

O CONCEITO DE ANGÚSTIA COMO REFLEXÃO FILOSÓFICA SOBRE A LIBERDADE HUMANA

THE CONCEPT OF ANGUISH AS A PHILOSOPHICAL REFLECTION ON HUMAN FREEDOM

Fabiano Victor de O. Campos*

RESUMO:

Este artigo busca mostrar que a obra *O conceito de angústia*, de Kierkegaard, se constitui numa reflexão sobre a liberdade humana. Nesse sentido, intenta dilucidar que a análise inerente a esse livro, embora aborde o tema do pecado, caracteriza-se como uma reflexão não de cunho teológico, mas de contornos propriamente filosóficos. Evidencia, pois, que o objetivo da referida obra é perscrutar as condições transcendentais de possibilidade do agir livre do homem através da análise da angústia, angústia essa a envolver o ser humano antes e após a queda, isto é, concebida anteriormente e posteriormente ao mal cometido pelo indivíduo humano. Desse modo, o ser humano é aí abordado como apto a realizar aquilo que os teólogos costumam chamar de pecado.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade. Angústia. Pecado. Ser Humano. Kierkegaard.

ABSTRACT:

This article searches to show that the work *The concept of anguish*, by Kierkegaard, constitute in a reflection about a human freedom. In this sense, formulate to elucidate that the analysis inherent to this book, although it approaches the theme of sin, it is characterized as a reflection not of theological nature, but of philosophical contours. It is evident, then, that the purpose of this work is to examine the transcendental conditions of the possibility of free action of man through the analysis of anguish, anguish that involves the human being before and after the fall, that is, conceived before and after the bad committed by the individual human. In this way, the human being is there approached as able to accomplish what theologians usually call sin.

KEYWORDS: Freedom. Anguish. Sin. Human being. Kierkegaard.

INTRODUÇÃO

Como se deve ler o livro de Kierkegaard sobre o conceito de angústia? Os que leram *Ser e tempo* não tardaram a testemunhar a célebre resposta de um pensador tido como um dos mais eminentes filósofos dos tempos contemporâneos. É, pois, o próprio Heidegger quem

* Doutor e mestre em Ciências da Religião, com concentração em Filosofia da Religião, pela UFJF. Possui especialização em Temas Filosóficos pela UFMG e graduação em Filosofia pela PUC Minas. Atualmente, é professor do curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Instituto Santo Tomás de Aquino, em Belo Horizonte. E-mail: fvocampos@hotmail.com.

adverte que, no caso do pensamento do dinamarquês, há mais a aprender dos escritos ditos “edificantes” do que dos “teóricos”, com a honrosa exceção de um tratado, ainda mais filosófico que aqueles primeiros, o que versa sobre o conceito de angústia. O filósofo da Floresta Negra enaltece, assim, o tratado kierkegaardiano da angústia, advertindo-nos de que *O conceito de angústia* há que ser lido como a obra mais importante de toda a filosofia de Kierkegaard, mais até que as obras edificantes. Entende o então substituto da cátedra outrora ocupada por Husserl que a angústia existencial fora ali, em *O conceito de angústia* enquanto obra de inestimável importância, abordada com profundidade e originalidade pelo pensador de Copenhague, o qual, todavia, “do ponto de vista ontológico”, permanece “inteiramente tributário de Hegel e da filosofia antiga vista através deste”. (HEIDEGGER, 2012, p. 651, n. 6).

Cabe, então, a questão de saber se Heidegger bem interpretou as razões que estão por detrás desse livro de 1844, cuja autoria é atribuída a Vigilius Haufniensis, pseudônimo kierkegaardiano que se traduz como “Vigia de Copenhague”. Por ora, deixaremos essa questão sem uma resposta definitiva. Contando, pois, com a benevolência do leitor, apresentaremos respostas parciais e inconclusas, e, a partir delas, pensamos poder mostrar enfim, numa síntese final, nossa posição ante essa questão.

De qualquer modo, por sorte, há um testemunho privilegiado nesse caso, e o mais eloquente de todos, pois escrito sob a pena do próprio autor dinamarquês. De fato, *O conceito de angústia* é uma das obras resenhadas pelo próprio Kierkegaard, sob o registro do pseudônimo Johannes Climacus, em seu olhar panorâmico sobre a literatura dinamarquesa contemporânea da sua época, ao final da primeira parte do *Postscriptum*¹, de 1846.

Com efeito, a se acreditar em Climacus, embora a obra *O conceito de angústia* tivesse sido associada ao opúsculo *Prefácios*, publicado como leitura de entretenimento e ainda não traduzido entre nós², ela se diferencia “essencialmente” dos outros escritos pseudônimos, pois a forma dela é “direta e até um pouco docente³”, esclarece-nos o próprio Climacus (KIERKEGAARD, 2013, p. 285).

¹ Para esta obra, utilizamos aqui a tradução disponibilizada pela editora Vozes, *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*, magistralmente levada a termo por Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida.

² Sobre os *Prefácios*, ver notícia em Valls (2008, p. 1262-1263).

³ Acerca das peculiaridades da supramencionada obra, Valls (2008, p. 1263) levanta a seguinte hipótese: “Mas embora com uma forma direta e mesmo um pouco *docerende*, isto é, com um jeito de ensinar comum aos professores das universidades, pode ser que o suposto tratado apenas se constituísse numa espécie de exceção dentro de um projeto existencial, que no fundo defende a interiorização e a seriedade do existir. Não se trataria, então, de uma seriedade acadêmica, teórica, ‘seriedade de parágrafos’, na forma sistêmica, mas sim daquela seriedade da mesma ciência que é evocada na *Doença para a morte*, de 1849.” Dada essa seriedade não acadêmica a perpassar a obra, pensamos residir aí a razão de Climacus ter associado *O conceito de angústia* aos

No que se refere a esse tratado kierkegaardiano sobre a angústia, importa sobretudo mostrar que ele não é, por mais que pareça ser, um livro sobre o pecado, mas uma reflexão, de caráter filosófico, sobre a liberdade humana. Mais precisamente ainda: trata-se de uma obra que busca sondar as condições transcendentais de possibilidade do agir livre do homem que, enquanto tal, se mostra como apto a realizar aquilo que os teólogos, chamados aí nessa obra de “dogmáticos”, costumam denominar pecado. Eis, pois, o que nos cumpre aclarar.

1 A RELAÇÃO ENTRE ANGÚSTIA E LIBERDADE EM *O CONCEITO DE ANGÚSTIA*

A obra *O conceito de angústia* (1844) está situada no primeiro percurso da reflexão filosófica de Kierkegaard, que se estende de 1843 a 1846 e se caracteriza por uma releitura, a partir de uma perspectiva cristã, do cristianismo enquanto religião institucionalizada. Aliás, como o próprio autor sublinha, referindo-se ao conjunto de sua obra, o problema que a perpassa é “o problema do tornar-se cristão” (KIERKEGAARD, 1986, p. 22). Para ele, o cristianismo é mais do que um sistema religioso constituído de um corpo doutrinário e de práticas; é um *modo de ser*, é a tradução em vida daquilo que foi dito ou ensinado por Cristo⁴. Ser cristão é uma atitude diante da vida, um modo de existir. Trata-se de “elevar o real até o ideal” cristão, à semelhança do movimento realizado pelos gregos antigos, que faziam da ética uma estética da existência (KIERKEGAARD, 2010, p. 19). Mas tal atitude só é possível por meio daquilo a que Kierkegaard se refere como “dom da interiorização”. Nesse sentido, é significativo o fato de sua admiração e reverência a Sócrates, por ele chamado de “filósofo prático” da Antiguidade, justamente por cristalizar em vivência o que era refletido pela alma. Dessa sorte, Kierkegaard enaltece a sabedoria socrática, que a seus olhos conjuga o saber contemplativo (*theoría*) com o saber prático (*phrónesis*).

