se percebe, claramente, uma dualidade interpretativa quando se compara o seu pensamento com os delineamentos filosóficos de Heidegger (2008, p. 186), em um plano tem-se a aproximação dos dois filósofos, ao proporem o “reencontro” na “subjetividade⁵”, haja vista que essa é a mola propulsora do existencialismo de Kierkegaard (2010, p. 66) e menção de referência para Heidegger se nortear em suas disposições acerca de vários de seus temas filosóficos, precipuamente a autenticidade e a angústia, para se citar os mais expressivos.

De outra banda, nota-se que Heidegger se distancia dos ensinamentos de Kierkegaard ao não exaltar uma subjetividade extremada pelo individualismo, afinal, ele chega até mesmo a propor a solidão como meio excelente para que se chegue à interioridade (BICCA, 1997, p. 280), e, conseqüentemente a uma vida mais autêntica. Somente assim, seria possível se ter uma vivência mais intensa e transparente da relação do homem consigo mesmo, de acordo com os preceitos de Kierkegaard (1941, p. 51), algo condizente com as suas definições de verdade como subjetividade, e em claro compasso com o seu existencialismo cristão.

Para se compreender a questão apresentada de uma maneira mais clara e acessível o possível, há de se pontuar que, usualmente, ao se falar de Kierkegaard e de Heidegger se busca, primeiramente, o elo existente entre eles através da questão da angústia. Todavia, no trabalho em desenvolvimento essa conexão mais aparente não é tida como a mais importante, ou como se ela fosse dotada de um caráter mais fundamental. A conexão feita entre Heidegger e Kierkegaard nessa dissertação centra esforços nos elementos decisórios de cada um, ou seja, a conexão entre eles é buscada através da análise

5 Ao se falar em subjetividade nesse comparativo entre Kierkegaard e Heidegger é bastante indicado se colocar o termo entre aspas, pois, ainda que se tenha uma aproximação nos dizeres filosóficos de ambos, Heidegger ainda critica mais duramente os pressupostos metafísicos da tradição filosófica nesse ponto em específico.



de como cada um deles pensa a questão da subjetividade. Somente através do estudo desse elemento (também comum a ambos, muito embora o “sujeito” perscrutado por eles seja divergente) é que se pode pensar, posteriormente, a questão da angústia. Estudar a subjetividade em Kierkegaard e depois transportá-la para os meandros heideggerianos é uma etapa necessária para que o modo de ser-com os outros possa ser compreendido, ainda que, de maneira secundária, a questão da angústia e da solidude⁶ venha a ser analisada e abordada, sucessivamente, para que haja um entendimento mais amplo sobre o tema.

Nesse passo, há de se pontuar acerca dessas variáveis interpretativas que, é possível de se pensar o *Dasein* coletivo como sendo uma faceta possível da autenticidade. Ainda que essa não seja uma maneira uníssona e pacífica de se compreender este ponto, haja vista que é possível entender que Heidegger (2008, p. 247), ao falar da possibilidade do encontro mais originário do *Dasein* com o seu próprio ser, através da angústia, esteja a falar de uma interpretação que vislumbra uma abertura do ser através da sua reclusão em si próprio, ela é a forma escorreita de se visualizar a questão da “subjetividade” contraposta no pensamento dos dois autores em comento. Nesse sentido, deve-se repisar que essa é a forma mais adequada de se pensar, para que seja viável, mais à frente, defender a possibilidade de uma autenticidade nos meandros coletivos.

Assim sendo, tem-se que interpretar a questão dessa forma equivale a se ter a indicação que Heidegger não propunha o isolamento de si mesmo para que se possa ser autêntico⁷, ou seja, ainda que ele pontue a angústia como o encontro com o ser, isso não deve ser extremado para que se compreenda tal ato como um mero isolamento, algo próximo de uma “solidude” do *Dasein*, individualizado nos moldes que Kierkegaard (1941, p. 52) propunha. Ou seja, segundo esses parâmetros interpretativos, ainda que a herança de Kierkegaard-

6 O entendimento acima esposado, de que a angústia possa ser analisada de forma desvinculada com a solidude, é algo relativamente inovador, haja vista que a maioria dos comentadores, como, por exemplo, David C. Wood (2001, p. 174), entendem que a angústia distintivamente “revela-nos o nosso ser-no-mundo individual”. Ao se desvincular a angústia da solidude e do individualismo não se propõe, inexoravelmente, que ela não seja capaz de mostrar, também, particularidades individuais do modo do *Dasein* como ser-no-mundo, mas, além disso, postula-se que seus efeitos possam ser percebidos, com grande propriedade, nos meandros coletivos e comunitários de ser-com do próprio *Dasein*.

