



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCOS ÉRICO DE ARAÚJO SILVA

LIBERDADE E NÃO-LIBERDADE EM *O CONCEITO DE ANGÚSTIA* DE SØREN

KIERKEGAARD

João Pessoa

2008

MARCOS ÉRICO DE ARAÚJO SILVA

**LIBERDADE E NÃO-LIBERDADE EM *O CONCEITO DE ANGÚSTIA* DE SØREN
KIERKEGAARD**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Miguel Antônio do Nascimento.

João Pessoa

2008

MARCOS ÉRICO DE ARAÚJO SILVA

LIBERDADE E NÃO-LIBERDADE EM *O CONCEITO DE ANGÚSTIA* DE SØREN

KIERKEGAARD

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Miguel Antônio do Nascimento.

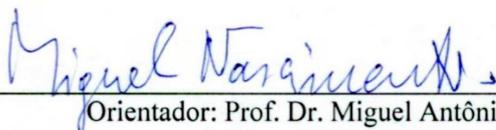
APROVADO COM DISTINÇÃO pela Banca Examinadora em 11 de JUNHO de 2008.

Banca Examinadora:



Examinador: Prof. Dr. Ricardo Quadros Gouvêa
Mackenzie-SP e Universidade Federal de Juiz de Fora

Examinadora: Prof^ª. Dr^ª. Ana Thereza de Miranda Cordeiro Dürmaier
Universidade Federal da Paraíba



Orientador: Prof. Dr. Miguel Antônio do Nascimento
Universidade Federal da Paraíba

Dedico este trabalho à minha companheira, Elisângela, pelo incentivo pleno de delicadeza para que eu continuasse e terminasse a pesquisa, apesar das nossas dificuldades financeiras; por seu amor, companheirismo e presença confortante na vida. Aos nossos filhos, Gabriel Lorenzo e àquele (a) que está por vir, testemunhas de nosso amor e encantos de nossa existência.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais e amigos, presentes mesmo que ausentes.

Agradeço ao Prof. Dr. Ricardo Quadros Gouvêa, especialista em Kierkegaard, pela disponibilidade e gentileza com que se dispôs a vir à Paraíba para participar da banca examinadora de nosso trabalho.

Agradeço à Prof^a. Dr^a. Ana Thereza de Miranda Cordeiro Dürmaier por aceitar participar da banca examinadora, pela delicadeza e propriedade com que fez as sugestões e críticas para a melhoria deste trabalho na Qualificação.

Agradeço ao Prof. Dr. Miguel Antonio do Nascimento, por aceitar me orientar nesta pesquisa, além de ter me acompanhado, durante os três últimos anos da graduação, mediante orientação monográfica, aulas e grupos de estudos.

Agradeço, enfim, ao CNPq por ter financiado esta pesquisa. A bolsa desta agência foi imprescindível para o desenvolvimento desta pesquisa, principalmente pelo fato da dificuldade no acesso às obras traduzidas de Kierkegaard.

Esta é a realidade que vem precedida pela possibilidade da liberdade. Por certo que esta possibilidade não consiste em poder escolher o bem ou o mal. Semelhante desatino não tem nada que ver nem com a Sagrada Escritura, nem com a verdadeira filosofia. A possibilidade da liberdade consiste em que se pode. Em um sistema lógico é demasiado fácil dizer que a possibilidade passa a ser a realidade. Em compensação, na mesma realidade já não é tão fácil e necessitamos lançar mão de uma categoria intermédia. Esta categoria é a angústia, a qual está tão longe de explicar o salto qualitativo como de justificá-lo eticamente. A angústia não é uma categoria da necessidade, porém tampouco da liberdade. A angústia é uma liberdade travada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas que está travada, ainda que não travada pela necessidade, mas por si mesma.

KIERKEGAARD

RESUMO

ARAÚJO SILVA, Marcos Érico de. **Liberdade e Não-liberdade em *O Conceito de Angústia* de Søren Kierkegaard**. João Pessoa, 2008. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Paraíba. 114 p.

O objetivo de nosso estudo é fazer uma análise interpretativa da obra *O Conceito de Angústia* (*Begrebet Angest*, 1844) de Kierkegaard, particularmente dos fenômenos da liberdade e da não-liberdade. Princípios a pesquisa com uma tentativa de explicitar o método da comunicação indireta, utilizado pelo filósofo. Com efeito, interpretamos que o sentido filosófico do pseudônimo Vigilius Haufniensis (vigia ou vigilante de Copenhague) aponta para a originalidade com que as questões, principalmente da constituição do “eu”, são abordadas em relação à tradição. A temática da angústia, a partir da obra *O Conceito de Angústia*, deixa de ser um tema entre outros na filosofia de Kierkegaard, para ser o tema-chave desvelador do que o ser humano em essência é. A presente dissertação, portanto, focará sua análise na questão da síntese constituinte do homem. Esta síntese não está dada de antemão, mas necessita ser realizada. Isto significa precisamente o dever do homem, isto é, o percurso da liberdade. A angústia reveladora do dever do “eu”, implica numa reflexão sobre o tempo, pois não nos angustiamos ante o presente, mas pela possibilidade, pelo futuro. Daí que a angústia e o instante se equivalem, enquanto intersecção do temporal e do eterno na existência. Por esta razão, o instante reveste-se de uma importância decisiva para pôr em marcha o dever do homem. A liberdade, assim entendida, opõe-se frontalmente a concepção de livre arbítrio, isto é, a escolha arbitrária entre o bem ou o mal, entre isto ou aquilo. Finalizamos o nosso trabalho indicando a estrutura formal da não-liberdade no desprezo do instante, isto é, o dever do homem estabelece a liberdade como perda da liberdade.

Palavras-chave: Liberdade, não-liberdade, dever do homem, angústia, instante

RESUMÉ

ARAÚJO SILVA, Marcos Érico de. **Liberté e Non-liberté dans le Concept d'Angoisse de Søren Kierkegaard**. João Pessoa, 2008. Dissertation de MAITRISE. Université Federale de Paraíba. 114 p.

L'objectif de notre étude est de faire une analyse d'interprétation de l'oeuvre *Le Concept d'Angoisse* (*Begrebet Angest*, 1844) de Kierkegaard, particulièrement des phénomènes de liberté et de non-liberté. Nous avons commencé la recherche par une tentative d'explication de la méthode de communication indirecte, utilisée par le philosophe. En effet, nous interprétons que le sens philosophique du pseudonyme Vigilius Haufniensis (veilleur ou sentinelle de Copenhague) montre l'originalité avec laquelle les questions, principalement de la constitution du « moi », sont abordées en relation avec la tradition. La thématique de l'angoisse à partir de l'oeuvre *Le Concept d'Angoisse*, n'est plus un thème parmi les autres dans la philosophie de Kierkegaard, devenant le thème-clé révélateur de ce que l'être humain est en essence. Cette dissertation focalisera donc son analyse sur la question de la synthèse constitutive de l'homme. Cette synthèse n'est pas donnée d'avance, mais doit être réalisée. Cela signifie précisément le devenir de l'homme, c'est à dire le parcours de la liberté. L'angoisse révélatrice du devenir du "moi" implique une réflexion sur le temps, car nous ne sommes pas angoissés devant le présent, mais devant le futur. Ainsi l'angoisse et l'instant s'équivalent en tant qu'intersection du temporel et de l'éternel dans l'existence. Pour cette raison, l'instant se revêt d'une importance décisive pour mettre en marche le devenir de l'homme. La liberté, ainsi entendue, s'oppose totalement à la conception de libre arbitre, c'est à dire, au choix arbitraire entre le bien et le mal, entre ceci et cela. Nous terminons notre travail en indiquant la structure formelle de non-liberté dans le mépris de l'instant, c'est à dire que le devenir de l'homme établit la liberté comme perte de liberté.

Paroles-clé: Liberté, non-liberté, devenir de l'homme, angoisse, instant.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 KIERKEGAARD, FILÓSOFO	18
1.1 A maiêutica kierkegaardiana, ou o método da comunicação indireta	18
1.2 <i>Vigilius Haufniensis</i> ou o Vigilante da tradição filosófica	26
2 A CONSTITUIÇÃO OU ESTRUTURA EXISTENCIAL DO HOMEM	51
3 O <i>DEVIR</i> DO HOMEM: o percurso da liberdade e da não-liberdade	73
3.1 O homem como síntese de corpo e alma sustentada pelo espírito	76
3.2 A angústia	84
3.3 O homem como síntese de temporalidade e eternidade instaurada pelo instante .	92
3.4 A Não-Liberdade	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAS	112

INTRODUÇÃO

A filosofia de Søren Kierkegaard exerceu uma profunda e incisiva influência no pensamento contemporâneo. Pensadores de diversas áreas do saber reconhecem o salutar encontro com o pensamento de Kierkegaard, lembrando com respeito e gratidão as novas perspectivas investigativas originadas do contato com os conceitos existenciais deste filósofo dinamarquês¹. Na filosofia esse reconhecimento se faz mais notório pela determinante influência de conceitos kierkegaardianos sobre filósofos mais renomados da contemporaneidade².

Nem sempre, porém, a filosofia de Kierkegaard teve o destaque que merece na história da filosofia. Ora, Kierkegaard é lido a partir de sua biografia, quer dizer, suas obras e os temas nelas tratados se explicariam pela vida conflituosa, como o rompimento do noivado com Regina Olsen, a relação com seu pai, além de sua rigorosa educação religiosa etc³. Outras vezes, a abordagem das temáticas kierkegaardianas é valorizada, mas, logo em seguida, lamenta-se o fato de Kierkegaard não se decidir propriamente pela filosofia, permanecendo um teólogo cristão beirando perigosamente a literatura e a psicologia. Ainda que estas tendências interpretativas possam ter relativa razão, afastam-se do fundamental pelo reducionismo de suas posições. Felizmente este superficial cenário de leitura da filosofia de Kierkegaard parece estar se modificando.

Para superarmos esta caricatura da filosofia de Kierkegaard, é necessário coragem para olharmos para seu verdadeiro rosto. Isto pressupõe deixar a atitude cômoda e preconceituosa de se fiar nos comentários e acercarmos-nos de suas obras. Apenas neste

¹ Lacan, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, a chamada teologia dialética etc.

² Gabriel Marcel, Sartre, Karl Jaspers, Adorno, Heidegger, Gadamer etc

³ Este é o método psico-biográfico, criado por Georg Brandes, que determinou por muitos anos a leitura e interpretação de Kierkegaard na Europa. Brandes amigo de Nietzsche, nos últimos anos de vida deste, em correspondência, recomenda a leitura de Kierkegaard, um grande psicólogo dinamarquês. Mas provavelmente, em virtude da doença, Nietzsche não tenha lido Kierkegaard. Sobre o método psico-biográfico e a conseqüente falácia genética, recomendamos a leitura do livro de introdução a Kierkegaard do professor Ricardo Gouvêa: GOUVÊA, 2000, p. 55-60.

aproximar-se, somente neste diálogo que é escuta e visão, é que irão aparecer os traços e contornos característicos do pensamento kierkegaardiano. Então, e só então, nos apropriaremos de sua filosofia, de seus conceitos.

A presente dissertação tem como objetivo desenvolver uma interpretação dos fenômenos da liberdade e da não-liberdade na obra *O Conceito de Angústia*. Para que pudéssemos dar uma visibilidade ao percurso da contribuição de Kierkegaard à filosofia, sentimos a necessidade de recorrer a obras anteriores e posteriores a *O Conceito de Angústia*.

Kierkegaard através de seus pseudônimos, quase sempre oculta suas fontes. Numa nota de rodapé da *Introdução*, em *O Conceito de Angústia*, Vigilius escreve acerca de Constantin Constantius, autor pseudonímico da obra *A Repetição*, o qual afirma “que escreveu desta forma ‘para que não possam entendê-lo os hereges’”. Isso porque assim que revela um conceito importante o esconde mediante descrições humorísticas. Este é o “método” também de Vigilius, por isso podemos aplicar a ele o que diz sobre Constantius: “É difícil dizer por que fez semelhante coisa, ou melhor, é difícil de compreendê-lo” (KIERKEGAARD, 2007, p. 50, nota). Com efeito, Vigilius Haufniensis adverte indiretamente sobre a complexidade da forma com que as temáticas são trabalhadas por ele, assim como ele reconhece em Constantius, uma vez que os dois escrevem psicologicamente⁴. Talvez “os hereges” sejam os adeptos do Sistema. Eles não conseguem, segundo Kierkegaard, lidar com a contingência, com a singularidade de uma existência que não se deixa encerrar em esquemas formais, previsíveis. Em uma palavra: o Sistema não abarca a facticidade.

Para aproximarmos ou atingirmos uma maior intelecção do que o filósofo escreve observamos certas expressões na obra, em que se destacam pela importância, mas que para

⁴ Isto é, mediante o método da comunicação indireta. A produção pseudonímica estabelece uma distância maiêutica entre Kierkegaard e o leitor, possibilitando a este o momento da eleição de si mesmo. Além do mais, o escrever psicologicamente implica numa distância entre Kierkegaard e os pseudônimos, e estes entre si. Pelo simples fato de que cada pseudônimo representa e apresenta um determinado modo de ser, uma concepção de existência. Por esta razão, um mesmo tema ou conceito visto sob a ótica do esteta, do ético, ou do religioso ganham uma coloração específica.

compreendê-las recorreremos às outras obras de Kierkegaard. Fizemos isto, sobretudo, no segundo capítulo. Tentamos nos situar no mesmo nível de reflexão de Vigilius, seguindo suas “pistas” reveladoras daqueles filósofos, como Hegel, Schelling e Fichte, que são alvos de suas críticas para que pudéssemos acompanhar com um maior alcance o pensamento do filósofo. Com efeito, para a elaboração de nossa dissertação, situamos a nossa temática em seu contexto engendradora, adentrando pouco a pouco, progressivamente em nosso objetivo como indica o título.

Assim como ocorre na moldura de um quadro de uma obra de arte, o enquadramento de nossa temática dá a direção para o olhar do contemplante, do observador, assim é a função do primeiro capítulo. Ele tem o propósito de apresentar com brevidade o método da comunicação indireta, isto é, a produção pseudonímica como modo de pensar do filósofo. Este método surge tanto como reação ao pensamento especulativo, quanto pela mediocridade com que o cristianismo era vivenciado na cristandade da época.

Se pensarmos no contexto histórico-filosófico do século XIX, principalmente na Alemanha, perceberemos que a filosofia de Kierkegaard não é uma exceção na história da filosofia. Kierkegaard não é um isolado, enquanto pensador, por pensar a filosofia intrinsecamente relacionada com o cristianismo. Toda a filosofia alemã, com os filósofos chamados de pós-hegelianos, enfrenta essa questão.

Tendo esse pano de fundo no qual se desenrola, no cenário da história, principalmente alemã, a filosofia, então, o pensamento de Kierkegaard se nos afigura como uma filosofia “filha de seu tempo”, de forma alguma alheia à filosofia, ou mais ainda, como disse Heidegger a respeito de Kierkegaard: “o único (escritor religioso) à altura do destino de sua época” (HEIDEGGER *apud* VALLS, 2000, p. 13). Valls explicita esta frase de Heidegger, mostrando o alcance da influência e importância de Kierkegaard para a história do pensamento humano:

Ou seja, da época das reflexões críticas de um Feuerbach, um Schopenhauer, um Bruno Bauer e um Strauss, senão de um Nietzsche, um Comte ou um Dostoiévski. – Mesmo seus Discursos edificantes, que não são sermões, mas filosofia, e da boa (conforme o depoimento insuspeito do próprio Heidegger), foram divulgados e estudados pelos alemães, provocando forte influência em Jaspers, Heidegger, Adorno, Karl Barth, Max Frisch e Kafka (VALLS, 2000, p. 13).

Acreditamos que esse estar à altura do destino de sua época, não é uma simples alusão ao contexto histórico-filosófico. Mas algo muito mais fundamental. Significa, em nossa compreensão, que a filosofia de Kierkegaard atinge a raiz do problema da filosofia. Não fala do cristianismo identificando-o com a compreensão que a tradição, principalmente Hegel, o entende. Mas desmascara a caricatura que do cristianismo se fez. Nesse sentido, segundo nossa compreensão, Kierkegaard demonstra que não faz sentido defender ou criticar o cristianismo quando não se sabe com precisão o que seja o cristianismo, isto é, tanto a defesa quanto a crítica ao cristianismo realizado em sua época não atingem a *crísticidade* do cristianismo. Eis a razão da criação do método da comunicação indireta, da qual trataremos, em linhas gerais, no capítulo introdutório desta dissertação.

Este método é um recurso literário-filosófico utilizado por Kierkegaard para discutir as questões *crísticas* do cristianismo, isto é, os elementos a partir dos quais se configura o verdadeiro cristianismo. E como o cristianismo, nos diz incessantemente Kierkegaard, não é questão tão só de doutrina, comunicação de idéia, mas vida e comunicação existencial, o crístico deve ser não só anunciado, mas fundamentalmente deve ser apropriado pelo indivíduo *in concreto*. Esta apropriação existencial da verdade, do crístico é, em nossa concepção, a síntese da filosofia de Kierkegaard: uma filosofia que acompanha reflexivamente o devir espiritual do homem, ou o que é o mesmo, o tornar-se cristão.

Em Heidegger isto aparecerá também na expressão '*Das Dasein hat das Sein zu sein*'; algo como: a existência tem o ser por ser, tem que ser o ser, quer dizer, o homem para ser homem tem que vir a ser homem (*Werden*, vir a ser, *at blive*, na língua de Kierkegaard). Poderíamos até dizer que a idéia principal da obra de S. Kierkegaard, por trás de toda *captatio benevolentiae* que ele faz com seu recurso ao romantismo e ao hiper-romantismo, para

pegar ‘jesuiticamente’ os leitores onde eles estão e levá-los para a verdade, enganando-as até a verdade (*in die Wahrheit hineinrügen*, em vez de *hineintragen*), a idéia principal pelo menos nesta primeira parte, então, é a do ‘tornar-se cristão’. E já aí, nesta primeira etapa, ele tem o tratado de estilo bastante acadêmico, sobre *O Conceito Angústia*, que não deixa de dar um embasamento para o cristianismo (VALLS, 2000, p. 189).

Kierkegaard tem a convicção de que as verdades mais fundamentais, as verdades ético-religiosas, não podem ser comunicadas diretamente, mas apenas indiretamente. Isto porque os “cristãos”, por desconhecerem o verdadeiro sentido do cristianismo, o cristianismo do Novo Testamento, vivem na ilusão de que são cristãos. O ser cristão, neste sentido, não adquire nenhuma carga existencial. Da mesma forma que quem nasce em Copenhague é dinamarquês, ou como a grande maioria da população religiosa do Brasil que se diz católica pelo simples fato de serem batizadas. Esta compreensão do ser cristão, como se percebe, é uma relação apenas exterior à verdade, a cristicidade é falseada e até anulada pela cristandade.

O método kierkegaardiano, sua maiêutica ou comunicação indireta propõe-se como a possibilidade de destruir esta ilusão no leitor. Em uma palavra: a produção pseudonímica tem como finalidade apresentar o crístico. Sendo assim, seguindo um encadeamento lógico, no segundo capítulo, tentaremos especular a partir das “pistas” deixadas pelo pseudônimo acerca de como ocorre esta comunicação indireta na obra *O Conceito de Angústia*. Ora, já que Kierkegaard cria este método para comunicar sua filosofia e, uma vez que a obra *O Conceito de Angústia* faz parte do *corpus* kierkegaardiano, é natural a interpelação sobre a aplicação deste método na obra em questão. Aqui, sobretudo neste momento, advertimos que não tentamos esgotar esta questão em virtude da dificuldade na qual Kierkegaard a coloca falando disso apenas indiretamente, ou mesmo omitindo qualquer explicação ulterior.

Entretanto, fica patente a importância da utilização dos pseudônimos e a distância maiêutica que Kierkegaard quer estabelecer entre ele e o leitor. Além do mais, nem tudo o que o pseudônimo afirma pode ser identificado sem mais com a convicção do próprio

Kierkegaard. Veremos, por exemplo, no terceiro capítulo que o conceito de pecado discutido no contexto da obra *O Conceito de Angústia* é retomado da obra, do mesmo ano, *Migalhas Filosóficas* e que retrocede no *corpus* kierkegaardiano até sua primeira aparição na primeira obra após sua *Dissertação*, a saber, *A Alternativa*. Aqui, veremos, o conceito que o pseudônimo A tem de pecado relacionado com o arrependimento é retomado criticamente por Vigilius, em *O Conceito de Angústia*, já que aqui o arrependimento não é mais suficiente como apregoava o pseudônimo “A”.

Percebe-se, por isso, que cada pseudônimo tem uma lógica estilística própria, uma psicologia específica que os diferencia entre si e, evidentemente, do próprio Kierkegaard. Isso é natural quando entendemos que os pseudônimos representam estádios existenciais diferenciados. As concepções kierkegaardianas, os conceitos crísticos acompanham este movimento do devir do homem, da liberdade.

Após a especulação acerca do método da comunicação indireta aplicado na obra *O Conceito de Angústia*, o segundo capítulo tentará trazer à luz a contextualização filosófica propriamente dita, quer dizer, a relação de nossa temática nesta dissertação com a história da filosofia. Em outras palavras: tentaremos evidenciar o diálogo crítico de Kierkegaard com alguns filósofos acerca da constituição do eu, da consciência, do homem, da liberdade. Kierkegaard, em *O Conceito de Angústia*, desenvolve a estrutura existencial do homem, numa franca oposição a concepção idealista e romântica do “eu”. Entende o conceito de homem como um movimento dinâmico de vir a ser, jamais como uma realidade estática, mas como um projeto a se realizar.

No terceiro e último capítulo, após o diálogo crítico com a tradição, desenvolveremos a concepção de Kierkegaard da constituição do eu, da consciência, do homem. Enfim, acompanharemos a reflexão do fenômeno da liberdade e da não-liberdade. O homem é um ser inconcluso, não surge no mundo como uma realidade acabada. O homem

não é, deve tornar-se. Este movimento, ou passagem do não-ser ao ser, da não-verdade a verdade constitui a liberdade humana.

O homem é constituído ontologicamente por uma estrutura dialética, sendo um ser inconcluso. Essa estrutura é composta por uma síntese que deve ser realizada em duas perspectivas, a saber: uma síntese de corpo e alma instaurada pelo espírito, e, de tempo e eternidade instaurada pelo instante. Não são duas sínteses, portanto, mas apenas uma vista de perspectivas diferentes. Para realizar a síntese da corporeidade e da alma mediante o espírito, isto é, libertando-se de uma relação imediata com sua naturalidade é imprescindível o horizonte do tempo e da eternidade instaurado pelo instante, a eleição, a decisão pelo eterno no tempo, já que não existe o devir do homem, a facticidade sem o tempo, melhor, sem o instante.

A liberdade, pois, adverte Kierkegaard, não pode ser compreendida originariamente como um *liberum arbitrium* abstrato, uma escolha arbitrária entre o bem e o mal. A liberdade assim entendida é compreendida abstratamente e, portanto, é um falseamento de seu conceito. A distinção entre bem e mal só se realiza posteriormente quando existe de fato a liberdade. Mas originariamente quando o homem vive sua existência imersa na imediação, tendo uma existência apenas estética, não se pode falar numa distinção arbitrária entre bem e mal. Adão e Eva no paraíso são modelos de todo homem posterior. Kierkegaard enfatiza que não tem sentido falar de tal distinção antes da queda. Pois, os mesmos não tinham como entender o que fosse essa distinção. Essa só tem sentido após a queda, quando a liberdade se dá *in concreto*.

Originariamente a liberdade só pode ser compreendida não como escolha entre isto ou aquilo, mas como possibilidade de poder. Isto é, a liberdade neste primeiro aspecto não se realiza na determinação de si mesmo neste ou naquele sentido, mas na pura possibilidade de se determinar. Ora, se a liberdade em *O Conceito de Angústia*, neste primeiro

nível, é destacada como possibilidade de poder, como pura possibilidade de se determinar, o indivíduo carece de uma forma, de uma configuração (*Gestalt*) para sua existência e se encontra com o nada e diante deste. O nada não é o vazio, mas precisamente a possibilidade, o poder de se determinar.

A liberdade ganhando esta nova fundamentação na história da filosofia, isto é, não mais como *liberum arbitrium*, traz algumas implicações muito frutíferas. Aqui nos encontramos no segundo nível da análise da liberdade em *O Conceito de Angústia*. Se a liberdade originariamente se apresenta como pura possibilidade de poder, então o indivíduo corre o risco de perder sua liberdade ao fugir de sua determinação, ao se determinar negativamente.

Aqui o fenômeno da liberdade se apresenta como perda da liberdade, isto é, como não-liberdade. Muito embora em *O Conceito de Angústia* Vigilius não faça menção a *Dissertação* de 1841, aqui, sem a utilização de pseudônimos, e, por assim dizer, de forma mais “acadêmica”, Kierkegaard irá discutir acerca do Demônio de Sócrates, do demoníaco dialogando com Hegel e com as concepções correntes da época. É salutar percebermos que tanto Kierkegaard quanto Hegel vêem no demônio de Sócrates o princípio de interioridade, da liberdade ao se opor ao recurso das determinações do oráculo e do Estado como instâncias exteriores que determinam a vida do indivíduo.

Não é sem razão que o Sócrates de Copenhague, admirava tanto, depois de Cristo, o Sócrates histórico. Entretanto, Kierkegaard dá um passo além porque Sócrates encarnava a perspectiva irônica da vida, a zona limite, entre a existência estética e a existência ética. Faltava-lhe a existência ético-religiosa com a correspondente zona limite do humor entre a existência ética e religiosa. Isto não é, porém, uma falha em Sócrates. Apenas com o cristianismo, na concepção kierkegaardiana, é dado o espírito que carece nos gregos. Os gregos e, de modo sublime, Sócrates estão determinados *para* o espírito; não o possuem, mas

se encaminham, por assim dizer, ao seu encontro. Com a modernidade Kierkegaard entende que ocorre uma experiência oposta e, por isso, negativa, isto é, com a modernidade não existe uma direção para o espírito, mas se dá a ausência deste, um afastar-se do espírito. É o que Kierkegaard chama da repetição do paganismo dentro do cristianismo, isto é, a caricatura do cristianismo apresentado como sendo seu verdadeiro rosto. O demoníaco é este encaminhar-se para o espírito, mas um encaminhar-se indefinido que nunca se realiza, ou o fugir do espírito, o manter-se na ausência deste. Ora, se o devir espiritual do homem é uma síntese a ser estabelecida, o demoníaco é a perda desta.

O conjunto dos três capítulos nos conduz progressivamente numa apropriação acerca dos fenômenos da liberdade e da não-liberdade na obra *Begrebet Angest* (1844) de Søren Kierkegaard. Procuramos abordar a temática dentro da problemática da filosofia, isto é, tentando evidenciar os filósofos e as questões por eles postas, mesmo que Kierkegaard faça referências alusivas e, às vezes, omitindo o nome de quem está criticando. A pertinência da pesquisa, daquilo que aqui indicamos poderemos verificar no desenvolvimento e na conclusão da mesma, e esperamos ter sido fiéis ao pensamento de Kierkegaard para que possamos contribuir, ainda que modestamente, para que o filósofo de Copenhague encontre um lugar de destaque no cenário filosófico brasileiro.

1 KIERKEGAARD, FILÓSOFO

1.1 A maiêutica kierkegaardiana, ou o método da comunicação indireta

Qualquer estudioso do pensamento humano, ou mero leitor motivado curiosamente pelo conhecimento, poderá sentir certo estranhamento ao ter acesso a alguma obra de Kierkegaard (1813-1855). Em grande parte de sua obra, o filósofo não assina seu nome, mas cria autores pseudônimos com personalidades e estilos literários próprios. São divergentes não apenas entre si, mas diferem do próprio Kierkegaard na medida em que este não assumiria completamente as idéias desenvolvidas por seus pseudônimos.

De fato, quando temos acesso a alguma produção filosófica de Kierkegaard nos deparamos com um dado no mínimo estranho: na maior parte das obras do filósofo não aparece seu nome, isto é, vem assinada por um pseudônimo. Perguntamo-nos: é este fato algo irrelevante, carente de sentido? Não passaria de um capricho do filósofo, um estilo particular de reflexão que, portanto, deveria ser desconsiderado pelos estudiosos? O que mais importa, afinal, é a investigação desenvolvida pelo pensador na obra, então para quê se dá ao trabalho de discutir algo tão fútil? Ou antes, analisando melhor, a autoria pseudonímica não estaria a desvelar neste velamento o propósito da obra, a substância do que será perscrutado? Esse “estilo” peculiar de Kierkegaard, tão constante e coerente dentro do *corpus*, não estaria a indicar uma lógica de reflexão, como, aliás, o próprio filósofo o explica na obra *Ponto de vista*?

Na verdade, Kierkegaard sempre foi um autor religioso do princípio ao fim de sua carreira filosófica e, por conseqüência disto, “[...] ele próprio [nos confia Kierkegaard] jamais escreveu algo de ordem estética, mas recorreu a pseudônimos para obras desta categoria [...]” (KIERKEGAARD, 2002, p. 31). Poderíamos aplicar isso a obra *O Conceito de Angústia*, uma vez que faz parte da produção estética e está sendo o alvo de nosso estudo,

dizendo sinteticamente: Kierkegaard *escreveu O Conceito de Angústia* mas seu *autor* é Vigilius Haufniensis.

