

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

CLEYTON FRANCISCO OLIVEIRA ARAÚJO

**ANGÚSTIA COMO POSSIBILIDADE DE SUBJETIVIDADE
SEGUNDO KIERKEGAARD**

TOLEDO
2016

CLEYTON FRANCISCO OLIVEIRA ARAÚJO

ANGÚSTIA COMO POSSIBILIDADE DE SUBJETIVIDADE
SEGUNDO KIERKEGAARD

Proposta de dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

TOLEDO
2016

Catálogo na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Unioeste – SBU

Araújo, Cleyton Francisco Oliveira

A663a Angústia como possibilidade de subjetividade segundo
kierkegaard. / Cleyton Francisco Oliveira Araújo. – Toledo,
2016.

231 f.

Orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Estadual do Oeste do Paraná – Campus de Toledo, 2016.

1. Idealismo alemão. 2. Angústia (Psicologia). 3.
Existencialismo 4. Teologia. 5. Kierkegaard, Soren, 1813-1855.
I. Kahlmeyer-Mertens, Roberto S. II. Título.

CDD 20. ed. – 198.9

CLEYTON FRANCISCO OLIVEIRA ARAÚJO

ANGÚSTIA COMO POSSIBILIDADE DE SUBJETIVIDADE
SEGUNDO KIERKEGAARD

Proposta de dissertação do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em _08/_08/_2016__.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (Orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
UNIOESTE

Prof. Dr. Olivier Feron
Universidade de Évora/ PUC-PR

Trabalho dedicado a Cristo: O paradoxo inefável! A minha esposa Carla Araújo, a minha filha Ana Laura Araújo e aos indivíduos que buscam ser existentes no mundo.

AGRADECIMENTOS

Quero, primeiramente, agradecer a Deus por ter me dado vida, discernimento e saúde. Como diz o apóstolo Paulo: “[...] porque nele vivemos, e nos movemos, e existimos” (Atos 17:28). *A gratidão a Deus, o paradoxo inefável de minha existência!*

Agradeço também a minha esposa, Carla Araújo, e a minha pequena filha, Ana Laura Araújo: Vocês são minha inspiração e alegrias máximas da minha vida! Assim, agradeço a compreensão e o apoio da minha companheira, pois sem este apoio não teria estrutura emocional para completar esta pesquisa.

Devo registrar um sincero agradecimento ao Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, cuja constante motivação, críticas justas e, especialmente, sua presença como amigo e conselheiro, foi imprescindível para a realização desta pesquisa! Aqui, não menos importante é o reconhecimento de seu entusiasmo e da seriedade que nutre pela filosofia, traços que me enchem de admiração e respeito.

Agradeço a comunidade adventista da cidade de Terra Roxa na qual exerço as atividades religiosas como pastor: Obrigado pelo apoio, motivação e inspiração no desenvolvimento desta pesquisa!

Sou grato ao Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, cuja acolhida digna e afável constituiu os primeiros passos rumo a *O Conceito de Angústia*, de Kierkegaard. Seus conselhos e sugestões valiosas foram decisivos à plena realização deste projeto.

Agradeço ao Prof. Dr. Luciano C. Utteich, que, com interesse, acompanhou, a certa distância, esta pesquisa e que, na etapa da qualificação, contribuiu de forma crítica e com indicações válidas que incrementaram minhas leituras da filosofia do Idealismo alemão, pano de fundo para a compreensão da visão filosófica kierkegaardiana.

Ao Prof. Dr. Olivier Feron, agradeço por ter cordialmente aceito o convite para participar de nossa banca. Sua presença nela só enriquece e reveste de brios nosso modesto empreendimento.

Minha gratidão ao prof. Célio Escher, colaborador de última hora, que, com habilidade e perícia inestimáveis, foi responsável pela correção da ortografia e da gramática desta dissertação, além da formatação do documento.

Agradeço a todos os professores, administradores e servidores do Mestrado de Filosofia da UNIOESTE. Uma equipe profissional, rigorosa, mas, igualmente, humana e preocupada com o desenvolvimento de seus alunos. É uma honra ser um discente deste tão destacado Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Ao fim, registro o quanto foi bom o convívio com os demais mestrandos da turma de 2014. Nossas aulas, debates e mesmo conversas de corredores ficarão sempre guardadas entre as minhas lembranças mais caras.

O tempo das distinções passou, o sistema superou. Quem ainda em nossos dias o ama é um tipo raro, cuja alma se prende a algo há muito tempo já desaparecido. Pode ser que seja assim, todavia Sócrates continua sendo o que ele foi, o sábio simples, graças à sua singular distinção [...], Sócrates foi grande porque distinguia entre aquilo que ele compreendia e aquilo que ele não compreendia.

Kierkegaard

RESUMO

ARAUJO, Cleyton Francisco Olivera. *Angústia como possibilidade de subjetividade segundo Kierkegaard*. 2016. 231 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2016.