7 No entanto, há de se destacar que alguns comentadores possuem uma visão totalmente diferente sobre esse tema, como é o caso de Dermot Moran (2000, p. 241), para o qual, por defender uma visão transcendental das ideias heideggerianas, há características *a priori* do *Dasein*, dentre elas, a questão de que ele só pode ser autêntico sempre que estiver individualizado na vida de um indivíduo. De modo que essa individualidade dele em sua própria existência seria a forma precípua de permanência na autenticidade. Entendimento este de plano rejeitado e contra-argumentado ao longo dessa dissertação.



ard seja sensivelmente perceptível, o seu isolacionismo para fins autênticos não é algo adquirido por Heidegger em sua exposição filosófica do tema em comento.

Um dos filósofos contemporâneos que podem ser indicados como defensores dessa ideia que Heidegger pensa o *Dasein* em uma esfera meramente individualizada⁸, em seu contexto de autenticidade é Herbert Marcuse (1981, p. 364). Ele, ao comentar excertos de *Ser e Tempo*, argumenta que a filosofia heideggeriana possui uma forte limitação em seu espectro de abrangência, contida no conceito de historicidade dado por Heidegger em compasso com a questão do individualismo. Para Marcuse, deve haver o que ele denomina de “ação radical”, algo que consiste, basicamente, em uma reestruturação abrangente de todas as esferas do espaço público, em uma clara tentativa de dar um caráter dialético à fenomenologia conjuntá-la ao materialismo histórico (LOUREIRO, 1998, p. 105). O problema existente na abordagem marcusiana da questão posta em comento reside na sua interpretação de espaço público⁹ (no original em alemão: *Öffentlichkeit*¹⁰ – esse é o termo usado por Heidegger (2008, p. 186) ao se referir ao *Das Man* (impessoal), e seus desdobramentos inautênticos) em contraposição aos elementos mais mezinhos do ser-com, tal como cunhado e desenvolvido por Heidegger. Marcuse ao analisar o problema da inautenticidade sequer o analisa segundo as premissas do ser-com, ele simplesmente julga o espaço público heideggeriano como sendo o espaço

8 O entendimento de Marcuse chega a pontuar que a individualidade é passível de ser aniquilada pelo domínio da técnica, algo que inviabilizaria a própria ocorrência autêntica de um modo de ser contido nesses meandros não-coletivizados (FEENBERG, 2005, p. 84). Afinal, o mencionado domínio técnico, em sua visão, é o responsável pela coletivização inadequada, e da impossibilidade de expressão autêntica do homem.

9 Ao se falar de autenticidade no espaço público, há de se fazer uma breve menção ao entendimento de Pedro Rabelo Erber (2003, p.37), que, ainda que se usando de imprecisão terminológica, defende, tal como se faz a presente dissertação, a possibilidade de haver autenticidade em formações sociais comunitárias, partindo do pressuposto que, ainda que a teoria da analítica existencial de Heidegger não indique o lugar possível de tal tematização, a qual ele concede um viés “político”, a mencionada teoria também não veda completamente a possibilidade de se perfazer uma interpretação que congregue o elemento comunitário com a autenticidade do *Dasein*.