Não obstante essa não sistematização de seu pensamento, concebida de modo consciente e a serviço de um propósito, conserva uma razão de ser e obedece a um plano geral no *corpus*. Em nossa interpretação, esse recurso dos pseudônimos e, portanto, da produção estética, que precede a produção estritamente religiosa na qual Kierkegaard assinava o seu próprio nome, se justifica pela confusão que se fez do cristianismo na modernidade⁵, encontrando na cristandade estabelecida um reflexo corroborador. Kierkegaard para livrar o Cristianismo deste mal entendido, provocado pelo pensamento e pela cristandade, constrói a teoria dos estádios existenciais, sua maiêutica ou método da comunicação indireta.

O método da comunicação indireta não é propriamente um tema da filosofia kierkegaardiana, mas o instrumental para desenvolvê-los. Cada pseudônimo assume uma concepção de vida e desenvolve suas reflexões sob este prisma. Como as possibilidades de existência são diversas, diversos são os pseudônimos utilizados por Kierkegaard. E como o pseudônimo se afina com a concepção de vida que representa, nem sempre o que desenvolve pode ser atribuído a Kierkegaard. Daí o filósofo nórdico ser assistemático, mas que possui nitidamente *in mente* um plano, um projeto.

Que tipo de projeto, ou qual *telos* poderia ser apontado como norteador da filosofia de Kierkegaard? A finalidade de sua filosofia é o “tornar-se cristão”, ou para usar a linguagem técnica da filosofia, sua finalidade é o devir do homem. O homem é lançado no mundo diante de diversas possibilidades de existência. Ele tem o poder de se determinar de

⁵ O que entendemos por modernidade é este amplo arco na história da filosofia que se estende de Descartes à Hegel. Por vezes, o sentido de modernidade, ao longo de nossa Dissertação, é utilizado em sentido mais amplo indicando aqueles filósofos, contemporâneos de Kierkegaard, opositores da filosofia hegeliana, a saber: Schelling e a esquerda hegeliana. O termo “modernidade” ainda pode fazer referência aos filósofos e teólogos hegelianos dinamarqueses, coetâneos de Kierkegaard. Enfim, a palavra “modernidade” é sempre utilizada para designar a posição intelectual (notadamente alemã) contrária à filosofia de Kierkegaard.

diversas formas. Deve optar por um determinado modo de ser no mundo. Kierkegaard designa-os como estádios existenciais, a saber, estético, ético e religioso⁶.

Este percurso existencial que o homem deve realizar é a principal finalidade da filosofia kierkegaardiana. O problema é que a filosofia minimiza este movimento existencial e supervaloriza o movimento lógico. A cristandade falsifica o ser cristão diminuindo-lhe as exigências, retirando o crístico do indivíduo. A filosofia existencial de Kierkegaard tem a pretensão de fazer a filosofia voltar à existência concreta e alertar aos cristãos de nome para se tornarem cristãos de fato.

Mas como realizar tal operação? Por isso, que optou pela comunicação indireta:

A forma de comunicação mais adequada para um pensar existencial (existentiell) é a 'comunicação indireta'. Esta comunicação é indireta porque apaga, de certo modo, imediatamente o comunicado, para que o ouvinte não permaneça atado ao orador e seja remetido a si mesmo. Um pensar do tipo kierkegaardiano se subtrai, por assim dizer, para ressurgir de novo na práxis existencial (existentiell) daqueles aos quais se dirige (THEUNISSEN, 2005, p. 11).

Essa duplicidade da obra do pensador dinamarquês dificultou a compreensão dos seus contemporâneos, fato que motivou Kierkegaard, em meio às polêmicas e perseguições, a escrever a obra *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor* (1848) que será publicada postumamente (1859) por um expresso desejo seu, para que seus coetâneos não o considerassem um cristão extraordinário ao tomar conhecimento real de sua vida e motivações ao lê-lo; em razão disso publica *Sobre minha obra como escritor* (1851) uma versão resumida do *Ponto de vista*, ocultando parte de suas confidências.

Essa dificuldade de compreender o verdadeiro sentido que o filósofo confere às suas obras, tendo sempre diante dos olhos o propósito ou plano geral expresso no *corpus*, se

⁶ É importante ressaltar que essa divisão dos estádios não é de modo algum rígida, sistemática. Essa tripartição no *corpus* aparece com diversas variantes. Ora dividida em estético e ético-religioso, ou estético, ético-religioso e religioso. Ou ainda, podemos encontrar no interior de cada estádio uma divisão, por exemplo, religioso da religiosidade A e religioso da religiosidade B.

prolongou durante o século que nos separa. É verdade que nos últimos anos essa situação está sendo modificada por um crescente número de estudiosos que estão lendo e estudando Kierkegaard com seriedade, levando em consideração toda a obra, para uma interpretação mais fiel ao seu pensamento.

Quem não fizer uma boa introdução ao pensamento de Kierkegaard, com o intuito de vislumbrar sua meta no tratamento das questões filosófico-teológicas, facilmente passará despercebido, ou até mesmo terá como irrelevante a utilização dos pseudônimos por parte do pensador. Não perceberá, pois, a duplicidade dialética, essência de toda a obra.

Por outras palavras, esta duplicidade [se o autor pertence à ordem estética ou religiosa] é consciente, o autor está dela informado melhor que ninguém, ela é a condição dialética fundamental de toda a obra e tem como consequência uma razão profunda (KIERKEGAARD, 2002, p. 29, grifo nosso).

Com efeito, se o leitor não levar em consideração essa duplicidade, ficará perdido em meio às complexas estruturas das obras por vezes contraditórias entre si se não seguir o mesmo fio condutor que guiava Kierkegaard, quer seja para endossar a argumentação, quer seja para criticá-lo. Na nossa leitura de Kierkegaard este fio condutor que o guiava, sendo a motivação para criar a sua dialética, é a sua crítica ao cristianismo da modernidade e à cristandade estabelecida por falsificarem o Cristianismo do Novo Testamento.

Johannes Clímacus e Johannes Anti-Clímacus são os únicos pseudônimos em que em suas obras Kierkegaard assinava seu nome, mas não como autor evidentemente, pois a autoria é de Clímacus ou Anti-Clímacus apesar de ser escrito por Kierkegaard; neste caso o nome de Kierkegaard aparecia como *editor*. Este é um fato revelador e decisivo para uma reta compreensão do pensamento kierkegaardiano. As obras da autoria de Clímacus: *É Preciso Duvidar de Tudo* (1842 ou 1843, inacabado e publicado postumamente); *Migalhas Filosóficas* (1844); e o volumoso *Post-scriptum às Migalhas Filosóficas* (1846). Anti-Clímacus escreveu “*A Doença Mortal*” (1849) e “*Prática do Cristianismo* (1850). Isto é, que

mais se aproximam e quiçá se assemelhem às idéias do próprio Kierkegaard, uma vez que este assinava como editor.

Há estudiosos que, embora reconheçam a intenção do filósofo na utilização dos pseudônimos, aceitam como sendo do próprio Kierkegaard as palavras de Clímacus. É o caso do estudioso norte-americano Stephen Evans, como nos diz Gouvêa: “Evans leva absolutamente a sério as palavras do heterônimo céptico Johannes Clímacus, e acredita poder provar que a filosofia de Clímacus está em harmonia com o Cristianismo histórico” (GOUVÊA, 2000, p. 96).

Outro pseudônimo especial, ainda que o nome de Kierkegaard não apareça como editor como fez exclusivamente com Johannes Clímacus e Anti-Climacus, seria o autor de *O Conceito de Angústia* (1844), Vigilius Haufniensis, por ser o primeiro autor do estágio religioso. Este é o último dos “*Estádios no Caminho da Vida* (1845)” que a existência do homem pode aceder através da realização autêntica de sua liberdade.

O professor Ricardo Gouvêa afirma que o pseudônimo, Vigilius Haufniensis, que ele prefere chamar de heterônimo, ou seja, “personalidades completamente desenvolvidas e estilos diferentes do de Kierkegaard e de cada um dos outros” (GOUVÊA, 2000, p. 263), é entre os personagens-autores de Kierkegaard um dos menos definidos. Ele compreende que Vigilius mal pode ser comparado a um verdadeiro heterônimo ou personagem-autor, mas também não pode ser identificado com o que ele chama de personagens ficcionais ou meros *noms-de-plume*. Isso significa que Vigilius Haufniensis é um pseudônimo importante ao lado de Clímacus e Anti-Climacus se comparado com outros pseudônimos. Gouvêa descreve o Vigia de Copenhague da seguinte forma:

Seu estilo é muito peculiar, de um professor de dogmática. Ele é o primeiro representante do estágio religioso, mas não completamente genuíno, pois parece faltar-lhe interioridade, olhando para as doutrinas do Cristianismo ainda um tanto objetivamente, como conhecimento a ser alcançado, mais do que uma vida a ser vivida. O livro, não obstante, parece funcionar como sua própria educação para uma maior interioridade (GOUVÊA, 2000, p. 266).

Para Kierkegaard a cristandade é uma ilusão, uma falsificação do verdadeiro Cristianismo. A crítica que os pensadores contemporâneos lançam asperamente ao cristianismo, ele o fez à cristandade. Foi esta que influenciada pela modernidade o adulterou. O que é a cristandade senão a mediocridade cristã institucionalizada? Para ser cristão é suficiente ser batizado, freqüentar uma igreja, fazer um pouco de caridade... A medida da veracidade do cristão seria a medida do seu engajamento. Valls descreve o conceito de cristandade em Kierkegaard como “[...] um conceito social, demográfico, geográfico, é um conceito exterior, que não vai ao fundamento, ao essencial” (VALLS, 2000, p. 188). E ainda:

Seria um grupo humano de características modernas, superficial, inautêntico, que não leva mais a sério o Cristianismo enquanto comunicação de existência, ou enquanto mensagem de vida plena, e prefere antes adotá-lo de maneira rotineira, como doutrina objetiva, e numa mentalidade triunfalista e acomodada apega-se aos aspectos exteriores do rito e da doutrina, mas abandona totalmente a paixão e a maior das paixões, que é a fé (VALLS, 2000, p. 121).

Kierkegaard irá polemizar com a Igreja luterana de sua época justamente por não levar o Cristianismo a sério. O que mais importa é vivenciar as verdades do Cristianismo e não se limitar a conhecê-la. O Cristianismo, como ele incessantemente repetirá, é uma comunicação de existência, não de idéias. Em sua obra *Ponto de Vista* ele nos confidência:

Há, por conseguinte, uma objeção que sempre a mim fiz, para com os meus botões, contra um certo grupo de ortodoxos de entre nós: reúnem-se em capelas, confirmam-se mutuamente que são os únicos cristãos, depois não sabem fazer outra coisa em toda a cristandade que asseverar que não são cristãos (KIERKEGAARD, 2002, p. 47, grifo nosso).

O que mais importa, aquilo que é o essencial é deixado de lado na cristandade do século XIX. Não sendo — acrescentamos nós — muito diferente da grande maioria dos que se dizem cristãos hoje, no século XXI, os quais afirmam com a mesma facilidade que o são assim como respondem que são brasileiros porque nasceram ou vivem no Brasil. Kierkegaard

assumirá como missão, uma vocação singular que a Providência ofereceu-lhe quase que forçosamente, mas que foi aceita e levada a termo com total abnegação e gratidão, a saber: dissipar a ilusão dos cristãos de acreditarem serem cristãos. Os cristãos para serem tais devem ser discípulos, seguidores de Cristo, e não meros admiradores, expectadores que conhecem e se entusiasmam por Ele, mas que não se envolvem ativamente na apropriação de seus ensinamentos no cenário da existência. Se por hipótese os cristãos vivem na ilusão de que o são, portanto, se eles são apenas em imaginação, em que categorias vivem eles? “Nas da estética ou, quando muito, nas categorias estético-éticas” (KIERKEGAARD, 2002, p. 43, grifo nosso) — responde Kierkegaard.

Por isso o filósofo optou pela comunicação indireta, ou seja, a utilização dos pseudônimos, a dialética kierkegaardiana. Nos pseudônimos vemos se desenrolar a existência real com suas contradições, a liberdade atribulada diante das possibilidades. O leitor naturalmente confronta a sua existência com a que está sendo descrita, mais ainda, sendo vivenciada. O caso exemplar que ilustra bem esse método é a angústia sofrida por Abraão na prova posta por Deus no sacrifício de seu único filho — que foi fruto de uma longa espera fundada na promessa do próprio Deus. Deus parece se contradizer, mas é apenas uma aparência. Logo que Abraão por fé obedece, Deus realiza o milagre e cumpre a promessa. Porém antes deste ato sublime, Kierkegaard dá várias versões de como poderia Abraão agir, se comportar diante do pedido de Deus. Mas fica claro que só neste último, na sua fé-obediência é que ele se torna o *pai da fé*. Esta fé-obediência implica dois movimentos, um de renúncia e outro de reapropriação do que se renunciou. Querendo, com efeito, comunicar indiretamente aos leitores que só estão no estádio religioso ou da fé, quando o Indivíduo escolhe enfrentar existencialmente a decisão de ser um ‘cavaleiro da fé’ e não apenas um ‘herói trágico’. De fato, no pensamento kierkegaardiano Abraão é o modelo da vida de fé, o paradigma do *homo religiosus*. Deixemos, pois, o próprio Kierkegaard falar de sua maiêutica:

Destrói-se a ilusão pelo método indirecto que, servindo o amor da verdade, observa na sua dialética todas as espécies de atenções para o homem iludido e que, com o pudor próprio do amor, se retira para não ser testemunha da confissão que o interessado a si próprio o faz, sozinho diante de Deus, quando reconhece que viveu na ilusão (KIERKEGAARD, 2002, p. 44, grifo nosso).

Por isso, a maiêutica kierkegaardiana começa pela produção pseudônima, colocando-se onde se encontra o cristão-iludido, cativando-o para levá-lo a uma salutar crise existencial. Ele próprio se sentirá na pele do pseudônimo e esse comunicará indirectamente, de uma forma negativa, o que significa verdadeiramente ser cristão. Desta crise brota a alternativa, a possibilidade da existência: *ou* se lança na aventura do tornar-se cristão *ou* torna-se atento, consciente de que o cristianismo é mais exigente do que se acreditava. Kierkegaard resume seu método da comunicação indirecta, a dialética kierkegaardiana nos seguintes termos:

Portanto, quando na cristandade um autor religioso, cujo pensamento total se resume no tornar-se cristão, quer chegar à possibilidade de tornar os homens atentos (porque o sucesso é outro assunto), deve começar por ser autor estético e conservar, até um certo ponto, esta faculdade; mas tem de impor-se um limite, porque não usa este gênero de produção a não ser para despertar a atenção. E há uma coisa que não deve esquecer, a retenção da adição: deve distinguir o religioso, que é o decisivo, do estético, que é o incógnito, a fim de que o jogo dialético não seja pura tagarelice (KIERKEGAARD, 2002, p. 53, grifo nosso).

A produção pseudonímica não é decisiva, mas um meio de se chegar à verdade. O decisivo é o religioso, o edificante. Não é verdade, porém, que Kierkegaard duvidasse da existência de verdadeiros cristãos na cristandade. Ele considera a hipótese de que pudesse existir um pequeno número de autênticos cristãos. Portanto, assim como Kierkegaard eles seriam “missionários na cristandade” (Cf. KIERKEGAARD, 2002, p. 47). Teriam a missão

de apresentar o Cristianismo não no paganismo declarado, mas no cristianismo paganizado da cristandade que se considera, não obstante, o verdadeiro Cristianismo.

Concluamos a primeira parte deste capítulo com uma longa confissão do próprio Kierkegaard, na qual transparece o respeito e o amor pelo Cristianismo. Percebe-se, além do mais, a distinção dos conceitos de “cristianismo” e “cristandade”. Além disso, corrobora a nossa interpretação de que o cristianismo da modernidade é uma caricatura, a cristandade uma farsa e, portanto, os pensadores contemporâneos não destruíram ou explicitaram a “essência do cristianismo” como desejaram.

Mas nunca cortei com o cristianismo e nunca o reneguei; nunca pensei em atacá-lo; não, desde o tempo em que pude pensar com o uso das minhas forças, resolvera firmemente tudo fazer para o defender ou, em todo o caso, para o apresentar sob a sua forma verdadeira; porque já muito cedo, graças à minha educação, fui capaz de me convencer da raridade de uma exposição fiel, capaz de ver como os seus defensores o atraíam a maioria da vezes, quão raramente os seus adversários o atingem verdadeiramente, ao passo que, de acordo com as opiniões que sempre tive, eles castigam com inteira justiça a cristandade estabelecida, muito mais digna de se chamar uma caricatura do verdadeiro cristianismo ou um imenso conjunto de erros e ilusões onde se mistura uma reduzida e fraca dose de cristianismo autêntico. Amei assim o cristianismo de uma certa maneira; era, a meus olhos, digno de respeito [...] (KIERKEGAARD, 2002, p. 82).

1.2 Vigilius Haufniensis ou o Vigilante da tradição filosófica

A obra *O Conceito de Angústia* de Søren Kierkegaard publicada em 1844 é sem sombra de dúvida a “pedra de toque” de seu pensamento, perdendo, em importância, talvez, apenas pela grandiosa obra de 1846 o *Post Scriptum às migalhas filosóficas*. Entretanto, Arne GRØN, diretor do departamento de investigações sobre Søren Kierkegaard da Universidade de Copenhague, defende a tese de que *O Conceito de Angústia* é a obra chave para adentrarmos no ambiente das temáticas kierkegaardianas. De fato, com o tratado da angústia o filósofo retoma os temas das obras anteriores dando-lhes o acabamento e, com isso,

determinando o *quid* de seu pensamento, direcionando a via que se encaminhará as obras posteriores. Por esta razão, Arne Grøn sugere que *O Conceito de Angústia* seja lido como introdução ao pensamento de Kierkegaard, ainda que reconheça que “a obra em si seja extremamente difícil” (GRØN, 1995, p. 30, nota 2).

A primeira questão que um leitor atento da obra não deixará de levantar é sobre o autor pseudônimo: Kierkegaard escreve a obra, mas a autoria é de *Vigilius Haufniensis*. Já vimos, no capítulo anterior, que esse recurso literário-filosófico utilizado por Kierkegaard foi denominado por ele de *método da comunicação indireta* ou sua *maiêutica*. Os autores pseudônimos ou heterônimos possuem uma psicologia e lógica de pensar toda própria e peculiar, os nomes manifestam veladamente a íntima conexão com o que será desenvolvido. O que seguirá, pois, será a tentativa de trazer à luz o sentido filosófico do pseudônimo, tencionando conduzir a nossa interpretação corroborando a tese de Grøn. Em outras palavras: concordamos com a interpretação de Grøn, o que faremos é mostrar, como uma interpretação plausível de se pensar, e, até certo ponto óbvia, mas que Grøn sequer alude, que o nome pseudonímico escolhido por Kierkegaard quer expressar precisamente isso.

De todo o *corpus* kierkegaardiano, apenas em *O Conceito de Angústia*, em sua *Introdução*, aparece o registro de uma divisão da ética em “primeira ética” e “segunda ética”. Quem ler pela primeira vez a *Introdução* da obra tendo a sensibilidade de perceber a força motriz que Vigilius/Kierkegaard confere a essa divisão da ética, enquanto disciplina filosófica, esperará com razão encontrar nas obras posteriores um desenvolvimento desta importantíssima divisão. Porém, Kierkegaard e/ou seus pseudônimos não farão sequer uma menção nas obras que se seguirão. Eis o paradoxo: o filósofo apresenta uma compreensão da ética que se mostra tão evidente e de capital importância pela força de sua argumentação na *Introdução*, mas que nem sequer desenvolve na obra ou nas posteriores. Como algo que se mostra tão essencial na *Introdução* não é mais retomado? Esse fato significa que o filósofo

abandonou essa compreensão crítica da ética? Ou antes, isso implica uma mudança radical de perspectiva hermenêutica acerca da ética tradicional? A tese de Grøn que aludimos propõe uma solução esclarecedora, a saber, “depois de *O Conceito de Angústia* a única maneira de referir-se à ética é como ‘segunda’ ética” (GRØN, 1995, p. 27).

Daí que, complementando e corroborando a tese de Grøn, interpretamos que a intuição de Kierkegaard em nomear o pseudônimo de *Vigilius Haufniensis*, isto é, vigilante de Copenhague, ou ainda, vigia do porto dos mercadores, é destacar essa tese sustentada por Grøn.

Num primeiro momento tentaremos refletir sobre o sentido do nome latinizado do pseudônimo, baseando-nos em algumas pistas que o próprio pseudônimo fornece na obra, bem como nas obras anteriores. Em seguida tentaremos fundamentar nossa reflexão apontando para a tese de Grøn.

Ao seguirmos a interpretação de Arne Grøn, mudamos, em certo sentido, de perspectiva hermenêutica que o eminente e respeitado estudioso de Kierkegaard, Henri Bernard Vergote, adotou, sendo seguido por todos, ou quase todos estudiosos de Kierkegaard. Vergote divide as obras de Kierkegaard em *dois percursos*. No primeiro percurso se enquadra as obras predominantemente pseudonímicas que vai até 1846 com a publicação do *Post-scriptum às Migalhas Filosóficas*. Esta última obra é o marco divisório, após a qual, a produção pseudonímica é diminuída e os *Discursos Edificantes* intensificados. Em certo sentido, Vergote não está equivocado ao demarcar dessa forma a produção kierkegaardiana. O próprio Kierkegaard no *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor* nos comunica claramente que o *Post-scriptum* é o ponto crítico de sua produção, no qual fica expresso o problema de fundo de sua filosofia, a saber: o tornar-se cristão. Kierkegaard fala de dois movimentos: um começa com a produção estética ou pseudonímica, e, o outro, parte do *Post-scriptum*... Com efeito, a produção kierkegaardiana dividida em dois percursos já foi de certa forma divulgada pelo próprio Kierkegaard. É uma divisão correta, porém, muito geral e vaga para quem deseja prosseguir numa leitura mais aprofundada.

Aqui entra a tese de Grøn como uma interpretação muito lúcida e sóbria para adentrar nas temáticas kierkegaardianas e, desta forma, compreender as variações de um mesmo tema em obras diferentes e suas aparentes contradições. A tese de Grøn nos situa num *locus* adequado que nos possibilita visualizar e julgar com mais clareza as temáticas kierkegaardianas desde seus desenvolvimentos interno, mais do que na conclusão que elas querem conduzir.

Passemos a elaborar uma reflexão sobre o sentido latino do pseudônimo para, em seguida, fundamentá-la *apropriando-se* da proposta de Arne Grøn.

A obra *O conceito de angústia* (1844) foi escrita por Kierkegaard, mas o autor é o pseudônimo Vigilius Haufniensis. A tradução portuguesa deste nome latino significa “vigia” ou “vigilante de Copenhague”. Haufniensis provém da latinização do nome Dinamarquês Havn (porto) designando o centro habitado que deveria mais tarde chamar-se København (Porto dos Mercadores) e que manteve sua denominação latina oficial (Cf. KIERKEGAARD, 2003, nota 5 do tradutor francês, p. 5).

É importante mencionar, para facilitar o estudo das obras de Kierkegaard, a relevância do nome do pseudônimo e das notas de rodapé, como sugere o prof. Ricardo Gouvêa. Elas são como pistas oferecidas ao leitor, favorecendo ao estudioso vislumbrar a meta idealizada pelo autor.

Os pseudônimos são e não são Kierkegaard, pois existe uma gradação de verdade (os estádios existenciais) entre eles. Por isso nem sempre podemos identificar as idéias desenvolvidas pelos pseudônimos com as do próprio Kierkegaard. O pseudônimo é uma pessoa particular, vivendo o drama concreto da perseguição de sua autenticidade existencial. Eles evidenciam a dificuldade de nos apropriarmos existencialmente da verdade.

As reflexões de Vigilius Haufniensis, portanto, por se situarem no estágio religioso, talvez estejam mais próximas da pureza do pensamento do pensador do que as desenvolvidas por Johannes, o Sedutor, autor do *Diário do Sedutor*, pertencente ao nível imediato da realidade, por exemplo.

Essa semelhança entre Vigilius e Kierkegaard não significa identificação plena de pensamento. Porém acreditamos que não exista discordância em virtude desta obra (ainda que pertencente ao primeiro percurso) situar-se no *estádio religioso*, ou seja, no nível de verdade mais verdadeira da realidade. Não obstante, por se tratar de um pseudônimo que assina a obra existe uma linha muito tênue que os separam. A situação torna-se mais complexa porque a distinção entre Kierkegaard e o pseudônimo se realiza no *estádio religioso*. Não temos a pretensão de delinear com precisão os contornos dessa linha fronteira, pois nem os estudiosos demonstram unanimidade nessa questão. Os estudiosos de Kierkegaard percebem claramente a diferença entre este e os pseudônimos. Mas quanto ao marco divisório entre Kierkegaard e os pseudônimos do *estádio religioso* é muito sutil e não muito fácil de demarcar a separação. Não obstante, acreditamos que essa dificuldade-desafio é que faz progredir o pensamento, se dela não nos esquivarmos para outras questões secundárias.

Para penetrarmos no propósito de Kierkegaard na escolha do nome do pseudônimo e sua conseqüente significação elucidativa da obra, e, seguindo a tese de Grøn, conferindo sentido às obras anteriores e direcionando as posteriores num nível reflexivo diverso, focalizaremos a *Introdução*.

Desenvolveremos uma primeira compreensão para um possível significado do pseudônimo. *Vigilius Haufniensis* é o vigilante da tradição filosófica. Na obra *Ponto de vista...*, uma obra assinada pelo próprio Kierkegaard (uma espécie de testamento onde explica o sentido de toda a sua obra), o filósofo medita sobre sua existência de *autor*:

[...] refere-se à minha qualidade de observador e à minha consciência de ter também necessidade de ser disciplinado: nos domínios da intelectualidade e da religiosidade, tendo em vista os conceitos do ‘existir’ e de ‘cristandade’, sou *como* um espião ao serviço de interesses superiores, os da idéia; nada tenho de novo a proclamar, estou sem autoridade; mesmo sob o manto do disfarce [os pseudônimos!], não vou directamente à obra, vou pela via indirecta da astúcia; não sou um santo; em suma, sou como um espião que, ao informar-se, por função, dos erros, das ilusões e das coisas duvidosas, está ele próprio sob a mais estrita vigilância enquanto exerce a sua (KIERKEGAARD, 2002, 89-90 (grifo nosso).

A função da filosofia kierkegaardiana, a finalidade de sua obra, é exercer a *vigilância* em dois níveis ou ordens diversas que se complementam e se inter-relacionam, a saber: o pensamento e a vida cristã, ou para usar as suas palavras, a “intelectualidade” e a “religiosidade” com seus respectivos conceitos equivalentes: “existir” e “cristandade”. Claro está, portanto, a importância da obra *O Conceito de Angústia*, assinada por *Vigilius* (vigilante! espião!) *Haufniensis*, ainda que o nome de Kierkegaard não apareça como editor. É um fato incontestado que grande parte dos pseudônimos descreve a si mesmo como um observador, um agente de polícia, um guarda da ordem. Mesmo se houver um pseudônimo no *corpus kierkegaardiano* que não aplique uma destas definições a si mesmo, certamente a *função* que ele exerce é de vigiar, observar e policiar os erros do pensamento e da vida cristã. Esta nossa intuição intelectual nos parece que pode ser corroborada quando o próprio Kierkegaard explica a importância de sua obra de escritor para a sua época, escrevendo:

Este movimento [“partindo da especulação, do sistema, etc., tornar-se cristão”] é: PARA TRÁS, e ainda que tudo seja sem ‘autoridade’, não deixa de haver no tom algo que lembra um agente de polícia gritando a um ajuntamento: “para trás”, e eis também porque mais de um pseudônimo diz de si próprio que é um agente, um guarda da ordem (KIERKEGAARD, 2002, p. 81).

Os atributos ou características essenciais que definem o vigia ou vigilante, tais como, estado de vigília, observador, alertar aos demais de um perigo eminente e enfrentá-lo, revelam o sentido do pseudônimo quando aplicados à imagem tão sugestiva do nome

Haufniensis. Como ficou explicado acima, Haufniensis é a latinização do nome dinamarquês København, isto é, Porto dos Mercadores, Copenhague, onde nasceu e viveu Kierkegaard. Isso certamente é um indício da importância deste pseudônimo no projeto de Kierkegaard e expressão evidente de sua dialética. Mais adiante esclareceremos essa questão apontando para a resposta àquela interpelação: como se dá a separação entre as idéias de Kierkegaard e Vigilius? O que falta à reflexão de Vigilius, enquanto manifestação da dialética kierkegaardiana, concebida conscientemente e com o propósito de ser acrescida pela reflexão do próprio Kierkegaard, agora livre das *dificuldades* enfrentadas pelo pseudônimo?

Esta imagem do Porto dos Mercadores nos transporta para o mundo dos negócios e das “pechinchas”. Na obra *Temor e tremor* de 1843, ano anterior à publicação de *O conceito da angústia*, o pseudônimo Johannes de Silentio analisa a “idealidade religiosa” que surge do choque da “idealidade da Estética” com a “idealidade exigida pela Ética”. A idealidade religiosa é precisamente “a idealidade da realidade, tão desejável como a da Estética e não impossível como a da Ética” (KIERKEGAARD, 2007, p. 49, nota). Portanto a fé é uma questão central no pensamento kierkegaardiano e fundamental por representar a “idealidade da realidade”, isto é, o objeto da reflexão filosófica que em Kierkegaard coincide com o *estádio religioso*. Não sendo a fé, pois, de modo algum, algo que deva ser ultrapassado ou superado.