Na supracitada obra, Kierkegaard (2010, p. 16) propõe como tarefa tratar o conceito “angústia” numa perspectiva psicológica. Ora, naquela época, a Psicologia, também chamada

Prefácios, enquanto estes são qualificados como “leitura de entretenimento”. Ora, o entretenimento afasta-se da esfera propriamente acadêmico-científica, cuja seriedade por vezes extrema nos leva a eludir caracterizá-la de entretenimento, mas jamais se aparta do nível existencial. Eis o que nos conduz a pensar na razão pela qual se afirma o caráter “não científico” do tratado sobre a angústia, sem se negar o seu cunho existencial. A propósito da recusa kierkegaardiana de uma comunicação magistral, cf. Vergote (1979).

⁴ Como bem entende Gouvêa (2000, p. 125), “ainda que Kierkegaard visse claramente que ‘uma estrutura objetiva é indispensável para a afirmação da fé cristã’, ele atacou a falsificação do cristianismo por ‘uma era burguesa reificante que o transforma numa doutrina...’ gerando um cristianismo que não tem consequência na vida da pessoa que alegadamente crê”. Sobre o esforço de Kierkegaard para revelar a verdade do cristianismo, ver Králik Török (2010).

de “a doutrina do espírito subjetivo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 25), era um dos ramos da Filosofia, e de uma filosofia realmente dialética⁵. Nesse sentido, a argumentação de Haufniensis reveste-se de um caráter propriamente filosófico, e não simplesmente “psicológico”, se por esse termo se entende um tipo de conhecimento distinto e apartado do saber da filosofia.

Todavia, abordado desde um ponto de vista psicológico, o conceito de angústia é pensado de modo “a ter *in mente* e diante dos olhos o dogma do pecado hereditário”, acrescenta Kierkegaard (2010, p. 16). Isso significa que o pseudônimo Haufniensis parte da angústia para explicar o que os teólogos chamam de pecado. A expressão “pecado hereditário”, usada pelo autor ao longo da obra, corresponde àquilo que os teólogos, também chamados de “dogmáticos”, costumam denominar de pecado original⁶.

Mas o pecado, adverte Kierkegaard (2010, p. 16), “não é um assunto de interesse psicológico”. Trata-se de um assunto teológico, de um “dogma”, como subscrito acima. De fato, sabe-se que o conceito de “pecado hereditário” ou pecado original é um conceito propriamente teológico, fruto de uma revelação, e não um conceito filosófico. Todavia, ao retomar a noção de pecado, o pensador dinamarquês procura pensar a questão do surgimento do mal, isto é, a entrada do mal no mundo enquanto *possibilidade real*. Assim, mediante o conceito de angústia, ele busca dilucidar como o homem é capaz de cometer o pecado, como o mal pode surgir, isto é, ser efetivamente praticado, ou ainda, ele procura mostrar que a natureza humana tem de ser de tal ou qual modo – a saber, livre – para que ela torne o pecado possível (KIERKEGAARD, 2010, p. 24). Nesse sentido é que a ideia de liberdade é, enfim, evocada, de modo a caracterizar todo o gesto de pensamento de *O conceito de angústia*.

Ora, como haveremos de mostrar, para Kierkegaard, o mal é obra de uma ação livre. Daí que a noção de pecado, tal como abordado pela Dogmática, isto é, pela Teologia, implique a noção de liberdade. Nesse sentido, a supracitada obra não está a tratar propriamente da realidade do pecado. Nela, não se afirma a realidade do pecado, mas apenas a sua possibilidade enquanto ideia, isto é, enquanto categoria conceitual, capaz de nos ajudar a pensar a eventualidade do mal praticado, cometido. A pergunta que se ergue então é a seguinte: o que o homem precisaria ter em sua natureza para poder pecar, ou ainda, como ele precisaria ser para poder praticar o mal? O que o conduziria, em seu existir singular, a agir dessa maneira? É aí que as noções de liberdade e de angústia emergem enquanto “conceitos”

⁵ A propósito da Psicologia enquanto um dos ramos da Filosofia, ver Valls (2008, p. 1263).

⁶ A propósito, ver a nota explicativa de Valls (2010, p. 21, n. 38).

necessariamente implicados pela ideia de pecado, de mal cometido pelo ser humano em sua liberdade.

A rigor, o pecado não ocupa lugar algum, não habita um tipo de conhecimento determinado, quer seja o *locus* da Estética, quer seja o da Metafísica, quer seja o da Psicologia. Ora, situá-lo num saber específico significaria romper com a sua determinação própria, que é exatamente a de não poder ser determinado, isto é, seria negar o seu caráter próprio, que é o de romper com toda espécie de determinação conceitual. Determiná-lo, seja de forma cômica ou trágica, como faz a Estética; seja como o que não opõe resistência ao pensamento, como pretende a Metafísica; seja, enfim, considerando-o como um estado, como quer a Psicologia; sob todos esses modos de abordagem, o pecado é destituído da seriedade que corresponde ao seu conceito. Explicitemos o modo de abordagem do pecado próprio a cada um desses saberes.

Na Estética, o pecado é situado sob o signo da contradição, e esta é cômica ou trágica. Logo, a seriedade que compete ao estado de espírito próprio ao pecado fica comprometida. Por outro lado, o conceito de pecado também fica alterado, pois, ao se tornar cômico ou trágico, ele se torna algo subsistente, isto é, algo que não é definitivamente superado. Todavia, essa superação é requerida pelo próprio conceito de pecado.

No âmbito da metafísica, o pecado acaba por ser inserido num sistema, ao passo que aquilo que essencialmente o caracteriza é a sua não integralidade mesma. Isso porque, no momento da síntese, que aos olhos de Hegel seria a negação da negação⁷, o mal é conservado e ultrapassado, ou seja, ele é suprassumido, reconciliado, absorvido pelo sistema, encontrando aí uma morada. Numa palavra, torna-se compreendido. “O negativo é, aí [na Lógica de Hegel], a imanência do movimento, é o evanescente, é o superado. Se tudo acontece dessa maneira, então absolutamente nada acontece, e o negativo se torna um fantasma”, acrescenta Kierkegaard (2010, p. 15). Nessa perspectiva, o mal é como que iluminado pela luz da razão apofântica e destituído daquilo que essencialmente o caracteriza, ou seja, o seu caráter marginal de absurdidade. De fato, como lembra Ricoeur (1996, p. 16), referindo-se às reflexões kierkegaardianas, o mal é “o que há de mais oposto ao sistema”, justamente porque é absurdo e escandaloso, irracional e incompreensível, situado à margem da moral e da razão. O que o caracteriza é o fato de o pensamento não poder dominá-lo, não podendo, portanto, ser inserido num sistema. O pecado é excesso, é “realidade abusiva”, extravasa toda e qualquer

⁷ O que na Lógica hegeliana é determinado como negação corresponde, em sua Ética, ao mal.

tentativa de síntese ou reconciliação; é, por isso, “salto qualitativo”, o próprio movimento, e não uma categoria estanque. Sua única forma de adentrar o mundo é por meio do ser do homem, que é a liberdade em si mesma. Válido é evocar, aqui, as palavras de Climacus, que, em seu *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*, se refere à obra *O conceito de angústia* nos seguintes termos:

[...] foi bom que o escrito se constituísse numa investigação psicológica, que explica ela mesma que o pecado não pode achar lugar no sistema, provavelmente do mesmo modo como imortalidade, fé, paradoxo, e coisas tais que se relacionam de modo essencial com o existir, de que precisamente o pensamento sistemático desvia o olhar. O termo “angústia” não sugere importância de parágrafos, mas antes interioridade existencial⁸. (KIERKEGAARD, 2013, p. 284).

Também a Psicologia e a Ética abordam o pecado de modo inapropriado. Aquela anula a sua dimensão de evento, de “salto”, reduzindo-o a um *estado* psíquico, ao passo que esta introduz no real o ideal pressuposto, ao invés de elevar a própria realidade do homem à idealidade⁹. Essa última, a Ética, tenta moldar o homem aos ideais de bondade e de justiça por ela idealmente projetados; sendo assim, não o ajuda a assumir as próprias misérias. De fato, para Kierkegaard, o saber em que o pecado estaria mais próximo de encontrar algum lugar seria a Ética. Ainda assim, ao permanecer em sua idealidade, isto é, no “dever ser”¹⁰ que a constitui enquanto tal, essa ciência acaba por enrijecer a dificuldade de abordar o pecado em sua seriedade própria. Em outras palavras, a Ética projeta o humano no céu ideal, pensa o homem por excelência, “verdadeiro e total”. Nesse gesto de pensamento, “o pecado se mostra não como algo que pertence só por acaso a um indivíduo casual”, mas ele “se retrai sempre mais profundamente como um pressuposto sempre mais profundo, como um pressuposto que recai sobre cada indivíduo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 21).