10 Apenas se deve salientar que na tradução de *Ser e Tempo* utilizada o termo em comento é traduzido apenas por “público” e não como “espaço público”, tal como utilizado por Marcuse para se referir a tal ocorrência. Há de se ponderar que a supressão do “espaço”, junto ao termo “público” tem um fundamento filosófico de grande destaque, haja vista que com a referida retirada também se abstém de dar qualquer interpretação de cunho fiscalista ao “público”, que pode, portanto, referir-se a qualquer audiência não-individualizada. O termo, desta feita, não se encontra mais restrito apenas a uma interpretação meramente física de lugar, a qual, no mais das vezes, encontra-se ligado o termo “espaço” em sua acepção de “extensão”, tal como o “corpo extenso” cartesiano. A supressão desse termo, portanto, é uma maneira mais fidedigna de se referir ao termo heideggeriano em contraposição à metafísica da tradição moderna que ele busca combater em seus escritos. Acerca da tradução desse termo, há de se pontuar apenas que Robert Denoon Cumming (1991, p. 232) o traduz como “obviedade”, dando um caráter mais cotidiano e trivial a sua aplicação no contexto social dos modos de ser da convivência do *Dasein*.

destinado para o ser inautêntico por excelência e iguala-o ao próprio ser-com.

Não obstante, há de se ter em conta que o argumento inicialmente elucubrado por Herbert Marcuse é falho e falacioso em seus termos específicos de referência ao contexto heideggeriano ao se ter por relevante que ele propõe a equivalência ontológica para esses dois componentes existenciais (espaço público e o modo de ser-com os outros), quando, no máximo, pode-se apontar uma semelhança (e não uma equivalência propriamente dita) de natureza ôntica entre o ser-com e o espaço público. Clarificando um pouco mais a crítica feita ao pensamento de Marcuse, pode-se dizer que tanto o ser-com quanto o público repartem a multiplicidade de agentes e de ações em seu espectro de atividade, mas, essa repartição se dá apenas na cotidianidade de cada situação vivenciada, ela não chega a se perpetuar no nível ontológico propriamente dito, aliás, a disparidade em suas naturezas, por assim dizer, é que os faz serem analisados de forma totalmente diferentes, e, faz também, com que um esteja diretamente ligado à inautenticidade (o espaço público) e o outro, tal como se defende, tenha uma possibilidade existencial mais originária de estar atrelado às formas decisórias autênticas. Em virtude do equívoco interpretativo apontado, há de se ter que as pontuações de Herbert Marcuse, portanto, não configuram nenhum obstáculo ao entendimento de que as postulações de Heidegger em seu fundamento decisório possam ter uma interpretação diversa daquela calcada apenas no isolamento individualista do *Dasein*.

3 A AUTENTICIDADE EM KIERKEGAARD E HEIDEGGER: DO ISOLACIONISMO AO COMUNITARISMO AUTÊNTICO

Retornando às raízes heideggerianas em Kierkegaard, e deixando um pouco à margem os comentários posteriores feitos às compreensões de Heidegger, há de se colocar que, em virtude de haver um problema de comunicação humana, a autenticidade, dentro dos meandros da subjetividade individual, não consegue se exprimir diretamente para os outros seres humanos, sujeitos finitos nessa relação, algo que finda por criar uma dimensão de segredo e mistério, a qual envolve a inacessibilidade de compartilhamento da autenticidade para com os outros (BICCA, 1997, p. 280). Por causa dessa “aura misteriosa e secreta” atribuída à autenticidade – esse mistério pode ser explicado, em parte, pela determinação de Kierkegaard que a angústia é a relação existencial com o nada, e, somente quando essa relação é encoberta é que ela se torna substancial (ERIKSEN, 2000, p. 24) – um entendimento relacional com o nada bastante próximo das designações heideggerianas, diga-se de passagem –,

ERICKSEN, Lauro. Subjetividade e “autenticidade” em Kierkegaard... p.49-66.



ela finda por ser um sofrimento para o ser humano, e se aprofundar em sua solidão é o meio ideal para que ele possa vivenciar intensamente a sua relação para consigo mesmo, haja vista que, nessa inserção em perquirição a uma transparência interior mais acrisolada, o extremo superior encontrado pelo homem é Deus.

Desta forma, há de se compreender que, segundo os delineamentos de Kierkegaard, o relacionamento existencial entre um ser humano e os outros encontra uma restrição de natureza ontológica fortíssima, quiçá, irremediável. Não querendo fechar a questão e as possíveis interpretações de foco estrito nos escritos de Kierkegaard, mas sendo incisivo ao dispor um comentário acerca de seus pensamentos, em contraposição à herança por ele legada a Heidegger, há de se compreender que ele não vislumbra a possibilidade de se reunir (o termo por ora empregado mais útil que o termo “compartilhar”, o qual seria mais adequado caso se estivesse tratando específica e unicamente da filosofia heideggeriana) existências humanas de maneira autêntica, pois, como já visto, o “ritual da autenticidade” exige isolamento, distanciamento e aprofundamento interior com a própria subjetividade apenas consigo mesmo e por meio da angústia a ser experimentada no decorrer desse processo, abstraindo-se, desta maneira, de qualquer experimentação de ordem prática com as existências de outros seres semelhantes.