O presente trabalho tem como escopo mais primordial compreender *o conceito de angústia* na obra do filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855). Para tanto, recorreremos, mais especificamente, à sua obra *O Conceito de Angústia*, editada em 1844. Em nossa dissertação analisamos a relevância desse conceito para uma compreensão filosófica da existência humana, como em que medida a angústia constitui a possibilidade da subjetividade, tal como é possível sustentar a partir de nosso filósofo, para quem a ideia de angústia é central em toda a referida obra. Para compreender as muitas indicações de Kierkegaard sobre angústia, julgamos necessário que o leitor esteja ciente: 1) da visão que o filósofo teria do panorama do pensamento de sua época e sua posição crítica frente a tal cenário histórico; 2) da compreensão de determinados conceitos bíblicos e religiosos, fundamentais para o entendimento dessa obra. 3) da compreensão da angústia e como é possibilidade de liberdade em diversas situações práticas da vida. É com vistas à apropriação desses pontos acima que nossa interpretação da obra de Kierkegaard se viabilizou. E, com esse caráter ensaístico, a filosofia de Kierkegaard lança seus temas desafiando o leitor a se haver com eles. Por esse motivo, julgamos relevante que, na leitura da filosofia kierkegaardiana, o intérprete se inteire de tais contextos, para, posteriormente, ter um melhor vislumbre da obra em geral e do tema do qual dela, especificamente, nos ocupamos aqui. Um homem, diante da liberdade de tornar-se subjetividade, é descrito por Kierkegaard por meio de vários e ricos exemplos e que servem de modelos ou referência de tal subjetividade. A subjetividade é uma questão a ser melhor equacionada, sendo, pois, difícil de ser conquistada em qualquer individualidade, uma vez que se depara com outras possibilidades, inclusive a perigosa e tentadora possibilidade de não ser si-mesmo. Assim, esse homem ou essa subjetividade foi o “objeto” de nossas considerações, especificamente nas observações psicológicas acerca desse tornar-se subjetividade, que, para Kierkegaard, é angústia.

PALAVRAS-CHAVE: Angústia; Possibilidade; Subjetividade.

ABSTRACT

ARAUJO, Cleyton Francisco Olivera. *Anguish as possibility of subjectivity according Kierkegaard*. 2016. 231 p. Thesis (Masters degree in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2016.

The present dissertation has in its most primordial scope to comprehend the concept of anguish in the work of the Danish philosopher Soren Aabye Kierkegaard (1813-1855). For such accomplishment, it resorted, more specifically, on his work *The Concept of Anguish*, edited in 1844. In this dissertation we analyze the relevancy of this concept for a philosophical comprehension of the human existence, as in which dimension the anguish constitutes the possibility of the subjectivity, as it is possible to sustain according to our our philosopher, to whom the idea of anguish is central in all his already mentioned work. In order to understand the many indications of Kierkegaard about anguish, I deemed it necessary that the reader be aware: 1) of the vision that the philosopher might have of the landscape of the thought of his time and his critical position in face of such a historic background; 2) of the understanding of anguish and the possibility of freedom in diverse practical situations of life. It is with the intention of the appropriation of these points above that my interpretation of Kierkegaard's work was viable. And, with this essayistic character, Kierkegaard's philosophy throws its themes challenging the reader to face them. Because of this, I considered relevant that, in reading the Kierkegaardian's philosophy, the interpreter get acquainted of such contexts so that, later on, they may have a better glimpse of the work at large and of the theme of which, specifically, we regard here. A man, in face of the freedom to become subjectivity, is described by Kierkegaard by diverse and rich examples and serve as models or reference of such a subjectivity. The subjectivity is an issue to be better proportioned, being, therefore, difficult of being conquered in any individuality, once it faces other possibilities, including the dangerous and tempting possibility of not being yourself. Thus, this man or this subjectivity was the "object" of our considerations, specifically in the psychological observations about this become-subjectivity, which, according Kierkegaard, is anguish.