Temor e tremor inicia e termina com uma estranha analogia comparativa entre o mundo do pensamento e o mundo dos negócios. As primeiras frases do Prólogo, depois de uma citação de Hamann, colocam diante de nossa mente uma crítica irônica à modernidade, especialmente a Hegel. Com efeito, são nestes termos que o autor de *Temor e tremor* principia a obra: “Processa-se nesta época uma verdadeira liquidação [em alemão no original dinamarquês] que tanto atinge o mundo das idéias como o mundo dos negócios. Tudo se obtém por preços tão irrisórios que cabe perguntar se, depois, haverá ainda comprador” (KIERKEGAARD, 1998, p. 19). O fato de Kierkegaard ter escrito “venda de liquidação” em

alemão no original dinamarquês (Cf. GOUVÊA, 2002, p. 99), direciona a sua crítica. Os pensadores da modernidade, que são alvo das críticas de Kierkegaard, são alemães. Mas o alvo principal das críticas de Kierkegaard é Hegel. Eles reduziram tanto o “preço” de virtudes como “coragem, amor, integridade e fé” (GOUVÊA, 2002, p. 99), “que cabe perguntar se, depois, haverá ainda comprador”. Ou seja, depois de banalizarem tanto essas virtudes esvaziando-as de suas identidades e conferindo-lhes outro significado, são raros, com efeito, aqueles que permanecem, p. ex., na fé, ao invés, *todos querem ir mais além*.

Depreende-se agora o porquê de Vigilius Haufniensis ser o vigilante da tradição filosófica. Kierkegaard que inicialmente, em sua juventude, foi seduzido pela “fogosidade artificial das promessas escritas em um livro; ou com as amplas perspectivas, não menos prometedoras, de seu enorme significado” (KIERKEGAARD, 2007, p. 32), a saber, da filosofia de Hegel, reforçado pela influência de seus professores especialmente H. L. Martensen, enxergou depois com clarividência as danosas conseqüências para o pensamento e à vida cristã. Muito provavelmente não foi a intenção do grande filósofo da modernidade que suas reflexões implicassem na negação de Deus que quiçá tenha justificado racionalmente. Mas é um fato que seus discípulos extraíram tais conclusões; basta pensar no pensamento de Feuerbach.

Quando na Dinamarca, notadamente em Copenhague, o pensamento de Hegel estava penetrando fortemente, Kierkegaard reagiu forjando sua reflexão. Em princípio ele foi a Berlim assistir as aulas de Schelling, esperançoso de ver o sistema hegeliano contestado como prometia este filósofo. Porém não demorou muito tempo na Alemanha e em poucos meses volta decepcionado a Copenhague, dando início à sua filosofia logo após a defesa e publicação de sua *Dissertação* (1841). Aliás, o filósofo começou a escrever *A alternativa* (*Ou, Ou; enten, eller*), publicada, em 1843, após a publicação de sua *Dissertação*, em Berlim, no clima, segundo ele, da falsa crítica a Hegel. Talvez isso tenha corroborado seus desejos

intelectuais e dado um grande estímulo na elaboração de uma verdadeira crítica que tocasse na raiz do problema⁷.

Os pensadores modernos, como expressa a metáfora da “venda de liquidação,” estão como num estado de inconsciência (o oposto de *Vigilius*, o vigilante), razão pela qual não percebem o valor inestimável da “mercadoria” que tem em seu rico patrimônio. O fazer filosófico da modernidade, na medida em que trata de questões da fé num domínio em que não é o dela, isto é, na filosofia, a reflexão é adulterada por faltar à *atmosfera* ou o *estado afetivo* (*Stemming*) que corresponda ao conceito exato (Cf, KIERKEGAARD, 2007, p. 45).

Para concluir nossa análise interpretativa da metáfora, que abre e fecha as investigações de Johannes de Silentio em *Temor e tremor*, nos falta comentar a retomada da metáfora no Epílogo. São nestas expressões que ele inicia o desfecho da obra:

Tendo uma vez, na Holanda, baixado demasiado o preço das especiarias, os mercadores fizeram lançar ao mar alguns carregamentos com o objetivo de o elevar de novo. Trata-se de uma manobra perdoável e talvez mesmo necessária. Precisamos de idêntica operação no mundo dos espíritos? (KIERKEGAARD, 1998, p. 147)

Recapitulando a metáfora da “venda de liquidação” posta no Prólogo, imagem da problemática instaurada pela modernidade em relação à fé, Johannes de Silentio parece apontar para a dialética kierkegaardiana. No sentido de ser um esforço intelectual para a solução do problema, configurando, assim, o projeto filosófico-teológico de Kierkegaard. Se com o pretexto de criticar a modernidade Kierkegaard se utiliza — no Prólogo — de uma analogia, ou seja, uma semelhança na diversidade, entre o mundo das idéias e o mundo dos negócios, a proposta de resolução — no Epílogo — se servirá da mesma imagem com uma

⁷ Um indício, talvez, que confirme essa nossa compreensão deste momento histórico da filosofia pode ser verificado no fato de que importantes pensadores contemporâneos como Kierkegaard, Feuerbach, Engels, Burkhardt e Bakunin estavam na mesma sala assistindo as aulas de Schelling (Cf. GOUVÊA, 2000, p. 37), esperançosos de presenciarem a crítica ou dissolução do Sistema hegeliano que quiçá corroborassem suas idéias. Mas parece que ficaram decepcionados, ao menos Kierkegaard, que volta a Copenhague dando início a sua filosofia.

diferença, porém: os mercadores da metáfora representam os filósofos. A tarefa dos mercadores é oferecer aos habitantes de sua comunidade o necessário à sua subsistência, mas também o supérfluo na satisfação de suas comodidades e caprichos pessoais. Os filósofos disponibilizam aos seus contemporâneos e aos pósteros o alimento necessário para sustentabilidade não do corpo, como aqueles, mas do espírito.

É significativo atentar para o direcionamento sugerido pela metáfora. No Prólogo a metáfora expõe a crítica à modernidade, como dissemos acima, pois aparece grafado em alemão justamente a expressão “venda de liquidação”. Já no Epílogo, ela se caracteriza como ilustração do que foi desenvolvido em resposta ao problema do Prólogo, nos transmitindo ou comunicando (a maiêutica kierkegaardiana, o método da *comunicação* indireta!) que a solução advém dos “mercadores da Holanda”. Isto é: um filósofo que não seja da Alemanha, pois lá os “galpões do Porto” estão carregados, abarrotados de “mercadorias”, pois já não há compradores. Existe alguém que afeiçoado com o pensamento moderno, conhecedor das discussões acerca do problema de deus ou da religião, deseje professar a fé cristã de acordo com os cânones da autoridade bíblica? Muito provavelmente que não, pois deus, ou de modo mais geral, a religião, é sempre compreendido nos “simples limite da razão” e a interpretação bíblica se realiza *apenas* no nível racional sem transcender o “natural”⁸. Mas a exemplo dos “mercadores da Holanda” que lançaram “ao mar alguns carregamentos com o objetivo de o elevar de novo”, surge na Dinamarca precisamente em København, isto é, no Porto dos Mercadores, o filósofo Kierkegaard. Com sua maiêutica ele realiza o significado da metáfora e, ao mesmo tempo, responde afirmativamente à finalidade desta: “Precisamos de idêntica operação no mundo dos espíritos?”

⁸ Veja, sobretudo, a obra *Temor e tremor* (1843), em que Kierkegaard, através de Johannes de Silentio, crítica o geral, quer dizer, a moral, o universal como estância suprema e fundamental. Os conceitos do estágio religioso pertencem ao âmbito do paradoxo.

Não é precisamente tal operação a função dos pseudônimos kierkegaardianos, principalmente do vigia de København, autor pseudônimo de *O Conceito de Angústia*, no sentido de ser o ápice de um desenvolvimento reflexivo de um projeto conscientemente pensado de Kierkegaard e chegado com este pseudônimo a maturidade dando um novo impulso reflexivo a seu pensamento?

Entre as diversas interpretações possíveis acerca do sentido dos pseudônimos, uma delas encontra uma forte ressonância nos estudiosos kierkegardianos, a saber, a crítica ao Sistema, ao pensamento abstrato.

Victor Eremita, o primeiro pseudônimo de Kierkegaard, já olhava com desdém ao iniciar o *Prólogo* de *A Alternativa*, a famosa proposição filosófica, extraída da *Ciência da Lógica* de Hegel: “Talvez, caro leitor, alguma vez te veio à mente duvidar um pouco da exatidão da conhecida proposição filosófica: o exterior é o interior, o interior, o exterior” (KIERKEGAARD, 2006, p. 29 [11]). Isso nos remete a crítica velada de Kierkegaard a esta proposição em sua *Dissertação*, sua tese de doutorado defendida em 29 de setembro de 1841, isto é, obra escrita e defendida antes de sua ida a Berlim para assistir as aulas de Schelling e dele ter escrito e publicado *A Alternativa*. Em sua *Dissertação* o filósofo de Copenhague trabalha sobre o conceito de ironia, onde esta se mostra, em suas diversas manifestações e nuances distintas, algo que as assemelha, a saber, a oposição entre essência e fenômeno, entre o interior e o exterior.

Considerando a ironia na medida que ela se volta *contra toda a existência*, aí ela também se agarra à oposição entre essência e fenômeno, entre o interior e o exterior. Poderia então parecer que ela enquanto negatividade absoluta se identifica com a *dúvida*. (...) Na dúvida, o sujeito é testemunha de uma guerra de conquista, na qual cada fenômeno é aniquilado porque a essência tem de estar mais atrás. Na ironia, o sujeito bate em retirada constantemente, contesta a realidade de todo e qualquer fenômeno, para salvar a si próprio, na independência negativa em relação a tudo (KIERKEGAARD, 2005, p. 223).

Isso nos faz compreender que ao resumir sua *Dissertação*, a última de suas quinze teses, “Como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem” (KIERKEGAARD, 2005, p.19), aponta já para uma crítica à filosofia, ao Sistema que ganhará corpo e feições nas reflexões dos pseudônimos.

Para *Victor Eremita* essa dúvida sobrevém ao ler uns papéis que inesperadamente encontra e resolve publicar denominando arbitrariamente de *A*, o esteta, e de *B* os papéis do assessor dos tribunais Wilhelm, o Ético; a publicação em dois volumes destes papéis é precisamente a obra de 1843 *A Alternativa*. Nos papéis do esteta em *A Alternativa*, que *Victor Eremita* encontrou num compartimento secreto (o interior não sendo o exterior nem revelado por este!) de uma antiga escrivãzinha que comprara num antiquário, lemos palavras duras à filosofia, por exemplo:

O que dizem os filósofos acerca da realidade é freqüentemente tão decepcionante como quando alguém lê na casa de um vendedor um letreiro: passa-se roupa. Se alguém se dirige ali com sua roupa para passar, fará papel de bobo, pois o letreiro está simplesmente à venda. (KIERKEGAARD, 2006, p.57 [41]).

No mesmo ano, *Constantin Contantius* afirma em *A Repetição* que “a metafísica encalha no interesse” (KIERKEGAARD, 1990, p. 88), passagem esta que numa nota de rodapé em *O Conceito de Angústia Vigilius Haufniensis* citará ratificando sua fundamental importância:

A repetição constitui o *interesse* da Metafísica e, ao mesmo tempo, aquele outro interesse em que a Metafísica encalha; a repetição é a contra-senha de toda intuição ética; a repetição é *conditio sine qua non* de todo problema dogmático (KIERKEGAARD, 2007, p. 50, grifo do filósofo).

Em *Temor e tremor*, *Johannes de Silentio*, denuncia que hoje ninguém se detém na fé, mas todos querem ir mais além, provavelmente por isso chegue a afirmar, através de seu pseudônimo, num tom irônico e humorístico, próprio do Magister Kierkegaard, que ele não é filósofo, mas um *poetice et eleganter*:

O presente autor de nenhum modo é um filósofo. Não compreendeu nenhum sistema da filosofia se é que algum exista ou esteja concluso. (...) O presente autor de nenhum modo é filósofo. É sim, *poetice et eleganter*, um amador que nem escreve sistema nem promessas de sistema; não caiu em tal excesso nem a ele se consagrou (KIERKEGAARD, 1998, p. 21-22).

Em 1844 com a publicação das *Migalhas Filosóficas* fica bastante evidente o ataque de Kierkegaard tanto ao Sistema quanto, ainda que indiretamente, a cristandade. O Sistema é uma alusão à filosofia de Hegel. Mas enquanto este representa o expoente máximo da metafísica ocidental, a crítica ao Sistema deve ser entendida em seu sentido *lato*, quer dizer, o Sistema é sinônimo da filosofia moderna, da metafísica, do pensamento abstrato.

A crítica recheada de ironia é visível no título mesmo da obra: *Migalhas Filosóficas*. Numa época em que ser filósofo significava ter ou aderir a um Sistema, ou ainda prometer com promessas solenes a edificação de um, Kierkegaard/Climacus escreve um fragmento, umas migalhas filosóficas. Trabalhando com o conceito de verdade, traça, distingue (ou... ou...) o projeto socrático e sua alternativa (o cristianismo!). O que os separa, distingue é precisamente o conceito de pecado. É este conceito que *Vigilius Haufniensis*, em *O Conceito de Angústia*, irá retomar e desenvolver.

Em virtude deste movimento, que tentamos sintetizar em linhas gerais, não devemos tomar ao pé da letra a afirmação do pseudônimo *Johannes de Silentio* de que não é filósofo, concluindo que isso é uma confissão do próprio Kierkegaard. Portanto não teria nada a contribuir com a tradição filosófica. Mas penetrando na verdade da ironia, ao compreendê-la após acompanhar o percurso reflexivo de Kierkegaard, que tentamos sintetizar, acreditamos, como ele vem criticando nessas obras de que não é filósofo *segundo* os moldes da época. Ao se libertar dos grilhões do Sistema dando vida a indivíduos reais que vivem e pensam a realidade *in concreto*, não passa de um mero poeta para os sistemáticos, como reconhece o pseudônimo *Johannes de Silentio*, um provável hegeliano tentando se livrar do colapso sua vida. Por outro lado, ao se tornar “poeta” se faz de fato filósofo ao desvelar a realidade.

Quatro dias após a publicação de *Migalhas*, Kierkegaard publica *O Conceito de Angústia* sob o pseudônimo *Vigilius Haufniensis*. A primeira frase da Epígrafe Vigilius escreve: “A hora dos *distingos* [distinções, ou...ou] já passou; o Sistema as venceu”. O Sistema tem a pretensão de abarcar tudo, tendo sempre uma explicação para algo. Não existe mais distinções, ou isso... ou aquilo, mas tão somente sínteses, tanto isso... quanto aquilo... O Sistema aniquilou toda decisão ou eleição já que não existem mais alternativas; nada é decidido, mas tudo é conservado. As contradições são resolvidas conceitualmente, artificialmente e não existencialmente. Por esta razão, Vigilius louva Sócrates e Hamann por ter sido o único, dois milênios após, a reconhecer a sobriedade de Sócrates: “pois – segundo sua frase [de Hamann] – Sócrates foi grande precisamente porque distinguia entre o que compreendia e o que não compreendia” (KIERKEGAARD, 2007, Epígrafe).

Na *Introdução* Vigilius faz uma crítica ferrenha à *Ciência da Lógica* de Hegel, isto é, ao Sistema. Antes de desenvolver essa crítica antecipamos a questão de fundo, a saber, o problema da *realidade*. Kierkegaard observa criticamente que a última parte da *Lógica* Hegel coloca como título: a realidade. Veremos, a seguir, que, na verdade, Hegel trabalha na última parte, isto é, na terceira, a doutrina do conceito. A realidade aparece desenvolvida na segunda parte, terceira seção, que trata da doutrina da essência.

Esse equívoco de Vigilius/Kierkegaard não altera substancialmente sua crítica a Hegel. Talvez este fato possa ser compreendido ao ler duas ou três passagens em que Vigilius registra que não está preocupado em apresentar a concepção de ninguém, mas tão somente a sua própria. Por exemplo: “Não é meu propósito escrever uma obra erudita, nem tampouco perder o tempo buscando provas de confrontação literária” (KIERKEGAARD, 2007, p. 108).

A tradução alemã de *O Conceito de Angústia* traz *Die Wirklichkeit* assim como em *A Ciência da Lógica* Hegel prefere *Wirklichkeit* a *Realität*. Aqui, na terceira seção da

segunda parte da obra Hegel utiliza *Wirklichkeit* no sentido de realidade em ato, efetiva ou concreta.

Isso é significativo para acompanhar a compreensão que Kierkegaard tem sobre a realidade. Os pseudônimos querem evidenciar precisamente o que é a realidade. Com isso complementamos e corroboramos a tese de Arne GRØN: a obra *O Conceito de Angústia* através do pseudônimo *Vigilius Haufniensis* é uma obra de “ruptura” e que “abre horizontes”. Esta ruptura e abertura de um novo horizonte é a divisão da ética em “primeira ética” e “segunda ética”. *O Conceito de Angústia* leva à perfeição uma reflexão crítica sobre a ética e apresenta como esta deve se desenvolver.

Passemos agora a recolher da Introdução aqueles elementos essenciais para o nosso propósito. Existem dois objetivos ou movimentos que numa leitura filosófica torna-se mais que perceptíveis. Tentaremos resumidamente evidenciá-los por manifestarem a maiêutica kierkegaardiana, o método da comunicação indireta na obra.

Um primeiro objetivo que designamos de *movimento retrospectivo* (o *por quê*) caracteriza-se como resposta crítica à tradição, analisando o estatuto epistemológico da ciência que está mais apta a captar a realidade⁹. Kierkegaard está somente delimitando o campo e o método de cada ciência em relação à apreensão da realidade e, portanto, dos conteúdos revelados na fé. Talvez ele esteja fazendo algo semelhante ao que Aristóteles fez nos *Segundos analíticos*, isto é, determinando o objeto e o método próprio a cada ciência para acercar-se dele, condenando a aplicação do método de uma ciência numa outra (*não podemos passar de um gênero a outro*).

O segundo objetivo ou *movimento prospectivo* configura-se na justificativa de mostrar *como* a psicologia é a ciência mais capaz de trabalhar o conceito de angústia. E uma

⁹ Na Introdução a *O Conceito de Angústia* Kierkegaard faz uma espécie de aula de epistemologia, no sentido de delimitar os limites de cada ciência em relação ao tratamento do pecado.

vez que o conceito de angústia tem como pressuposto o pecado original, terá um intercâmbio inevitável entre a psicologia e a dogmática, mas cada qual no seu campo específico.

A discussão da obra *O Conceito de Angústia* é sobre como tratar filosoficamente a *possibilidade* dos dados Revelados, isto é, mais precisamente, como abordar filosoficamente a liberdade na perspectiva cristã. A modernidade tomou tal providência a esse respeito que em Hegel aparece muito transparente o equívoco quando ele concebe a religião, a arte e a filosofia como possuindo os mesmos conteúdos, mas que a filosofia diria de um modo muito mais sofisticado e rigoroso pela conceituação filosófica, o que não ocorreria com a religião e a arte. É nos seguintes termos que a crítica de Vigilius/Kierkegaard aparece na Introdução: “ (...) na Dogmática se chama *fé* ao *imediato*, sem recorrer a nenhuma outra definição mais aproximativa, então se obtém a vantagem de poder convencer a todo o mundo da não necessidade de manter-se na *fé*” (KIERKEGAARD, 2007, p. 37-38)¹⁰.

Esse é o grande equívoco que já mencionamos em vários momentos, quando os filósofos posteriores a Hegel passam a criticar a fé e o deus cristão, tal como compreende a modernidade, acreditando na evidente dissolução de tal deus e na conseqüente impossibilidade de se fiar ou se deter na fé. A corroboração desta nossa interpretação, nós vemos expresso no primeiro parágrafo da Introdução, quando *Vigilius* alerta para que quem não ficar de guarda (em *vigilância!*) no tratamento que se dá aos distintos problemas científicos,

(...) poderá alcançar às vezes uma certa habilidade, outras se assombrará de haver compreendido, ainda que em realidade esteja muito longe disso, e, finalmente outras muitas vezes haverá encontrado uma síntese de palavras por mero palpite unidas com o mais variado. Porém, esta ganância pagará muito rápido, como se paga toda aquisição ilegal, a qual nunca poderá ser, nem civil nem cientificamente, uma legítima possessão (KIERKEGAARD, 2007, p. 36).

¹⁰ Ao lado de Vigilius Haufniensis, outro pseudônimo que critica explicitamente a mediação hegeliana é Johannes de Silentio, autor de *Temor e tremor*: “(...) a fé não é a primeira imediatidade, mas imediatidade ulterior. A primeira imediatidade é do domínio estético, e aqui a filosofia hegeliana pode ter razão. Mas a fé não pertence ao estágio estético: ou então não há fé, porque ela sempre existiu” (KIERKEGAARD, 1998, p. 105-106).

A parte que sublinhamos marca e documenta a nossa interpretação de que a grande maioria dos pensadores contemporâneos, mais precisamente os assim chamados pós-hegelianos, se voltam contra Hegel, isto é, contra a filosofia e o cristianismo como este entende. Porém, eles não se deram conta de que o erro não está nem na filosofia nem no Cristianismo, mas no *modo* como a civilização ocidental construiu tais idéias. Por isso que o crente deveria ficar tranqüilo e não se perturbar porque se por infelicidade o crente ceder a tais argumentações, da impossibilidade de se deter na fé, é porque ou era fraco nela, ou não percebeu o pseudo princípio em que é fundamentado tais argumentos:

Inclusive se consegue que o mesmo crente autêntico dê por bem esta conclusão, talvez porque não viu de súbito a falsidade que há em tudo isso e que propriamente não se deve a considerações ulteriores, senão àquele mesmo erro de princípio [πούτου Ψεύδος] (KIERKEGAARD, 2007, p. 38).

Mas o objeto específico que buscamos em nossa Dissertação é desenvolver a questão da liberdade e da não-liberdade, enquanto fenômenos no sentido de conceitos existenciais, tal como Kierkegaard escreve em *O Conceito de Angústia*.

Kierkegaard está claramente criticando a Lógica de Hegel, por este ter a pretensão de tratar da realidade numa ciência cujas categorias não podem assimilá-la. “O castigo é manifesto e consiste em que com isso se dificultou e fez impossível, quiçá por largo tempo, qualquer reflexão em torno ao que seja a realidade” (KIERKEGAARD, 2007, p. 37). A razão disto encontra sua justificativa no fato de que a Lógica não pode assimilar a contingência como tal, categoria essencial da realidade. O devir da realidade é visto pela Lógica numa reflexão inessencial, pois versa sobre um movimento estático, imanente. Segundo Vigilius, o movimento na Lógica, no sentido mais profundo, em realidade não é um movimento, basta pensar no conceito de movimento para se dar conta de que ele é uma transcendência e,

portanto, não cabe na Lógica. Portanto é no devir em que se origina a liberdade e a realidade, que foge completamente às categorias da Lógica:

Porém, apesar de tudo o que digam na Lógica não deve ocorrer nenhum movimento; porque a Lógica e todo o lógico somente *é*, e precisamente esta impotência do lógico é o que marca o trânsito da Lógica ao devir, que é donde surgem a existência e a realidade. Por isso, quando a Lógica se submerge na concreção das categorias, não faz outra coisa que a que se fez desde um princípio (KIERKEGAARD, 2007, p. 42-43, grifo do filósofo).

Às vezes Vigilius desenvolve seu pensamento fazendo referência implícita a Hegel, Schelling, mas de uma forma velada e concisa. Com efeito, ficamos com a impressão de que ele deveria explicitar mais o que está dizendo, pois existem passagens muito obscuras e difíceis de compreender exatamente o que ele quer dizer. Mas tal deficiência encontra sua justificativa quando o próprio Vigilius reconhece a densidade do texto:

Talvez todo o exposto até aqui peque por prolixidade em relação ao lugar em que se encontra – em relação ao assunto de que se trata não cabe falar, nem muitíssimo menos, de prolixidade –, porém contudo não é de modo algum supérfluo, já que todos os detalhes foram escolhidos tendo em conta o tema da obra (KIERKEGAARD, 2007, p. 44).

Mencionaremos apenas o conceito de mediação em virtude do que Kierkegaard irá desenvolver. Da leitura de Kierkegaard nos parece que Hegel quis elaborar uma filosofia em que o pensamento não tivesse realidade meramente por força de um pressuposto. O conceito de *mediação, reconciliação ou transição* é a grande descoberta responsável por tal pretensão. Mas Kierkegaard problematiza: será isso uma grande descoberta? Para onde tal feito nos conduzirá?

O que assim se consegue é confundir de raiz duas ciências, ou seja, a Ética e a Dogmática. Sobretudo quando tais investigadores, não satisfeitos com haver posto de contrabando a palavra ‘reconciliação’, afirmam rotundamente que a Lógica e o *logos* – que é o dogmático – se correspondem entre si, e que a Lógica é propriamente a doutrina do *logos*. Desta maneira se faz que a Ética e a Dogmática se ponham a lutar em torno à reconciliação em uns confins eriçados de perigos (KIERKEGAARD, 2007, p. 40-41, grifo do filósofo).

É em virtude dessa confusão entre as ciências, dessa desarmonia de especificidade científica que Kierkegaard inicia a Introdução nestes termos:

Partamos do princípio de que todo problema científico há de ter, dentro do amplo campo da ciência, seu lugar determinado, seus objetivos e seus limites próprios; desta maneira harmonizará perfeitamente com todo o conjunto e nos dará uma sintonia apropriada do que o conjunto expressa. (...) Este princípio constitui ademais o interesse de toda investigação especializada (KIERKEGAARD, 2007, p. 35).

Demos início a este capítulo explicando que nos serviríamos da Introdução apenas para situar os objetivos e limites da perspectiva de reflexão adotada pelo pensador. Chegamos, portanto, ao que chamamos *segundo objetivo* ou *movimento prospectivo* da Introdução, o qual tem como propósito revelar *como* o filósofo irá abordar o conceito de angústia; qual ciência e qual método utilizado na elucidação do conceito?

A passagem textual que dá outro “fôlego” à Introdução, direcionando seu *segundo objetivo*, ou ainda, pondo em marcha o *movimento prospectivo* da obra e, portanto, constituindo a configuração dessa interpelação, é a seguinte: “A presente obra se propôs tratar o conceito de *angústia* de uma maneira psicológica, porém tendo sempre *in mente* e ante os olhos o dogma do pecado original” (KIERKEGAARD, 2007, p. 44). Portanto, o propósito da obra é tratar de modo filosófico ou existencial a angústia, mas tendo como finalidade ou questão latente um problema religioso. Aqui temos o objetivo da obra, como, aliás, expressa o seu subtítulo: “uma mera análise psicológica na direção do problema dogmático do pecado original”.

Há, pois, dois elementos que se articulam orientando a reflexão. A ciência psicológica e a dogmática são as únicas ciências que podem se aproximar do conceito do pecado, muito embora cada qual com seu limite e seu objetivo. Na realidade só a Pregação poderia tratar dele com mais propriedade, porém a Pregação não é uma ciência, mas uma arte

“na qual o indivíduo fala como indivíduo ao indivíduo” (KIERKEGAARD, 2007, p. 47). O pecado é uma realidade fundamental que, não obstante, nenhuma ciência pode explicá-lo. Apenas a dogmática pode explicitá-lo, mas admitindo como suposição sua realidade e ao explaná-lo toma o dogma do pecado original como um dado ou pressuposto antropológico e cosmológico fundamental, isto é, como sendo a verdade do homem e do mundo. A psicologia irá investigar a *possibilidade* desta verdade proclamada pela dogmática. Neste sentido é que interpretamos a psicologia como analítica existencial, isto é, filosofia da existência, ou antropologia filosófica.

Que algo, todavia, chamado “filosofia” possa, entretanto, começar com a “dogmática”, significa quanto menos que o começo desta filosofia não é de modo algum um começo filosófico. À diferença da filosofia especulativa, a “segunda filosofia” não é capaz de afirmar filosoficamente seus pressupostos, antecipar e desenvolver seus próprios desenvolvimentos a partir de um conjunto de enunciados indubitáveis. Tratando-se de uma “filosofia segunda”, aquilo que pressupõe como “primeiro” é o silêncio mesmo da língua filosófica em relação com um sentido que a transcende. Assim, o gesto inicial da filosofia segunda é acaso aquele que Kierkegaard executa em suas *Migalhas* filosóficas: a mera anotação ou menção “algébrica” (SVI, IV 254) dos “postulados” do cristianismo: o pecado, a fé, a conversão, a conversão, a redenção (SVI, IV 272), aquilo que a filosofia pode sem dúvida nomear, porém que de nenhum modo poderia explicar ou justificar sem incorrer em uma alteração irreparável. Assim também em *A Doença Mortal*, ali onde a relação entre o pecado, o desespero e a fé se expressa em uma mera “fórmula algébrica” (SVI, XI 194), a filosofia de Kierkegaard não faz outra coisa que voltar a traçar os limites da especulação. Se, apesar de tudo, Kierkegaard é aqui um filósofo, se fala preferentemente a linguagem dos “princípios”, é precisamente porque os postulados não-filosóficos aos que alude se encontram essencialmente expostos a um falseamento filosófico, a aquela mesma confusão de línguas que acabaria por apagar o que a linguagem do cristianismo tem também de “estranho” em relação com aquela da abstração (GONZÁLES, 1998, 106-107).

Por que Vigilius Haufniensis propõe tratar do conceito de angústia de modo psicológico, preparando a reflexão para a Dogmática?