De acordo com essa breve digressão no contexto filosófico de Kierkegaard, percebe-se que Heidegger (2008, p. 184) se apropria de alguns de seus elementos “subjetivistas” para desenvolver suas pontuações acerca dos aspectos decisórios e da autenticidade. Todavia, ele se afasta desse “isolacionismo kierkegaardiano” e de sua angústia de solidão ao colocar que no projeto (*Entwurf*) do *Dasein* ele sempre está se lançando em um horizonte interpretativo temporal, algo inexistente na filosofia de Kierkegaard. Esse viés interpretativo que leva em conta a futuridade dos eventos não existe na análise de Kierkegaard simplesmente porque a retração individualista do ser humano é tamanha no seu sofrimento de angústia¹¹ que ele apenas se volta para a sua extensão de um ser superior, ou seja, o horizonte interpretativo da autenticidade do ho-

11 Ainda que se ressalte, primeiramente, o caráter de sofrimento do homem em relação com a angústia, há de se destacar, como o faz Arnold Bruce Come (1995, p. 57), que a angústia possui tanto um aspecto de atração quanto de repulsão, que ocorre em concomitância. Isso se dá, basicamente, porque ela é produzida na consciência da inocência pelo “nada” (em sua indeterminabilidade), de modo que ambos os conceitos de possibilidade do si mesmo e a possibilidade de ser algo (possibilidade da liberdade do homem) estão contidos em sua simples ocorrência. Assim, ela se equipara a uma espécie de transição não-livre (COME, 1995, p. 58), a qual é essencialmente uma transição quantitativa de um objeto que é determinável, mas que dependerá sempre das ponderações subjetivas de cada um e que conduzem ao real entendimento da representatividade da própria angústia experimentada pelo homem.

mem para ele é a sua projeção subjetiva (ou, melhor dizendo, de maneira mais técnica, a projeção da sua subjetividade no ser perene que é Deus, em sua superioridade, como ente supremo, Deus é além de superior, infinito, não se subjugando, portanto, aos desígnios temporais comuns).

A angústia em Kierkegaard declara a condição básica de uma natureza humana dividida, pois ela deixa explícito o estado de consciência de o homem não ser capaz – ou melhor, poder não ser capaz de – encontrar a autenticidade em si mesmo (DYRERUD, 2009, p. 153) – em última instância, encontrar a verdade de sua subjetividade. Nesse passo, pode-se dizer que Kierkegaard institui um horizonte de compreensão de como o homem se comporta e lida com a angústia, como ela se apresenta como elemento fulcral em sua interpretação existencial filosófica.

Assim sendo, o horizonte interpretativo de Kierkegaard (1941, p. 59) pode ser considerado como atemporal. Tal assertiva é possível ao se tomar por base que o próprio ser em que os preceitos de autenticidade são projetados (ou seja, Deus, afinal, ele é o ser em que os anseios humanos são providos como modelos e do qual advém toda a estrutura da subjetividade) é também atemporal e não se sujeita a temporalidade do transcurso humano. Essa compreensão finda por não ser disruptiva com a concepção que enuncia que a temporalidade há de ser algo também atinente aos humanos, basicamente, porque Kierkegaard (1941, p. 99) não a rejeita como um elemento fático da vida humana, ele apenas pontua que Deus é a subjetividade verdadeira dos homens, o que não quebra a interpretação lógica de que o tempo corre para todos, e apenas que a autenticidade seja alcançada por meio da solidão e da angústia, as quais podem ser encontradas a qualquer tempo, basta que haja o supramencionado aprofundamento da interioridade do homem com os grotões de sua subjetividade.