KEY WORDS: anguish; possibility; subjectivity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 A CRÍTICA AO IDEALISMO ALEMÃO.....	14
1.1 A FILOSOFIA DE KIERKEGAARD COMO CRÍTICA AO IDEALISMO ALEMÃO.....	14
1.1.1 <i>Do contexto acadêmico de Kierkegaard como “pano de fundo” para O conceito de Angústia.....</i>	14
1.1.2 <i>Breve introdução aos contextos do Idealismo alemão relevantes à síntese kierkegaardiana</i>	17
1.2 IDEALISMO DE FICHTE.....	19
1.3 A FILOSOFIA IDEALISTA EM SCHELLING	22
1.3.1 <i>Filosofia da Identidade.....</i>	23
1.3.2 <i>Filosofia religiosa de Schelling</i>	26
1.4 IDEALISMO HEGELIANO	31
1.5 CRÍTICAS DE KIERKEGAARD AO IDEALISMO ALEMÃO	35
1.5.1 <i>Críticas kierkegaardianas à concepção de existência na filosofia sistemática</i>	35
1.5.2 <i>A compreensão religiosa de Kierkegaard como crítica à filosofia religiosa idealista</i>	42
2 TEOLOGIA E RELIGIÃO EM O CONCEITO DE ANGÚSTIA, NA PERSPECTIVA DO PECADO HEREDITÁRIO	49
2.1 ADÃO NA FIGURA DA TEOLOGIA CRISTÃ.....	53
2.2 A COMPREENSÃO FILOSÓFICA DE KIERKEGAARD SOBRE A FIGURA PARADIGMÁTICA DE ADÃO	58
2.3 CONCEITO DE PECADO HEREDITÁRIO DE ADÃO.....	66
2.4 O CONCEITO DE INOCÊNCIA EM SUA RELAÇÃO COM O PECADO HEREDITÁRIO	78
2.5 CONCEITO DE QUEDA NO ADÃO PARADIGMÁTICO.....	86
2.6 COMPREENSÃO DA ANGÚSTIA NO CONTEXTO DA INOCÊNCIA E QUEDA DE ADÃO	88
2.7 ANGÚSTIA COMO PRESSUPOSIÇÃO DO PECADO HEREDITÁRIO E COMO EXPLICAÇÃO RETROATIVA, NA VOLTA À SUA ORIGEM, DO PECADO HEREDITÁRIO.....	95
3 ANGÚSTIA NA EXPERIÊNCIA DO INDIVÍDUO-ADÃO	106
3.1 ANGÚSTIA OBJETIVA E SUBJETIVA: CONTEXTUALIZAÇÃO PRÉVIA E INTRODUÇÃO A ESSA TEMÁTICA.....	107
3.1.1 <i>Caracterização da angústia objetiva e da subjetiva em sua progressão no pecado hereditário.....</i>	108
3.1.2 <i>Angústia como ilustração da vertigem e culpa.....</i>	115
3.1.3 <i>A consequência da relação de geração</i>	122
3.1.4 <i>Angústia e suas repercussões históricas.....</i>	131
3.2 INSTANTE E TEMPORALIDADE: A ANGÚSTIA DEMONSTRADA NA RELAÇÃO DO HOMEM COM O TEMPO.....	136
3.2.1 <i>Acerca do instante e de uma “antropologia” kierkegaardiana.....</i>	137
3.2.2 <i>Figuras paradigmáticas que descrevem a situação da angústia em relação à temporalidade nas experiências humanas.....</i>	146
3.2.3 <i>Compreensão acerca da angústia no paganismo e a crítica kierkegaardiana e a crítica da falta de espírito no cristianismo</i>	147
3.2.4 <i>Destino e oráculo: da angústia no paganismo</i>	152
3.2.5 <i>Angústia na relação do judeu com o sacrifício.....</i>	156
3.2.6 <i>O gênio imediato e o religioso, como figuras paradigmáticas de possibilidade de subjetividade ...</i>	160
3.3 ANGÚSTIA DO PECADO OU A CONSCIÊNCIA DO PECADO NO INDIVÍDUO	172
3.3.1 <i>Angústia do pecado ou angústia como consequência do pecado no indivíduo</i>	173
3.3.2 <i>Angústia diante do mal.....</i>	175
3.3.3 <i>O demoníaco – A angústia diante do bem</i>	181
3.3.4 <i>Liberdade perdida somático-psiquicamente.....</i>	187
3.3.5 <i>Liberdade perdida pneumaticamente</i>	188
3.3.6 <i>Interioridade e seriedade: o fenômeno do demoníaco como uma subjetividade pura versus a liberdade de uma subjetividade concreta</i>	196

3.3.7 <i>Angústia como o que salva pela fé</i>	208
CONSIDERAÇÕES FINAIS	218
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	226

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como escopo mais primordial compreender *o conceito de angústia* na obra do filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855). Para tanto, recorre, mais especificamente, à sua obra *O Conceito de Angústia*, editada em 1844. Em nossa dissertação analisaremos a relevância desse conceito para uma compreensão filosófica da existência humana, como em que medida a angústia constituiria a possibilidade da subjetividade, tal como é possível sustentar a partir de nosso filósofo, para quem a ideia de angústia é central em toda a referida obra.

Para compreender as muitas indicações de Kierkegaard sobre angústia, julgamos necessário que o leitor esteja ciente, desde o início: 1) da visão que o filósofo teria do panorama do pensamento de sua época e sua posição crítica frente a tal cenário histórico; 2) da compreensão de determinados conceitos bíblicos e religiosos, fundamentais para o entendimento dessa obra (tendo como parâmetro os dois primeiros capítulos de sua obra analisando, em seu pano de fundo, inúmeros exemplos e conceitos extraídos da teologia e religião de seu tempo, como também da tradição cristã, especialmente da agostiniana-luterana, abordados pelo nosso autor no referido capítulo); 3) da compreensão da angústia (compreensão esta dialética, com forte ênfase nos paradoxos próprios à vida, em contraste com a homogeneidade e as sínteses do conceito do idealismo, observáveis em todos os escritos de Kierkegaard) e como é possibilidade de liberdade em diversas situações práticas da vida.

É com vistas à apropriação desses pontos acima que nossa interpretação da obra de Kierkegaard se viabilizará, deixando o leitor consciente de que o pensador danês é avesso a esquemas e conceitos lógicos. Deste modo, é natural em seus escritos que ele se detenha em determinado assunto, para depois fazer longas digressões, para então retomar o tema inicial. E, com esse caráter ensaístico, a filosofia de Kierkegaard lança seus temas desafiando o leitor a se haver com eles. Por esse motivo, julgamos relevante que, na leitura da filosofia kierkegaardiana, o intérprete se inteire de tais contextos, para, posteriormente, ter um melhor vislumbre da obra em geral e do tema do qual dela, especificamente, nos ocuparemos aqui.

Nutrindo a expectativa de contribuir com a elucidação dos contextos filosóficos desse importante pensador dinamarquês, é com uma preocupação hermenêutica que estaremos fundamentalmente circunscrevendo o tema desta pesquisa. Para isso, usaremos informações extraídas de pesquisas bibliográficas e dos contextos históricos e teóricos nos quais o autor

dinamarquês estava inserido. Assim procedendo, partiremos a uma interpretação e reconstrução conceitual de todos os capítulos da obra *O Conceito de Angústia*.