Com a Dogmática, observa Kierkegaard (2010, p. 21), tem-se o inverso do movimento de pensamento realizado pela Ética: parte-se da realidade efetiva para elevá-la à idealidade. A Dogmática principia-se no real efetivo e ergue-se rumo ao ideal. Isso significa que ela

⁸ Sobre a estreita relação entre os temas da angústia e da interioridade, veja-se Martins (2010).

⁹ Convém observar que, ao declarar sua análise como psicológica, Kierkegaard tem em mente justamente a superação desse equívoco da Psicologia, que retira do pecado o seu caráter de “salto qualitativo”, isto é, de passagem da inocência à queda. Numa palavra, resgata-se a dinâmica propriamente dialético-existencial da análise.

¹⁰ Essa dimensão ética do “dever ser” é expressa por Kierkegaard (2010, p. 19) do seguinte modo: “A Ética mostra a idealidade como tarefa, e pressupõe que o homem esteja de posse das condições.” Essa idealidade exigida pela Ética é uma idealidade impossível. Difere-se, portanto, da idealidade religiosa enquanto essa se constitui na idealidade da realidade efetiva. Ao passo que se constituía em uma espécie de estética da existência, a Ética grega constituía uma exceção em relação à ideia de Ética abordada acima.

pressupõe o pecado e o explica ao pressupor o pecado hereditário. Ela explica o pecado pressupondo-o. Daí que o objeto de consideração da análise levada a termo por Vigilius Haufniensis, a angústia, depois de ter sido a tarefa e o interesse da Psicologia, aponta justamente para a Dogmática, tal como lê no título dado à introdução do livro, mas também nesta passagem: “[...] enquanto se aprofunda na possibilidade do pecado, a Psicologia está, sem o saber, a serviço de uma outra ciência que só aguarda que ela acabe para, por seu turno, começar os trabalhos, ajudando a Psicologia nas explicações.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 25). Ora, tal ciência é justamente a Dogmática, e aqui reaparece o problema do “pecado hereditário”. Concebe-se esse vínculo entre os dois saberes pelo fato de o pecado ser pensado como que circundado pela angústia, tanto à sua frente, isto é, na queda, quanto atrás de si, ou seja, no estado de inocência. A Dogmática já pressupõe a existência do pecado, e é nesse sentido que sua análise parte da realidade efetiva, o mal cometido, para elevá-lo à idealidade, isto é, à ideia de pecabilidade como *possibilidade* inscrita no seio da liberdade humana. Assim, “enquanto a Psicologia sonda a possibilidade real do pecado, a Dogmática explica o *pecado hereditário*, isto é, a possibilidade ideal do pecado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 25, grifo do autor).

Compreende-se agora a seguinte afirmação de Vigilius Haufniensis: “O conceito de pecado não tem, portanto, a rigor, sua morada em nenhuma ciência; só a segunda Ética pode tratar de sua manifestação, não de sua origem. Se qualquer outra ciência quer tratar do pecado, o conceito torna-se confuso.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 23). Ora, essa “segunda Ética”, como pretende o pseudônimo, não ignora a realidade do pecado, e a idealidade dela não consiste em exigir idealmente o impossível, mas se detém, ao contrário, na consciência penetrante dessa realidade. Nos termos do próprio Kierkegaard (2010, p. 25), pelos lábios de seu pseudônimo supracitado, a segunda Ética “inclui a realidade efetiva do pecado nos seus domínios”. Trata-se, pois, de uma Ética que assume contornos outros em relação à Ética hegeliana, por exemplo, e que mais se aproxima da Ética grega enquanto estética da existência. Numa palavra, vê-se que o interesse de Kierkegaard é o de justamente não se perder na idealidade do conceito (*Begriff*), mas pensar a relação dialética dessa idealidade com a própria realidade efetiva.

Com efeito, a reflexão psicológica desenvolvida em *O conceito de angústia* desemboca na ideia de pecado enquanto “salto¹¹ qualitativo”. Nessa perspectiva, o pecado

¹¹ Amaral (2010) procurou estabelecer uma certa identidade temática entre as noções de salto, apropriação histórica do presente e experiência possível com a fé enquanto essas são concebidas pelo pensador frankfurtiano

perde o seu caráter de transgressão moral ou vício hereditário e adquire o sentido de um evento, que lança o indivíduo da condição de inocente à condição de pecador. O próprio pecado é descrito como que rodeado pela angústia, tanto à sua frente como atrás de si. Há, portanto, duas espécies de angústia: a que antecede o pecado e é a sua condição de possibilidade, e outra, a que entra no mundo com o pecado e cresce quantitativamente a cada vez que ele é cometido pelo indivíduo.

Ora, se o pecado é algo praticado, se ele acontece na passagem da inocência à queda, ele só pode ser fruto da liberdade humana. Mas essa liberdade, por sua vez, só é possível mediante a angústia, que é uma espécie de pré-condição para a queda. Para Kierkegaard, a angústia é um elemento que constitui a própria existência humana. Desde que o homem se constitui como homem, ele possui angústia. A angústia atravessa toda a existência: ela é o próprio viver, o existir mesmo. Existir é sofrer necessariamente a angústia. Nas palavras de Gouvêa (2002, p. 348), “angústia é um elemento primal no homem, o próprio sinal de ser humano”. Ela é inerente à vida, é o motor da existência. O ser humano dela necessita para clarificar-lhe as ilusões e impulsioná-lo para frente. A angústia é, pois, a própria possibilidade da liberdade. É por isso que *O conceito de angústia* é, no fundo, um ensaio sobre a liberdade humana. Como sublinha Valls, essa obra

é uma investigação transcendental sobre as condições de possibilidade para que possa ocorrer aquilo que os teólogos chamam de ‘pecado’. [...] O verdadeiro tema do *Conceito de Angústia* é a liberdade humana, ou seja: como os filósofos têm de explicar a liberdade humana, para ser possível aquilo de que falam os teólogos, que o homem é capaz de pecar. Então é uma investigação de cunho transcendental sobre a liberdade humana. Aqui nós temos um conceito filosófico de liberdade, que prepara a reflexão cristã sobre a liberdade para pecar. (VALLS, 2000, p. 189-190).

É sabido que o conceito cristão de pecado original¹² (*peccatum originale*) é forjado por Santo Agostinho em seus combates contra as concepções maniqueístas e pelagianas. Ora, pretendendo explicar o pecado adâmico ou “pecado hereditário” em suas consequências, a tradição acabou por estabelecer uma diferença fundamental entre o primeiro pecado de Adão e o primeiro pecado de qualquer homem: aquele condiciona a pecaminosidade como consequência, ao passo que este pressupõe a pecabilidade como condição. Neste sentido, o

Siegfried Krakauer como resposta à separação moderna entre “experiência subjetiva” e “sentido absoluto”. No pano de fundo da questão está o “salto” absoluto kierkegaardiano que, segundo Krakauer, Troelsch não consegue dar, embora pretendesse tê-lo realizado. Trata-se da compreensão do histórico, que o filósofo dinamarquês relaciona ao absoluto.

¹² Conforme a nota explicativa do tradutor brasileiro de *O conceito de angústia*, o termo “original” é aí usado no sentido daquilo que “se transmite a partir da origem” (VALLS, 2010, p. 29, n. 60).

pecado original seria diferente do primeiro pecado de todo e qualquer outro ser humano à medida que é condição de possibilidade de todos os outros pecados cometidos pelos descendentes de Adão.