A psicologia é a única ciência que pode investigar o conceito de pecado, *aproximando-se* de sua verdade. Isto porque a atmosfera ou o justo estado afetivo que corresponde ao pecado é a *seriedade*. E esta não pertence a psicologia, porém a psicologia não foge da *seriedade* necessariamente. O estado afetivo da psicologia é a *angústia*. Por isso que falar do pecado em psicologia é tratá-lo como *estado*, em virtude da observação e espionagem própria desta ciência. O pecado, porém, nunca é uma mera possibilidade, mas é a realidade, um fato que é e renova-se. De fato, Vigilius/Kierkegaard afirma que os resultados da investigação psicológica (ou, como preferimos chamar, filosofia existencial ou da existência), tem sua verdade por aparecer com maior ou menor grau na vida de todo homem. Mas logo acrescenta: esse modo de tratar o pecado é um “mais ou menos” (KIERKEGAARD, 2007, p. 47), isto é, não atinge o núcleo essencial que define ou circunscreve a realidade conceitual do pecado.

O pecado não é objeto do conhecimento, por isso ao ser foco de análise de qualquer ciência ele resulta alterado, desfigurado. O estado afetivo da *Estética* que corresponde ao justo conceito é a *contradição*, sendo esta sempre compreendida como cômica ou trágica, enxergando o pecado como algo *frívolo ou pesaroso*. A *Metafísica* também adultera seu conceito, pois o estado afetivo sob o qual é visto o pecado é a *apatia e indiferença dialéticas*. Ora, olhar o pecado sob estas óticas, nestes ângulos de reflexões inessenciais, conduzem inevitavelmente a uma visão domesticada da realidade do pecado, tornando-o algo que não tem força diante do pensamento. O pecado, portanto, não tem um lugar determinado em nenhuma ciência.

Por esta razão, tão logo como se trata do problema do pecado, pode ver-se imediatamente, atendendo ao estado afetivo [*Stemning*; em alemão: *Stimmung*] descrito, se o conceito correspondente é exato. Por exemplo, se se fala do pecado como de uma enfermidade, uma anormalidade, um veneno e uma desarmonia, então o conceito correspondente permanece falseado (KIERKEGAARD, 2007, p. 47).

A *Ética* é a ciência que melhor poderia acolher o conceito do pecado. Mas isso não ocorre porque ela limita-se a desejar introduzir a idealidade na realidade. A *Ética* traça um rico caminho, indica ao homem um belo projeto de vida, o estimula a segui-lo e até exaspera julgamentos e condenações se este hesita em percorrê-lo. Entretanto, esquece ou prescinde do fato de que o homem não está em condições ou não tem os meios adequados para cumprir perfeitamente as leis normativas do ideal, encarnando-o na própria existência. Mais ainda: a *Ética* não só prescinde deste fato como o pressupõe, criando uma paradoxal dificuldade contribuindo para a sua própria ruína.

A *Ética* mostra a idealidade como tarefa, pressupondo que o homem está de posse das condições requeridas para realizá-la. Neste ponto a *Ética* dá lugar a uma contradição, já que ela cabalmente persiste na dificuldade e na mesma impossibilidade (KIERKEGAARD, 2007, p. 48).

Quanto mais a *Ética* se empenha para ser aquilo que ela essencialmente é, isto é, uma ciência ideal, com o afã de forjar o homem autêntico mais transparece a dificuldade. Essa não é outra coisa senão o aparecimento do pecado, que obsta a finalidade da *Ética*.

Em meio da luta por realizar a tarefa da *Ética* faz ato de presença o pecado, porém não como algo que pertença casualmente a um indivíduo qualquer, senão como algo que vai retrotraindo-se cada vez mais profundamente, no sentido de um pressuposto que sem cessar acrescenta sua profundidade e distância, ao mesmo tempo que transcende ao indivíduo. Neste momento tudo está perdido para a *Ética*, e é precisamente a *Ética* a que contribuiu para que tudo se perca. Surgiu uma categoria que se situa completamente fora de seu alcance. O *pecado original* faz a situação todavia mais desesperada, quer dizer, que destaca a dificuldade, ainda que não recorrendo a *Ética*, senão com a ajuda da *Dogmática* (KIERKEGAARD, 2007, p. 52).

Ao contrário da *Ética*, a *Dogmática* parte do real para chegar a idealidade. Portanto, a *Dogmática* supõe a existência do pecado e a explicação deste dado fundamental se realiza na pressuposição do pecado original.

Em *O Conceito de Angústia* a maiêutica kierkegaardiana aparece não só na utilização de um nome pseudônimo como autor, mas também na forma que Vigilius Haufniensis investiga o objeto da obra, isto é, de modo psicológico, numa analítica filosófico-existencial. Como a questão central do *corpus* kierkegaardiano é o *tornar-se cristão*, podemos interpretar da seguinte forma: a análise psicológica significa uma investigação filosófico-existencial sobre a *possibilidade* da verdade dos dados Revelados. Isso significa mais precisamente: o limite de uma reflexão *filosófica* quando aborda os conteúdos da Revelação. A prova disto é que Vigilius afirma que

enquanto se vai submergindo deste modo na possibilidade do pecado, a Psicologia está sem sabê-lo colocando-se ao serviço de outra ciência, a qual não faz mais que esperar a que aquela permaneça pronta e assim começar por si mesma e ajudar à Psicologia no esclarecimento do assunto (KIERKEGAARD, 2007, p. 59).

Isto é: o limite da ciência psicológica é estar circunscrita à *possibilidade* do pecado. Disso se segue duas coisas, manifestando o limite desta ciência: 1º o pecado, como vimos, não é nunca uma possibilidade e 2º a passagem da possibilidade do pecado para a sua realidade não é jamais uma necessidade. Portanto, uma investigação psicológica ou filosófica apenas “roça” os dados da Revelação, não podendo extrair de tal reflexão um juízo de valor sobre os conteúdos Revelados, uma vez que a pesquisa filosófica não atinge o conteúdo essencial da Revelação. Não poderá, pois, jamais substituir ou superar a religião pela filosofia por faltar ao estudioso a atmosfera da fé ou o justo estado afetivo (*Stemming*) que corresponda ao conceito exato. Do contrário, o pensador ou pesquisador poderá até especular eruditamente sobre a fé, aparentando um saber quase que indubitável pelo encadeamento lógico e harmonioso dos argumentos utilizados, porém tal investimento intelectual está fadado ao fracasso visto que não atinge a verdade do objeto pesquisado, mas constrói apenas um vão simulacro deste.

Deste modo permanecerá alterado seu conceito, e ao mesmo tempo aquele estado afetivo [*Stemming*] que autenticamente corresponde ao conceito exato, de sorte que se perca a continuidade do estado afetivo autêntico, dando lugar as fugazes fantasmagorias dos estados afetivos falsos (KIERKEGAARD, 2007, p. 45).

Por isso é que a *Psicologia* ou filosofia está a serviço de outra ciência, a qual aguarda pacientemente que a filosofia chegue ao *terminus* de sua investigação, que sempre é expressão de um problema, de uma questão, para ajudá-la em suas explicações. Esta ciência não é a *Ética*, mas é a *Dogmática* que ousamos afirmar ser o coroamento prestado pela fé aos esforços *louváveis* da razão. Apreendemos esta compreensão de Vigilius que ao criticar a *Lógica* de Hegel, denuncia a desarmonia entre as ciências por confundir a especificidade que cada uma deve ter no tratamento de um problema científico. A citação textual que Vigilius afirma que a *Dogmática*, ou seja, a ciência que estuda a verdade Revelada por Deus, deve começar num início anterior para não ser como a *Lógica* conforme ilustra o seguinte fragmento:

[...] perde a *Dogmática* posto que assim não a permite começar por seu verdadeiro começo, quer dizer, dentro de um começo prévio, anterior a ela mesma. Desta maneira a *Dogmática*, ao invés de pressupor um começo prévio, não faz mais que lançar no esquecimento e começar de repente como se seu ponto de partida fora a mesma *Lógica*. E já se sabe, a *Lógica* começa cabalmente com o produto mais escorregadio da mais fina de todas as abstrações, a saber, com o imediato. Ainda que logicamente correto, esta abolição automática do imediato constitui dentro da *Dogmática* uma pura conversa fiada... (KIERKEGAARD, 2007, p. 38).

Nós acreditamos que esta nossa interpretação encontra um apoio comprobatório nesta citação do professor Álvaro Valls, quando lemos:

O verdadeiro tema do *Conceito 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 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. 190, grifo nosso).

Vigilius baseia sua especulação filosófica na narração do Gênesis, na transição da Inocência à Queda, portanto parte dos dados Revelados. Vigilius compreende que a tentação não está fora do homem, mas dentro dele. Com efeito, utiliza a categoria *demoníaco* ou *não-liberdade* (angústia do bem) enquanto correlato existencial do demônio bíblico. O *demoníaco* enquanto categoria grega, filosófica, parece revelar que nesta obra ele está trabalhando de modo filosófico. Analogamente, Kierkegaard fez isso com Clímacus, autor pseudônimo de *Migalhas filosóficas* (publicada quatro dias antes de *O conceito de angústia*) quando este trabalha com a categoria grega “o deus” de forma adjetivada, ao invés da palavra substantiva “Deus”. A clareza do pensamento de Kierkegaard sem a forte ambigüidade, a ironia, está presente nos *Discursos edificantes* do primeiro percurso, nas “obras estritamente religiosas” e em *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor* (escrito em 1848 e publicado postumamente em 1859), ambas do segundo percurso.

Por fim, recordemos que Vigilius Haufniensis tece uma investigação *Psicológica* ou filosófica estando esta ciência, sem saber, a serviço da *Dogmática*. Vigilius fala também de duas Éticas: a *primeira Ética* se fundamenta na Lógica ou na Metafísica ignorando, portanto, a realidade do pecado; a *segunda Ética*, porém, de conteúdo estritamente cristão, se baseia na *Dogmática* partindo, pois, da realidade do pecado.

Aqui também podemos lembrar as críticas dos pseudônimos ao Sistema e, sobretudo, a crítica de *Vigilius Haufniensis*, na *Introdução*, quando critica o conceito de *Wirklichkeit* na Ciência da Lógica. Só a “segunda ética” pode tratar da *Wirklichkeit*, por partir de fato, *in concreto* da realidade efetiva para o ideal.

2. A CONSTITUIÇÃO OU ESTRUTURA EXISTENCIAL DO HOMEM

Tudo o que será desenvolvido na obra tem no mito genesíaco da Queda o pressuposto ou fundamento no qual decorre ou extrai o conseqüente desenvolvimento do tratado da angústia. Nesse sentido, para podermos captar os fenômenos da liberdade e da não-liberdade tal qual o filósofo trabalha em seu tratado é mister elucidar não mais numa visão de conjunto, como acabamos de fazer, mas nos detendo com particularidade no percurso reflexivo que o filósofo realiza.

No fundo, o tratado da angústia trabalha sobre “o tornar-se homem” (KIERKEGAARD, 2007, p. 98), quer dizer, sobre o movimento ou o devir espiritual do homem. Em uma palavra: a liberdade como tarefa! Isso significa que o homem não nasce homem, não está desde seu surgir no mundo determinado como homem. Tentaremos perseguir este itinerário reflexivo acerca dessa questão, que é a questão que nos toca nesta Dissertação, mas antes convém precisar o que o filósofo entende pelo termo homem.

“Homem”, “eu”, “consciência”, na terminologia kierkegaardiana, apresentam-se como significando uma mesma realidade. Portanto, são sinônimos. Em *O Conceito de Angústia* Vigilius/Kierkegaard utiliza o termo “homem”. Entendendo por homem uma síntese de *corpo e alma sustentada pelo espírito quanto de temporalidade e de eternidade instaurada pelo instante*.

Em *A Doença Mortal*, traduzida no Brasil por *Desespero Humano*, de 1849, quer dizer, cinco anos após a publicação de *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard através do pseudônimo Anti-Climacus explicita o que é o termo “homem” utilizado por Vigilius. Aqui aparece o termo “eu” identificando-se com o termo “homem”:

O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação *em si*, mas sim o seu *voltar-se* sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida (KIERKEGAARD, 1979, p. 195, grifo do filósofo).

Ora, se o homem é espírito e se espírito é o eu, logo o homem é o eu. Vemos, pois, corroborado que na dicção kierkegaardiana o termo “homem” porta o mesmo significado que “espírito”, “eu”. Anti-Clímacus afirma claramente, evidenciando, acerca deste conceito, uma harmonia com a concepção de Vigilius: “O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação de dois termos. Sob este ponto de vista, o eu não existe ainda” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195). De forma idêntica a Vigilius, Anti-Clímacus concebe o eu como uma realidade não dada, inacabada. O homem, o eu “não é senão o que será” (KIERKEGAARD, 1979, p. 208). Com efeito, para o eu tornar-se propriamente o que é deve realizar o seu devir espiritual, porque “o eu é liberdade” (KIERKEGAARD, 1979, p. 207).

Mas é necessário precisar mais um ponto. Anti-Clímacus ao declarar que o homem é uma síntese e esta é uma relação entre dois termos, acrescenta: sob este ponto de vista, o eu não existe ainda. A estrutura do homem é constituída por esta síntese, por esta relação entre aqueles dois termos. Neste momento não há eu, não existe homem ainda, porque ocorre apenas uma relação *an sich* e não um voltar-se *für sich* estabelecendo a síntese num “terceiro termo positivo” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195).

Sustentando apenas uma relação *em si* entre os dois termos, o resultado desta relação torna-se o terceiro termo da síntese conformando uma “unidade negativa” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195). Esta unidade negativa significa que os termos da síntese têm cada qual existência separada no seu relacionar-se com a relação. Quando há um terceiro termo positivo, e não uma simples unidade, o eu dá o salto qualitativo do *em si* da relação

voltando-se sobre si própria, quer dizer, a relação se conhecendo a si própria, penetrando em sua interioridade. Em *O Conceito de Angústia* Vigilius/Kierkegaard fala dessa “unidade negativa” de que fala Anti-Climacus/Kierkegaard da seguinte forma:

Na inocência [que é ignorância, não-conhecimento!] o homem não está determinado como espírito, mas só animicamente determinado *em unidade imediata* com sua naturalidade. O espírito está então no homem como sonhando (KIERKEGAARD, 2007, p. 87, grifo nosso).

Essa “unidade negativa”, “unidade imediata” não é uma apropriação crítica que Kierkegaard faz do *negativo* hegeliano? Em nossa interpretação pensamos que sim. Vejamos brevemente alguns elementos que nos leva a pensar desta forma.

Em sua *Dissertação* de 1841, trabalhando acerca da ironia, faz uma observação crítica muito esclarecedora: “Ao negativo no sistema corresponde a ironia na realidade histórica. Na realidade histórica o negativo existe, o que jamais ocorre no Sistema” (KIERKEGAARD, 2005, p. 227). Portanto, a ironia e o negativo se correspondem na realidade histórica.

Posteriormente a 1841, precisamente em suas obras pseudonímicas, Kierkegaard desenvolverá a teoria dos estádios existências, a saber: estético, ético e religioso. Os estádios são gradações da verdade da realidade, são apropriações existenciais que o indivíduo deve perseguir. Tais apropriações existenciais dos estádios ocorrem na realidade histórica, mais ainda, este movimento de apropriação constitui a dinâmica do real. É o devir espiritual do homem, a tradução da verdadeira *Wirklichkeit*. A ironia é “a zona limite” (KIERKEGAARD, 1949, p. 418) entre o estético e o ético. O humor situa-se nessa outra “zona limite” entre o ético e o religioso.

O esteta não tem um eu, não é ainda um homem propriamente. Ainda não está determinado como espírito, não possui o “terceiro termo positivo” porque o espírito não está desperto, em vigília. Daí que o seu eu está desfigurado, destroçado em sua interioridade, ainda

que faça grandes façanhas e grandes feitos em sentido temporal, mundano. A relação dos termos, corpo/alma, temporalidade/eternidade, que constituem o seu eu, se intercambiam sem colisão, não efetivando verdadeiramente o devir do eu, do homem. É nesse estágio existencial, quer seja de forma *imediata* ou *refletida*, isto é, antes de efetuarem o salto qualitativo, em que se situa Adão e Eva e todo indivíduo posterior.

Na obra *O Conceito de Angústia* existem dois níveis no tratamento da angústia que muito raramente se menciona. A percepção destes âmbitos no fenômeno da angústia determina a compreensão do tratado. A análise inicial está toda centrada na angústia como *possibilidade de liberdade*; aqui o objeto da angústia é o “nada”. Com toda razão Kierkegaard é mencionado respeitosamente pelos filósofos quando estes tratam de conceitos tais como existência, angústia e nada. Entretanto a menção honrosa a Kierkegaard limita-se a este primeiro aspecto da angústia. Nem sequer aludem ao segundo nível do fenômeno da angústia, nem desenvolvem a interconexão de ambos.

Para o filósofo, em virtude da ambigüidade psicológica que caracteriza a angústia, ela se apresenta ao homem como possibilidade de liberdade e como falta de liberdade. Este segundo nível principia no capítulo 4, penúltimo da obra, fazendo uma complexa análise do fenômeno da não-liberdade em suas duas formas, a saber, angústia pelo bem (o demoníaco) e angústia pelo mal. Só aqui a distinção do bem e do mal faz sentido por se tratar da liberdade *in concreto* e, por conseguinte, o nada da angústia vai se tornando cada vez mais um “algo”.

Em uma nota do capítulo 4, *Vigilius* afirma “a própria escravidão é um fenômeno da liberdade, quer dizer, um fenômeno que não pode explicar-se segundo as categorias das ciências naturais” (KIERKEGAARD, 2007, p. 238).

Fica um pouco confuso compreender como a escravidão, a não-liberdade, possa ser entendida como um fenômeno da liberdade. Arne GRØN esclarece que *Johannes Climacus*, em *Migalhas Filosóficas*, quatro dias antes, escreve essas palavras norteadoras:

Em *Migalhas Filosóficas* isto se expressa ao dizer que o indivíduo se encontra na não-verdade ‘por sua própria culpa’; ‘é livre’ ou por si mesmo na falta de liberdade [na não liberdade], ‘já que usa a força da liberdade ao serviço da falta de liberdade’ (GRØN, 1995, p. 22).

Por ora nos concentremos neste primeiro aspecto da angústia, a saber, como possibilidade de liberdade para continuarmos desenvolvendo a questão da apropriação crítica que Kierkegaard realiza do negativo hegeliano.

Dizíamos que o negativo não existe no sistema, mas apenas na realidade histórica e que a ironia na realidade histórica se identifica com o negativo. Agora vimos que o estádio estético é o *locus* da ironia e, por conseguinte, como estamos sustentando, do negativo. O esteta vive na possibilidade da liberdade e é este precisamente o primeiro nível de análise do fenômeno da angústia tal como o filósofo desenvolve em *O Conceito de Angústia*. Com efeito, encontramos mais uma passagem na *Dissertação* que corrobora nossa interpretação. O que em uma multiplicidade de casos ou fenômenos,

aparece na ironia, é a liberdade subjetiva, que a cada instante tem em seu poder a possibilidade de um início, e não se deixa constringer por relações anteriores. Há algo de sedutor em todo início porque o sujeito ainda está livre, e é exatamente este gozo que o irônico ambiciona. A realidade efetiva [*Die Wirklichkeit!*] perde em tais instantes sua validade para ele, que para livre sobre ela (KIERKEGAARD, 2005, p. 220, grifo nosso).

Por fim, pensamos que esta apropriação crítica que Kierkegaard faz do negativo de Hegel não é evidente à primeira vista, mas acreditamos que numa leitura atenta e esquadrinhando em outras obras esta questão parece-nos que salta à vista do pesquisador à luz que nos dá aquela visibilidade de percepção.

Não sendo assim, como explicar a crítica que Kierkegaard faz do negativo na *Introdução a O Conceito de Angústia*? A prolixidade com que o filósofo trata dessa questão e precisamente na *Introdução* não nos leva a intuir um sentido fundamental que se oculta na brevidade e, por isso mesmo, prolixidade com que criticamente dele fala? Ele mesmo

confessa na *Introdução*, após o desenvolvimento crítico do negativo hegeliano, que talvez peque por prolixidade ao tratar disto na *Introdução*, mas de modo algum prolixo em relação ao tema, “porém, contudo, de modo algum supérfluo, já que todos os detalhes foram escolhido levando em consideração o tema da obra” (KIERKEGAARD, 2007, p. 44).

O tema da obra é a angústia desdobrando-se na temática da história e da liberdade. Quais são, pois, os “detalhes” que “foram escolhidos levando em consideração” estes temas? Sem dúvida nenhuma esses detalhes estão relacionados com a questão do negativo que antes da citação acima o filósofo discute. Interessante notar que o termo “negativo” não aparecerá mais na obra. É desnorteador para o pesquisador perceber este paradoxo, como expressa a passagem acima, isto é, o negativo ser o tema-chave para o tema da obra, mas que o pesquisador não encontra a esperada ênfase dele na obra como se mostra na *Introdução*.

Como compreender este paradoxo, de que forma podemos sair desta aporia? A solução, segundo nossa compreensão, está no *como* Kierkegaard descreve a compreensão que Hegel confere ao *negativo* e de sua crítica a este significado. Nesse sentido nos diz Vigilius/Kierkegaard:

Na Lógica [na *Ciência da Lógica* de Hegel] se emprega o negativo como a força animadora que tudo põe em movimento. E sem dúvida, que na Lógica é absolutamente necessário que haja movimento, seja como seja, quer por bem quer por mal. (...) Porém, apesar de tudo o que digam, na Lógica não deve *acontecer* nenhum movimento; porque a Lógica e todo o lógico somente *é*, e precisamente esta impotência do lógico é a que marca o trânsito da Lógica ao devir, que é de onde surgem a existência e a realidade (KIERKEGAARD, 2007, p. 41-43).

O conceito de negativo está intimamente vinculado com o conceito de *movimento*. Vigilius observa criticamente que o movimento na Lógica é um movimento imanente e, enquanto tal, um pseudo movimento. Basta para convencer-se, afirma Vigilius, observar que o conceito de movimento exige uma transcendência e, portanto, aquele nunca poderá ocorrer na Lógica. Quando a Lógica penetra na “concreção das categorias” só faz aquilo que fez desde o

princípio. O negativo sendo a imanência do movimento, quer dizer, aquilo que é superado, que desaparece, então nada acontece de fato e “o negativo se converte em um fantasma” (KIERKEGAARD, 2007, p. 43). O negativo é destituído de um conteúdo vivo. Mas para que o movimento suceda milagrosamente, ou, assombrosamente, na Lógica o negativo reaparece com outra roupagem, aparência (*Gestalt*). Com apenas sua aparição provoca agora a antítese, que “já não é uma negação, mas uma contraposição”. Com efeito, o negativo já não é mais “o mudo repouso do movimento” e, coisa espantosa, já se revestiu no “outro necessário” (KIERKEGAARD, 2007, p. 43).

Se sairmos da Lógica para adentrarmos no campo da Ética, mais uma vez verificaremos, como em toda filosofia hegeliana, que o negativo está sempre atuando.

A surpresa de turno nos depara nesta ocasião o ter que ouvir que o negativo é o mal. (...) Considere-se quão ilógicos tem que resultar os movimentos na Lógica, uma vez que o negativo é o mal; e quão imorais na Ética, dado que o mal é o negativo. Na Lógica isso é demasiado e na Ética demasiado pouco. Em uma palavra: não é adequado nem a uma nem a outra, precisamente por pretender acomodar-se em ambas. Porque se a Ética não possui nenhuma outra transcendência, então se resolve em Lógica; e esta deixa de ser Lógica se não encerra outra transcendência que a que seja necessária para que a Ética salve as aparências (KIERKEGAARD, 2007, p. 43-44).

O problema de fundo que motiva Kierkegaard a criticar o negativo hegeliano e dele se apropriar criticamente, quer dizer, dando-lhe outro sentido ou campo de atuação, é o conceito de *realidade*. Vimos que, para Kierkegaard, o negativo não existe no Sistema, mas apenas na realidade histórica. Também já discutimos que é precisamente a *ironia* que cumpre com o papel do negativo na realidade *in concreto*. E, uma vez que a ironia é uma zona limite entre o estético e o ético, enquanto estádio ou esfera existencial, logo é o *sujeito irônico* que realiza a função do negativo na realidade histórica.

Sendo assim, a compreensão daquele paradoxo que exprimimos acima pode ser lido assim: o termo “negativo” que tem na *Introdução* uma importância tremenda, contra toda

expectativa do leitor, não ganha nos capítulos da obra a mesma importância, simplesmente porque já não é o negativo hegeliano que aparece, mas a apropriação que Kierkegaard faz dele.

Compreende-se, portanto, pelo que desenvolvemos até agora, a crítica ferrenha de Kierkegaard, na *Introdução*, ao fato de Hegel querer tratar do conceito de realidade (*Die Wirklichkeit*) na *Ciência da Lógica*, obra esta que compõe o Sistema. Já havíamos apontado essa questão no capítulo anterior. Agora fica evidente seu desenvolvimento, ao menos para acompanhar o pensamento do pensador.

Die Wirklichkeit, a realidade efetiva, se desenrola na realidade histórica, nunca no Sistema. Para ficar mais claro retomemos uma passagem citada acima que talvez tenha passado despercebida por termos nos concentrado em outro elemento da citação. Trazemos de volta o recorte que ficou eclipsado para que venha à luz e possamos enxergar com nitidez a coerência e coesão do caminho reflexivo que fizemos ao tentar fundamentar nossa interpretação da apropriação que Kierkegaard faz do negativo hegeliano. Vejamos:

Porém, apesar de tudo o que digam, na Lógica não deve *acontecer* nenhum movimento; porque a Lógica e todo o lógico somente *é*, e precisamente esta impotência do lógico *é* a que marca o trânsito da Lógica ao devir, que *é* de onde surgem a existência e a realidade (KIERKEGAARD, 2007, p. 42-43).

O elemento que tínhamos destacado foi sobre o *movimento*. Na Lógica o movimento *é* imanente e, portanto, carece de uma transcendência que o impulsionaria. O negativo em Hegel *é* a imanência do movimento, o que põe em ação o movimento. Mas a Lógica só trata daquilo que *é*. Porém, um movimento imanente, em si mesmo, não *é* um verdadeiro movimento, que faz sair do ponto em que estava. Portanto, ela não suporta o verdadeiro movimento. Também a Lógica não pode abarcar a *Wirklichkeit*, porque esta implica não só a idealidade, mas também a *contingência*, conceito este que a Lógica não pode assimilar, mas tão somente preparar (Cf. KIERKEGAARD, 2007, p. 37).

Mas, afinal, o que é este *movimento* que Hegel introduz na Lógica e Kierkegaard criticamente assegura seu lugar na verdadeira *Wirklichkeit*, isto é, na realidade histórica? Este movimento é o *devoir*. A impotência da Lógica, ou seu limite, é poder só tratar do que é e, como Vigilius nos diz na citação acima, na Lógica não pode existir movimento. E é, conclui Vigilius, esta impotência que marca a passagem da Lógica ao Devoir e é só neste que brota a fonte e o fluxo da existência e da realidade. Assim como a *Fenomenologia do Espírito* parece-nos ser uma resposta filosófica que Hegel dá à *Crítica da Razão Pura*, precisamente ao problema da *Ding an sich*, da mesma forma julgamos que *O Conceito de Angústia* é uma resposta de Kierkegaard *A Ciência da Lógica*.

O negativo, pois, tal como Kierkegaard compreende, isto é, aquilo que impulsiona o movimento do não-ser ao ser, da não-verdade à verdade, se manifesta e se desenvolve no *devoir*, na realidade histórica. Daí que o termo “negativo” não apareça tão explicitamente como na *Introdução*, uma vez que lá Vigilius/Kierkegaard o descreve criticamente revelando-lhe a sua irrealidade (“o negativo se converte em um fantasma” (KIERKEGAARD, 2007, p. 43)), enquanto que nos capítulos da obra o negativo ganha um conteúdo vivo e real, reveste-se de carne e osso com uma tessitura material concreta.

Isto significa tão somente que o negativo uma vez que só existe na realidade histórica, ele deve manter uma relação existencial, quer dizer, real e efetiva com o indivíduo. Ora, levando em consideração a reflexão que até aqui fizemos, quais as implicações que podemos extrair, ou mais simplesmente, o que é, para Kierkegaard, o negativo atuando na realidade histórica? Resposta: o negativo é a angústia!

Vemos isto confirmado, quando, na *Introdução*, numa passagem já conhecida por nós, após o término da crítica ao negativo hegeliano, Vigilius sente a necessidade de reconhecer a prolixidade com que desenvolveu tal crítica num local, talvez, não apropriado, “porém, contudo, não é de modo algum supérfluo, já que todos os detalhes foram escolhidos

tendo em conta o tema da obra” (KIERKEGAARD, 2007, p. 44). Em outras palavras, a crítica ao negativo hegeliano apenas pode parecer supérflua mediante o contexto em que com brevidade e prolixidade é enquadrada tal crítica, mas levando em consideração o tema da obra, isto é, o da angústia, as aparências supérfluas se dissolvem e imergimos na profundidade fundamental do tratado. A crítica ao negativo hegeliano encontra na angústia, na concepção do filósofo Dinamarquês, sua solução, ou como já mencionamos, sua apropriação crítica. Tal apropriação do negativo ocorre, como veremos no próximo capítulo, no demoníaco ou na não-liberdade.