Dito isso, cabe indicar que a presente pesquisa se estrutura em três capítulos, cujo plano de trabalho anunciamos agora:

No *primeiro capítulo*, intitulado “A filosofia de Kierkegaard como crítica ao Idealismo alemão”, retrataremos algo da cena acadêmico-filosófica dessa corrente do pensamento germânico, contexto de pensamento filosófico ao qual o autor dinamarquês esteve ligado. Para isso, ilustraremos, resumida e objetivamente, as ideias de três filósofos representantes dessa corrente de pensamento: Fichte, Schelling e Hegel. Procuramos, com isso, compreender as linhas gerais de suas obras, especialmente sua “filosofia sistemática”, e ressaltar em que medida a filosofia e a compreensão religiosa dos referidos idealistas se contrapõem à ideia de existência de Kierkegaard. Para atingir esse objetivo, dividimos essas descrições acerca do idealismo e das críticas kierkegaardianas, em dois momentos: religioso e existencial.

Nessa divisão do pensamento desses filósofos nos deteremos, mais detalhadamente, nas filosofias de Schelling e de Hegel, mas especialmente no tocante a Schelling (de quem, como se sabe, Kierkegaard assistiu às aulas na Universidade de Berlim) em seus últimos anos de vida e, igualmente, na fase madura de seu pensamento filosófico. Valls (2012) e Torralba (2014), entre outros comentadores (como veremos no desenvolvimento do primeiro capítulo), afirmam que essas aulas foram importantes para o desenvolvimento crítico de *O Conceito de Angústia* e de outras obras, particularmente, *Migalhas Filosóficas* (1846)¹.

A despeito dos confrontos possíveis entre Kierkegaard e Schelling, há que se ressaltar, sem dar vez à dúvida, que o nome com que Kierkegaard mais se embate é Hegel (WAHL, 1974). Por esse motivo, nossa pesquisa dedicou comentários, resumidos e introdutórios, sobre o pensamento hegeliano. Advertimos, entretanto e desde já, que o uso desses autores em nosso trabalho não nutre pretensões além daquela de traçar, de modo satisfatório, um painel das ideias desses pensadores — Fichte, Schelling e Hegel. Com a referência a eles apenas pretendemos tornar transparente ao leitor qual seria o repertório de ideias que Kierkegaard tem diante de si e quais são os objetos de suas críticas. Ressalte-se, assim, que, quando tratamos da filosofia dos mencionados filósofos do Idealismo alemão, nosso foco visa apreender o que se encontra na gênese da problemática do conceito de angústia de Kierkegaard (o que não constitui, em absoluto, menosprezo ao pensamento daqueles três eminentes representantes da filosofia clássica alemã).

¹ Publicado em 1846, mas escrito simultaneamente no mesmo ano de 1844 d'*O Conceito de Angústia*. Valls (2013) e Reichmann (1978), entre outros comentadores, confirmam este dado histórico,

Nossa consideração às definições da filosofia sistemática nos autores alemães é decisiva para compreender as críticas e as criações kierkegaardianas, especialmente a propósito da angústia, tema de nossa investigação. Ainda no primeiro capítulo, depois de reconstruídas as linhas mais importantes do Idealismo alemão, serão trazidas à pauta as objeções críticas de Kierkegaard à *filosofia sistemática*, projeto filosófico marcado por um acento racionalizante que pretende dar conta da totalidade do real por meio de uma ótica especulativa em detrimento da existência concreta, da ambiguidade e do *paradoxo* dessa existência. O capítulo em apreço dará, portanto, a base e os rumos dos capítulos posteriores. Introdutoriamente, serão abordadas questões existenciais e teológicas a partir de uma construção filosófica que vislumbre a temática da angústia, aprofundadas nas seções seguintes.

No *segundo capítulo*, sob o título de “Teologia e religião em *O Conceito de Angústia* na perspectiva do pecado hereditário”, faremos um movimento similar ao do primeiro, mas, dessa vez, em outra perspectiva. Tratar-se-á de uma breve reconstrução conceitual dos elementos filosófico-teológicos presentes na referida obra kierkegaardiana. Essa reconstrução se deve ao fato de que, nesse trabalho, Kierkegaard trata recorrente e exaustivamente de temáticas de natureza bíblica e da doutrina cristã derivada desta (especialmente Agostinho e Lutero). Dito isso, afirmamos que esse tópico possui dois importantes objetivos nesse capítulo:

1) Dar acesso à conceptualidade teológica na qual Kierkegaard estava ambientado, considerando que é importante levar em conta que o autor danês, muitas vezes, presume que seu leitor já tenha certa familiaridade com os pressupostos teológicos que são aderentes à sua temática filosófica. Essa exposição de certos conceitos teológicos será importante, pois auxiliará o leitor a interpretar algumas compreensões filosóficas e psicológicas de Kierkegaard, pois ele parte dessas considerações (questões teológicas da Bíblia), para aportar em sua “psicologia” ou “antropologia” filosófica. Feitas estas considerações, podemos agora visualizar o segundo objetivo dessa seção.

2) Além de reconstruir a conceptualidade sedimentada na teologia bíblica e na tradição cristã, refletiremos sobre o primeiro e o segundo capítulos de OCA², neles nos deteremos especialmente nos seguintes pontos temáticos: a figura do “Adão” bíblico, a questão da “inocência”, a “queda”, a “serpente” e a noção de “pecado hereditário”. Em face desses contextos, Kierkegaard focaliza seus pensamentos teológicos no livro de *Gênesis*, num

² Utilizaremos esta abreviatura "OCA", a partir deste momento, para designar a obra *O Conceito de Angústia* – embora ainda assim também continuemos a usar, alternativamente, o título por extenso.

diálogo com as interpretações da tradição cristã católica e protestante. Trabalharemos com o ímpeto de refletir, comentar e elucidar essas questões, partindo da visada psicológica (no sentido kierkegaardiano) que tornaria visível o fenômeno da angústia e como se manifesta ao homem antes de este pecar (o que implica pensar como é possível a angústia ao homem e sua relação com a liberdade). No desenvolvimento desse capítulo, tais descrições e análises psicológicas dos relatos bíblicos, como veremos, terão como pano de fundo a temática da responsabilidade pessoal diante de suas escolhas.