Todavia, segundo Kierkegaard, o pecado original assim concebido exclui fantasticamente¹³ Adão do gênero humano, além de isentar os seus descendentes da responsabilidade frente aos seus próprios pecados e aos da humanidade. Concebido como iniciador e propagador do pecado, Adão apresenta-se como o único homem em que o pecado não seria inerente à sua natureza, isto é, nele o pecado não seria atual. Noutros termos, a existência de Adão não teria repousado de antemão num *estado de pecabilidade* que o teria levado, por conseguinte, a pecar. Adão seria o único homem em quem a condição de pecaminosidade não teria habitado, pois esta veio a se instaurar por meio dele. Antes da queda, o espírito adâmico repousava num estado de inocência. Não que Adão tivesse consciência desse estado de ignorância em que se encontrava, uma vez que a inocência só é percebida no instante em que já desapareceu. Aqui, Kierkegaard rediscute a problemática da relação entre o pecado e a sexualidade humana. Percebe que não é a interdição em si que provoca a concupiscência, mas, sim, a angústia cristalizada pela interdição. Isso porque, no estado de inocência, Adão não era capaz de compreender a interdição, mas apenas de sentir a angústia que o colocava diante da possibilidade de poder, isto é, a própria liberdade. Assim, “Kierkegaard compreendeu que a angústia não vem do sexo, mas desce do espírito à sexualidade, do sonho à carne; é porque o homem é atormentado no seu espírito que ele se envergonha da sua carne...” (RICOEUR, 1996, p. 20).

De fato, no que concerne à inocência, só se toma consciência de sua existência no momento mesmo em que ela já se perdeu. A sua presença só é revelada no momento da sua partida, isto é, na sua ausência. Sendo assim, antes de ter cometido o pecado original, como poderia Adão ter representado toda a humanidade, cujos membros são concebíveis senão na qualidade de pecadores? Ora, “arranjar um indivíduo que deve estar fora do gênero humano para inaugurar o gênero humano é um mito do entendimento, do mesmo modo que fazer começar a pecaminosidade de qualquer outro jeito que não pelo pecado.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 36). Se todo homem é reconhecidamente pecador, Adão não o teria sido antes da queda. Na ignorância da inocência, ele seria de algum modo pré-humano. Logo, sem

¹³ “O fantástico está”, explica Kierkegaard (2010, p. 31), “em que Adão goza da honra bem-intencionada de ser superior a toda a humanidade ou da duvidosa honra de estar fora do gênero humano”. Superior à humanidade no sentido de que, nele, a pecaminosidade como condição não habitaria, o que, por sua vez, o exila para fora da História humana de forma fantasiosa ou fantástica, pois o torna o único excluído da redenção trazida por Cristo.

participação no gênero humano. De que lhe adiantaria, pois, a redenção de Cristo – pergunta kierkegaard –, se a sua natureza não é, em essência, pecaminosa? Bastar-lhe-ia o perdão dado às suas faltas cometidas – se é que tivessem existido outras além do pecado original – para redimi-lo de suas culpas, não havendo, portanto, a necessidade de transubstanciar-lhe a natureza em glória. A redenção só teria sentido na vida de Adão caso a sua inocência fosse considerada pecabilidade. Mas isso significaria, em última instância, eximir o homem de sua liberdade, atribuindo a responsabilidade de seus atos pecaminosos a Deus, que o teria criado com uma natureza má. É como se os “filhos de Adão” pudessem se apresentar isentos da culpa de seus pecados individuais e dos pecados de toda a humanidade por terem sido, de antemão, manchados pelo pecado original. O primeiro pecado de cada descendente de Adão seria apenas uma inelutável consequência, determinada por uma natureza humana já decaída. O pecado não passaria de um vício hereditário transmitido a todo o gênero humano por um primeiro homem, ancestral de todos os indivíduos. No entanto, adverte Kierkegaard, não é a pecabilidade, entendida como fundo comum do gênero humano, que gera o pecado. Ao contrário, é o pecado enquanto salto qualitativo da inocência à queda que instaura a pecabilidade.

A questão está, portanto, em reintroduzir Adão na história, considerando-o como um indivíduo semelhante a qualquer outro. Isso porque, segundo Kierkegaard, o erro está em considerar que o homem posterior a Adão deste se distingue simplesmente por ser seu descendente. Trata-se, pois, de entrever a relação dialética e contraditória existente entre o indivíduo e o coletivo (isto é, o gênero humano), entre o singular e o universal, e não extinguir essa relação numa síntese ou num momento reconciliatório em que os dois polos seriam abarcados numa totalidade. Dessa sorte, Kierkegaard concebe que, embora Adão não se confunda com o gênero humano, paradoxalmente dele participa: “Adão é o primeiro homem, ele é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano” (KIERKEGAARD, 2010, p. 31). Trata-se, pois, de afirmar que Adão *não é essencialmente diferente do gênero humano*, pois, nesse caso, abolir-se-ia o gênero humano, uma vez que se recusaria a reunir indivíduos singulares sob uma mesma generalidade; por outro lado, trata-se de sustentar que ele *não é, em si, o gênero humano em sua totalidade*, pois aí já não haveria espécie, uma vez que esta se confundiria com o próprio indivíduo em sua unicidade. Há, pois, uma relação dialética entre singularidade (individualidade) e universalidade, em que cada um desses polos não se deixa absorver nem se reduzir ao outro.

Aí reside, aos olhos de Haufniensis, o “essencial da existência humana; que o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo o gênero humano” (KIERKEGAARD, 2010, p. 30). Ora, isso significa afirmar, em última instância, que cada indivíduo singular é Adão e que cada um de nós contém em si toda a humanidade. Ou seja, enquanto indivíduos, nos relacionamos, a um só tempo e dialeticamente, com a nossa própria singularidade e com o todo, isto é, com a espécie humana em sua totalidade. Ao mesmo tempo, estamos em relação com a unicidade que nos caracteriza enquanto indivíduos únicos e singulares, bem como em relação com a generalidade em que nos situamos enquanto indivíduos *de uma espécie*. Ainda nos termos de Kierkegaard (2010, p. 31), “[...] as coisas se passam de tal modo que o indivíduo é ele mesmo e o gênero humano. Esta é a perfeição do homem vista como estado”. Logo, todo mal cometido por cada indivíduo singular afeta não apenas a si próprio, mas acarreta consequências inexoráveis para toda a espécie humana. Nesse sentido, “nenhum indivíduo é indiferente à história do gênero humano, e nem esta é indiferente à história do indivíduo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 31).

Dessa sorte, o pecado não é problema da humanidade, do gênero humano, mas de cada indivíduo singular. Trata-se, pois, de uma apropriação dialética do problema do pecado, pois quando se transpõe o problema do pecado a um nível exclusivamente geral – Adão como metáfora de toda a humanidade –, os indivíduos são destituídos da sua responsabilidade pessoal. Assim, o filósofo retoma o papel da responsabilidade individual nessa dinâmica do pecado. Nós, filhos de Adão, não somos meros espectadores diante da pecabilidade, estetas que, enlevados pela admiração, se furtam à responsabilidade! Ao contrário, cada um de nós é responsável pela entrada do pecado no mundo: “Com o primeiro pecado, entrou o pecado no mundo. Exatamente do mesmo modo vale isso a respeito do primeiro pecado de qualquer homem posterior, que com este o pecado entra no mundo.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 33). Nesse sentido, Cristo seria o arquétipo do homem de fé, que assume para si o pecado de toda a humanidade. É numa contradição dialética que se deve, pois, entender o pecado: a pecaminosidade só habita o mundo humano à medida que é introduzida pelo próprio pecado enquanto obra de uma ação livre. Em outros termos, o pecado, ao ser cometido, instaura a pecabilidade enquanto “condição de” agir dessa forma. Como o pecado pode vir a anteceder o que se lhe impõe como a própria condição, isto é, a condição de pecar ou pecaminosidade? Eis o escândalo para o olhar vindo da Lógica! Nos termos de Haufniensis,

[...] sua consequência lógica profunda está em que o pecado se pressupõe a si mesmo, que ele entra no mundo de tal maneira que, ao ser, já é pressuposto. O pecado entra, portanto, como o súbito, isto é, pelo salto; mas este salto põe ao mesmo tempo a qualidade; mas, quando a qualidade é posta, no mesmo instante o salto está voltado para dentro da qualidade e é pressuposto pela qualidade, e a qualidade pelo salto. Isto é um escândalo para o intelecto, *ergo* isto é um mito. [...] Mas se a pecaminosidade adentrou o mundo com o pecado, então é que este a antecedeu. Esta contradição é a única dialeticamente consequente, que dá conta tanto do salto quanto da imanência (isto é, a imanência posterior). (KIERKEGAARD, 2010, p. 34-35).