Tal como escrutinado anteriormente, percebe-se que o fundamento da autenticidade para Heidegger está calcado na sua interioridade, mas a pujança de um elemento que o lance para o seu futuro é um argumento forte o bastante para que ele dele se utilize ao explicar a necessidade de o homem se encontrar lançado em suas escolhas decisórias para o futuro. O futuro é um conceito temporal que, por si só, é o viés interpretativo do *Dasein*; nesse sentido, bem pontua Rüdiger Safranski (2000, p. 191) que, caso se deseje falar adequadamente do *Dasein*, deve-se ter em mira o tempo – sempre se tendo em conta que na fase sua filosófica Heidegger, em *Ser e Tempo*, coloca o tempo como sendo o sentido do ser (ERICKSON, 1990, p. 216), uma importante indica-



ção ontológica da interpretação do *Dasein*, e, conseqüentemente, da própria questão do ser) –; mais especificamente a sua progressão para o futuro. Não obstante, há de se observar que o tempo contém uma abertura originária para a qual o ente que existe pode se lançar, para tal abertura Heidegger dá o nome de “futuridade” (do original em alemão: *Zukünftigkeit*).

Essa faceta temporal deve ser compreendida uma antecipação da possibilidade de não mais ser (PELIZZOLLI, 2002, p. 181) – ou seja, a mencionada antecipação é operada ao se ter em vista que o *Dasein* é também ser para a morte –, por isso que ela é vista como uma abertura feita de forma originária nesse primado ontológico do *Dasein*. A questão da futuridade, tal como bem salientada por José Ferrater-Mora (2005, p. 1164), está estreitamente ligada à noção de um poder-ser (*sein können*) que não é uma simples atualização de possibilidades, pois, como já aludido, é um horizonte de compreensão do *Dasein* que indica o seu ser mais próprio para o distintivo poder-ser, ou seja, a sua possibilidade mais originária e autêntica de poder-ser, “de ir rumo a si próprio” como Martin Heidegger (2008, p. 414) bem denomina a antecipação ocasionada por esse poder-ser mais próprio.

A futuridade se determina em função dos projetos do *Dasein*, por ser uma abertura de possibilidades mais próprias de poder-ser, e, conseqüentemente, do *Dasein* ser autêntico em tais projeções, ela é colocada em posição de atuação por essas formas de ser-lançado no horizonte temporal. No entanto, há de se pontuar que segundo o entendimento heideggeriano que a futuridade não é colocada de uma maneira absorta, como se não houvesse uma inclinação teleológica nela imbuída.

Nesse sentido, é importante dar o devido destaque a elucubração de Glenn Walter Erickson (1976, p. 27) ao aduzir que: “Uma vez que vivemos além de nós mesmos nos caminhos bifurcados e arbustos do futuro, somos sempre e cada vez mais do que aquilo que somos. Nós somos o que podemos ser”. Deste breve excerto, pode-se compreender que O *Dasein* se situa além daquilo que ele simplesmente é, a inclinação anteriormente mencionada consiste, portanto, em asseverar que o *Dasein* é, em sua futuridade, aquilo que ele pode ser, esse poder-ser que o torna possível de tomar seus desígnios e por eles optar, podendo assim, desvelar, de modo originário, seu ser.

Nesse ínterim, há de se observar que é entre a tomada da percepção dessa projeção no mundo, que o *Dasein* compartilha com os demais (os outros) que o cercam, e o vislumbre da finitude¹² de suas possibilidades que o Da-

¹² Tomando como foco principal a questão da finitude, há quem aponte, como o faz Zeljko Loparić (2004, p. 54), que “o fundamento último da comunhão entre a ética e a metafísica é a origem comum e a mesma relação com a finitude”. Destarte, Loparić deposita um fundamento



sein se encontra lançado nessa projeção de futuridade. Como a finitude aponta para a temporalidade¹³, ela abre a perspectiva para a essencial historicidade do *Dasein*, de modo que compreender a sua finitude constitui um modo de ser do *Dasein*, e não um ato de sua “subjetividade” propriamente dita¹⁴. Ademais, há de se ter por referência, como salienta Havi Carel (2006, p. 83) que a temporalidade finita, define o *Dasein* como ser-para-a-morte, algo que, em última instância, alcança a sua aniquilação, de modo que a morte do *Dasein* (como fim temporal) é um acompanhamento constante e uma condição de cada possibilidade ou de cada projeto. Ou seja, o *Dasein* foge de sua finitude, ou de pensá-la como algo perene em sua jornada, para se confortar em não ter que pensar nisso, como se fosse possível espargi-la dos eventos de possibilidade simplesmente por descartá-la no seu estar-lançado no futuro.