E, no contexto alusivo a essas questões preliminares da compreensão do livro bíblico do *Gênesis* (o qual é utilizado por Vigilius Haufniensis³ para entender a angústia antes do pecado), para mostrar a possibilidade de que uma subjetividade está relacionada ao pecado que nos abre para o mundo, Kierkegaard deseja mostrar como o indivíduo se torna subjetivo à luz do pecado (VERGOTE, 1969). As possibilidades de tornar-se pecador e a responsabilidade pessoal frente a essas possibilidades são centrais na compreensão desta seção. Lançadas tais bases nesse segundo capítulo, entenderemos a angústia como traço afeito ao que Kierkegaard chamará de “segundo homem” ou de “Adão posterior”, conceitos (ou símbolos) utilizados pelo filósofo em OCA para referir-se ao indivíduo posterior a Adão ou à condição do homem (= humanidade). Assim, como ainda veremos devidamente tratado, esse “Adão” ou *indivíduo que deseja ser ele mesmo* é o que estará no foco das nossas considerações no próximo capítulo.

O *terceiro* e último capítulo, sob o título de “Angústia e subjetividade no Adão posterior”, aborda mais detidamente o tema da angústia como possibilidade de subjetividade. Essa abordagem é realizada mediante exemplos de experiências ou vivências corriqueiras da existência (na vida religiosa, na sensualidade e na sexualidade), ou por meio de temas igualmente profundos como liberdade, verdade, interioridade, seriedade e fé encontradas na metade do segundo até o último e quinto capítulo de OCA. A partir disso, buscar-se-á penetrar no “coração” dessa obra, e isso significa explicitar a noção de angústia em sua ampla dimensão, via Kierkegaard. Assim, trataremos da angústia em face da liberdade como o fator propulsor para o salto que pode engendrar mais angústia com o salto do pecado (que é, justamente, para o nosso autor, o estabelecimento de uma subjetividade pecadora) ou o salto da fé (que inaugura a eternidade no instante individual de um existente, anulando, assim, a angústia).

³ Pseudônimo utilizado por Kierkegaard para a autoria do OCA.

Como ainda veremos, essa *possibilidade de liberdade*, que, para o nosso autor, tem o mesmo significado de *possibilidade de subjetividade* (ou de não querer ser sujeito) com que o indivíduo se depara diante de suas experiências da vida são apresentada por Haufniensis por meio de muitos exemplos práticos e didáticos, com muita ironia, bom humor e, às vezes, com deboche e sarcasmo. Para deixar claros alguns dos pensamentos centrais que iremos explorar nos três capítulos desta dissertação, declaramos que, de acordo com Kierkegaard: a) para ser existente é necessário tornar-se subjetividade e isso não ocorre por um processo imanente, necessário ou casual; b) para tornar-se subjetividade é imperativo decisão, coragem, seriedade e responsabilidade diante da vida e de suas escolhas e que o elemento aproximativo de tal experiência no mundo é justamente a angústia, que, ao mesmo tempo em que impulsiona ao salto, se esquia em fazê-lo (REICHMANN, 1978).

Essa angústia como possibilidade de liberdade antes será, em geral, o *locus* da nossa pesquisa. Não pretendemos explicar o salto ao pecado, existência ou espírito (palavras essas que são sinônimas) e tampouco a angústia em conceitos lógicos. Objetivamos, antes disso, descrever e analisar como essa angústia ocorre em um determinado sujeito que deseja tornar-se indivíduo ou *si mesmo no mundo*, ou uma subjetividade autêntica em *suas experiências* no mundo.

Além de ser instrumento para alcançar uma existência autêntica, a angústia torna possível a crítica às especulações desprovidas de existência concreta dos idealismos e também de uma religião preocupada em exprimir-se, somente, em doutrinas ou regras litúrgicas, ao mesmo tempo em que convida um existente à solidão e “purificação” das ilusões e alienação da multidão ou da cristandade, designação preferida de Kierkegaard para retratar um cristianismo sem paixão, sem seriedade e sem espiritualidade. (BALTHASAR, 1949).

Um homem, diante da liberdade de tornar-se subjetividade, é descrito por Kierkegaard por meio de vários e ricos exemplos (ou figuras paradigmáticas apresentadas em OCA) e que servem de modelos ou referência de tal subjetividade. A subjetividade é uma questão a ser melhor equacionada, sendo, pois, difícil ser conquistada em qualquer individualidade, uma vez que se depara com outras possibilidades, inclusive a perigosa e tentadora possibilidade de não ser *si-mesmo*. Assim, *esse homem* ou *essa subjetividade* será o “objeto” de nossas considerações, especificamente nas *observações* psicológicas acerca desse tornar-se subjetividade, que, para Kierkegaard, é angústia.

Introduzidos esses conceitos e essas diretrizes que pretendem amparar o leitor em sua leitura, permitindo que ele se mova nos contextos de nossa dissertação e nos pontos em que

ela remonta à filosofia kierkegaardiana, partamos à nossa exposição temática, a começar pelo próximo capítulo.