Com essa chave de leitura acreditamos que fazemos uma hermenêutica que valoriza a *filosofia* de Kierkegaard, ou melhor, que capta nas entrelinhas do tratado, o pensamento do pensador. Não é sem razão, pois, ou de maneira fortuita, que o título da obra seja precisamente *O Conceito de Angústia*.

Se estivermos corretos com essa interpretação que oferecemos, como acreditamos, então permanece mais do que justificado e, de certa forma, um pouco óbvia a escolha do título da obra. Sartre parece não ter visto essa relação do negativo com a angústia, a julgar pela crítica que faz a Kierkegaard por tratar da angústia enquanto *conceito*. Parece-nos que sustentar tal tese falsifica o pensamento de Kierkegaard, por entender a angústia mais como um sentimento do que como um conceito filosófico.

É verdade que o pensamento de Kierkegaard é um pensar subjetivo, do devir, da verdade como subjetividade e interioridade. É, ademais, uma filosofia crítica do pensar abstrato e especulativo. Mas isso não significa desprezo pela reflexão. Vemos aqui, em *O Conceito de Angústia*, Vigilius/Kierkegaard como um verdadeiro analista conceitual, analisando todos os conceitos envolvidos no relato da Queda¹¹.

¹¹ No primeiro capítulo, após uma reflexão sobre as origens históricas sobre o pecado original, ele começa a analisar os conceitos envolvidos no relato da Queda.

Kierkegaard enfatiza a apropriação da reflexão, a introdução da verdade na existência do indivíduo. O próprio Kierkegaard/Vigilius em um momento no tratado fala acerca do *conceito* de seriedade que, acreditamos, pode ser claramente aplicado ao *conceito* de angústia:

Não existe, que eu saiba, nenhuma definição da seriedade. Isto me alegra, não precisamente porque seja um entusiasta do pensar moderno que aboliu a definição, senão porque a respeito dos conceitos existenciais sempre denota bom tato o abster-se das definições. (...) E não digo isto porque minhas idéias sejam obscuras ou porque tema cair em suspeitas — de não saber a ponto fixo do que estou falando — por parte de um ou outro especulativo superinteligente, quer dizer, um desses cérebros empenhados em seguir a evolução do conceito como o matemático segue a de suas demonstrações e que, em conseqüência, acabam perguntando-se como o matemático, ainda que a propósito de coisas completamente distintas: o que demonstra tudo isto? Não, não temo tais suspeitas, pois a meu entender o que estou dizendo aqui demonstra cabalmente que eu sei com toda seriedade do que se trata (KIERKEGAARD, 2007, p. 256-257, grifo nosso).

Por esta passagem evidencia-se a improcedência ou mal entendido presente na crítica de Sartre, não obstante todo respeito e dívida que Sartre reconhece, segundo ele, com o “pai do existencialismo”. Na concepção sartriana é uma contradição falar da angústia enquanto conceito. O conceito parece obscurecer a experiência, diminuir-lhe a carga existencial. O que Sartre parece não perceber, ou não levar em consideração, é que a concepção que Kierkegaard tem de conceito é diferente de definição ou de conceito em sentido especulativo. O que Kierkegaard chama de conceitos são os conceitos *existenciais*. Por isso, faz todo sentido falar da angústia enquanto conceito filosófico e, assim, intitular uma obra.

Conceito existencial para Kierkegaard é forjado na existência e não simplesmente aplicando forçosamente um conceito abstrato nela. Desde sua *Dissertação*, Kierkegaard já tem claro a direção que sua filosofia vai tomar: “Pois, se bem que o observador [o vigilante, Vigilius, os pseudônimos!] traga o conceito consigo, importa, mesmo assim, que o fenômeno não seja violentado, e se veja o conceito surgindo a partir do fenômeno” (KIERKEGAARD,

2005, p. 44, grifo nosso). Na segunda parte de sua *Dissertação* Kierkegaard precisa e esclarece ainda mais essa questão, deixando bastante clara a indissolubilidade do conceito e do fenômeno:

Pois caso o conceito não estivesse no fenômeno, ou, mais corretamente, caso o fenômeno não se tornasse compreensível, real, apenas em e com o conceito, e inversamente caso o fenômeno não estivesse no conceito, ou, mais corretamente, o conceito não se tornasse compreensível, real, a não ser em e com o fenômeno, então todo conhecimento seria impossível, na medida que eu careceria, no primeiro caso de verdade e no segundo, de realidade (KIERKEGAARD, 2005, p. 212).

A terminologia kierkegaardiana é uma constante em todas as obras. Os termos “homem”, “eu”, “espírito”, como temos constatado, são expressões distintas, mas que possuem o mesmo significado. Esta *mesma* realidade que emerge desta diversidade de expressões é o que importa. Para que possamos completar este quadro de clarificação dos termos kierkegaardianos, no que concerne ao nosso tema dissertativo, falta-nos evidenciar o termo “consciência”. Esse também manifesta a mesma realidade que os termos anteriores. Quiçá com a diferença de apontar com mais clareza, em virtude dos termos envolvidos, a crítica a filosofia especulativa.

O conceito de “consciência” encontra-se desenvolvido, ou ao menos trabalhado, pelo pseudônimo Johannes Climacus numa obra inacabada de umas poucas páginas. Esta obra de 1842 é o *De Omnibus Dubitandus Est, É Preciso Duvidar de Tudo*, do mesmo pseudônimo que assinará alguns anos depois as *Migalhas Filosóficas* e o *Post-scriptum às Migalhas*.

O nome pseudonímico *Johannes Climacus* faz referência a um monge do medievo João Climacus. Um monge cristão do monastério do monte Sinai. Escreveu *A Escada do Paraíso* ou *Escada da Perfeição*. Daí o seu nome *Climacus*. A escolha deste pseudônimo por Kierkegaard em 1842, apenas um ano após sua *Dissertação*, não está de alguma forma indicando de forma seminal a teoria dos *estádios existenciais* que em 1843 irá começar a desenvolver? Será em *De Omnibus Dubitandus Est* que Climacus trabalhará com o conceito

de consciência que, levando em consideração as obras posteriores, podemos afirmar como sendo o *fundamento* da teoria dos estádios. A “consciência”, ou nos conceitos correlatos analisados em obras posteriores, como analisamos acima, o “eu”, o “espírito”, o “homem” deverá percorrer diferentes estádios para afirmar-se como tal. Este percurso que a consciência deverá realizar, ainda que não necessariamente, uma vez que depende única e exclusivamente do indivíduo *in concreto*, não é a verdadeira *Escada do Paraíso* ou *Escada da Perfeição* que o nome pseudonímico faz referência¹²?

Climacus é o pseudônimo que a nosso ver, mais do que os outros, critica o Sistema à moda grega, quer dizer, de modo mais filosófico, diríamos, num estilo ético-metafísico. O que aqui, neste momento, e, para os fins de nossa Dissertação, queremos destacar é tão somente o conceito de consciência tal como aparece no contexto do *De Omnibus Dubitandus Est*. Fazemos isto apenas para reforçar a similitude terminológica antes mencionada e, sobretudo, tendo *in mente* a crítica que *Vigilius Haufniensis* faz a Hegel ao analisar a *realidade* numa ciência imprópria para tal empreendimento.

Tomemos como ponto de partida uma passagem já citada para recuperar aquele fôlego reflexivo dando agora um novo aprofundamento. Este novo aprofundamento tornará muito mais claro a crítica dos pseudônimos ao Sistema e, por conseguinte, trará à luz a questão de fundo que fundamenta a filosofia de Kierkegaard, ou o que é o mesmo, o ponto de partida de que parte em diferentes perspectivas (os pseudônimos!) o seu pensamento. Vejamos o que nos diz Anti-Climacus, autor pseudonímico da obra *Doença Mortal*:

O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação *em si*, mas sim o seu *voltar-se* sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida (KIERKEGAARD, 1979, p. 195, grifo do filósofo).

¹² Acreditamos que tal interpretação pode ser plausível desde que não tomemos a teoria dos estádios como um percurso *necessário* da consciência como pensa Hegel, nem mesmo como um progresso comtiano, em nível existencial, como pode nos levar a idéia de escada. Os estádios kierkegaardiano não são degraus que à medida que avançamos deixam de estabelecer conosco uma relação vital.

“A consciência é espírito” (KIERKEGAARD, 2003, p. 112), nos diz Climacus, daí a similitude dos termos antes trabalhado e reaparecendo na passagem acima. Há uma passagem em que Climacus nos revela não só a similitude nos termos, mas, sobretudo, a significação que eles revestem.

A reflexão é a possibilidade da relação. Isto também pode ser expresso da seguinte forma: a reflexão é *desinteressada*. A consciência, ao contrário, é a relação e, portanto, o interesse, dualidade que se exprime inteiramente e com concisa ambigüidade na palavra “interesse” (KIERKEGAARD, 2003, p. 113, grifo do filósofo).

O destaque para o termo proveniente do latim *inter-esse* é de suma importância. O interesse é a introdução do Ser na existência: a verdade como interioridade ou subjetividade. Daí a importância daquela citação de *Constantin Constantius*, autor pseudônimo de *A Repetição* (1843), que no capítulo anterior mencionamos, isto é, que a repetição era o interesse da Metafísica e, ao mesmo tempo, é precisamente no interesse que a Metafísica encaixa. Por quê? Vigilius Haufniensis nos responde: “A Metafísica permanece deslocada no mesmo momento em que entre em jogo o interesse. (...) Na realidade entra em jogo todo o *interesse próprio da subjetividade* e aqui encaixa a Metafísica” (KIERKEGAARD, 2007, p. 50, nota).

A Metafísica encaixa no interesse porque, relacionando com o que Johannes Climacus disse acima, a reflexão é desinteressada, “todo conhecimento sistemático é desinteressado” (KIERKEGAARD, 2003, p. 115) permanece na embriaguês da possibilidade sem jamais constituir de fato a relação propriamente do eu. A consciência, diz Climacus, é a relação e, portanto, o interesse. A consciência é, como já temos dito, o devir espiritual do homem. Portanto, o conceito de “consciência”, de “homem”, de “espírito”, de “eu” é totalmente diverso de como a modernidade o entende¹³.

¹³ Para Kierkegaard, ao contrário da modernidade, estes conceitos se relacionam com a existência concreta em seu devir histórico. O devir para Kierkegaard é esta transcendência, quer dizer, este movimento que o homem deve vir a ser.

Na terminologia Kierkegardiana estes conceitos apontam para um conteúdo absolutamente concreto. Basta observar os termos envolvidos no conceito de consciência para se convencer da pertinência deste percurso reflexivo que fizemos. Como, pois, Climacus/Kierkegaard define a consciência de modo a revelar a pertinência do problema da *realidade*, questão de fundo enfrentada por Vigilius em *O Conceito de Angústia*, demarcando a sua compreensão crítica da filosofia moderna? “A realidade não é a consciência, a idealidade tampouco, e contudo a consciência não existe sem ambas, e esta contradição é o ser da consciência e sua essência” (KIERKEGAARD, 2003, p. 112). Enquanto a realidade e a idealidade não estabelecem uma relação, não colidem, mas conservam, por assim dizer, uma existência autônoma e independente, a consciência não existe de fato, ou melhor, só existe enquanto possibilidade. É necessário um encontro, um choque entre a idealidade e a realidade. Mas onde isto poderá realizar-se?¹⁴

No tempo? Isto é uma impossibilidade. Na eternidade? Isto é uma impossibilidade. Onde, então? Na consciência, aí está a contradição. Esta questão não é desinteressada, como quando se pergunta se toda a existência não seria uma imagem da idéia, e se, portanto, num sentido um tanto atenuado, a existência sensível não seria uma repetição (KIERKEGAARD, 2003, p. 118, grifo nosso).

Este percurso reflexivo que estamos fazendo, julgamos imprescindível. Sem esta visualização do alcance filosófico do que é abordado em *O Conceito de Angústia*, corremos o risco de desvalorizá-la de seu verdadeiro sentido filosófico. É precisamente este sentido que perseguimos e não desejamos ser vitimados por “miragens” em momentos por vezes desérticos. De fato, a obra é de uma grande complexidade intercalando várias temáticas e sub-temáticas. Por vezes, na medida em que avançamos na leitura da obra, nos sentimos como em meio a uma floresta fechada, em que nos sentimos perdidos, a segurança antes presente

¹⁴ Veremos no próximo capítulo que isto se refere ao instante. Portanto, aqui já fica a alusão do tratamento existencial e original de Kierkegaard, ao contrário de como a tradição trabalha este tema.

desaparece quase que completamente quando não vislumbramos nenhum caminho, nenhuma senda que nos encoraje a prosseguir.

Acreditamos que esta contextualização filosófica seja o sentido, a direção que permite ao leitor da obra perceber uma trilha, ainda que obscura e de contornos poucos nítidos, mas que é uma verdadeira senda que nos conduzirá ao destino perseguido.

Ou ainda, utilizando outra imagem, este sentido filosófico é, por assim dizer, o *machado* que nos permite abrir caminhos, destruir as ramagens, folhas e árvores que dificultam a possibilidade de um novo horizonte. Talvez o método kierkegaardiano, a ironia, parafraseando Nietzsche, seja precisamente isto: filosofar a machadadas¹⁵! Será que as críticas de Kierkegaard ao Sistema, não só a Hegel, mas a toda filosofia moderna, quer dizer, a metafísica ocidental, não são machadadas desferidas à raiz do Sistema? Kierkegaard não teria se apropriado filosoficamente daquilo que João Batista, aquele que tinha a missão de preparar o caminho Àquele que é o Caminho, tinha profetizado: “O machado já está posto à raiz das árvores e toda árvore que não produzir bom fruto será cortada e lançada ao fogo¹⁶”?

Não será a filosofia de Kierkegaard, este filosofar a machadadas, que assim como Nietzsche, denuncia a esterilidade do pensar Sistemático, que como a lei apenas promete e exige, mas não dá vida? Não é este filosofar a machadadas que ao desferir seus violentos golpes à raiz das árvores demonstra a artificialidade em que se funda as proposições do Sistema? Não é, mais ou menos isto, que o filósofo Heidegger de forma mais acadêmica efetua a crítica à tradição, quando demonstra que essa raiz para sustentar e conduzir a seiva a árvore deverá lançar suas raízes no *solo*?

Prossigamos no desvelamento deste sentido filosófico, nesta chave hermenêutica de compreensão. Em *O Conceito de Angústia* Vigilius registra em algumas poucas passagens sua crítica ao conceito de “consciência” da modernidade, precisamente ao “eu puro” fichteano. Vigilius entende que a “consciência pura do eu é o que constitui a vacuidade do

¹⁵ É uma metáfora e, por isso mesmo, é carregada de imperfeição. Utilizamos o machado e não foice ou outro instrumento, porque a idéia do machado é que ele abre caminho não só quebrando galhos, ramagens, mas, sobretudo, por ser ele que possibilita o arrancar árvores milenares de raízes profundas.

¹⁶ Mt 3,10.

idealismo” (KIERKEGAARD, 2007, p. 147). E logo acrescenta, em contraposição, sua concepção do eu: “Em todo caso, o autêntico ‘eu’ só é posto mediante o salto qualitativo. No estado anterior não se pode falar de semelhante coisa” (KIERKEGAARD, 2007, p. 147). O autêntico ‘eu’ só é tal porque leva em consideração o devir, o movimento existencial do eu no seu estabelecimento da relação entre os termos que o constitui. Esta autenticidade do eu, do homem manifesta os conceitos existenciais, fenomenológicos¹⁷. Isto é, deixa o conceito surgir a partir do fenômeno e este sempre é concreto, nunca abstrato.

O conteúdo mais concreto de uma consciência é cabalmente a consciência de si, a consciência do indivíduo mesmo. Esta não é a consciência do eu puro, mas simplesmente a consciência do próprio eu, o qual é tão concreto que nenhum escritor, nem do léxico mais rico nem o que tenha possuído a máxima força na expressão plástica, conseguiu jamais descrever um só eu semelhante, e isto pela simples razão que cada um dos homens é semelhante eu de uma maneira exclusiva. Esta consciência do próprio eu não é uma mera contemplação. Quem crê em tal coisa mostra bem às claras que não se entendeu a si mesmo. Não comprovou acaso que ele mesmo está, simultaneamente, em momento de devir? Como iria ser então um objeto acabado da contemplação? Portanto esta consciência do eu é um ato, e este ato é por sua vez a interioridade. E tantas vezes como a interioridade não responde a essa consciência, outras tantas teremos uma forma do demoníaco, enquanto que a falta de interioridade se manifeste como angústia de sua aquisição (KIERKEGAARD, 2007, p. 250-251, grifo nosso).

Todo o contrário do pensamento abstrato, especulativo, no qual a consciência de si, a consciência do próprio indivíduo se anula, ou melhor, “infinetizou o eu no eu-eu” (KIERKEGAARD, 2005, p. 236).

A eternidade, finalmente, se concebe de um modo metafísico. Tantas vezes se repete o som monótono e desagradável do eu-eu, que ao fim se converte a si mesmo no mais ridículo de tudo: no eu puro, na consciência eterna do eu. Tantas vezes se fala da imortalidade, que alguém termina sendo não precisamente imortal, mas a imortalidade mesma. Porém, apesar de tudo isto, se cai na conta de repente de que não se conseguiu introduzir a imortalidade no sistema e, então, se decide dedicar-lhe um lugar nos apêndices (KIERKEGAARD, 2007, p. 266).

¹⁷ Essa autenticidade deriva do percurso da liberdade, isto é, do devir do eu, durante este processo o eu vai manifestando estes conceitos, como, por exemplo, a angústia e o instante. Veremos isto no próximo capítulo.

O problema é o destaque na abstração. Vigilius em diversos momentos diz que a liberdade não existe em abstrato, mas tão somente *in concreto*. O pensamento abstrato, especulativo trata do eu-eu de forma abstrata, o que implica também na liberdade, na verdade: “Creio que em nosso tempo já se falou bastante da verdade e já vai sendo hora de que se destaquem a certeza e a interioridade, não precisamente em um sentido abstrato – ao modo de Fichte –, mas de um modo absolutamente concreto” (KIERKEGAARD, 2007, p. 243-244).

Em sua *Dissertação*, na obra *O Conceito de Ironia*, de 1841, há um debate com Kant e, sobretudo, com Fichte muito pertinente para a conclusão deste capítulo e particularmente muito significativo para o capítulo seguinte. Sintetizaremos com vistas a esse nosso propósito.

O problema ou o que constituía a fraqueza do sistema kantiano era a *Ding an sich*, a coisa em si.

Quanto mais, no *criticismo*, o eu mergulhava na contemplação do eu, tanto mais magro, sempre mais magro ficava este eu, até que acabou tornando-se um fantasma, imortal como o marido de Aurora. (...) Enquanto a reflexão refletia constantemente sobre a reflexão, o pensamento se desencaminhou, e cada passo que ele dava adiante o afastava naturalmente mais e mais de todo conteúdo. Aqui se mostrou o que se mostrará em todos os tempos, que quando se quer especular é especialmente importante estar na direção correta. O pensamento nem percebeu que aquilo que procurava estava no seu próprio procurar, e que se não o quisesse procurar ali, não o encontraria em toda a eternidade. Aconteceu com a filosofia o mesmo com um homem que está de óculos e apesar disto procura por eles, procura diante do nariz o que está em seu nariz, e por isso nunca o encontra (KIERKEGAARD, 2005, p. 235)¹⁸.

Fichte enfrentou o problema da *Ding an sich* da filosofia kantiana. Ele questionou se o eu não seria ele mesmo uma *Ding an sich*, quer dizer, se com a filosofia de Kant o próprio eu seria ininteligível.

¹⁸ Acerca da referência a Aurora diz o tradutor, em nota: “Segundo a mitologia grega, Aurora, a deusa de dedos de rosa, conseguiu a imortalidade para seu marido, Titão, mas sem a permanente juventude. Com o tempo, o belo amante se converteu num velho decrépito”

Ele [Fichte] removeu a dificuldade com este *an sich*, colocando-o no interior do pensamento, infinitizou o eu no Eu-Eu. O eu produtor é o mesmo que o eu produzido. O Eu-Eu é a identidade abstrata. Com isso Fichte liberou infinitamente o pensamento. Mas esta *infinitude do pensamento*, em Fichte, é, como toda infinitude fichtiana, uma *infinitude negativa* (sua infinitude moral é um contínuo esforço pelo esforço; sua infinitude estética é continuamente produzir pelo produzir; a infinitude de Deus é continuamente desenvolvimento pelo desenvolvimento), é, pois, uma infinitude em que não há nenhuma finitude, uma infinitude sem nenhum conteúdo. (...) Sua *Wissenschaftslehre* (Doutrina da Ciência) infinitizou o saber. Mas o infinitizou negativamente, e assim ele obteve, em vez da verdade, a certeza, alcançou não a infinitude positiva, mas negativa, na identidade absoluta do Eu consigo mesmo; em vez de um esforço positivo, i.é, a felicidade, um esforço negativo, i.é, um dever (KIERKEGAARD, 2005, p. 236, grifo nosso).

É sempre mencionado pelos estudiosos kierkegaardianos, com bastante propriedade, que *O Conceito de Angústia* ao tratar da liberdade recebe influência de Schelling de 1809. Entretanto, ainda não vimos uma menção, por parte dos estudiosos, da relação crítica de Kierkegaard com Fichte. Este – é citado por todos – em contato com a filosofia kantiana e, certamente, querendo solucionar (em sentido filosófico) o problema levantado e deixado por Kant da *Ding an sich*, quis construir o Sistema Filosófico da Liberdade. Na passagem citada acima Kierkegaard valoriza a tentativa de Fichte por liberar infinitamente o pensamento, mas o critica por realizar apenas negativamente, quer dizer, o infinitizou negativamente. Isto significa que esta infinitude carece de *finitude* e, por isso mesmo, este eu é desnutrido de conteúdo vivo.

Se “Kant carece da infinitude negativa, Fichte, da positiva” (KIERKEGAARD, 2005, p. 236, grifo nosso), significa que para Kierkegaard Kant possui uma finitude negativa, isto é, rica de conteúdo, mas de forma não positivada, pois sua filosofia encaixa no *an sich*. Fichte carece da infinitude positiva, porque permanece embriagado

na abstração, tornando a idealidade realidade, quer dizer, um movimento ausente de conteúdo.

Mas para sair deste movimento da ausência de conteúdo, em que se movia em infinita abstração, ela precisava ser negada; para que o pensamento pudesse ser real, precisava tornar-se concreto. Com isto se destaca a questão da realidade metafísica. Este princípio fichteano, de que a subjetividade, o *eu*, tem *validade constitutiva* e é o único onipotente, conquistou *Schlegel e Tieck*, e a partir daí eles operaram ao nível do mundo. Disto resultou uma dupla dificuldade. Em primeiro lugar, confundiu-se o eu empírico e finito com o Eu eterno; em segundo lugar, confundiu-se a realidade metafísica com a realidade histórica. Aplicou-se assim sem mais nem menos um ponto de vista *metafísico* incompleto à *realidade*. Fichte queria construir o mundo; mas o que ele tinha em mente era um construir sistemático. Schlegel e Tieck queriam inventar um mundo (KIERKEGAARD, 2005, p. 237-238, grifo nosso)¹⁹.

O pensamento só é real quando se torna concreto. Com efeito, a liberdade *in concreto* tal como a desenvolve Vigilius/Kierkegaard, não é também, a exemplo de Fichte, mas de *forma* diferente, a solução Kierkegaardiana a este problema do *an sich* que sustentou as discussões filosóficas da época e, quiçá, da nossa?

Muito embora Hegel nesse contexto não seja mencionado por Kierkegaard, pelo que desenvolvemos até aqui, podemos deduzir um rico sentido filosófico que certamente Kierkegaard viu muito bem apesar de não expressar-se a respeito.

Vimos que na concepção kierkegaardiana o que constitui a fraqueza do sistema kantiano é a *Ding an sich*. Fichte levantou e deu uma resposta à questão de se o eu kantiano não seria o *an sich*. Acabamos de ver a crítica de Kierkegaard a resposta de Fichte. Mas nesse quadro faz falta ou também deveria ser incluído Hegel. Hegel também enfrenta este problema da *Ding an sich*. E a julgar pelas primeiras linhas da *Introdução* da *Fenomenologia do Espírito* (1807) podemos afirmar que esta obra é uma resposta crítica à *Crítica da Razão Pura*, quer dizer, ao problema da *Ding an sich*.

¹⁹ É interessante trazer a nota de rodapé, nº 8 da segunda parte, de Kierkegaard que ao fim desta citação ele escreve. “Entretanto, esta tendência irônica não se encerra, de maneira nenhuma, com Tieck e Schlegel, pelo contrário, ela teve na ‘Jovem Alemanha’ uma rica sementeira. Esta ‘Jovem Alemanha’ foi também levada em consideração sob muitos aspectos na análise geral deste ponto de vista.”

Ora, esse cuidado chega até a transformar-se na convicção de que constitui um contra-senso, em seu conceito, todo empreendimento visando conquistar para a consciência o que é em si, mediante o conhecer; e que entre o conhecer e o absoluto passa uma nítida linha divisória (HEGEL, 2005, p. 71, grifo nosso).

Portanto, o problema da *Ding an sich* perpassou o cenário filosófico pós-Kant. As respostas que todo o idealismo propôs não satisfizeram a esquerda hegeliana, que tentaram, cada filósofo a seu modo, tornar concreto o pensamento, quer dizer, fazê-lo real. Vimos, indiretamente, através da nota de rodapé anterior, que Kierkegaard era consciente desta problemática. Substancialmente Kierkegaard está na linha dos pós-hegelianos, mas não em suas formas, porque Kierkegaard não enfatizará a concreção do pensamento mediante uma espécie de teoria do social, da mitologia etc. Kierkegaard não rechaçará a idealidade escolhendo a realidade, nem muito menos elegerá a idealidade como a realidade, quer dizer, em detrimento da realidade, mas, como vimos com Johannes Climacus em *De Omnibus Dubitandu Est*, Kierkegaard advoga que a concretude do pensamento é o choque, a colisão da idealidade e da realidade *na* consciência, no eu, no homem²⁰.

Para que tal colisão ocorra e, portanto, a consciência possa de fato existir, não como mera possibilidade, mas realmente; não imediatamente, indeterminadamente, mas mediatamente, determinada mediante a liberdade *in concreto*; é necessário um movimento (que falta a Fichte), o devir existencial (finitude) do eu, da consciência, enfim, do homem. Parece-nos que Kierkegaard no debate do *Ding an sich* na história da filosofia “toma como que a palavra” e, ainda que só percebamos nas entrelinhas ou indiretamente, no debate com os filósofos apresenta sua solução ao *an sich*.

²⁰ Mais uma vez informamos que esta questão é o núcleo do que desenvolveremos no próximo capítulo. A angústia e o instante surgem na consciência, na transcendência do devir, não se realizando nem no finito nem no infinito, nem na temporalidade nem na eternidade, nem no corpo nem na alma, mas na colisão de ambos. Veja, por exemplo, a página 99.

Creio que em nosso tempo já se falou bastante da verdade e já vai sendo hora de que se destaquem a certeza e a interioridade, não precisamente em um sentido abstrato – ao modo de Fichte –, mas de um modo absolutamente concreto (KIERKEGAARD, 2007, p. 243-244).

3. O *DEVIR DO HOMEM*: o percurso da liberdade e da não-liberdade

Toda a tradição, todo filósofo, fala da verdade, mas sempre *in abstracto*, ou como Kierkegaard gosta de se expressar em relação ao Sistema: *sub specie aeterni*, isto é, sob a categoria da eternidade. Mas chegou a “hora” de destacar a certeza e a interioridade, não em sentido fichteano, mas de modo absolutamente concreto. Como a verdade, a certeza e a interioridade devem ser entendidas de forma “absolutamente concreta”? Resposta: a verdade como subjetividade ou interioridade, quer dizer, concretizar o *devir* do homem. Em uma palavra: tornar-se homem.

E para torna-se homem, para pôr em movimento o devir, é preciso da concretude que não se alcança nem na finitude, nem na eternidade, ou nem no finito nem no infinito, mas como temos visto, no contato de ambos, no *instante*²¹. Neste sentido, e como introdução a este capítulo, é pertinente uma passagem de Anti-Climacus, em *A Doença Mortal*.

O eu é a síntese consciente de infinito e de finito em relação com ela própria, o que não se pode fazer senão contatando com Deus. Mas tornar-se si próprio, é tornar-se concreto, coisa irrealizável no finito ou no infinito, visto o concreto em questão ser uma síntese. A evolução consiste pois em afastar-se indefinidamente de si próprio, numa ‘infinetização’ [menção crítica a Fichte!]. Pelo contrário, o eu que não se torna ele próprio permanece, saiba-o ou não, desesperado. Contudo, o eu está em evolução a cada instante da sua existência (visto que o eu *Katà dýnamis* (em potência) não tem existência real), e não é senão o que será. Enquanto não consegue tornar-se ele próprio, o eu não é ele próprio; mas não ser ele próprio é o desespero (KIERKEGAARD, 1979, p. 208 (grifo nosso)).

Com esta passagem fica claro o que Kierkegaard, em crítica com o idealismo, entende por “concreto”: é o devir do eu, ou o que é o mesmo, na linguagem de Vigilius, o devir ou o tornar-se homem. Acreditamos que Anti-Climacus ao colocar entre aspas a palavra

²¹ Veremos no próximo capítulo que os conceitos de instante, angústia, temporalidade, espírito são sinônimos em *O Conceito de Angústia* e, ademais, são os responsáveis pela “positividade” do conceito de verdade, de sua concreção, isto é, da historicidade da verdade.