A historicidade do *Dasein*, designada nos seus próprios destinos (no original, *Geschicken*), significa que o *Dasein* tem a habilidade de “adiantar-se a si mesmo” em direção à sua própria morte (evento da finitude) assim que se descortina a totalidade do seu ser para si mesmo (DE BEISTEGUI, 1998, p. 17). Por causa desse adiantamento em previsibilidade à efetivação de sua finitude através da morte é que a historicidade aparece como sendo um conceito de trabalho concreto na pujança original da temporalidade do *Dasein*. Ademais, desde a concepção que o *Dasein* é essencialmente histórico, segue-se que o destino do *Dasein* é um co-destino (*ein Geschick*) e sua historicidade,

ético na sua leitura de Heidegger que repousa na finitude do ser, e no aniquilamento de suas possibilidades pela impossibilidade de ele se ter como finito. A questão de o viés ético da finitude ser ressaltada é despicienda, mas é importante destacar que ele atrela a finitude à ideia da impossibilidade de não ser mais com os outros, essa concepção é relevante para que a autenticidade do *Dasein* seja colocada no seu horizonte interpretativo mais próprio, em comunidade, e atrelada ao seu elemento de finitude bem definido nesse contexto específico da filosofia heideggeriana.

13 Há de se deixar em destaque, trilhando os ensinamentos de Alejandro A. Vallega (2003, p. 149) diferentemente dos entes a mão e diferentemente do ôntico, o ôntico-ontológico ser-no-mundo do *Dasein* ocorre sempre só a luz de sua própria finitude. Deste modo, por mais que os instrumentos e demais entes a mão sejam possíveis de se acabarem, eles jamais possuem a noção perene e acompanhante de sua própria finitude tal como o *Dasein* a tem.

14 Diante de todos os comparativos entre Heidegger e Kierkegaard, principalmente tendo-se em conta os que tangenciam a subjetividade do homem, não é uma interpretação de todo destoante aquela que dá um viés cristão à filosofia heideggeriana, principalmente ao que se comumente denominou de sua primeira fase (a qual inclui os escritos de *Ser e Tempo*). Dados os conceitos de finitude, de angústia e de autenticidade do *Dasein*, há de se ter em consideração que todos eles apontam para o evento derradeiro da existência, a morte, e nesse evento do qual não derivam eventos é imperioso que o *Dasein* se decida até então, a visão cristã prevê que o *Dasein* tenha que depositar suas esperanças autênticas em delinear suas projeções futuras em função de ter algo após desse evento derradeiro, algo apenas possível com a crença no ser supremo que reflete os contornos de verdade expostos previamente por Kierkegaard. Ademais, há de se ter em conta que a relação de Heidegger com a teologia cristã é bastante complexa (DUBOIS, 2004, p. 202) e ele tem alguns textos da mesma época que *Ser e Tempo* que evidenciam claramente a correlação de sua filosofia com esse credo em específico.



por complemento, também é uma co-historicidade, pois é dada segundo os preceitos de ser-com, de acordo com as premissas comunitárias em que a própria historicidade perfaz.

Ao se falar de finitude, é de grande valia trazer à baila a conceituação de Caitlin Smith Gilson (2010, p. 109) sobre o tema, a qual define a finitude como sendo o “aí” que já se está “aí”¹⁵, essa é uma noção que já acompanha o *Dasein*, e que ele insiste em esquecer-la. Ela apresenta uma natureza dúplice, pois tanto fomenta o olhar para a projeção do *Dasein* nos eventos de sua futu-ridade, quanto possibilita que ele perceba a sua nulificação quanto aos outros com a efetivação de tal possibilidade. Ao se findar, de maneira completa e tem-poral, com a morte, o *Dasein* deixa de ser-com os outros por não ter qualquer outra possibilidade de ser, ou seja, não há mais nenhuma base para que ele projete ser o que quer que seja.