1 A CRÍTICA AO IDEALISMO ALEMÃO

1.1 A filosofia de Kierkegaard como crítica ao idealismo alemão

Pretendemos, neste primeiro capítulo, reconstruir, de modo abreviado, um cenário do pensamento filosófico do século XIX, especificamente aquilo que Kierkegaard lia, o que pensava e com quem dialogava. É somente após compreendermos esse horizonte histórico de pré-compreensões que poderemos situar as críticas kierkegaardianas aos filósofos ligados à escola do Idealismo alemão. Para atingir esse fim, a presente seção se estrutura à luz das seguintes tarefas: 1) análise do cenário acadêmico de Kierkegaard e a sua formação intelectual em Copenhague e em Berlim; 2) contextualização do pensamento sistemático da filosofia e da religião do referido idealismo germânico (tendo com Fichte, Schelling e Hegel como os principais representantes dessa corrente de pensamento⁴, pensadores com quem Kierkegaard constantemente dialoga); 3) apresentação das críticas kierkegaardianas ao idealismo filosófico, especialmente aquelas dirigidas a Schelling e a Hegel, de modo a subsidiar as discussões dos capítulos 2 e 3, nos quais serão analisadas questões referentes aos temas teológicos e filosóficos, respectivamente, por meio do conceito de angústia.

1.1.1 Do contexto acadêmico de Kierkegaard como “*pano de fundo*” para O conceito de *Angústia*⁵

A formação acadêmica de Kierkegaard processou-se na *Universidade de Copenhague* a partir da década de 1830. Ali, graduou-se em Filosofia e em Filologia e continuou seus estudos por mais de 10 anos, particularmente na Faculdade de Teologia. No dia 16 de julho de 1841, por meio de sua dissertação *O Conceito de Ironia*, obteve o título de *Magister Artium* (FARAGO, 2011). Durante os primeiros anos de universidade, Kierkegaard teve contato com um professor que o influenciou marcantemente, Pøul Martin Møller, amante da filosofia grega (especialmente a de Sócrates), amigo e confidente a quem Kierkegaard dedicou sua obra *O Conceito de Angústia*. Esse professor fora um crítico extremado da filosofia hegeliana. Ele e

⁴ Como já justificado em nota na nossa *Introdução*.

⁵ Embora seja relevante o estudo da biografia de Kierkegaard para o entendimento de suas obras, escolhemos não descrever as peculiaridades da personalidade desse filósofo danês. Sugerimos, para o caso de interesse do leitor em saber mais da vida familiar e sentimental de Kierkegaard, a leitura de Mesnard (2003) e de Farago (2011).

F. C. Sibbern (que fora orientador da tese que Kierkegaard defendeu no ano de 1841) eram reconhecidos publicamente como “anti-hegelianos”.

Segundo comentários especializados sobre Kierkegaard, há uma forte tendência em afirmar que a Universidade de Copenhague era influenciada pelo hegelianismo. Valls (2012) refuta, no entanto, essa versão de que Kierkegaard, em sua juventude, teria tido mestres que lhe incutiram certa influência hegeliana. É o que se lê na seguinte passagem do referido intérprete:

1- A Universidade de Copenhague na década de 30 do século XIX não era de maneira alguma hegeliana. 2- Não havia na época nenhum professor de filosofia ou teologia propriamente hegeliano atuando na universidade. 3- O único “hegeliano” assumido [...] era o dramaturgo e crítico de arte J. L. Heiberg, o qual não era, porém, e nunca foi, professor da universidade e jamais professor de Kierkegaard. 4- O importante teólogo e futuro bispo H. L. Martensen não se considerava um hegeliano, apenas afirmava ser preciso conhecer Hegel para assim poder “ir adiante” [...]. 5- O orientador de tese de Kierkegaard, defendida em 1841, era F. C. Sibbern, um sério crítico de Hegel, tal como seu colega Pøul Martin Møller; 6- Pøul Martin Møller, falecido em 1838, foi o grande inspirador, o amigo, o mentor e, até diríamos, o exemplo do estudante Søren Kierkegaard. 7- Pøul Martin Møller foi com toda a certeza o único professor dinamarquês a quem poderíamos chamar de mestre de Kierkegaard. (VALLS, 2012, p. 34).

Ao que se sabe, a formação acadêmica, os seus mestres e o seu mentor e amigo têm uma forte resistência à filosofia de Hegel. Assim, é preciso compreender a obra de Kierkegaard como sendo influenciada por uma filosofia antissistemática. Isso significa: opositora a Hegel e à tradição idealista constituída em grande parte por Fichte e Schelling. Especialmente Møller tinha um amor à poesia e a uma filosofia que conectava as pessoas à vida prática. Para ele, Hegel era exemplo de um filósofo que só se preocupava com a impessoalidade de um frio sistema, pautado pela lógica e razão (VALLS, 2012). O referido amor pela poesia, pela filosofia de Sócrates e pela vida prática inspirou Kierkegaard de maneira que a voz de Møller ecoava nas críticas que ele fez ao sistema e a uma teologia racionalizante. Há várias partes, nessa obra, em que Kierkegaard cita direta ou indiretamente Hegel e a escola do Idealismo alemão como exemplos de uma filosofia “desapegada” à vida e uma teologia dissociada da fé paradoxal, posições mentais que se equivalem no autor dinamarquês.⁶

Outro fator na vida de Kierkegaard que é digno de destaque, por ter influenciado a escrita de seu *O Conceito de Angústia*. (bem como seu *Migalhas Filosóficas*), foi a sua

⁶ Isso ainda se verá, por meio de citações do texto do próprio Kierkegaard, nas seções II e III.

viagem a Berlim. Após o controverso episódio do rompimento de seu noivado com Regina Olsen⁷, nosso autor viajou à capital alemã entre 1841-1842 para assistir às aulas de Schelling — este que, após a morte de Hegel, assumiu a cátedra de professor de Filosofia da Universidade de Berlim. Havia, na época, grande expectativa para assistir às aulas desse proeminente pensador alemão, pois, por muitos anos, ele escrevia uma obra que se tornaria uma crítica a seu antecessor naquela universidade. Na verdade, ele foi contratado por essa razão, pois os intérpretes à esquerda de Hegel defendiam a liberdade política e ameaçavam o *status quo* vigente da época, ou seja: o monarquismo.