“infinetização”, num contexto em que a sua concepção de eu é uma nítida oposição a essa “infinetização” enquanto um afastar-se de si próprio, está opondo-se ao Eu-Eu fichtiano.

Se formos conseqüentes com nossa interpretação, como desejamos, e salvo nossa interpretação esteja equivocada, a conclusão do que desenvolvemos até aqui é que Kierkegaard, como todo bom filósofo, tem a pretensão de solucionar aquele problema da *Ding an sich*, superando a solução dada por Fichte e também por Hegel. Ora, se “Kant carece da infinitude negativa, Fichte, da positiva” (KIERKEGAARD, 2005, p. 236), e, como vimos, Fichte qual deus portador desta infinitude negativa, carece de toda positividade, finitude e conteúdo vivo e real, então, por conseguinte, Kierkegaard pretenderá que sua filosofia tenha esta *positividade* da qual Fichte carece. Na citação que segue percebemos esta crítica a Fichte e os elementos que compõem esta positividade da qual Fichte carece. Estes elementos vêm seguidos do termo “é preciso”, indicando a ação desta positividade. Não vemos nestes elementos pura coincidência com os termos e os significados desenvolvidos em *O Conceito de Angústia*, mas a indicação, aqui, em sua *Dissertação* de 1841, do que desenvolverá em 1844 naquela obra, quer dizer, mostrando a positividade da qual Fichte carece:

É uma potenciação, uma exaltação, potente como um deus, capaz de levantar o mundo inteiro, e contudo nada tendo para levantar. O ponto de partida do problema da filosofia foi assim trazido à consciência, é com a ausência de pressuposições que ela deve começar, mas a enorme energia deste começo não vai adiante. Pois para que o pensamento, a subjetividade, adquira sua plenitude e verdade, *é preciso que se deixe nutrir*, precisa mergulhar na profundidade da vida substancial, abrigar-se ali como a comunidade abriga-se em Cristo, é preciso, em parte com angústia, em parte com simpatia, em parte recuando, em parte se entregando, que se deixe tragar pelas ondas do mar substancial, assim como no instante do entusiasmo o sujeito quase se perde diante de si, mergulha e afunda naquilo que o entusiasmo, e contudo sente um suave arrepió, porque se trata de sua vida. Há que ter coragem, porém isto é necessário, pois todo aquele que quiser salvar a sua alma perdê-la-á. Mas não é a coragem do desespero; pois como Tauler diz, de maneira tão bela, a propósito de uma situação muito mais concreta: “Doch dieses Verlieren, dies Entschwinden / Ist eben das echte und rechte Finden” (Pois este perder, este desaparecer, / é justamente o verdadeiro encontrar) (KIERKEGAARD, 2005, p. 237, grifo do filósofo).

Uma prova da verdade “absolutamente concreta” vemos também na citação acima de Anti-Climacus, quando este ao falar da *evolução do eu* utiliza a expressão *Katà dýnamín* (em potência). Kierkegaard utiliza essa expressão e conceito aristotélico da *passagem* da possibilidade ao real de forma absolutamente concreta, quer dizer, entende como o *dever espiritual do homem*. Destarte, não concebe esta expressão *Katà dýnamín* (em potência) no sentido antigo e da tradição, quer dizer, em sentido cosmológico etc, mas claramente com uma carga existencial. Este *Katà dýnamín* (em potência) concebido existencialmente implica no dever espiritual do homem, em virtude precisamente do conceito de homem. Este é uma síntese a ser estabelecida. Este dever enquanto realização da síntese, isto é, do *movimento* do tornar-se homem envolve, por força mesma do dever, os conceitos de verdade, liberdade e interioridade.

Do ponto de vista intelectual o conteúdo da liberdade é a verdade e a verdade é a que torna o homem livre. Por isso, precisamente a verdade é obra da liberdade, de sorte que esta nunca deixa de produzir a verdade. É claro que agora não estou pensando nas agudezas típicas da Filosofia novíssima, a qual sabe à perfeição que a necessidade do pensamento é também sua liberdade; e, em conseqüência, ao mencionar a liberdade do pensamento, não faz mais que falar do movimento imanente do pensamento eterno. Tais agudezas do maquinário só servem para confundir e dificultar a comunicação entre os homens. Pelo contrário, o que eu digo é algo muito simples e natural, a saber, que a verdade somente existe para o indivíduo enquanto ele mesmo a produz atuando (KIERKEGAARD, 2007, p. 242, grifo nosso).

Nesta passagem aparece corroborada o sentido da concreção das categorias e, mais ainda, observamos a importância do *dever* por ser este a “obra da liberdade” que continuamente produz a verdade. O dever é o movimento de saída da imediatidade, da indeterminação, para a mediatidade, para a determinação. A realização do dever é precisamente a liberdade kierkegaardiana. E não é sem razão que sintamos o desejo de aplicar aqui a teoria dos estádios existenciais, da indeterminação *estética* à determinação *religiosa* ou *ético-religiosa*.

Nesta passagem fica corroborado o diálogo crítico com Fichte, pois o filósofo do *Devir* não está “pensando nas agudezas típicas da Filosofia novíssima”. Muito embora Kierkegaard não mencione o nome de Fichte à menção da Filosofia Novíssima é uma clara referência a filosofia de Fichte.

Vejam agora a *positividade* presente no conceito de liberdade kierkegaardiano. Para a realização do devir do homem veremos, na próxima seção, as duas perspectivas em que Vigilius compreende os elementos da síntese que constitui a tessitura do ser do homem, a saber: 1º O homem como síntese de corpo e alma sustentada pelo espírito; e 2º O homem como síntese de temporalidade e eternidade instaurada pelo instante. Posteriormente, comentaremos a perda da liberdade, a escravidão, a não-liberdade. O fracasso no tornar-se verdadeiramente homem, a não realização plena do devir, o não estabelecimento da síntese, ou melhor, estabelecendo a liberdade como não-liberdade.

3.1 O homem como síntese de corpo e alma sustentada pelo espírito

Kierkegaard fundamenta sua compreensão de homem no relato bíblico da criação do homem em estado de inocência e de sua posterior queda. A angústia provoca (o negativo?!) este movimento existencial no homem, situando-se, portanto, entre a Inocência e à Queda. A angústia é a determinação intermédia da existência. Ela é a categoria de enlace, como Vigilius tanto enfatiza, que explica a Queda, isto é, que faz o homem sair de sua imediatidade e determinar-se existencialmente mediante a liberdade.

Esta referência ao relato genesíaco, porém, se realiza mediante a interpretação que Kierkegaard confere a esses conceitos e, portanto, numa originalidade que a tradição teológica desconhece, acercando-se dessa questão apenas indiretamente como denuncia o grande teólogo do século XX, Hans Urs von Balthasar.

Pode dizer-se sem medo de errar, que o estudo tão profundo e apesar disso tão claro de Kierkegaard, que tem por título *O Conceito de Angústia* (*Begrebet Angest, 1844*), foi a primeira e última tentativa para tratar desse tema sob o ponto de vista teológico. Antes dele, na história da teologia, não se encontra essencialmente mais do que foram capazes de dizer desta *passio animae* Aristóteles e os Estóicos; e porque S. Tomás não desenvolveu aquele assunto, nem a própria angústia pessoal do Reformador alemão teve ação fecundante sobre a teologia sistemática, que em breve recaiu nos esquemas da escolástica (VON BALTHASAR, 2000, p. 11).

Em relação à tradição filosófica, quer dizer, com os filósofos consagrados pela tradição, que se debruçaram ou se pronunciaram sobre esta concepção cristã do homem, não atingiram aquilo que, na concepção de Kierkegaard, é o núcleo fundacional da concepção cristã do homem. Não é sem razão ou de maneira fortuita que Heidegger em uma nota em *Ser e tempo* escreve que foi Kierkegaard quem de maneira mais profunda analisou o fenômeno da angústia (HEIDEGGER, 2006, p. 257, nota 84).

Nas páginas iniciais da obra *O Conceito de Angústia*, em que o filósofo faz sua análise conceitual da inocência, da queda e da angústia fica bastante claro a quem é dirigida a crítica. Primeiramente a Hegel com seu afã, segundo Kierkegaard, de ajudar a Dogmática. E, por fim, aos teólogos e filósofos de Copenhague, por aplicarem ou entenderem a *Inocência* como sendo o *imediato* desenvolvido por Hegel em sua *Ciência da Lógica*.

Para entender o significado real dos conceitos contidos no relato genesíaco Kierkegaard afirma categoricamente que devemos esquecer tudo o que Hegel nos falou acerca da Dogmática. Alguns teólogos dogmáticos apropriaram-se do conceito de imediatez e identificaram com o de inocência. Ora, já que o destino do imediato consiste em ser abolido, a inocência não teria outra finalidade que a do imediato. O problema é que na concepção kierkegardiana o imediato hegeliano não existe e, portanto, não precisa ser abolido. O imediato é um conceito pertencente à lógica, enquanto a inocência é um conceito pertencente à ética. E como um conceito deve ser tratado na ciência que lhe corresponde, seja

desenvolvendo-o de todo seja pressupondo-o, então a inocência porta um outro significado. Isto é: a inocência só se perde mediante a culpa.

Todo homem se encontra como Adão. Não há uma diferença essencial entre os indivíduos posteriores a Adão e Eva. Existe apenas uma determinação quantitativa da espécie, mas essa não explica nada. Portanto, como Adão todo homem se encontra no estado de inocência e mediante a angústia, realiza o salto qualitativo passando à culpa, à queda.

Por isso, “a inocência não é algo que em realidade não exista, algo que inclusive ao ser abolido permanece existindo como o era antes do fato de sua abolição, se bem agora já está suprimido” (KIERKEGAARD, 2007, p. 79). A mediação não suprime a imediatez com certa posterioridade, mas já no momento de sua aparição começa a suprimi-la.

Por isso a supressão da imediatez é um movimento imanente dentro da mesma imediatez; ou, se se quer, um movimento imanente dentro da mediação, porém com sentido contrário e mediante o qual a segunda pressupõe a primeira (KIERKEGAARD, 2007, p. 80).

Em outras palavras, o que Kierkegaard quer evidenciar é que se estas terminologias hegelianas têm algum significado real deve ser apenas no campo da Lógica, mas não na Ética. Em uma palavra: trata-se de um movimento lógico, do pensamento e não um movimento existencial, da vida do indivíduo.

A imediatez é o ser puro, um nada carente de realidade e de possibilidade existencial. A inocência, ao contrário, é *algo*, pode muito bem ser um estado real em que se encontra um indivíduo. Por isso não tem sentido a pressa da Lógica, e por mais que se apresse sempre chegará tarde demais. Enquanto, um algo, a inocência é de fato real e, por conseguinte, só pode ser anulada por uma transcendência. Temos, então, o fenômeno da

queda que é completamente distinto da inocência, ao contrário do que ocorre com a imediatez e a mediação na compreensão de Kierkegaard²².

Kierkegaard, como sempre, prefere a explicação do relato bíblico que as explicações filosóficas da época acerca da concepção cristã do homem. Isso significa uma apropriação que o filósofo faz do relato bíblico, a apreensão de um dado fundamental da existência que passou despercebido pela tradição.

Também neste caso a narração do Gênesis vem a dar-nos a explicação adequada da inocência. A inocência é ignorância. A inocência não é de modo algum o puro ser do imediato, senão que é ignorância (KIERKEGAARD, 2007, p. 80-81, grifo do filósofo).

Em que sentido a inocência é ignorância e como se perde? Antes de responder a essa pergunta temos que afirmar que a ciência que deve tratar dessa questão é a Psicologia. Precisamente por isso que a tradição não apreendeu a angústia como dado fundamental da existência, como categoria intermédia. A psicologia, pois, não pode tampouco ultrapassar seus limites aparentando explicar o que nenhuma ciência pode explicar, a saber, o pecado, o salto qualitativo, a não ser a “segunda ética” graças aos pressupostos oferecidos pela Dogmática.

Kierkegaard elogia muito a investigação do teólogo suíço Leonardo Usteri e do filósofo Franz von Baader. Entretanto faz algumas ressalvas a Usteri. Apesar de ter feito uma

²² Kierkegaard critica os princípios do movimento hegeliano, a saber: transição, mediação e negação. Em *O Conceito de Angústia* de 1844, sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis, esta crítica se evidencia com os conceitos de angústia e instante. A “ilusão da mediação” é retomada e desenvolvida em 1846, com o *Post-scriptum Não-Científico às Migalhas Filosóficas*, sob o pseudônimo Johannes Clímacus. Entretanto, desde sua *Dissertação* de 1841 Kierkegaard dará a direção desta crítica aos princípios do movimento hegeliano: “(...) ao negativo no Sistema corresponde a ironia na realidade histórica. Na realidade histórica o negativo existe, o que jamais ocorre no Sistema” (KIERKEGAARD, 2005, p. 227). Em 1843 com a obra *Temor e tremor*, Johannes de Silentio-Kierkegaard denuncia que “a filosofia hegeliana não admite um interior oculto” e, portanto, a conduta de Abraão ao dispor-se a sacrificar seu filho é insustentável, pois despreza “as instâncias morais intermediárias”, isto é, o geral. Johannes de Silentio-Kierkegaard, conclui: “Mas se possui esse interior oculto, estamos em presença de paradoxo irreduzível à mediação visto que repousa no fato de o Indivíduo, como tal, estar acima do geral, e de este ser mediação” (KIERKEGAARD, 1998, p. 105). Mas será em *O Conceito de Angústia* que a crítica aos princípios do movimento hegeliano será mais explícita, direta e até mais didática. “A palavra ‘transição’ é, e sempre o será dentro da Lógica, uma pura ingenuidade. Seu próprio lugar está na esfera da liberdade histórica, já que a transição é uma *situação* e é real” (KIERKEGAARD, 2007, p. 152). A angústia, o instante e o paradoxo são, precisamente, os princípios do movimento que se efetivam na verdadeira realidade (*Wirklichkeit*), isto é, na liberdade histórica do indivíduo.

análise psicológica da queda, ele não quer que a sua análise seja psicológica, mas quer expor a doutrina de São Paulo e ajustar-se ao bíblico. Esta é a lacuna do teólogo que fará com que explique a proibição de comer da árvore do bem e do mal a motivação da queda. Por conseguinte, como toda tradição, entende a *concupiscência* como categoria de enlace que explica a queda.

Quanto a Franz von Baader, Kierkegaard valoriza seus escritos acerca das tentações a respeito da consolidação da liberdade. As tentações não são apenas para o mal, o levar o homem a cair, mas é o contrapeso necessário da liberdade. Entretanto, infelizmente, von Baader, Usteri e toda a tradição seguem presos à categoria de concupiscência saltando as categorias intermédias:

Por exemplo, se o trânsito da inocência à culpa só se explica por meio do conceito de tentação, então facilmente se coloca Deus em uma relação quase experimental com o homem e, por acréscimo, se passa por alto a correspondente observação psicológica e intermédia, uma vez que a concupiscência segue sendo apesar de tudo a categoria de enlace; e, por último, em tudo isso temos mais uma investigação dialética do conceito de tentação que uma explicação psicológica do tema limite (KIERKEGAARD, 2007, p. 84).

Entender a passagem da inocência à queda como sendo determinadas pela concupiscência ultrapassa os domínios da psicologia porque a concupiscência carece da ambigüidade psicológica. A concupiscência é já, desde sempre, uma determinação do pecado e da culpa, antes do pecado e da culpa. “Com isto debilita o salto qualitativo e se faz da queda algo sucessivo” (KIERKEGAARD, 2007, p. 86). Neste caso, não se entende como a proibição despertou a concupiscência por mais que a experiência tanto pagã como cristã nos constatem que o homem é atraído pelo proibido. Porque além de não poder se confiar na experiência sem mais, ainda ficaria por resolver em que idade da vida se é mais propenso, ou se experimenta isso.

Dizíamos acima que a inocência é ignorância e perguntamos como o homem a perde. Chegou a hora de responder que a inocência é ignorância porque angústia. Portanto é através da angústia que o homem perde a inocência, muito embora a angústia não seja nem culpa nem pecado. Chegamos, então, ao Conceito de Angústia.

A angústia já era tratada em outras obras como na *Alternativa*. Nos papéis de “A” o pseudônimo ver a angústia como um fenômeno que precisa ser esclarecido. Inclusive nos papéis do esteta “A” desenvolve um pouco a angústia como ambigüidade, como reflexão. Entretanto, a angústia, para “A”, deve levar ao arrependimento, para que o homem possa realizar o ético, a liberdade. No *Conceito de Angústia* essa compreensão do arrependimento como necessária para a realização da liberdade, como cumprimento do ético, é impossível²³.

Este movimento ético mediante o arrependimento, para *Vigilius Haufniensis*, ao contrário do pseudônimo “A” de *A Alternativa*, é ambíguo e angustioso. Em uma palavra: o arrependimento não liberta ninguém.

Essa compreensão do pseudônimo “A” sobre o ético, a necessidade do arrependimento para o ser humano ser transparente a si mesmo e, com isso, poder realizar a *eleição* de si mesmo é fundamental. Simplesmente pelo fato de esboçar o conceito de pecado que um ano após, isto é, em 1844, será decisivo para o pseudônimo *Johannes Climacus* de *Migalhas Filosóficas* marcar como sendo o elemento que dividirá “o socrático” da “alternativa”. Quatro dias após o pseudônimo *Vigilius Haufniensis*, como já o vimos, desenvolverá essa idéia do pecado determinando uma ruptura na produção kierkegaardiana. Agora devemos falar de uma “primeira ética” e de uma “segunda ética”.

O homem é uma síntese de corpo e alma sustentada pelo espírito. No estado de inocência o homem está na ignorância e está preso na angústia porque ainda não está determinado pelo espírito. Ora, se o espírito faz parte da estrutura ontológico-existencial do

²³ Veja as páginas 104 e 105.

homem e se o homem no estado de inocência não está determinado pelo espírito, perguntamos, pode-se considerar homem quem está no estado de inocência? Se o homem é uma síntese e esta é uma relação entre dois extremos que se unem em um terceiro na falta deste não há mais síntese e, portanto, não existe homem.

Este raciocínio está correto, por um lado, e equivocado por outro. Está correto enquanto se entende que o homem não nasce homem, acabado, mas deve lançar-se na aventura de tornar-se o que é. Por outro lado, o homem no estado de inocência em virtude de ainda não estar determinado pelo espírito não é meramente um animal. Está só animicamente determinado em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está presente, mas como que sonhando. Se o homem fosse um animal, mesmo por um breve momento de sua história, nunca chegaria a se tornar um homem.

Na medida em que fica assegurada a presença do espírito na síntese, ainda que de forma imediata como que sonhando, o espírito se torna um poder ambíguo. O espírito se torna um poder hostil já que constantemente perturba a relação entre alma e corpo, mas, ao mesmo tempo, é um poder amigo já que verdadeiramente quer constituir a relação²⁴. Então surge a pergunta nevrálgica: “Qual é a relação do homem com este poder ambíguo? Como se relaciona o espírito consigo mesmo e com sua condição? Resposta: esta relação é a de angústia (KIERKEGAARD, 2007, p. 90)”. O homem não pode fugir de si mesmo, não pode, entretanto, afundar no vegetativo porque está determinado pelo espírito. Não pode fugir da angústia porque a ama e não pode amá-la porque dela foge. Por esta razão que Kierkegaard define os caracteres dialéticos da angústia dotados da ambigüidade psicológica como sendo uma *antipatia simpática* e uma *simpatia antipática*. É desta característica psicológica que carece a concupiscência.

²⁴ Veremos que o espírito mantém uma relação com o instante, porque o espírito é o eterno. Mas quando não fica posto na síntese ele carrega essa ambigüidade, próprio da angústia, de ser um poder hostil por perturbar a relação entre os dois pólos, mas, ao mesmo tempo, é um poder amigo porque quer estabelecer a síntese.

Aqui estamos no cume da inocência. É ignorância, mas não uma brutalidade animalésca, é uma ignorância que vem determinada pelo espírito, pois sua ignorância gira em torno ao nada. Aqui não há nenhum saber acerca do bem ou do mal, tudo se projeta na angústia como fundo imenso do nada correspondente à ignorância.

Tudo isso se fundamenta no fato de que no estado de inocência o homem, por não estar determinado como espírito, não pode conhecer a liberdade, a diferença entre bem e mal. Na ignorância do estado de inocência o que existe é o nada e a angústia.

Neste estado há paz e repouso; porém também há outra coisa, por mais que esta seja nem guerra nem combate, pois sem dúvida que não há nada com que lutar. Que é então o que há? Precisamente isso: nada! E que efeitos tem o nada? O nada engendra a angústia. Este é o profundo mistério da inocência, que ela seja ao mesmo tempo a angústia. O espírito sonhando projeta sua própria realidade, porém esta realidade é nada, e este nada está vendo constantemente em torno a si a inocência (KIERKEGAARD, 2007, p. 87).

A angústia é uma categoria do espírito que sonha e enquanto tal pertence na abordagem temática à psicologia. A realidade do espírito ao querer estabelecer a síntese, ao querer que o homem se determine como espírito, projeta suas infinitas possibilidades, mas é apenas uma incitação, pois logo desaparece restando apenas o nada da angústia. Este é seu limite: a possibilidade, o poder de mostrar-se.

Supondo-se que a proibição despertou a concupiscência pressupõe-se o que não se pode pressupor, isto é, que Adão tinha o conhecimento da liberdade, da distinção entre o bem e o mal, antes de provar do fruto proibido. Mas como vimos, ao menos na concepção kierkegaardiana, na inocência não existe um saber, mas o que existe é ignorância. A proibição desperta em Adão a possibilidade de liberdade. Agora, e só agora neste estado primitivo, Adão sabe que tem diante de si a possibilidade de poder. Ele não tem nem idéia daquilo que pode, do contrário seria afirmar o que vem depois, isto é, a distinção entre o bem e o mal, Adão apenas sabe que tem possibilidade de poder, de poder-ser como uma forma superior de

ignorância e como uma forma superior de angústia, já que essa possibilidade existe e não existe em Adão e, que no mesmo sentido, ele a ama e dela foge.

A psicologia já não pode avançar mais, porém até aqui sim que pode chegar; e, sobretudo, ela sempre tem em sua mão, observando a vida humana, a possibilidade de mostrar isso mesmo uma e mil vezes (KIERKEGAARD, 2007, p. 93).

Esta passagem da inocência à queda é uma das premissas de toda obra *O Conceito de Angústia* de Kierkegaard. O filósofo irá desenvolvê-la conduzindo o fenômeno da angústia para as formas imperfeitas da liberdade, o demoníaco, a fuga e esboçará no final a autenticidade da existência na fé como salvação da angústia.

3.2 A angústia

Pelo que desenvolvemos até agora percebemos a importância da angústia como conceito-chave da produção kierkegaardiana. A angústia não constitui os elementos da síntese do homem, mas é o resultado da relação heterogênea entre estes elementos. Com efeito, a angústia faz parte da especificidade do ser humano; nem um anjo, nem um animal podem ser tomados pela angústia, apenas o homem em virtude de sua estrutura ontológico-dialética.

Tentaremos, a partir de agora, demonstrar que a angústia não é um tema entre outros, trabalhados por Kierkegaard, mas que a partir da obra *O Conceito de Angústia* a temática da angústia dá um salto de qualidade, em relação às obras anteriores, transformando-se num tema-chave por excelência da filosofia de Kierkegaard. Esta é a tese postulada por Arne Grøn que mencionamos no primeiro capítulo e que ousamos complementar como sendo um dos possíveis significados do pseudônimo Vigilius Haufniensis. Razão pela qual optamos por entender o *Vigia ou vigilante de Copenhague* como significando o *Vigia ou vigilante da tradição filosófica*. É nestes termos que Arne Grøn registra a mudança decisiva no tratamento da angústia:

O passo chave que se dá em *O Conceito de Angústia* é que aqui a angústia se vê como um fenômeno que forma parte da existência humana, ademais de uma maneira tão radical que a determinação do que é a angústia nos leva à compreensão do que é o ser humano. (...) O que importa é que a angústia nos ensina sobre o fato de ser pessoa. A resposta que nos dá Kierkegaard é, dito brevemente, que a angústia mostra que o ser humano é um “eu” enfrentado com a tarefa de devir [tornar-se] si mesmo (GRØN, 1995, p. 18).

Procuraremos mostrar, em linhas gerais, a importância da angústia como conceito fundamental da antropologia (ou psicologia) kierkegaardiana. Já tratamos da angústia no contexto complexo da interpretação kierkegaardiana do relato genésico da Queda. Ficou faltando, porém, um maior desenvolvimento do conceito de angústia, no sentido de explicitar suas características, destacando sua relação com a liberdade²⁵. Chegou o momento de lançar, com maior intensidade, uma luz sobre a questão da angústia tirando-a desta semi-obscuridade. Tentaremos explicar brevemente “as três determinações da angústia: a ambigüidade, a separação da angústia de um objeto concreto, e a angústia como uma reflexão” (GRØN, 1995, p. 18).

É interessante que o tema da angústia aparece já na obra *A Alternativa*, em 1843, após sua *Dissertação* de 1841. No primeiro volume de *A Alternativa*, isto é, mediante a pena do pseudônimo “A”, particularmente no contexto do ensaio sobre Antígona, a saber, *O*

²⁵ Optamos por tratar deste desenvolvimento agora, justamente porque explicitar a questão da angústia neste momento, após dissertar sobre o homem como síntese de corpo e alma sustentada pelo espírito, julgamos ser o melhor caminho para demonstrar, o que já afirmamos, que não são duas sínteses, mas apenas uma que constitui o homem. Portanto, a angústia tratada aqui é, didaticamente, a transição para falar sobre a “outra” síntese, quando a angústia tomará a forma do *instante*. Isto se tornará claro quando tratarmos, na próxima seção, da possibilidade de liberdade como sendo o *futuro* da liberdade. Isto significa que trabalhamos a questão da angústia na perspectiva da liberdade, quer dizer, no contexto delimitado da síntese constituinte do homem. Com efeito, não é nosso objetivo desenvolver uma interpretação da angústia com base na totalidade da obra, mas tão somente, indicar este sentido na relação direta com a liberdade. Por esta razão, não fizemos menção a divisão da angústia, realizada por Kierkegaard, em angústia objetiva e angústia subjetiva (Cf. KIERKEGAARD, 2007, p. 111-120). Evidentemente, essa divisão é aplicada na questão da liberdade, mas entendemos não ser a perspectiva por nós adotada, uma vez que demandaria um maior esforço interpretativo que extrapolaria os limites da presente investigação. Isso se aplica principalmente a outros temas relacionados com a liberdade que não trabalharemos aqui. Entendemos que estes temas merecem um tratamento específico num trabalho monográfico, em nível de mestrado ou doutorado. O conceito de gênio, por exemplo, é um destes temas que aparecem no contexto da obra *O Conceito de Angústia*. Não trataremos dele, pois mesmo que tenha relação com a liberdade, possui uma especificidade temática própria. Além do mais, seria preciso a leitura e estudo de outras obras, principalmente *A Diferença entre um Gênio e um Apóstolo* e o *Livro sobre Adler*. Limitamos-nos, portanto, em nossa pesquisa, a analisar a angústia no contexto da relação heterogênea dos elementos da síntese constituinte do homem.

Reflexo do Trágico Antigo no Trágico Moderno, o pseudônimo “A” esboça uma reflexão, de umas duas páginas, sobre a angústia. Neste ensaio, a angústia aparece como “uma determinação do trágico moderno” (KIERKEGAARD, 2006a, p. 172), da qual carece o trágico antigo²⁶. Sendo importante observar, que estas poucas indicações, este esboço de reflexão acerca da angústia, empreendido por “A”, surgem numa discussão sobre a culpa trágica dos gregos numa íntima conexão com a culpa original²⁷; isto é significativo porque todos os temas em *O Conceito de Angústia* surgem numa discussão ligada ao pecado original:

A culpa trágica é justamente mais que a culpa unicamente subjetiva, é culpa original; porém a culpa original, como o pecado original, é uma determinação substancial e isto que é substancial aprofunda justamente ainda mais a aflição²⁸. A sempre admirada trilogia de Sófocles: *Édipo em Colono*,

²⁶ Por esta razão, neste ensaio, A-Kierkegaard, desenvolve uma reinterpretação de Antígona, designando a *minha* Antígona, em contraposição a Antígona grega, aplicando a nova “determinação do trágico moderno”, a saber, a angústia.

²⁷ Temos aqui o ponto de partida sobre a problemática do pecado original que perpassa toda a obra de Kierkegaard. Em 1844, com a publicação das *Migalhas Filosóficas*, o pecado é precisamente o que distingue o socrático da alternativa (o cristianismo!?). Eis como *Johannes Climacus* conclui as *Migalhas Filosóficas* resumindo seu projeto, a alternativa ao socrático, em sua “Moral da História”: “Este projeto ultrapassa, indiscutivelmente, o socrático, coisa que se mostra em cada ponto. Que seja ou não, por isso, mais verdadeiro que o socrático, é uma questão completamente diferente, que não se deixa definir no mesmo alento, dado que aqui admitiu-se um novo órgão: a fé, e uma nova pressuposição: a consciência do pecado, uma nova decisão: o instante, e um novo mestre: o deus no tempo, sem os quais verdadeiramente eu não teria ousado apresentar-me ante a inspeção do grande mestre da ironia, admirado através dos milênios, de quem me aproximo com o coração saltando de entusiasmo como diante de mais ninguém. Mas ultrapassar Sócrates, quando se diz essencialmente o mesmo que ele, só que apenas não tão bem, isso pelo menos não é socrático” (KIERKEGAARD, 1995, p. 157). A “consciência do pecado” é uma *nova* pressuposição. Destaco o termo “nova”, porque quatro dias depois, em *O Conceito de Angústia*, Vigilius-Kierkegaard irá criticar “os filósofos modernos”, Hegel e sua escola, por postularem a tese de que a filosofia deve começar sem nenhum pressuposto. Entretanto, denuncia Vigilius-Kierkegaard, que os princípios do movimento no pensamento hegeliano, a saber, a transição, a negação e a mediação “são três agentes – *agentia* – camuflados, suspeitosos e secretos que vem pôr em marcha todos os movimentos”: “Pois, quem não dirá que é um pressuposto colossal o empregar certas coisas que não se explicam em nenhuma parte?” (KIERKEGAARD, 2007, p. 151.152). Para Kierkegaard, portanto, é impossível a edificação de um pensamento sem admitir determinados pressupostos.