Deste modo, há de se perceber que sem se ter a escorreita compreen-são de como se dá esse estar-lançado no mundo e nesse espectro temporal bastante peculiar da filosofia de Heidegger, não se afigura possível tomar nota de toda a dinâmica condizente com a necessidade da decisão em termos de autenticidade, tal como ela deve ser escrutinada e aprofundada no tópico sub-sequente da pesquisa em desenvolvimento. Isso bem ocorre porque o *Dasein* ao se angustiar tem o êxtase de ter o tempo (ou seu horizonte temporal de volta a si), trazendo-o a tona de uma infinita dispersão de compreensão de si mesmo, inscrevendo-o, posteriormente, no horizonte da finitude (DE BEISTE-GUI, 2004, p. 162). A angústia é que tem a função de demonstrar, claramente, para o *Dasein* o quão ele é limitado de possibilidades no momento em que a sua própria finitude ocorre. Desta feita, através da angústia, em seu aspecto deveras limitante, é que o *Dasein* se torna capaz de se finitizar, e, assim, ter a noção do que isso representa para a sua existência.

Não obstante há de se pontuar que, diante de todas as nuances por ora apresentadas, explanadas e enunciadas, tem-se o pleno entendimento de que a questão decisória é algo necessário e inerente às pontuações existen-ciais do *Dasein*. Para se chegar a essa compreensão foi necessário se passar desde os elementos preteritamente analisados por Heidegger em sua principal obra sobre o tema, como também se foi de grande utilidade se recorrer a sua herança no curso da tradição histórica da filosofia, esse breve resgate auxilia, de sobremaneira, na formação da sua concepção de elementos mezinhos e fundamentais na construção da sua, até então, empreitada filosófica, ainda que

15 Como o “aí” do Ser-aí (*Dasein*) denota a sua temporalidade, a finitude dele também está “localizado” nesse âmbito de interpretação do próprio *Dasein*.



ela fosse feita a despeito de não haver um sistema conceitual propriamente dito, tal como alguns de seus predecessores o fizeram.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há de se concluir que a partir dos enunciados e das conclusões tomadas nessa seção se pavimenta o caminho para que se possa colocar em foco a questão da decisão e dos elementos de autenticidade sob a ótica da coletividade, e não mais apenas de um estudo meramente pormenorizado e restrito ao âmbito da individualidade. Não que a análise de questões estritamente individuais sejam despiciendas, elas não o são, pois se o fossem toda as ideias extraídas da filosofia de Kierkegaard, por exemplo, seriam totalmente inócuas e nada profícuas, algo que, como visto anteriormente, não é adequado de se dizer, mas, é mais útil, para o norteamo da defesa da hipótese filosófica levantada nesse trabalho, prosseguir com a tomada das questões de coletivização do *Dasein* e de suas perspectivas decisórias.

Assim sendo, pode se considerar, em termos derradeiros, que a influência de Søren Kierkegaard na filosofia de Martin Heidegger, em um primeiro momento, dá-se, precipuamente, na sua concatenação subjetivista da verdade, algo que, posteriormente até se desdobra na questão da angústia, todavia, Heidegger não simplesmente estaciona nessa possibilidade existencial e aplicando a metodologia das possibilidades analíticas dos modos de ser do *Dasein* finda por compreender que as indicações isolacionistas do homem não são o caminho para a busca da sua autenticidade, aliás, contrariamente a tal entendimento, Heidegger perpassa esse entendimento de solitude como autenticidade para postular que a autenticidade do *Dasein* reside, justamente, em seus modos coletivos (ou comunitários), e, não, simplesmente, na perquirição incessante de uma abstração de isolamento perante os outros que o rodeiam.



REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem Azevedo. **O enigma da religião**. 6. ed. São Paulo: Papyrus, 2007.

BEISER, Frederik. **Hegel**. New York: Routledge, 2005.

BICCA, Luiz. **Racionalidade moderna e subjetividade**. São Paulo: Loyola, 1997.

CAREL, Havi. **Life and Death in Freud and Heidegger**. Amsterdam: Rodopi, 2006.

COME, Arnold Bruce. **Kierkegaard as humanist: Discovering my self**. Montreal: McGill-Queen's UP, 1995.

COOPER, David Edward. **Filosofias do mundo: Uma introdução histórica**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2002.