Kierkegaard (atraído, em particular, por esses comentários a Schelling acerca de um abandono de filosofia idealista de Hegel e de seus escritos anteriores) foi assistir às suas preleções. O resultado disso foi decepcionante, como se vê nesse comentário:

Kierkegaard cita Schelling em várias ocasiões em seus *Diários*. Suas notas pessoais foram tomadas entre 15 de novembro e 4 de fevereiro de 1842. Tanto em seus diários autobiográficos como nas cartas que escreveu durante este período a amigos, traz um efêmero momento de euforia ao ouvir Schelling falar de existência, e atualidade, seu desencanto (no desenvolvimento das preleções desse professor) é claro e manifesto. Considerou que o discurso de Schelling era uma espécie de ladainha, um sem sentido. Diz de si mesmo que é demasiado maior para aguentar as aulas e Schelling demasiado maior para repassá-las. As notas das aulas tomadas por Kierkegaard [...] foram publicadas em sua totalidade no *Papirer*, XIII 253-329. Kierkegaard não esteve presente nas classes onde Schelling tratou formalmente do Cristianismo, ou seja, de sua filosofia da Revelação, que seguiu a Introdução à filosofia da mitologia, porque já havia partido para Copenhague. Os temas presentes no *O conceito de angústia*, que será publicado em 1844, haviam sido tratados por Schelling nas lições. (TORRALBA, 2014, p. 14).⁸

Depreendemos dessa passagem alguns dados relevantes, por exemplo: o ambiente acadêmico-filosófico de Kierkegaard era muito complexo. Nosso filósofo — um anti-idealista por formação — havia viajado para assistir às aulas que sugeriam uma negação ou abandono de Schelling a essa filosofia idealista. O jovem dinamarquês ter-se-ia se decepcionado com as aulas, deixando transparecer que alguns postulados sistemáticos, anteriormente defendidos

⁷ Sobre esse fator dramático da vida de Kierkegaard não nos ocuparemos aqui. Para saber mais, recomenda-se ler Valls (2012), que julga ter sido importante para o desenvolvimento de muitos livros, especialmente *As Obras do Amor*. (2012).

⁸ O autor de *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación* trata das críticas de Kierkegaard a Schelling e também das influências positivas que o autor alemão tem sobre o escritor danês. É um livro interessante, recentemente publicado em língua hispânica, que relaciona as semelhanças temáticas e de pensamento da fase tardia do pensamento de Schelling com os escritos de caráter mais teológico de Kierkegaard. Recomendamos essa leitura, contudo, por uma questão metodológica. Não faremos esse movimento (ressalto: relevante e interessante), pois fugiríamos do cerne da pesquisa, além de ampliá-la demasiadamente. É uma pesquisa que recomendamos que os nossos leitores façam.

por Schelling, não haviam sido abandonados por completo. Disso resultou o desapontamento do filósofo danês.⁹

A complexidade do ambiente, portanto, se dá devido ao fato de os principais articulistas desse Idealismo terem sérias divergências internas e, além desse fator, Schelling operava manobras filosóficas que faziam com que ele fosse, frequentemente, interpretado como inconstante em suas posições. Kierkegaard crítica a concepção sistemática dele e, especialmente, uma relação de compreensão racionalizante do cristianismo e ao existente e não à totalidade e os pormenores de suas construções filosóficas.

Para o momento, objetivamos situar claramente tais ideias para, em seguida, observar as críticas de Kierkegaard. Por último, ver-se-á uma reconstrução temática dos contextos da filosofia sistemática daquele idealismo; uma indicação do seu significado e importância histórica para a filosofia e, também, *grosso modo*, uma exposição das ideias dos principais expoentes dessa corrente de pensamento.

1.1.2 Breve introdução aos contextos do Idealismo alemão relevantes à síntese kierkegaardiana¹⁰

O Idealismo alemão – respeitável corrente da filosofia que, historicamente, se situa entre final do século XVIII e a metade do século XIX –, influenciou inúmeros filósofos da época e autores contemporâneos. Dessa sorte, não seria exagero afirmar que tal corrente impactou a filosofia e continua influenciando as Ciências Humanas em geral. Isso é o que nos assevera Dudley (2013, p. 13): “Os pensadores deste período e os temas que eles desenvolveram revolucionaram toda a área da filosofia e tiveram um impacto que continua a ser sentido nas ciências humanas e sociais”. Tal escola filosófica, como acabou de se ressaltar, pavimentou e influenciou outras correntes de pensamentos de autores como: “Marx, a fenomenologia, o existencialismo, a teoria crítica e o pós-estruturalismo e, ao fazerem isso, deixaram uma marca que permanece altamente visível nas teorias sociais e políticas contemporâneas, nos estudos religiosos e na estética” (DUDLEY, 2013, p. 19).

⁹ As razões para isso serão detalhadas na subseção na qual trataremos da mitologia e da filosofia da revelação (esta com o propósito de situar o leitor no âmbito das duras críticas kierkegaardianas a Schelling).