Ao caracterizar a investigação de Haufniensis, Climacus, em seu *Pós-escrito* às Migalhas, faz convergir o tema do pecado com a perspectiva existencial e, assim, com as esferas da interioridade e da individualidade. Sob a pena desse último pseudônimo, Kierkegaard (2013, p. 284) sublinha que “o pecado é decisivo para toda uma esfera da existência, para a esfera religiosa, no mais estrito sentido. [...] A interioridade do pecado enquanto angústia na individualidade existente é o afastamento máximo possível e o mais doloroso de todos os afastamentos em relação à verdade, quando a verdade é a subjetividade”.

Mas qual é, enfim, a relação entre a entrada do mal no mundo e a angústia? Para entendermos esse estado de coisas, é preciso elucidar a distinção que Kierkegaard estabelece entre o sentido negativo e o sentido positivo da angústia.

2 AS FACES DA ANGÚSTIA

Num primeiro momento, a reflexão kierkegaardiana se volta para a angústia negativa, isto é, a angústia negativamente entendida ou a angústia em relação ao pecado. Tal angústia surge da negação da condição de pecabilidade inerente à natureza humana. Considerada de um ponto de vista referido à totalidade do mundo, a angústia negativa se apresenta como angústia objetiva, isto é, como reflexo da pecabilidade para toda a criação. Trata-se da angústia que antecede o pecado, isto é, “angústia da inocência que é a reflexão da liberdade em si mesma e em sua possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 61). Aí nesse estado de ignorância, o ser humano não está determinado como espírito, pois ainda não há distinção entre bem e mal. O espírito está presente, caso contrário o homem não chegaria a se tornar homem. Todavia, sua presença é imediata, de modo que o espírito aí está presente como que sonhando. Com o quê? Com o nada. Mas que efeito produz esse nada? Ele engendra a angústia. Para retomar uma fórmula de Kierkegaard (2010, p. 48, grifo do autor), trata-se da “angustiante possibilidade de *ser-capaz-de*”, “enquanto uma forma superior da ignorância”,

isto é, sem que se tenha ciência de tal possibilidade, “e enquanto uma expressão superior da angústia”. A inocência é, pois, atravessada essencialmente pela angústia. Na ignorância da inocência, a angústia não possui objeto definido, encontra-se fascinada pelo nada da pura possibilidade. A angústia não é provocada por algo ou alguém determinado ou determinável. Ela não está identificada a um evento claro e preciso. Na inocência, o ser angustiado não só ignora donde vem a angústia, mas também desconhece o fato de que nenhum objeto ou situação é a causa dela¹⁴.

A angústia enquanto possibilidade subjetiva é a liberdade. Essa possibilidade, por sua vez, nos joga inevitavelmente na culpa. Dito de outro modo, sem liberdade não haveria culpa. Ser livre é, necessariamente, ser culpado de algo, quer seja realizado ou omitido. Ora, a liberdade implica sempre em escolha de alternativas. Como é impossível a todas abarcar, haverá sempre a exclusão de alguma delas. Nisso reside a culpa. A consciência da culpa nos remete, por sua vez, à consciência da liberdade. Kierkegaard considera que essa angústia é presente de modo singular na cultura judaica, uma vez que por intermédio dela os judeus criaram o conceito de culpa frente à lei moral. Noutros termos, por meio dela, os judeus chegaram à noção de culpabilidade ante a normatividade ética.

Já a angústia enquanto possibilidade objetiva é o acaso. Aqui, o mundo aparece como mundo natural, construído ao acaso, e não fruto de uma vontade divina criadora. Ora, se o mundo, e com ele também cada indivíduo, é fruto do acaso, então só há o nada. Angústia como angústia do nada.

A angústia enquanto necessidade subjetiva é o condicionamento, isto é, angústia como falta de espiritualidade ou ausência de espírito, ao passo que a angústia como necessidade objetiva é o determinismo, ou seja, o mundo como fruto de leis deterministas. Para Kierkegaard, a angústia assim concebida teria se manifestado principalmente na crença e no sofrimento dos gregos ante a implacável moira. Por intermédio dela é que os gregos vieram a ter consciência do destino.

Mas a angústia negativa também se apresenta com uma face subjetiva, situando-se no indivíduo em virtude de seu pecado. Como sublinha Kierkegaard (2010, p. 58), “o pecado surgiu na angústia, mas o pecado trouxe consigo, por sua vez, a angústia”. Ora, no momento

¹⁴ É ancorado neste ponto da reflexão kierkegaardiana que Sartre desenvolve a sua concepção de náusea. Esta é concebida como uma experiência existencial concreta. Nela o real se dilui, perdendo sua razão de ser. A náusea traduz uma experiência com um absoluto do qual não se pode escapar. A própria existência é dada na angústia, nela se encontra imersa: “a náusea não está em mim: sinto que ela está ali, na parede, nos suspensórios, onde quer que eu me encontre. Ela se funde com o café, sou eu que me encontro nela” (SARTRE, 1983, p. 36).

em que o pecado é assumido, surge a angústia. Portanto, é a angústia causada pelo pecado, ou melhor, é a angústia gerada pela consciência da presença do pecado, isto é, pela consciência do indivíduo quanto à sua condição de pecabilidade.

Dado que o salto qualitativo instituiu no indivíduo a diferença entre o bem e o mal, isto é, arrancou-lhe da ignorância da inocência e lhe infundiu a consciência do mal, o objeto da angústia é agora algo determinado. É angústia de reflexão, que “vai à frente” e “descobre a consequência antes que esta chegue” (KIERKEGAARD, 2010, p. 123). Angústia frente à nova possibilidade avistada à frente, isto é, angústia ante a *possibilidade de poder...* Angústia não mais frente ao nada, mas angústia do bem e do mal.

A angústia subjetiva do mal é o desespero, também chamado por Kierkegaard de “a enfermidade mortal”. Trata-se da angústia que leva o indivíduo a acreditar que o mal não tem solução, não pode ser superado. É a angústia que surge da percepção da fragilidade humana diante do mal. Por meio dela, o indivíduo pode assumir três formas de postura frente ao pecado.

A pessoa pode desenvolver uma postura estética, que tem por objetivo negar o pecado. Por meio da angústia, o indivíduo sabe que é pecador, mas finge que não é, ou seja, nega a sua realidade existencial de pecabilidade, como se ela não fosse inerente à sua condição humana. Entretanto, o problema do pecado só pode ser resolvido quando o indivíduo assume a sua condição de pecabilidade, isto é, quando é capaz de admitir o pecado. Não querer ser pecador é negar a própria natureza pecaminosa, tentar negar o pecado é já cometê-lo: “*o indivíduo, na angústia, não de ser culpado, mas de ser considerado culpado, torna-se culpado.*” (KIERKEGAARD, 2010, p. 81, grifo do autor). Nesse sentido, como bem entende Valls (2008, p. 1265), Haufniensis combate a mistura do estético com o religioso, a confusão do lógico com o teológico, conduzindo ao discernimento entre o sentimentalismo e a verdadeira contrição do pecador.

O sujeito pode também assumir uma postura ética, em que o pecado é assumido à maneira grega, isto é, como o contrário da virtude, como vício proveniente da falta ou do excesso. O pecado é aqui concebido como uma realidade ética. Ora, como vimos, em *O conceito de angústia*, o pecado é descrito não como uma transgressão de uma lei moral, mas como um acontecimento, um salto qualitativo, ou como bem sublinha Ricoeur (1996, 25-26), como “uma realidade religiosa”, como algo “diante de Deus”.