²⁸ A tradução espanhola traz o termo “pena”, significando em português: dor, pena, castigo, sofrimento, mágoa, aflição, lástima, dificuldade, trabalho, empenho. Traduzi o termo “pena” por “aflição” por julgar que este termo denota tanto o sofrimento quanto, ao mesmo tempo, sugere preocupação. Talvez, porém, a melhor tradução fosse pelo termo “preocupação”, mas deixo a cargo do leitor esta advertência para que ele julgue da melhor forma e opte pelo melhor termo. O sentido do termo, porém ficará claro quando explicitarmos a diferença entre a angústia e a aflição (“pena”). Dissemos que talvez a melhor tradução do termo “pena” fosse “preocupação”. No dinamarquês o termo que a tradução espanhola traduz por “pena” é “Sorgen”: “Den tragiske Skyld er nemlig mere end den blot subjective Skyld [culpa subjetiva], det er Arveskyld [culpa original]; men Arveskyld er ligesom Arvesynd substantiel Bestemmelse, og dette Substantielle gjør netop Sorgen [“pena”, aflição, preocupação] dybere. Den altid beundrede tragiske Trilogi af Sophokles: Oedipus Coloneus, Oedipus Rex, og Antigone dreier sig væsentlig om denne ægte tragiske Interesse. Men Arveskyld indeholder i sig denne Selvmødsigelse, at være Skyld og dog ikke at være Skyld” (KIERKEGAARD, 1901, p. 127, grifo nosso). No alemão, língua bem próxima do dinamarquês, o termo “preocupação” significa “Sorge”, assim como também denota cuidado e inquietação.

Édipo rei e Antígona trata em essência deste autêntico interesse trágico. Porém, a culpa original leva consigo uma autêntica contradição interna, a saber, ser culpa e, entretanto, não ser culpa” (KIERKEGAARD, 2006a, p. 169, grifo nosso).

Muito embora A-Kierkegaard não desenvolva o conceito de pecado original, a relação feita com a culpa trágica na tragédia grega nos permite depreender algumas similitudes e divergências. A consciência do destino pervade a existência do herói trágico, não podendo jamais explicá-la, mas tampouco logra êxito em dela se livrar, pois a cada tentativa de fuga é um aproximar-se misterioso do cumprimento daquilo de que foge. Com o cristianismo o homem adquire a consciência do pecado, é consciente de que não possui a si mesmo, que está dividido em seu ser, não possuindo propriamente um eu. Nisto a consciência do destino para os gregos, se “assemelha” com a consciência do pecado no cristianismo. Qual a diferença entre estas duas concepções? Em que estes dois mundos se chocam? Que elemento determina essencialmente a colisão e distinção entre o trágico antigo e o trágico moderno? Resposta: a angústia. O pseudônimo “A” marca, neste momento, a distinção entre a Antígona grega e a *sua* Antígona:

Aqui já disponho de uma determinação do trágico moderno. A angústia é precisamente uma reflexão e, por isso mesmo, é essencialmente distinta da aflição. A angústia é um órgão mediante o qual o indivíduo se apropria da aflição e a assimila. A angústia é a força motriz mediante a qual a aflição se introduz, perfurando-o, no coração de alguém. Porém, o movimento não é tão rápido como o de uma seta, é sucessivo, não se dá de uma vez por todas, mas que continuamente começa a ser (KIERKEGAARD, 2006a, p. 172).

Por que a angústia sendo uma determinação de reflexão é, por esta causa, essencialmente distinta da aflição (*Sorgen*)? Na aflição o indivíduo está vinculado ao que o aflige, está ocupado com aquilo que o pre-ocupa. Na angústia ele é livre, no sentido de poder relacionar-se com a aflição, pois não está ligado ao que o aflige. Na angústia o indivíduo se

afasta de um determinado estado em que porventura se encontra, como, por exemplo, a aflição ou o temor. Por isso, a angústia é uma determinação de reflexão, já que neste estado de angústia, ao contrário da aflição, o indivíduo pode refletir tanto sobre a aflição, quanto sobre a possibilidade da aflição. O pseudônimo “A” afirma que a “(...) angústia é um ocupar-se de si mesmo na aflição (*Sorgen*)” (KIERKEGAARD, 2006a, p. 172). Isto significa que este estado de angústia, na pura possibilidade de poder, como foi desenvolvido acima, permite que o indivíduo possa relacionar-se com uma possibilidade que é a sua própria. “Resumindo, na angústia o homem se relaciona com sua própria possibilidade de relacionar-se. Nisto consiste a reflexão da angústia. Na angústia o homem pode descobrir-se a si mesmo como um *eu*²⁹” (GRØN, 1995, p 18, grifo do autor).

Explicamos uma das características da angústia, a saber, a angústia como uma determinação de reflexão. No decorrer desta explicação, as outras duas características ficaram aludidas. Explicitaremos, brevemente, a ambigüidade da angústia e sua separação de um objeto concreto³⁰.

O caráter ambíguo e a separação de um objeto concreto decorrem da angústia ser uma determinação de reflexão, e vice-versa. Continuando a citação de “A”, na passagem acima, percebemos estas duas características e o sentido das implicações desta tríade. Logo após “A” afirmar que a angústia é um ocupar-se de si mesmo na aflição, segue uma

²⁹ Aqui demonstra, mais uma vez, a importância do conceito de angústia na filosofia de Kierkegaard. As implicações do que o pseudônimo “A” desenvolve ou aponta, aqui, em *A Alternativa*, acerca da angústia como desveladora do homem como um *eu*, como uma síntese, será retomada e desenvolvida pelo pseudônimo Vigilius Haufniensis, em *O Conceito de Angústia*, 1844, e, posteriormente, 1849, será complementada (principalmente na questão da não-liberdade) em *A Doença Mortal*. Razão também pela qual, tentamos, em linhas gerais, reconstruir no capítulo dois (2) desta dissertação, baseando-nos em obras anteriores a *O Conceito de Angústia*, o conceito de homem, consciência, eu, liberdade. Ficou esclarecido o que Kierkegaard entende por estes conceitos, enquanto expressões de uma mesma realidade, assim como demarcando que eles são uma contraposição crítica a filosofia moderna, a novíssima filosofia. Mas só agora é que começamos a explicitar de fato estes conceitos, quer dizer, os elementos que constituem a síntese a ser estabelecida para que possa surgir o homem (*den Enkelte* = o Indivíduo; categoria propriamente kierkegardiana), um eu. Precisamente, como temos afirmado, é que só em *O Conceito de Angústia* estes conceitos são desenvolvidos *explicitamente*. Talvez, esta seja uma das razões pela qual Johannes Climacus, no *Post-scriptum às Migalhas Filosóficas*, tendo Kierkegaard como editor, escreva que o que distingue essencialmente *O Conceito de Angústia* “dos outros escritos pseudônimos” é que ele “se exprime diretamente e mesmo de um modo um pouco didático” (KIERKEGAARD, 1949, p. 230).

³⁰ Estas duas características tornaram-se bem mais visíveis, no contexto do relato genésico da passagem da inocência à queda, como foi desenvolvido acima.

adversativa que direciona para as outras duas características. “Porém a angústia contém ainda outro elemento que faz com que retenha, todavia, com mais força seu objeto, pois tanto o quer como o teme” (KIERKEGAARD, 2006, p. 172-173). Esta ambigüidade psicológica característica da angústia é, como já dissemos, valorizada por Vigilius Haufniensis, como a

explicação do trânsito da inocência à queda. A concupiscência não pode explicar esta passagem por carecer desta ambigüidade. “A angústia é uma *antipatia simpática* e uma *simpatia antipática*.” (KIERKEGAARD, 2007, p. 88, grifo do autor). O pseudônimo “A”, dando continuidade à citação acima, diz que a angústia tem uma “dupla função”. Arne GRØN sintetiza da seguinte forma: “por um lado descobre [a angústia] a aflição tangencialmente e, por outro, em ‘um só instante’ assume a aflição inteira, porém de maneira que ‘este instante se dissolve em uma sucessão’” (GRØN, 1995, p. 16).

Cada característica implica numa outra. A angústia é uma determinação de reflexão em virtude de sua ambigüidade, e vice-versa. Mas o que a ambigüidade e a reflexão da angústia revelam? Manifestam que o objeto da angústia está separado, afastado. O objeto, portanto, deve ser entendido como o estado em que alguém possa vir a se encontrar ou, em uma palavra, o objeto é a possibilidade, o nada.

Portanto, na angústia seu objeto fica separado. Na angústia o objeto, ou sua possibilidade ganham um afastamento, um distanciamento tal, que caberia perguntar se de fato ela tem algum objeto. Vigilius Haufniensis afirma que o objeto da angústia é o nada e chama a atenção “sobre a total diferença que intercede entre este conceito e o do medo, ou outros similares. Todos estes conceitos se referem a algo concreto, enquanto que a angústia é a realidade da liberdade enquanto possibilidade frente à possibilidade” (KIERKEGAARD, 2007, p. 87-88). No medo, ou em outros fenômenos similares, como por exemplo, a aflição, por referir-se a algo concreto, permanece sempre vinculado a seu objeto. Na angústia, ao contrário, por não referir-se a nenhum objeto concreto, mas apenas ao nada, enquanto possibilidade de poder, a pessoa se relaciona consigo mesma, com sua própria possibilidade.

A angústia é, neste sentido, uma autêntica determinação trágica e o velho dito: *quem deus vult perdere, primum dementat* [a quem o deus quer perder, antes o faz enlouquecer], admite ser aqui aplicado com abundante verdade. Que a angústia é uma determinação de reflexão fica manifesto na língua mesma, pois eu digo sempre ‘angustiar-se por algo’, com o qual estou

separando a angústia daquilo pelo que me angustio, não podendo usar nunca o termo angústia em sentido objetivo, enquanto que, ao contrário, quando digo ‘minha aflição’, isto tanto pode expressar que estou aflito por algo como meu afligir-se por isso. A isto cabe acrescentar que a angústia sempre contém uma reflexão sobre o tempo, pois eu não posso angustiar-me ante o presente senão só pelo passado ou pelo futuro, porém o passado e o futuro, opostos assim, mutuamente, de modo que o caráter do presente desaparece, são determinações reflexivas. A aflição grega, ao contrário, igual que a vida grega por inteiro, tem o caráter do presente, e, por isso, a aflição é mais profunda, porém a dor menos. Por isso, a angústia pertence em essência ao trágico moderno (KIERKEGAARD, 2006a, p. 173).

A angústia, pois, sendo uma determinação de reflexão, quer dizer, efetivando um distanciamento de seu objeto, permite refletir sobre ele ou sua possibilidade, justamente por não estar atada a sua concretude, como ocorre no medo ou em outros fenômenos similares. No nada da angústia, na pura possibilidade de poder se determinar desta ou daquela forma, o indivíduo não pode se angustiar ante o presente. Precisamente pelo fato de está liberto, desvinculado de seu objeto. Caso não houvesse esse distanciamento, essa separação da angústia de seu objeto concreto, ela não teria a ambigüidade psicológica que a caracteriza, nem tampouco seria uma determinação de reflexão, porque teria como referência um dado concreto que estaria aí, quer dizer, no presente. Por esta razão, o pseudônimo “A” ao tratar dos elementos que caracterizam a angústia, revela a íntima conexão da angústia com a reflexão sobre o tempo:

A isto cabe acrescentar que a angústia sempre contém uma reflexão sobre o tempo, pois eu não posso angustiar-me ante o presente senão só pelo passado ou pelo futuro, porém o passado e o futuro, opostos assim, mutuamente, de modo que o caráter do presente desaparece, são determinações reflexivas (KIERKEGAARD, 2006a, p. 173).

O pseudônimo “A”, porém, não desenvolverá a reflexão sobre o tempo. Mas dá as indicações e o esboço do que Vigilius-Kierkegaard realizará em *O Conceito de Angústia*. Eu não posso angustiar-me ante o presente, porque a angústia mantendo a distância de seu objeto ou, o que é o mesmo, este sendo o nada, o que me causa angústia não é algo concreto que,

portanto, existe no presente. O que causa angústia “é a realidade da liberdade enquanto possibilidade frente à possibilidade” (KIERKEGAARD, 2007, p. 88). Angustio-me, portanto, ante o futuro, quer dizer, ante a possibilidade da realização ou não de algo. Mas como posso angustiar-me, como sustenta “A”, no enfrentamento do passado e do futuro? A solução desta aporia está no conceito de possibilidade. Vejamos como Vigilius-Kierkegaard esclarece, através da seguinte passagem, esta nossa dificuldade:

O possível corresponde por completo ao futuro. O possível é para a liberdade o futuro, e o futuro é para o tempo o possível. Ambas as coisas correspondem na vida individual à angústia. Daí que com uma linguagem exata e correta se enlaça a angústia com o futuro. Às vezes, indiscutivelmente, costumamos dizer que nos angustiamos do passado. Isto parece que contradiz o anterior. Porém, se olhamos melhor, veremos que ao falar assim o único que fazemos é enfocar de um ou outro modo o futuro. Porque para que o passado me cause angústia é necessário que esteja em uma relação de possibilidade comigo. Se me angustio por uma infelicidade passada não é precisamente enquanto passada, mas enquanto possa repetir-se, quer dizer, fazer-se futura (KIERKEGAARD, 2007, p. 167-168).

Destarte, ficou patente a importância de retomar o conceito de angústia ou, melhor, de dar-lhe uma ênfase explicativa, logo após ter tratado da primeira perspectiva da síntese constituinte do homem, onde a angústia surge envolta numa complexidade de outros conceitos evolidos na passagem da inocência à queda. Este procedimento metodológico também se mostrou importante, porque a angústia é a transição para o tratamento da segunda perspectiva da síntese constituinte do eu.

3.3 O homem como síntese de temporalidade e eternidade instaurada pelo instante

Acabamos de ver que o pseudônimo “A” da *Alternativa* enquadra a reflexão sobre a angústia com o tempo. Portanto, ao vincular a reflexão da angústia ao tempo, o pseudônimo “A”, em seu esboço reflexivo da angústia, constrói a plataforma de onde Vigilius Haufniensis

partirá e desenvolverá o conceito de angústia como desvelador do ser humano enquanto pessoa, possuidor de um eu. “A” faz apenas um esboço reflexivo da angústia, porque não desenvolve em plenitude este fenômeno; aponta a relação da angústia com o tempo, mas silencia sobre o “como” desta relação. Este será o papel do *Vigilante de Copenhague*.

Em *O Conceito de Angústia* podemos verificar esta *diligência* deste *Vigia da tradição filosófica*. O conceito de angústia surge no contexto da primeira perspectiva da síntese constituinte do eu, a saber, o homem como síntese de corpo e alma sustentada pelo espírito. A segunda perspectiva é composta pela síntese de temporalidade e eternidade instaurada pelo instante. Vigilius Haufniensis, portanto, desenvolve o que aponta o pseudônimo “A”, a saber, “a angústia sempre contém uma reflexão sobre o tempo” (KIERKEGAARD, 2006, p. 173). Ora, a primeira perspectiva da síntese é uma reflexão sobre a angústia e a segunda uma reflexão sobre o tempo. Levando em consideração que essas duas perspectivas constituem uma *única* síntese do homem, então fica comprovada a implicação da angústia com o tempo³¹.

Mas como a angústia realiza, por assim dizer, esta transição para a segunda perspectiva da síntese do homem, isto é, de que forma a angústia mantém uma relação com o tempo? O que faz com que estas duas perspectivas não sejam duas (embora seja um absurdo pensar isto, pois um indivíduo não pode ter dois “eus”) sínteses? Vigilius Haufniensis responde-nos: “a angústia era o *instante* na vida do indivíduo” (KIERKEGAARD, 2007, p. 151, grifo do autor). Isto é, o instante, um dos elementos da segunda perspectiva da constituição do ser do homem, era a angústia na vida do indivíduo, quer dizer, a angústia era o instante na constituição do eu subjetivo. Portanto, angústia e instante são sinônimos para Vigilius (e para Kierkegaard). Eis aí o salto de qualidade que dá *O Conceito de Angústia*,

³¹ O que faremos a partir daqui é tentar apresentar, em linhas gerais, o “como” se efetiva a relação da angústia com o tempo.

assinado por Vigilius (Vigilante) sendo decisivo na compreensão das obras anteriores e o marco que orientará as obras posteriores.

O conceito de angústia e, portanto, de instante, como veremos agora, vêm substituir a categoria de *transição*, assim como de mediação e negação, utilizada pelos filósofos modernos. Estes a utilizam tanto nas investigações lógicas, quanto em filosofia da história, entretanto, “não nos tem explicado nunca e a fundo o conteúdo da mesma” (KIERKEGAARD, 2007, p. 151). Como já foi dito anteriormente³², Kierkegaard critica o uso destas categorias na Lógica, pois estas usam expressões tomadas da “temporalidade da transição” (KIERKEGAARD, 2007, p. 152), que, por sua vez, na concepção kierkegaardiana, excedem os limites da *Ciência da Lógica*. Portanto, a categoria de transição na Lógica é sempre utilizada indevidamente. Vigilius precisa seu lugar, anunciando assim, a originalidade da abordagem kierkegaardiana do tempo, melhor, do instante: “Seu próprio lugar está na esfera da liberdade histórica, já que a transição é uma *situação* e, ademais, é real³³” (KIERKEGAARD, 2007, p. 152, grifo do autor).

O lugar da transição é na esfera da liberdade histórica, pois a transição sendo uma situação, um estado deve se efetivar no real³⁴. Por isso, na *Introdução*, como vimos, Vigilius critica Hegel, em sua *Ciência da Lógica*, por ousar tratar da realidade (*Wirklichkeit*) neste âmbito do saber. Mas a lógica deve se ocupar do que é. Não tendo espaço para tratar do movimento. Precisamente “esta impotência do lógico é a que marca o trânsito da lógica ao devir, que é de onde surgem a existência e a realidade” (KIERKEGAARD, 2007, p. 42-43). É no devir, portanto, que tem origem e desenvolvimento a existência do indivíduo e a realidade.

³² Cf. o que dissemos no capítulo anterior.

³³ Neste ponto, Vigilius-Kierkegaard insere uma nota que diz: “Por esta razão, não há que entender logicamente, mas no sentido da liberdade histórica, a afirmação aristotélica segundo a qual a transição da possibilidade à realidade é uma *κίνησις* (‘movimento’).”

³⁴ Aqui constatamos a teoria dos estádios existenciais, a saber, estético, ético e religioso. Cada um destes estádios, situação é instaurado pelo salto, pelo instante. A seguir, veremos que estas situações são objetos da psicologia. Isto significa, precisamente, que a produção pseudonímica apresenta os estádios, situações, ou modos de ser da existência. Neste sentido, o que Kierkegaard chama de psicologia, isto é, a doutrina do espírito subjetivo, não é outra coisa senão antropologia.

A transição ou, melhor, o instante instaura o indivíduo concreto em um determinado estado ou situação.

A história da vida individual marcha para adiante em um movimento de situação a situação. Toda situação aparece por meio de um salto. (...) A cada um destes saltos o precede, como sua máxima aproximação psicológica, uma situação. Esta situação é o objeto da psicologia. Em toda situação está presente a possibilidade e, por conseguinte, a angústia (KIERKEGAARD, 2007, p. 202).

Dito mais precisamente, o instante é o salto, pois leva o indivíduo de uma situação a outra. Aqui temos, porém, uma dificuldade. Vigilius afirmou acima que a transição é uma situação, um estado e é real. Vimos antes que a transição é o instante. Como, portanto, o instante sendo a transição pode ser ao mesmo tempo, o salto que instaura a situação e a própria situação? Talvez a chave de solução esteja contida na última frase da passagem acima citada: “Em toda situação está presente a possibilidade e, por conseguinte, a angústia”. Deste modo, toda situação é precedida por um salto e a partir do salto segue-se uma nova situação. O indivíduo vivendo numa determinada situação instaurada pelo salto, pelo instante, sentirá as contradições inerentes a esta situação, a este modo de existência. Estas contradições sentidas existencialmente é a presença da possibilidade, da angústia e, portanto, do instante, do salto. A nova qualidade, o situar-se numa nova situação, provém do salto. Não levando isso em consideração “a transição alcançaria uma preponderância do tipo quantitativo sobre a elasticidade do salto (KIERKEGAARD, 2007, p. 156). O que implicaria em não considerar o instante, mas ao fazer isto, recairíamos na transição, na mediação, na negação hegeliana.

Por este motivo, enfrentamos uma superstição quando na Lógica se tenta fazer-nos crer que mediante um contínuo determinar quantitativo se consegue fazer surgir uma nova qualidade; e, por outro lado, representa uma reticência imperdoável que, depois de não ocultar certamente que tal coisa não acontece assim em absoluto, se encubram, contudo, as conseqüências que disso se seguem para toda a imanência lógica, já que nem por isso se o deixa de incorporar, afirmando-o, dentro do movimento lógico. Este último é o que faz Hegel. Entretanto, a nova qualidade aparece com o primeiro, com o salto e com o caráter súbito do enigmático (KIERKEGAARD, 2007, p. 70).

Para entendermos a dialética do instante, devemos compreendê-lo como o não-ser visto à luz da categoria do tempo. Por isso, a questão do instante tem uma larga história. “Platão viu muito bem a dificuldade de incorporar a transição à metafísica pura, pela qual não é de estranhar que lhe tenha custado tantos esforços a categoria do instante (KIERKEGAARD, 2007, p. 152)”. O problema do não-ser, segundo Kierkegaard, interessou mais a filosofia antiga que a moderna. Os eleatas a entenderam ontologicamente, mas de tal forma que só sabíamos o que era o não-ser em contraste com o ser. Se formos seguir este tema na história, veremos que ele aparece em todas as esferas do real. Parmênides, em seu poema *De natura*, traça um modo de conceber o ser e o não-ser que determinará o rumo da filosofia ocidental. Na esfera propedêutico-metafísica formulou-se o seguinte princípio: quem diz o não-ser não diz absolutamente nada. Platão combateria esta idéia nos diálogos *Górgias* e *Sofista*. Por fim, os sofistas utilizaram do não-ser para anular todos os conceitos morais: “o não-ser é, *ergo* tudo é verdadeiro..., tudo é bom..., não há em absoluto nenhum engano, etc., etc” (KIERKEGAARD, 2007, p. 153, nota). Sobre esta questão Sócrates combaterá em todos os diálogos, mas é, sobretudo, Platão que enfrentará este problema no *Sofista*.

Dizíamos que para penetrarmos na dialética do instante devemos compreendê-lo como não-ser à luz da categoria do tempo. Esta é a originalidade kierkegaardiana do enfrentamento da questão. Em toda filosofia moderna não existe uma superação, ou um salto de qualidade, na compreensão que a filosofia antiga tem em relação a este problema.

Na filosofia moderna não se deu nem sequer um passo a mais, que fosse decisivo, na interpretação do não-ser; e, entretanto, se segue crendo uma filosofia cristã. A filosofia grega e a filosofia moderna se instalam do modo seguinte: tudo gira nelas movido pelo afã de que o não-ser chegue a existir; posto que eliminá-lo e fazê-lo desaparecer se estima que seria uma coisa demasiado fácil. Em compensação, a perspectiva cristã se situa nesta posição: o não-ser existe em todas as partes como o nada de que foram feitas as coisas, como aparência e vaidade, como pecado, como sensibilidade afastada do espírito, como temporalidade esquecida da eternidade; e, por conseguinte, importa muitíssimo tirá-lo de em meio para que apareça o ser. Só nesta direção se concebe com exatidão histórica o conceito da redenção,

tal como o cristianismo trouxe ao mundo. Se se concebe na direção contrária – partindo do movimento de que o não-ser não tem existência -, então fica a redenção como evaporada e posta ao contrário (KIERKEGAARD, 2007, p. 153-154, nota).

A concepção do instante Platão desenvolve no diálogo *Parmênides*. Vigilius-Kierkegaard destaca que o instante é a categoria da transição (μεταβολή), pois ele “entra na transição da unidade à pluralidade e da pluralidade à unidade, ou da igualdade à desigualdade, etc.” (KIERKEGAARD, 2007, p.154, nota). Por isso, o instante é

essa estranha essência – ὑποπον [atopon] se diz em grego, que por certo é uma expressão excelente para o que aqui se quer designar – que está situada entre o movimento e o repouso, sem que, contudo, exista em nenhum determinado tempo, mas que constantemente está entrando e saindo do tempo para pôr em repouso o que se move e em movimento o que repousa (KIERKEGAARD, 2007, p.154, nota).

Com isto, Vigilius-Kierkegaard reconhece o mérito de Platão por ter posto “o dedo na dificuldade, porém, apesar de tudo, o instante segue sendo uma surda abstração atomística que tampouco fica esclarecido uma vez que se o ignora.” (KIERKEGAARD, 2007, p.155, nota). A razão desta dificuldade é que a categoria do instante pertence às esferas históricas, à liberdade existencial do indivíduo. A abordagem kierkegaardiana da questão do tempo, vinculada ao problema da angústia, revela-nos a originalidade com que enfrenta o problema em relação à tradição. Maria José Binetti registra esta originalidade com a seguinte explicação:

a especulação kierkegaardiana abandona a abordagem puramente cosmológica, transcendental ou histórico universal da questão, e se decide a avançar sobre o tempo e a eternidade como modalidades próprias do ser humano. A perspectiva kierkegaardiana iluminará estas noções mediante a experiência da liberdade pessoal, elaborada conceitualmente como o desenvolvimento dialético-ideal do poder subjetivo (BINETTI, 2005, p. 110).

Trataremos de explicitar agora os elementos da segunda perspectiva da síntese. Mostrando, pois, que a questão do tempo é entendida existencialmente por Kierkegaard, isto é, de modo absolutamente concreto, “como modalidades próprias do ser humano”. Não sendo, portanto, “uma surda abstração atomística” da concepção platônica do instante.

Já conhecemos os elementos desta segunda perspectiva da síntese: “O homem, segundo ficou dito, é uma síntese de alma e corpo, porém também é uma *síntese do temporal e do eterno*” (KIERKEGAARD, 2007, p.156, grifo do autor). A dificuldade está em compreender a integração destes elementos numa síntese. Uma síntese implica na integração de dois elementos, de dois pólos distintos num terceiro. Este terceiro é o responsável pela harmonização entre os dois pólos e, por conseguinte, pela instauração da síntese.

Na primeira perspectiva, os dois pólos eram o corpo e a alma, e o espírito era o terceiro. De modo que só se podia falar propriamente de uma síntese quando o espírito ficava posto. Agora, na segunda perspectiva da síntese, Vigilius afirma que existem apenas dois momentos: “A segunda síntese tem exclusivamente dois momentos: o temporal e o eterno” (KIERKEGAARD, 2007, p. 157). Entendido desta forma, sem uma maior explicação, não se pode falar de uma síntese, pois encerraria uma contradição já que não existe o terceiro. Vigilius, então, problematiza: “Isto nos obriga a fazer-nos a seguinte pergunta: o que é o temporal?” (KIERKEGAARD, 2007, p. 157).

Ao buscar responder essa questão, Vigilius-Kierkegaard irá explicitar o sentido do temporal, entendido não como uma sucessão infinita de tempo presente, tempo passado e tempo futuro. Desta nova concepção de tempo, resultará uma nova compreensão do conceito de eternidade. O instante é “essa coisa ambígua” em que entra em contato o temporal e a eternidade.

O tempo como sucessão infinita é uma conceituação inapropriada por radicar no próprio tempo, “já que só aparece [a definição do tempo] enquanto o tempo se relaciona com a eternidade e enquanto esta se reflete no tempo” (KIERKEGAARD, 2007, p. 157). Isto é precisamente o instante, mas não entendido como uma mera determinação temporal, como um passar. Mas se a definição do tempo só aparece no contato do tempo e da eternidade, isto só poderá ocorrer no tempo. Este *acontecimento* é o instante³⁵. O que Kierkegaard chama de instante, Platão chama de τό ἐξάιφνης.

Qualquer que seja a chave etimológica desta expressão, entretanto, sempre estará em relação com a categoria do invisível. Para o grego não podia ser de outra maneira, já que concebia de um modo igualmente abstrato o tempo e a eternidade, uma vez que o faltava o conceito de temporalidade e, em última estância, o faltava o conceito de *espírito* (KIERKEGAARD, 2007, p. 161-162, grifo do autor).