CUMMING, Robert Denoon. **Phenomenology and Deconstruction: The dream is over**. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

DE BEISTEGUI, Miguel. **Heidegger and the political: Dystopias**. New York: Routledge, 1998.

_____. **Truth and Genesis: Philosophy as differential Ontology**. Bloomington: Indiana UP, 2004.

DUBOIS, Christian. **Heidegger: Introdução a uma leitura**. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DYRERUD, Thor Arvind. *You Have no Truth Onboard: Kierkegaard's Influence on Norway*. In: STEWART, Jon (Org.). **Kierkegaard's International Reception: Northern and Western Europe**. Burlington: Ashgate, 2009. p. 121-172.



ERBER, Pedro Rabelo. **Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger**. São Paulo: Loyola, 2003.

ERIKSEN, Niels Nymann. **Kierkegaard's Category of Repetition: A reconstruction**. Berlin: De Gruyter, 2000.

ERICKSON, Glenn Walter. **Negative Dialectics and the End of Philosophy**. Wolfeboro: Longwood Academic, 1990.

64

_____. **The Question of the Meaning of Being**. Ann Arbor: UMI, 1976.

ERICKSEN, Lauro. **Subjetividade e "autenticidade" em Kierkegaard... p.49-66.**

FEENBERG, Andrew. **Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History**. New York: Routledge, 2005.

FERRATER-MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2005. v. 2.

GILSON, Caitlin Smith. **The Metaphysical Presuppositions of Being-in-the-world: A Confrontation Between St. Thomas Aquinas and Martin Heidegger**. New York: Continuum, 2010.

HEGEL, Georg W. F. **Science of Logic**. Trad. W. H. Johnston e L. G. Struthers. London: George Allen & Unwin, 1951.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schüback. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. Trad. Antonio Carlos Vilela. São Paulo: Loyola, 2001.

KELLER, Pierre. **Husserl and Heidegger on Human Experience**. Cambridge: Cambridge UP, 2004.

KIERKEGAARD, Søren. **O Conceito de Angústia: Uma Simples Reflexão Psicológico-Demonstrativa Direcionada ao Problema Dogmático do Pecado Hereditário de Vigilius Haufniensis**. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques**. Trad. Paul Petit. Paris: Gallimard, 1941.

LOUREIRO, Isabel Maria. *Herbert Marcuse: A Relação Entre a Teoria e Prática*. In: LOUREIRO, Isabel Maria; MUSSE, Ricardo (Org.). **Capítulos do marxismo ocidental**. São Paulo: EdUNESP, 1998. cap.3, p. 99-120.

LÖWITH, Karl. **Jener Einzelne Kierkegaard: Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaard**, Frankfurt: Suhrkamp 1979.

MARCUSE, Herbert. **Schriften: Der Deutsche Künstlerroman, Frühe Aufsätze**. Frankfurt: Suhrkamp 1981.

MCCARTHY, Vincent A. **The Phenomenology of moods in Kierkegaard**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.

MORAN, Dermot. **Introduction to Phenomenology**. New York: Routledge, 2000.

PELIZZOLLI, Marcelo Luiz. **O Eu e a Diferença: Husserl e Heidegger**. Porto

ERICKSEN, Lauro. **Subjetividade e “autenticidade” em Kierkegaard... p.49-66.**



Alegre: EDIPURS, 2002.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **História da Filosofia Contemporânea**: Do Século XIX à Neoescolástica. Trad. Ana Pareschi Capovilla. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SHANKS, Andrew. **God and Modernity**: A New and Better Way to do Theology. New York: Routledge, 2000.

VALLEGA, Alejandro A. **Heidegger and the Issue of Space**: Thinking on Exilic Grounds. University Park: Pennsylvania State UP, 2003.

WOOD, David C. **The Deconstruction of Time**. Evanston: Northwestern UP, 2001.

ZILLES, Urbano. **Gabriel Marcel e o Existencialismo**: Porto Alegre: Acadêmica, 1988.



* * *

ERICKSEN, Lauro. Subjetividade e “autenticidade” em Kierkegaard e a sua influência na ontologia de Heidegger. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 14, n. 1, 2017, p.49-66.

Recebido: 05/12/2016

66 Aprovado: 19/01/2017