O conceito de pecado é definitivamente transportado da esfera ética da transgressão à esfera religiosa da não fé [...]. O pecado não é o contrário da virtude, mas da fé. É uma possibilidade ôntica do homem, e não só uma categoria moral, segundo a ética kantiana, ou uma falha intelectual comparável à ignorância, segundo a concepção socrática do mal. Noutras palavras, o pecado é nossa maneira ordinária de ser diante de Deus; é a própria existência enquanto falta de totalidade. (RICOEUR, 1996, p. 26).

Por fim, o indivíduo pode assumir uma postura religiosa. O arrependimento, embora não possa apagar o mal cometido, leva a um ensandecimento religioso, isto é, uma espécie de loucura causada pelo desespero. A pessoa passa a viver uma vida de penitência, clamando incessantemente pelo perdão. Não é, portanto, uma pessoa de fé, pois não crê realmente na possibilidade de ser perdoada. Para Kierkegaard, o indivíduo que possui interioridade (espírito) e seriedade não fica se desculpando constantemente, pois isso destrói a liberdade. E não é possível resolver o problema do pecado matando concomitantemente a liberdade. Portanto, a questão que aqui se coloca é como resolver a questão do pecado e, a um só tempo, salvaguardar a liberdade.

Já a angústia do bem – o demoníaco – é o estabelecimento de uma espécie de aliança com o mal, ao considerá-lo melhor que o bem. É não mais desejar ou lutar pelo bem. Trata-se de uma espécie de suicídio espiritual a que o discípulo do possível está sujeito. O indivíduo, refugiando-se em suas próprias misérias, resigna-se ante o mal. O demoníaco mora na recusa de se pensar a eternidade na concretude da existência, isto é, no bojo do temporal. É o abandono da própria liberdade através do hermetismo, da subitaneidade e da monotonia. De fato, o indivíduo não livre é aquele que se entrega às futilidades da vida, pois lhe faltam interioridade e “seriedade”, isto é, profundidade. É aquele que se encastela em si mesmo, escondendo sua ignorância atrás da arrogância ou do pedantismo. Nessa situação de confinamento, o homem abstém-se de sua liberdade. Ele não abre a si mesmo horizontes de possibilidades, novos modos de ser e de agir no mundo. Por sua vez, essa perda de liberdade se apresenta em seis estados de alma que representam uma passividade ativa ou uma atividade passiva: incredulidade, superstição, hipocrisia, escândalo, altivez, covardia. Na verdade, é a mesma coisa: o altivo é covarde e o covarde é orgulhoso. O indivíduo que tanto quer escandalizar acaba sendo hipócrita. A superstição é uma espécie de incredulidade e vice-versa. A hipocrisia seria um escândalo ativo, ao passo que o escândalo seria uma hipocrisia passiva. A timidez é uma espécie de orgulho, fechamento, pois o indivíduo não quer se abrir ou se mostrar aos outros. Neste sentido, Becker entende que:

Enquanto, hoje, falamos de “mecanismo de defesa” como repressão e negação, Kierkegaard falava das mesmas coisas utilizando termos diferentes: ele se referia ao fato de que a maioria dos homens vive em uma “semiobscuridade” quanto à sua condição, encontra-se em um estado de “confinamento” no qual bloqueia suas percepções da realidade. (BECKER, 1990, p. 80).

A angústia mostra-se como algo positivo na medida em que “nos ajuda a entender quem somos, onde estamos, e para onde devemos ir” (GOUVÊA, 2002, p. 349), endireitando as veredas humanas rumo ao infinito. Não pode existir verdadeira espiritualidade sem angústia. De fato, a angústia amadurece. Provoca o desmame, leva à maturidade, afastando-nos do leite da prudência e nos fazendo correr o risco da fé. Portanto, não é algo ruim que deva ser ultrapassado, superado, mas é inerente à própria fé, como admira Johannes de Silentio em *Temor e Tremor*. Ora, a crise enfrentada por Abraão, “o cavaleiro da fé” levado por Deus a matar o seu próprio filho Isaac, existe em cada um de nós. Posto que Isaac era “o filho da promessa”, o que seu pai teria que matar eram as próprias certezas e seguranças, radicadas numa “imagem” de Deus que ele mesmo havia criado. Eis o salto da fé!

É, pois, a fé que transmuda a angústia negativa, ou angústia do finito, em angústia positiva, tornando-a edificadora, formativa, educativa e salvadora. A fé cria uma tensão dialética entre a liberdade (o Bem) e o pecado (o Mal), isto é, ela nem elimina o pecado e nem restaura a liberdade, mas cria um desequilíbrio harmônico entre os dois. Assim, não se trata de adquirir uma condição existencial isenta de pecado, de sofrimento e dor, de desassossego ou perturbações, repleta de bem-estar e sorte. Na verdade, o mundo do possível é vertiginoso, nauseante, pois a vontade do homem sempre se esbarra com a contingência da vida. As escolhas e decisões quase nunca arvoram certezas. Travessia perigosa é a da existência, na qual a todo o momento temos de lidar com o acaso, com o que escapa aos nossos domínios e previsões. Quando o inesperado irrompe, urgindo decisões humanas, as certezas estremecem.

Com efeito, a fé é uma disposição que *retoma* o instante¹⁵, que em Kierkegaard significa o momento fecundado pelo eterno. Trata-se de um momento sagrado, prenhe de sentido, inseminado de significado. O eterno não é uma vida pós-morte obtida pela salvação da alma, mas se caracteriza pelo instante carregado de significação. É o ponto de convergência entre o real e o ideal. Nesse sentido, o instante e o eterno coincidem, se equivalem. Isso significa que o eterno está em tensão dialética com a temporalidade. Para o autor em foco, o tempo presente não existe. O temporal é uma sucessão infinita de momentos.

¹⁵ Sobre o significado do termo instante no pensamento kierkegaardiano, o leitor fará bem em consultar o artigo de Almeida (2010).

Ora, o tempo não descansa. É próprio de o tempo transcorrer, de modo que se apresenta escorregadio por demais para se deixar cristalizar num presente estático. O instante não é um átomo do tempo, não é o então, não é o agora. Ele é “um átomo da eternidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 96). É a própria eternidade no tempo. É o pórtico por onde o eterno adentra o temporal. Ou, dito de outro modo, é *o momento*¹⁶ em que tempo e eternidade se tocam. Mas, paradoxalmente, só é possível *retomar* o instante não querendo repeti-lo. É preciso deixá-lo acontecer novamente, sem programá-lo previamente. É necessário deixá-lo emergir, vir à tona por si mesmo. *O momento*, concebido como *passagem*, nos permite entender que o porvir não é o futuro. É uma expectativa com relação ao futuro.

Existir num instante sem sentido, isto é, numa constante sucessão de momentos não fecundados pelo eterno, é um terror maior que a morte. Trata-se de uma existência sem vitalidade espiritual. Existir a-espiritualmente é viver sem profundidade, agarrar-se a futilidades momentâneas, passageiras e destituídas de significação. É construir o vaso da existência sem preencher-lhe de sentido, de modo que possui uma forma exterior, mas permanece oco por dentro. É levar uma vida farisaica, tal como criticada por Cristo, isto é, no sentido de deixar transparecer algo que não procede do interior, de as palavras não corresponderem aos atos ou de não serem frutos brotados do coração.

Aliás, a morte espiritual é ainda mais terrível que a morte física. Aqui, evidencia-se a influência do pensamento kierkegaardiano sobre Heidegger. Neste último, a morte é a condição existencial do *Dasein*. Estar na existência é uma aventura marcada por sua própria impossibilidade. Em outras palavras, *ek-sistir* é ser-para-a-morte. O ser-aí carrega em sua própria estrutura a possibilidade contrária ao ser, compreendida na angústia. Esta nos dá a compreensão do si mesmo em sua liberdade (para a morte). É a morte que torna possível a autenticidade do ser-aí e, por conseguinte, a sua liberdade. A angústia coloca-se, pois, ante a morte enquanto uma realidade existencial incontornável. Em Kierkegaard, a angústia não se estabelece frente ao nada da finitude existencial, mas ao nada do possível, descortinando ao homem as ilusões em que ele se atira e incitando-lhe à transcendência. Ainda que se queira recalitrar ao eterno, vivendo-se agarrado ao presente – e isto é pecar! –, o que a angústia revela é essa intensa necessidade e profunda aspiração do homem pela eternidade.