O conceito de temporalidade, portanto, é um conceito absolutamente concreto, existencial. Sobre isto nos diz Ernani Reichmann: “Kierkegaard reclamou que o instante de Platão é uma ‘silenciosa abstração atomística’, com o que não se pode deixar de concordar, quando se tem em vista a existência, que é concretude” (REICHMANN, 1981, p. 14). Kierkegaard, porém, faz essa crítica a Platão consciente de que os gregos só poderiam tratar do tempo abstratamente. Apenas com o advento do cristianismo o tempo alcança uma concreção. Por isso, que essa discussão com Platão aparece apenas numa nota em *O Conceito de Angústia*: “Se Kierkegaard reclama do excesso de abstração do instante platônico, ele na verdade não podia esperar mais e sabia disso. Foi por isso, sem dúvida alguma, que não o incorporou ao texto de ‘O conceito de angústia’” (REICHMANN, 1981, p. 194).

³⁵ O instante não está nem no tempo, nem na eternidade, mas na intersecção de ambos. Evidentemente, que este contato se dá no tempo, mas enquanto reflexo da eternidade, “um átomo da eternidade”. Veja o que desenvolvemos sobre a consciência, a constituição do eu, na página 73. Por esta razão, chamei o instante de acontecimento por colocar em marcha do devir do homem, isto é o percurso da liberdade.

Só com o instante tem sentido a definição do tempo como presente, passado e futuro. O instante é o apoio firme, o fundamento do conceito de tempo. Com o instante fica estabelecido o conceito de temporalidade:

O instante é essa coisa ambígua na que entram em contato o tempo e a eternidade – com o que fica posto o conceito de *temporalidade* -, e donde o tempo está continuamente intercedendo a eternidade e está continuamente traspassando o tempo. Só agora começa a ter sentido a divisão aludida: o tempo presente, o tempo passado e o tempo futuro (KIERKEGAARD, 2007, p. 163, grifo do autor).

Sem o instante a definição do tempo fica abstrata por ser uma divisão arbitrária, carecendo de um presente que fosse o fundamento dessa divisão. Sem o instante não se poderia falar em rigor de um passado e de um futuro. Para sustentar – infundadamente - a sucessão infinita, se espacializa um determinado momento,

ou porque somente colocam em jogo a força da representação e não do pensamento. Porém, inclusive fazendo assim não se consegue sair do erro, pois até para a representação é a infinita sucessão do tempo um presente infinitamente vazio. Isto é uma paródia do eterno” (KIERKEGAARD, 2007, p. 158).

Resumindo, na segunda perspectiva da síntese constituinte do homem, temos apenas dois elementos ou pólos, a saber, o temporal e o eterno. Mas o conceito de temporal se dá com o instante, isto é, quando o eterno e o temporal estão mútua e reciprocamente em contato no tempo. Portanto, esta segunda perspectiva é formada diferentemente da primeira, mas não deixa de ser uma síntese. Vimos que o instante era a angústia na constituição do eu subjetivo, na primeira perspectiva da síntese. A angústia surge quando o espírito sonhando, quer dizer, desejando realizar a síntese insinua e mostra a possibilidade. Acabamos de acompanhar que a angústia implica uma reflexão com o tempo, porque a possibilidade é o

futuro e este é o eterno. Portanto, angústia e instante se correspondem, conformam uma mesma síntese constituinte do homem.

Daí que o instante só existe e, portanto, a temporalidade, quando o espírito está posto: “O instante existe tão logo fica posto o espírito. Por isso, se pode dizer com toda razão, censurando-o, que fulano ou beltrano só vivem no instante, já que isto acontece por causa de uma arbitrária abstração” (KIERKEGAARD, 2007, p. 163). Quando o espírito não está posto na síntese, não há nem o instante, nem o eterno. Se o indivíduo vive só no instante, quer dizer, no falso instante, ou seja, num instante em que não há síntese do temporal e do eterno e, portanto, supervaloriza um dos pólos que o constitui desdenhando o outro, este indivíduo vive na não-liberdade³⁶.

Terminemos a explicitação do homem como síntese, com uma longa citação que sintetiza o que dissemos:

A síntese do anímico e do corporal tem que ser posta pelo espírito; pois bem, o espírito é o eterno e, por isso, existe tão só quando o mesmo espírito põe a primeira síntese, ao mesmo tempo que a segunda, quer dizer, a síntese do temporal e do eterno. O instante não existe enquanto não seja posto o eterno, ou no máximo existe como *discrimen*. Desta maneira – e uma vez que o espírito se define dentro do estado de inocência como um espírito que está sonhando – o eterno se manifesta como o futuro, já que este, segundo dissemos, é a primeira expressão do eterno, seu incógnito. Por isso – segundo vimos no capítulo anterior – do mesmo modo que o espírito, enquanto era possibilidade do espírito – quer dizer, da liberdade –, se expressava na individualidade como angústia ao ter que ser posto com a síntese ou, dito com maior exatidão, ao ter ele mesmo que pôr a síntese..., assim também agora o futuro, enquanto possibilidade do eterno – quer dizer, da liberdade –, é por sua vez angústia no indivíduo. Esta é a razão de que a liberdade preencha-se de calafrio ao manifestar-se a possibilidade da mesma ante seus próprios olhos, aparecendo nesse momento a temporalidade (...) (KIERKEGAARD, 2007, p. 166-167).

³⁶ Talvez, poderíamos chamar este pseudo-instante de instante estético e instante ético. O exemplo que poderíamos aludir são os arquétipos utilizados por Kierkegaard para descrever os respectivos estádios existenciais, a saber: Don Juan (corporeidade) e Fausto (alma, conhecimento).

3.4 A Não-Liberdade

Neste último momento da presente dissertação, comentaremos a estrutura formal da não-liberdade, quer dizer, descreveremos em linhas gerais este fenômeno da liberdade³⁷. Agora, penetramos no segundo nível da análise da angústia. No primeiro nível, analisamos a angústia (e o instante) como possibilidade de liberdade. Neste nível a distinção entre bem e mal não existia. Agora, na não-liberdade, essa distinção está posta, quer dizer, a liberdade se afirma como não-liberdade, como perda da liberdade. Eis a passagem em que divide estas duas análises da angústia e, portanto, marca o início do segundo nível que nos conduz ao fenômeno da não-liberdade: “Mas agora o objeto da angústia é algo determinado, seu nada é algo real, pois ficou estabelecido *in concreto* a diferença entre o bem e o mal (...)” (KIERKEGAARD, 2007, p. 199). Arne GRØN explica esta mudança de nível na análise:

Um simples “agora” nos indica que nos encontramos em outro lugar que antes. Olhando para trás se disse, como já se citou, que “a angústia se definiu como o mostrar-se da liberdade ante si mesma na possibilidade”. Enquanto que o objeto da angústia antes era “Nada”, agora seu Nada é realmente “Algo”, seu objeto é algo concreto. A mudança que introduz o pequeno ‘agora’ se refere às determinações centrais da angústia: o que seu objeto seja nada, o que se trata da possibilidade da liberdade. No capítulo IV, pois, a angústia já não se vê só como a possibilidade de liberdade. A análise da angústia agora se converte nas duas formas fundamentais da falta de liberdade [não-liberdade], observe-se, essa falta de liberdade que o ser humano se auto-impõe. As duas formas se determinam como “a angústia pelo mal” e “a angústia pelo bem”, respectivamente (GRØN, 1995, p. 21).

³⁷ O que faremos é apenas mostrar o esquema da não-liberdade. Para a perspectiva por nós abordada no tratamento da liberdade e não-liberdade acreditamos ser suficiente deixar claro que a não-liberdade é um fenômeno da liberdade. De modo que falar da liberdade, em Kierkegaard, é falar, também, da não-liberdade. Mas como tivemos como objetivo apresentar a liberdade focando o primeiro nível da angústia, e, além do mais, o próprio Vigilius-Kierkegaard desenvolverá a questão da não-liberdade em um único capítulo da obra, sustentamos que o não desenvolvimento exaustivo dessa questão não torna deficiente nossa abordagem. Mesmo sendo importantíssima a questão da não-liberdade, ela terá uma continuidade nas obras posteriores a *O Conceito de Angústia*, principalmente em *A Doença Para a Morte*. Portanto, um esquema sumário da não-liberdade será suficiente para nosso propósito, a conclusão de nossos objetivos na presente dissertação.

Neste nível a angústia não mais se relaciona com uma possibilidade, mas com algo determinado, concreto. Este algo é a realidade do pecado. Já que a angústia, neste segundo nível, tem um objeto concreto, isto é, a realidade da liberdade como perda da liberdade, então em que sentido Vigilius-Kierkegaard fala deste segundo nível como angústia? Não há aqui uma contradição com o que desenvolvemos? Ou, antes, Vigilius não se equivocaria ao tratar deste segundo nível como angústia, uma vez que a liberdade já está posta, já é uma realidade? A resposta a esta dificuldade já foi aludida ao afirmarmos, com Arne GRØN, que existem dois níveis no tratamento da angústia. Agora é preciso explicitar em que sentido este segundo nível pode ser caracterizado como angústia. A realidade do pecado estando presente, a liberdade como não-liberdade é um objeto concreto. Ora, vimos que a angústia não poderia ser confundida com o medo ou outros fenômenos similares, justamente porque não tinha um objeto concreto como estes. Agora, que a liberdade está posta, que é uma realidade, isto é, que é um objeto concreto, o que leva Vigilius-Kierkegaard a afirmar que o indivíduo nesta situação pode sentir angústia? Resposta: mesmo nesta situação o indivíduo ainda mantém uma relação de possibilidade com seu objeto. Isto porque a realidade que está aí é o pecado, mas este é uma realidade injustificada, porque apenas no bem que “é a liberdade” (KIERKEGAARD, 2007, p. 200, nota), “se dá a unidade da situação [do estádio] e do trânsito” (KIERKEGAARD, 2007, p. 202, nota).

A liberdade por não está fundada numa escolha arbitrária só pode ser o bem. No instante, na decisão, na eleição o indivíduo marcha, salta de um estádio, ou situação a outra. A possibilidade de passar de um estádio a outro só acaba quando o indivíduo atinge a unidade do estádio e do trânsito, quer dizer, quando a angústia ou o instante o coloca no bem. Isto significa o homem no estabelecimento da síntese, na constituição de seu “eu”, tendo realizado o percurso da liberdade, isto é, seu devir.

Então existem dois poderes: Deus e o mundo, o bem e o mal; e a razão pela qual o homem só pode servir a um senhor é a de que estes dois poderes, e por mais que um deles seja infinitamente mais forte, lutam entre si para a vida e para a morte. Em consequência, o homem está preso a um perigo tremendo, perigo de que o lírio e o pássaro escapam totalmente com sua obediência absoluta, que é feliz inocência; pois Deus e o mundo, o bem e o mal, não lutam em torno deles. Esse perigo tremendo consiste em que o *homem* está instalado entre esses dois enormes poderes, estando em suas mãos à eleição (KIERKEGAARD, 2006b, p. 53, grifo do autor).

O homem na possibilidade de liberdade, de posse da eleição pode optar pelo mal.

Mas em rigor, o mal não é uma opção já que só no bem se dá a liberdade. O homem na não-liberdade, quer dizer, no mal, no pecado não é livre, mas usa do poder da liberdade para afundar no mal. O fenômeno da não-liberdade se realiza em duas formações, ou em dois grupos distintos de estar na não-liberdade: a angústia pelo mal e angústia pelo bem (o demoníaco). Portanto, enquanto não atinge o bem ele sempre está em angústia, quer dizer, numa relação de possibilidade existencial. Vejamos as três características da angústia do mal:

a) O pecado, uma vez cometido, é certamente uma possibilidade abolida, porém também é uma realidade injustificada. Neste sentido a angústia pode muito bem relacionar-se com ele. O mesmo pecado há de ser negado por sua vez, posto que se trata de uma realidade injustificada. Este é o trabalho que aborda a angústia. (...) b) O pecado, uma vez cometido, traz consigo sua consequência, por mais que esta seja uma consequência estranha à liberdade. Esta consequência se anuncia a si mesma e a angústia se relaciona com sua chegada, que constitui a possibilidade de uma nova situação. Por muito que se tenha aprofundado o indivíduo, todavia pode aprofundar-se mais, e este “pode” é o objeto da angústia. (...) c) O pecado, uma vez cometido, é uma realidade injustificada. É realidade e como tal é incorporada pelo indivíduo à esfera dos arrependimentos. Entretanto, o arrependimento não se torna liberdade do indivíduo, mas que em relação com o pecado fica reduzido a mera possibilidade; com outras palavras, o arrependimento não pode abolir o pecado, o único que pode é entristecer-se por ele. O pecado avança no sentido de sua consequência e os arrependimentos o seguem passo a passo, porém sempre com um instante de demora infranqueável (KIERKEGAARD, 2007, p. 202-205).

O indivíduo tendo pecado, por sua própria culpa, efetiva sua liberdade como não liberdade. A angústia pelo mal é quando este indivíduo se angustia pela repetição da realidade do pecado. Na realidade ele quer o bem, não deseja o mal, porém sua vontade é frágil e

impotente. Por isso, sua vontade do bem é ambígua. “Como se liberta o ser humano do Mal que ele mesmo causou? A resposta evidente é: arrependendo-se. Porém, o arrependimento liberta realmente?” (GRØN, 1995, p.21). Arne Grøn comenta que o Ético em *A Alternativa* vê no arrependimento um caminho para a libertação. Em *O Conceito de Angústia*, porém, o arrependimento se mostra insuficiente, “uma dialética corrosiva” para libertar o homem da não-liberdade. Essa aparente contradição se resolve quando pensamos no método da comunicação indireta. Vigilius Haufniensis, segundo Ricardo Gouvêa, é o primeiro autor do estádio religioso. O Ético tem essa compreensão porque ele representa, justamente, a concepção de quem vive no estádio ético. Porém, Vigilius contestaria o Ético dizendo, como Arne Grøn sintetiza:

É preciso arrepender-se: até que o ser humano não se arrependa, não assume o Mal que ele mesmo fez. Porém, o arrependimento não é capaz de frear-se a si mesmo, porque quando alguém se arrependeu “o suficiente”? A isto há que acrescentar que o ser humano no arrependimento se ocupa de si mesmo, o arrependimento dirige o ser humano para seu interior e o impede de cumprir livremente a demanda ética (GRØN, 1995, p. 21-22).

A angústia pelo bem, ou o ensimesmamento demoníaco, ao contrário, se dá quando o indivíduo na não-liberdade foge do bem, pois resiste à possibilidade de salvação ou de redenção. O bem é aquilo que o indivíduo pode desejar absolutamente. Ao enclausurar-se em si mesmo resistindo ao bem, o indivíduo foge do poder que poderia libertá-lo, torná-lo livre. Na angústia pelo bem a vontade também é ambígua, uma vez que ele não deseja o bem, mas ao mesmo tempo, permanece ligado, não conseguindo desatar-se da possibilidade do bem. “Precisamente deve proteger-se da possibilidade, por sua vez que a leva consigo. Já que a falta de liberdade, agora, se intensificou como ensimesmamento, a possibilidade do Bem se determina como a possibilidade da comunicação ou da manifestação” (GRØN, 1995, p. 22).

Terminemos dando a palavra a Vigilius, para que ele sintetize a segunda formação da não-liberdade:

A segunda formação é o demoníaco. O indivíduo está no mal e se angustia ante o bem. A escravidão do pecado é uma relação forçada com o mal, porém o demoníaco é uma relação forçada com o bem. Por isso, o demoníaco só aparece devidamente quando é molestado pelo bem, o qual se o acerca por fora de seu limite. Neste sentido, é muito digno de notar como no Novo Testamento o demoníaco só chega a se manifestar quando Cristo faz ato de presença em seu contorno. E, então, quer seja os demônios legião — vejam-se Mt 8,28-34; Mc 5,1-20; Lc 8,26-39 —, quer se trate de um demônio mudo — Lc 11,14 —, o fenômeno sempre é o mesmo, quer dizer, de angústia ante o bem; pois a angústia pode expressar-se com igual perfeição tanto na mudez como no grito. O bem significa, como é óbvio, a reintegração da liberdade, a redenção, a salvação, ou como se a queira chamar (KIERKEGAARD, 2007, p. 211-212).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa foi orientada por uma leitura analítico-interpretativa da obra *O Conceito de Angústia* de Søren Kierkegaard, recorrendo, quando necessário, às obras anteriores e posteriores do filósofo, a fim de elucidar e inserir o tema-problema de nossa dissertação dentro da problemática da história da filosofia. Isso levou-nos a um alargamento do horizonte hermenêutico da obra de 1844. Tal dilatar interpretativo dificilmente se conseguiria somente com a leitura do pseudônimo Vigilius Haufniensis, sem o cotejamento do *corpus* kierkegaardiano. Este debruçar-se sobre diferentes obras kierkegaardiana, que algumas frases ou palavras de Vigilius nos remetiam, atestou a importância de Kierkegaard e da obra *O Conceito de Angústia* para a história da filosofia.

No primeiro capítulo ficou patente que a utilização do método da comunicação indireta tem uma razão profunda. Kierkegaard com muita lucidez viu que o problema não estava no cristianismo, mas na sua apresentação caricaturada efetivada pelo pensamento e pela cristandade. Neste sentido a morte de Deus apregoada por um personagem nietzschiano, à luz da filosofia de Kierkegaard, significa a morte das *idéias* construídas de deus pela civilização ocidental. Isto em virtude do “espírito da época”, em que o cristianismo não mais se sustenta, ou ao menos, no nível do pensamento humano e da vida cristã, torna-se alvo crítico de todos os filósofos, notadamente da chamada esquerda hegeliana. Por isso, Kierkegaard não é um pensador isolado por tratar do cristianismo em sua filosofia, mas um filósofo partícipe de um movimento da época, caracterizado pela crítica à filosofia especulativa, ao Sistema. Com efeito, esta época é riquíssima no sentido de um “destruir” um modo de filosofar que perdurou na tradição.

Acompanhamos a crítica de Kierkegaard ao negativo hegeliano, chegando à conclusão que todos os princípios do movimento hegeliano, a saber, a transição, a mediação e

o negativo são uma ilusão do Sistema. Isto porque o movimento não tem lugar na Lógica, mas no devir, na realidade, e esta escapa por completo daquele campo do saber. A verdadeira realidade, para Kierkegaard, é a liberdade do homem, em sua dinâmica do vir a ser. O devir enquanto percurso da liberdade são os diversos estádios existenciais que o homem deve perseguir. A angústia e o instante, como vimos, é precisamente o elemento que põe em marcha este verdadeiro movimento (a κίνησις aristotélica). Portanto, a angústia e o instante correspondem, na realidade histórica, a função que o negativo, a mediação e a transição ocupam na Lógica e em todo pensamento hegeliano.

Em virtude desta ênfase na especulação e não na dimensão existencial, Kierkegaard afirmará que Hegel não possui uma ética. Arne Grøn precisa esta crítica de Kierkegaard e nos esclarece:

Ele faz com que seu pseudônimo Johannes Clímacus no *Post-scriptum não-científico às migalhas filosóficas* formule a aniquiladora tese de que Hegel não tem nenhuma ética. Com isto se disse tudo. Se alguém não pensa a realidade humana eticamente, então não a entende. Na pergunta da ética está presente a pergunta pela realidade humana. A tese pode ser vista de forma positiva: a realidade humana só se pode entender por meio da pergunta da ética. Ela está determinada eticamente. A pergunta da ética é uma pergunta fundamental da existência humana (GRØN, 2005, p. 28).

O tema da angústia já foi tratado em obras anteriores a *O Conceito de Angústia*, como vimos no jovem esteta, o pseudônimo “A”, de *A Alternativa*. Entretanto, demonstramos que em *O Conceito de Angústia* ocorre um salto de qualidade, pois a angústia não é um tema entre outros, mas o tema por excelência. Razão pela qual o título da obra ser *O Conceito de Angústia*. A angústia surge no contexto da constituição do “eu”, revelando o que o ser humano é. Eis o passo decisivo dado nesta obra.

Kierkegaard em sua *Dissertação* critica o negativo hegeliano, afirmando que “na realidade histórica o negativo existe, o que jamais ocorre no Sistema” (KIERKEGAARD,

2005, p. 227). Nas grandes viradas históricas da humanidade surgem determinados *tipos*: o profeta, o herói trágico e o sujeito irônico. Todos eles percebem a contradição e a falta de sentido de sua época. Todos eles relacionam-se com seus contemporâneos de forma crítica para destruir a realidade histórica dada. Mas fica claro que o êxito encontra-se apenas com o sujeito irônico, pois este ao encarnar a ironia em sua existência, destrói a realidade histórica dada com a própria realidade, isto é, ele *nadifica* a realidade em que vive.

Será, perguntamos, que Kierkegaard não olha para os acontecimentos de sua época (revoluções, movimentos de massa etc) e as respostas dos filósofos (Feuerbach, Marx, Bauer, Strauss etc) como sendo atitudes destes *tipos* e, apenas ele, sua filosofia, poderia encarnar mediante a pseudonímia (ironia, estética) o *tipo* do sujeito irônico? Entretanto, o sujeito irônico não possui o novo, ele destrói a realidade dada com o nada da própria realidade, isto porque ele vislumbra o novo, sente o advento do novo, mas não consegue dizer o que seja precisamente este novo.

Sem dúvida, temos a convicção de que a “superção da metafísica” seria provavelmente impossível ou, melhor dizendo, receberia outro tratamento por parte de Heidegger se não existissem a filosofia de Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche. Evidentemente, Kierkegaard não tem os mesmos interesses que Heidegger, talvez pelo simples fato de Heidegger surgir no cenário filosófico com a crítica ao idealismo e romantismo já efetivada.

Nosso estudo dissertativo sobre a liberdade em Kierkegaard revelou-se, como liberdade enquanto possibilidade e como perda desta, isto é, como não-liberdade. Na possibilidade da liberdade, isto é, na tentativa de estabelecer a constituição relacional do eu, o indivíduo se situa diante do nada e este engendra a angústia. Neste estado de inocência, na pura possibilidade de poder, o homem se encontra originariamente como não determinado

pelo espírito. Não é, pois, propriamente um homem, um existente. Não conhece a liberdade. A distinção entre bem e mal não faz sentido.

Apenas quando a liberdade está posta recobra sentido essa distinção. Na não-liberdade a síntese que compõe a estrutura dialética do homem está posta, mas negativamente, isto é, como não-liberdade. Enquanto que na *possibilidade* da liberdade, o homem está na *direção* da liberdade, aqui, no demoníaco, o indivíduo *foge* dela já que ela se efetiva como não-liberdade. A liberdade já não é uma possibilidade, mas é um algo real. Agora, faz sentido falar da distinção de bem e mal. O indivíduo que antes vivia na possibilidade da liberdade, agora vive na não-liberdade, no mal, por sua própria culpa. Existem duas formações ou grupos que retratam quem vive na não-liberdade: a angústia pelo mal e a angústia pelo bem (o demoníaco).

A angústia pelo mal é a angústia pela repetição do pecado. O indivíduo deseja o bem, mas sua vontade é fraca, ambígua. Ao repetir o pecado, ao afirmar-se no mal, na não-liberdade, se angustia pela possibilidade do bem. Daí brota o arrependimento como caminho de libertação, entretanto o arrependimento aprofunda ainda mais sua aflição, pois não tem o poder de libertá-lo, de tirá-lo do estado em que se encontra.

O demoníaco é a angústia ante o bem. O indivíduo vive na não-liberdade, encontra-se no mal e não deseja o bem. Entretanto, sua vontade também é ambígua, como é próprio da angústia, pois deseja determinar-se no mal, fugindo do bem. Mas no fundo, o demoníaco, apesar de tudo, não consegue se desprender do bem. O demoníaco quer enclausurar-se em si mesmo, embora isso seja impossível porque esta escravidão sempre entranha uma relação por mais que aparentemente pareça ter se exterminado. No fundo a relação está presente e a angústia se manifesta no momento mesmo do contato, na abertura. O exemplo aduzido por Kierkegaard são os encontros dos possessos com Jesus nos relatos evangélicos. O demoníaco pode até passar despercebido, satisfeito e despreocupado consigo

mesmo, mas diante do bem ele se manifesta. Diante da presença do bem, o indivíduo demoníaco percebe que está na não-verdade e que só no bem encontra o poder que pode libertá-lo. Isto porque ninguém se afunda suficientemente no mal, sempre existe espaço para a possibilidade do bem. E quando a possibilidade do bem se apresenta, o demoníaco resiste de todas as formas.

O objeto da angústia é o nada, a pura possibilidade de poder se determinar. No segundo nível da análise da angústia, na não-liberdade, o objeto da angústia transformou-se numa realidade, em algo concreto: o pecado. Esclarecemos esta aparente contradição. Chegamos à conclusão que mesmo o pecado sendo uma realidade, o indivíduo vivendo na não-liberdade, mantém ainda uma relação de possibilidade com a liberdade. Pois o pecado mesmo sendo algo concreto, é uma realidade totalmente injustificada. O indivíduo sente com toda dramaticidade que só no bem encontra a verdade e enquanto não estiver no bem a angústia e o instante sempre estarão presentes. Elas colocam em marcha o devir do homem, em virtude da própria formação constituinte do “eu”. Só no bem se encontra a unidade entre a angústia, instante e o estágio existencial. Enquanto o indivíduo não estiver na verdade, vivendo na liberdade, isto é, na verdadeira realidade, a angústia sempre será sua companheira no caminho da vida. O instante sempre surgirá como possibilidade de eleger radicalmente a si mesmo e, desta forma, poder dar o salto em direção à verdade, ao bem, à liberdade, isto é, nunca conseguirá libertar-se da possibilidade de passar da não-verdade à verdade, do não-ser ao ser, da não-liberdade à liberdade.

REFERÊNCIAS

BINETTI, José Maria. **Tempo y eternidad en el pensamiento kierkegaardiano.** In: Enfoques, Buenos Aires:Universidad Adventista del Plata, primavera, 2005, vol. XVII, n° 002, ISSN 1514-6006, pp 109-122.

GONZÁLES, Dário. **Kierkegaard, filósofo.** Enrahonar 29, 1998, pp. 103-108.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã.** 1ª ed. São Paulo: Novo Século, 2000, 317 p.

_____. **A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e tremor.** 1ª ed. São Paulo: Custom e Alfarrábio, 2002, 440 p.

GRØN, ARNE. **El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard.** In: *El concepto de la angustia, 150 años después.* Sevilla: Universidad de Sevilla, Thémata: Revista de Filosofía, 1995, N° 15, ISSN: 0210-8365, pp. 15-30.

_____. **Reconhecimento y comunicación. La ética entre Kierkegaard y Hegel.** In: Estudios de Filosofía, Medellín: Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, n° 32, ISSN 0121-3628, Agosto de 2005, pp. 27-40.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006, Volume Único, 598 p.

KIERKEGAARD, Søren. **El Concepto de la Angustia:** un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original. Traducción directa del danés, prólogo y notas de Demetrio G. Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2007, 284 p.

_____. **Der Begriff Angst.** Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet Mit einem Nachwort herausgegeben von Uta Eichler. Stuttgart: 1992, 239 p.

_____. **Enten-eller, 1** in: **SAMLEDE VÆRKER.** Udgve af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange. I Bind. Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandels Forlag. 1901, 427 p.

_____. **Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor (escr. 1848; póstumo 1859)**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002, 104 p.

KIERKEGAARD, Søren. **Temor e tremor (1843)**. Tradução de Maria José Marinho. Introdução de Alberto Ferreira. 3ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1998, 165 p.

_____. **O lo uno o lo otro: un fragmento de vida I (1843; primeira parte)**. Edición y Traducción del danés de Begonia Saez Tajafuerce y Dario González. Madrid: Trotta., 2006, 439 p.

_____. **O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates (1841; *Dissertação, isto é, tese de doutorado*)**. Apresentação e Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2ª ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005, 283 p.

_____. **La reprise: un essai de psychologie:expériences (1843)**. Traduction, introduction, dossier et notes par Nelly Viallaneix. Paris: Flammarion, 1990, 270 p.

_____. **O desespero humano: doença até à morte (1849) em *Os Pensadores***. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 188-279.

_____. **Post-scriptum aux miettes philosophiques: composition mímico-pathético-dialectique apport existential**. Traduit du danois et preface par Paul Petit. Paris: Gallimard, 1949, 531 p.

_____. **Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo (1842-1843, póstumo)**. Tradução de Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Prefácios e notas de Jacques Lafarge. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 126 p.

_____. **Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus (1844)**. Tradução de Ernanni Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Rio de Janeiro, 1995, 157 p.

_____. **Os lírios do campo e as aves do céu (1849)**. Tradução de Henry Nicolay Levinspuhl (editado pelo tradutor). 2006, 70 p.

REICHMANN, Ernanni. **O Instante (textos e notas)**. Curitiba: E.P.U, 1981, 213 p.

THEUNISSEN, Michael. **El perfil filosófico de Kierkegaard.** In: Estudios de Filosofía, Medellín: Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, n° 32, ISSN 0121-3628, Agosto de 2005, pp 9-26.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000 (Coleção Filosofia, n. 113), 228 p.

VON BALTHASAR, Hans Urs. **O Cristão e a Angústia.** Tradução de Antônio Alves Guerra. 1ª ed. São Paulo: Novo Século, 2000, 87 p.

S586l Silva, Marcos Érico de Araújo.

Liberdade e não-liberdade em O conceito de angústia de Søren Kierkegaard / Marcos Érico de Araújo Silva. -- João Pessoa: [s.n], 2009.

114f.

Orientador: Miguel Antonio do Nascimento.

Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA.

1.Filosofia. 2.Liberdade-Filosofia. 3.Não-liberdade. 4.Devir do homem.

UFPB/BC

CDU: 1(043)