¹⁶ Gouvêa (2002, p. 425) salienta, em nota, que a palavra *Ojeblik* significa, literalmente, “pisar de um olho”, expressando a ideia de movimento dialético que o conceito kierkegaardiano de instante encerra.

A infelicidade do nosso tempo consiste justamente em se ter tornado exclusivamente “o tempo”, a temporalidade que, na sua impaciência, nada quer ouvir da eternidade, depois, com as melhores intenções ou no desencadeamento do furor, em querer, graças a uma imitação artificial, tornar o eterno completamente supérfluo, o que não poderá eternamente conseguir; porque quanto mais alguém se imagina capaz de prescindir do eterno ou se petrifica nesta arte, tanto mais também no fundo a única necessidade é a do eterno. (KIERKEGAARD, 1986, p. 94-95).

Há, pois, três tentativas de fugir da eternidade: pela negação; pela abstração, tornando-a símbolo de uma fronteira inalcançável; e pela idealização, imaginando-a de modo metafísico, ou seja, transformando-a em algo ideal, sem nenhuma participação no real, o que esvazia o eterno de sentido. Ora, excluir a tensão dialética entre finito e infinito, sobrepujando o infinito ao finito, isto é, proclamando a vitória do eterno sobre o temporal, é abandonar o real.

Ser forjado na angústia, ou deixar-se formar por ela, é, portanto, ser educado no infinito. Isso não significa abandonar a finitude em nome do infinito, mas estabelecer uma ponte entre as duas instâncias. O sujeito vive na finitude, mas, pela fé, tem uma convicção íntima que antecipa a sua infinitude. É a experiência de se caminhar com a esperança numa mão e a tragédia na outra. É a experiência de alçar vôos em direção ao infinito, porém com os pés no chão, isto é, de realizar o movimento de transcendência, aprumando-se em direção ao eterno, mas com consciência da realidade, da temporalidade. Trata-se, portanto, de não enganar o possível, isto é, de abrir a si o leque de possibilidades e assumir a própria liberdade. Pois “só o que atravessou a angústia da possibilidade, só este está plenamente formado para não se angustiar, não porque se esquive dos horrores da vida, mas porque esses sempre ficam fracos em comparação com os da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 165-166). Passando a temer as angústias do infinito, o indivíduo deixa de ter medo das angústias do finito. Para Kierkegaard, o filósofo é aquele que estabelece a ponte entre o real e o ideal, entre finito e infinito.

Por sua vez, o homem que não foi educado na angústia, que não foi edificado na possibilidade infinita, é um homem “sem espírito”, ou seja, não é um “homem espiritual”. De fato, caso o indivíduo não encontre, por meio da fé, a positividade da angústia, ele cai na angústia negativa. E quem está preso às angústias da finitude, isto é, aquelas geradas pelo sofrimento, pela dor, enfim, pelas misérias humanas, ainda não encontrou a angústia superior, que é aquela relacionada à possibilidade infinita. Os aprendizes do finito são pessoas materialistas, sem espírito, cuja imbecilidade a-espiritual as distanciam do infinito. São

indivíduos “inautênticos”, incapazes de assumir as próprias convicções e, portanto, a própria liberdade, agarrando-se às determinações alheias.

Kierkegaard nos apresenta alguns esboços descritivos dos estilos de rejeitar a possibilidade, ou das mentiras do caráter – o que é a mesma coisa. Ele pretende descrever o que hoje chamamos de homens “inautênticos”, homens que seguem modelos de vida automática e pouco exigente aos quais foram condicionados quando crianças. São “inautênticos” porque não pertencem a si próprios, não são pessoas “próprias”. [...] Esta é uma caracterização magnífica do homem “culturalmente normal”, aquele que não ousa defender seus próprios significados porque isso significa um perigo demasiado, expor-se em demasia. É melhor não ser ele mesmo, é melhor viver encaixado nos outros, engastado em um seguro arcabouço de obrigações e deveres sociais e culturais. (BECKER, 1990, p. 82, 88).

Ao contrário, aquele que se deixa formar pela angústia é capaz de com ela viver sem que por ela seja iludido. O indivíduo que encarna a possibilidade infinita já não aceita as normas “salvadoras” vindas de outrem. É alguém que aprende consigo mesmo – vale dizer, com a própria experiência existencial angustiante – e, por isso mesmo, com o próprio Deus, pois como já afirmara um dos heterônimos de Kierkegaard (2010, p. 171), “o verdadeiro autodidata é, justamente na mesma medida, um teodidata”. Ora, aprender consigo mesmo, isto é, com a própria existência atravessada pela angústia, é ser livre, é abrir-se à possibilidade infinita. Todavia, o discípulo do possível não está imune à queda, embora não se trate dos mesmos riscos a que os alunos do finito estão sujeitos. De fato, o peregrino da possibilidade infinda pode não mais querer o bem e sucumbir a uma espécie de suicídio espiritual. Trata-se da angústia do bem ou “o demoníaco”.

Se, como vimos outrora, a angústia revela a sua face negativa com a negação da condição de pecabilidade imanente à natureza humana, a angústia revela a sua positividade na admissão da culpa. Assim, quando o indivíduo é capaz de assumir a culpa, a angústia torna-se positiva. Isso se dá porque a consciência da culpa abre a consciência da liberdade, que, com a culpa, estabelece uma relação dialética. Ora, a liberdade nos lança inevitavelmente à culpa, na medida em que sempre somos culpados por aquilo que fizemos ou deixamos de fazer. Nossa condição existencial é, pois, a de sermos livres, mesmo frente aos condicionamentos culturais, históricos, sociais. Ser livre é, necessariamente, ser culpado de algo feito ou omitido. Pois a liberdade sempre implica na escolha de alternativas, o que significa que alguma dessas terá de ser excluída. Ora, liberdade não é poder fazer isto ou aquilo. É o fato de que o homem, em seu ser (existir), é a própria liberdade.

Adquirir a consciência da culpa é gerar o espírito. Dito de outro modo, o espírito surge com a consciência da culpa. Ora, vimos que os judeus conheceram a culpa através da angústia, assim como os gregos conheceram o destino, a implacável moira, por intermédio desse sentimento radical do homem. Desse modo, evidencia-se que apenas a angústia é capaz de trazer a consciência do destino e da culpa. Conhecer a angústia é, pois, desenvolver espírito. Quando o homem se percebe em sua ambiguidade existencial, isto é, como ser finito e infinito, como ser de razão e de loucura, enfim, como livre e condicionado ao mesmo tempo, é aí que se dá o surgimento do espírito. O espírito é, pois, a percepção que o homem adquire de sua própria realidade trágica, de que não é anjo nem demônio, mas a tensão entre o polo divino e o polo animal. Ele é o despertar da consciência do homem quanto ao caráter trágico de sua realidade ontológica.

Nesse sentido, desvela-se uma nova concepção de filosofia, não mais baseada num eixo explicativo da realidade que opere com as categorias de natureza, Deus, razão e história, enquanto noções absolutas, mas que se pauta na própria existência singular do homem. A verdadeira sabedoria não é mais desvendar os segredos e as leis da natureza. É, antes, reconhecer essa heterogeneidade humana revelada pela angústia, isto é, que o homem não está meramente sujeito às determinações naturais. E aqui a angústia revela todo o seu esplendor, pois é ela que nos distingue do mundo, é através dela que nos sentimos deslocados, fora do lugar. É por intermédio dela que sentimos uma espécie de nostalgia, revelando-nos que o finito não é a nossa pátria ou o lugar onde a existência deva encontrar o último suspiro.

CONCLUSÃO

É chegada a hora de retomarmos a nossa questão inicial, a que deixáramos em suspenso. Heidegger teria razão em sustentar o caráter filosófico tratado sobre a angústia e em ressaltar que o autor dessa obra, no entanto, permanece subjugado pela hegemonia da filosofia de Hegel? Convém assacar a Kierkegaard a acusação de permanecer um escravo do sistema, exatamente por ter se referido a um conceito (*Begriff*) de angústia?

Ora, ao passo que o mal é o que extravasa o sistema, o que se observa, contrariamente à leitura de Heidegger anunciada na introdução deste trabalho, é que Kierkegaard não permanece subjugado ao domínio hegemônico da filosofia hegeliana. Ao contrário, como bem vê Climacus, o pseudônimo que assina o *Pós-escrito conclusivo não científico das Migalhas Filosóficas*, Haufniensis, o outro pseudônimo com o qual Kierkegaard assinala a autoria do

seu tratado sobre a angústia, não colabora com o Sistema, mas a este crítica veementemente, e assim o faz a partir da ideia de pecado, o mal praticado no mundo. O pecado abordado, todavia, não a partir de abstrações, mas em intrínseca relação com a própria existência humana. A propósito, cabe recordar as palavras de Climacus sobre *O conceito de angústia*: “[...] foi importante que não se concebesse o pecado em categorias abstratas, nas quais ele não pode ser concebido de jeito nenhum, ou seja, decisivamente, porque ele se mantém numa relação essencial com o existir.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 284).

Dessa sorte, se a obra *O conceito de angústia* apenas se parece com um tratado sistêmico, mas na verdade não é, de que maneira então se deve lê-lo? Se ela se constitui numa crítica veemente ao Sistema, tal como este fora elucubrado por Hegel, como então interpretá-la? Não restam dúvidas: sobre ela há que se empreender uma leitura acima de tudo existencial, tal como Climacus nos sugere.

Por outro lado, cabe questionar: mas se aí nessa obra se fala tanto de Adão, bem como de Eva, não é porque ela se ergue como um livro de Teologia ou de exegese bíblica? Não necessariamente. E isso por duas razões. Em primeiro lugar, convém notar que Kierkegaard apreciava personificar os problemas ou questões em torno das quais ele debatia: a sensualidade em Don Juan, a dúvida em Fausto, o desespero no Judeu errante, a fé em Abraão, o ser cristão sob a *persona* (“máscara”) de Paulo, e assim por diante. Do mesmo modo, na figura emblemática de Adão, encontramos a clara personificação da liberdade e, por conseguinte, da capacidade humana para o pecado.

Em segundo lugar, como julgamos ter mostrado, a noção de pecado original implica a ideia de liberdade. Esta, por sua vez, é compreendida em estreita relação dialética com a angústia. Nesse sentido, é forçoso admitir, com Heidegger, que *O conceito de angústia* é uma obra de inegável especulação filosófica. Haja vista que ela discute temas do *Parmênides*, de Platão, das *Confissões* e do *Livre-arbítrio*, de Agostinho, das *Investigações sobre a liberdade humana*, de Schelling, bem como da *Ciência da lógica*, de Hegel, dentre outros temas de teor e relevância filosóficos. Ademais, a centralidade que os temas da liberdade humana, com suas condições transcendentais, e da temporalidade, adquirem aí nessa obra kierkegaardiana parece corroborar o juízo de que se trata de uma obra filosófica, compreendida num sentido existencial e a um só tempo dialético.

De fato, há quem compare *O conceito de angústia* e *As migalhas filosóficas* questionando-se qual é o mais importante, se o tratado sobre a angústia, com o tema do pecado em seu horizonte de análise, ou as migalhas, com o horizonte de Deus no tempo. Não

obstante concorde que aquele seja “maior”, Climacus coloca-o a serviço desse último, tido por “menor”, tal como se lê na seguinte passagem: “[...] aparece uma nova estranheza, tal como a profecia sobre a relação entre Esaú e Jacó, de que o maior deve servir ao menor: do mesmo modo, os escritos pseudônimos, maiores, servem às minhas *Migalhas*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 284-285). Segundo Valls (2008, p. 1266), tal gesto não deixa de ter sua lógica, uma vez que a temática do primeiro se refere ao Antigo Testamento e a do segundo ao Evangelho, ou seja, o tratado sobre a angústia trata da liberdade humana enquanto que as *Migalhas Filosóficas* tratam do instante da graça. De qualquer modo, um só serve ao outro porque ambos abordam temas em comum, tais como a questão do significado do tempo e da eternidade, ou a questão da escolha, a da interioridade e da seriedade. E esses temas comuns, há que se admitir, são abordados de modo filosófico em ambas as obras.

Todavia, se o tratado kierkegaardiano sobre a angústia pode ser lido como uma obra eminentemente filosófica, e não de teologia, isso se dá pelo fato de investigar, dialeticamente, as condições transcendentais de possibilidade da liberdade humana, isto é, do agir livre do homem, que se diz ter sido gerado e nascido no pecado. Neste sentido, tal tratado é, de fato, uma obra de irrefutável alcance filosófico-existencial e, enquanto tal, torna-se incontornável para todo aquele que busque compreender a própria questão do sentido do humano.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Marília Murta de. Kierkegaard e Clarice Lispector: notas sobre o instante. In: VALLS, Álvaro Luiz Montenegro; MARTINS, Jasson da Silva (Org.). **Kierkegaard no nosso tempo**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010. p. 225-240.
- AMARAL, Ilana Viana do. Kracauer e Kierkegaard: a história e o salto. In: VALLS, Álvaro Luiz Montenegro; MARTINS, Jasson da Silva (Org.). **Kierkegaard no nosso tempo**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010. p. 101-116.
- ANGERAMI-CAMON, Valdemar Augusto (Org.). **Angústia e psicoterapia**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.
- BARATA, Júlio. **A filosofia da angústia**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1961.
- BEAUFRET, Jean. **Introdução às filosofias da existência: de Kierkegaard a Heidegger**. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- BECKER, Ernest. **A negação da morte**. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1990.
- GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Loyola, 2001.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A palavra e o silêncio:** Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e Tremor. São Paulo: Custom, 2002.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo:** uma introdução aos estudos de Sören Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã. São Paulo: Novo Século, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Campinas: Editora da Unicamp, 2012. (Multilíngues de Filosofia Unicamp).

JOLIVET, Régis. **As doutrinas existencialistas:** de Kierkegaard a Sartre. Porto: Tavares Martins, 1957.

KIERKEGAARD, Sören. **Migalhas filosóficas:** ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

KIERKEGAARD, Sören. **O conceito de angústia:** uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis. Tradução e notas Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

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

KIERKEGAARD, Sören. **Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas filosóficas:** coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial, por Johannes Climacus. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. v. 1.

KIERKEGAARD, Sören. **Temor e tremor.** Lisboa: Guimaraes, 1959.

KRÁLIK, Roman; TÖRÖK, Lubos. Kierkegaard y su lucha por la verdad del cristianismo. In: VALLS, Álvaro Luiz Montenegro; MARTINS, Jasson da Silva (Org.). **Kierkegaard no nosso tempo.** São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010. p. 301-310.

MARTINS, Jasson da Silva. Interioridade, metafísica e angústia. In: VALLS, Álvaro Luiz Montenegro; MARTINS, Jasson da Silva (Org.). **Kierkegaard no nosso tempo.** São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010. p. 145-160.

MURTEIRA, José Maria. Kierkegaard: angústia e fé. **Brotéria**, Lisboa, v. 126, n. 3, p. 340-345, mar. 1988.

REALE, Miguel. Kierkegaard, o seu e o nosso tempo. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 181-191, abr./jun. 1956.

RICOEUR, Paul. Filosofar após Kierkegaard (1963). In: RICOEUR, Paul. **Leituras 2:** a região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996. p. 29-44.

RICOEUR, Paul. Kierkegaard e o mal (1963). In: RICOEUR, Paul. **Leituras 2:** a região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996. p. 15-27.

RICOEUR, Paul. **O mal**: um desafio à teologia e à filosofia. Campinas: Papyrus, 1988.

SARTRE, Jean Paul. **A náusea**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

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

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. O livro sobre o Conceito Angústia (1844) interpretado por Johannes Climacus no *Postscriptum Final não-científico*. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v. 64, n. 2-4, p. 1261-1267, abr./dez. 2008.

VERGOTE, Henri-Bernard. Sören Kierkegaard ou le refus de la communication magistrale. **Les Études Philosophiques**, Paris, n. 3, p. 307-324, 1979.