¹⁰ Como já se insinuou acima, a presente exposição não se pretende detalhada. Trata-se, apenas, de uma apresentação simplificada da filosofia dos articulistas do Idealismo alemão (por outro lado não se pretende simplista nem violentadora dos contextos do referido pensamento). Nosso objetivo da presente seção é tão somente de esboçar os traços-força dessa escola filosófica com o fim de, posteriormente, ambientar as críticas de Kierkegaard. Para tanto, além dos textos de Fichte, Schelling e Hegel, servir-nos-emos do comentário autorizado de especialistas como Dudley (2013) e Hartmann (1983).

Kant¹¹ foi, de fato, o precursor do Idealismo alemão e (complementando a informação acima) diríamos que ele influenciou uma geração de pensadores, principalmente os expoentes dessa tradição filosófica. Essa tradição começa na década de 1880 e termina, paradoxalmente, no apogeu dessa tradição, com Hegel, na metade do século XIX¹². Assim, de acordo com Hartmann (1983, p. 9.): “O que reúne os pensadores do Idealismo alemão num grupo homogêneo, a despeito das oposições e pontos de discussões conscientes, é, em primeiro lugar, a posição do problema comum: o ponto de partida é a filosofia kantiana”.

Os pensadores referidos acima, apesar de suas diferenças, procuram compreender a realidade tendo como princípio a razão. Desejam vencer a visão mecanicista da tradição empirista. Esse é o ponto inicial da filosofia kantiana, que crê que a filosofia demonstra racionalmente a existência da liberdade e as condições do indivíduo em compreender o mundo ou os objetos por meio de uma metafísica idealista e racionalista. Desse modo: “Kant desafiará a posição de Hume [...] mas é o ataque à causalidade que o leva mais diretamente ao ceticismo e ao determinismo, e que assim inspira o desenvolvimento e a defesa da alternativa ao empirismo que o Idealismo alemão começa” (DUDLEY, 2013, p. 19). Qual é o pensamento norteador da visão idealista? A meta é a construção de um pensamento que abarque toda a realidade, via construção de um sistema racional rigoroso (HARTMANN, 1983, p. 8-9).

Nessa interpretação, nota-se que a preocupação e meta do referido Idealismo é responder que a realidade na qual o indivíduo está inserido é racional e possível de ser explicada pelo sujeito por raciocínios e por deduções lógicas. O conhecimento e a realidade do objeto só são encontrados na inteligência humana. Em linhas gerais, para esse Idealismo, sem o sujeito não existe racionalidade e nem juízo objetivo. A verdadeira realidade só encontra a sua correspondência e validade última no ser do homem, de modo que a sua razão responde e explica o próprio homem e o mundo sensível. A filosofia sistemática do idealismo, assim, é a busca por compreender toda realidade e todo conhecimento por meio da racionalidade do homem.¹³

Como mencionado acima, pode-se indicar que: “A crença [...] de que tal sistema ideal é possível, de que seja acessível à razão humana é, de fato, comum a todos eles”.

¹¹ Sobre a filosofia de Kant e sua biografia, para um estudo introdutório, recomendamos as seguintes obras: *Crítica da Razão Pura* (1781), *Crítica da Razão Prática* (1788) e a *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790).

¹² Os ambientes que fecundaram essa tradição e as pesquisas acadêmicas foram os das Universidades de Jena e de Berlim, respectivamente.

¹³ Não por acaso, Kant afirma que as três perguntas que promovem suas críticas: O que posso conhecer? O que devo fazer? E o que me é lícito esperar? Resultariam em uma única: O que é o homem?

(HARTMANN, 1983, p. 10). Tal convicção (a de que é possível alcançar e explicar a realidade através de um sistema racional) reflete o anseio desses pensadores em sustentar que as aparentes contradições do mundo fazem parte de uma ideia racional totalizante, que a realidade se encaminha a esse *todo*, via inteligência humana.

Para essa visão otimista da razão, que pretende compreender o mundo, explicar as contradições da vida, jogar luz sobre os mistérios da *physis* e formular um pensamento sobre a realidade na qual o homem está inserido, tais metas seriam atingidas por meio de um sistema coerente e racional que seria objetivo desses pensadores. A seguir, analisaremos a filosofia sistemática de Fichte, Schelling e Hegel para que seja entendido qual ou quais são os pontos principais das críticas kierkegaardianas frente ao Idealismo alemão. Nesse exercício de exposição, situaremos o problema sob a ótica do autor danês, além, obviamente, de entender melhor essa corrente filosófica do século XIX.

1.2 Idealismo de Fichte¹⁴

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), considerado por muitos o idealista mais próximo filosoficamente das posições de Kant¹⁵, desenvolveu um sistema filosófico amplo, complexo, englobando diversos temas da filosofia e da teologia. Podemos indicar, simplificadamente, que seu principal projeto era o de aprofundar os temas propostos por Kant e elaborar um sistema de pensamento que compreendesse e explicasse, fundamentalmente, a questão do sujeito e a sua relação com o objeto (HARTMANN, 1983). Essa visão empreende uma radicalização do idealismo transcendental de Kant e uma explicação dos desafios céticos dos filósofos empiristas¹⁶ em relação à compreensão do idealismo transcendental (FICHTE, 1973).

O trabalho fundamental de Fichte está intitulado *A Doutrina da Ciência* (1790), obra que explica como o conhecimento se processa, tanto no homem quanto na natureza. Esse sistema filosófico, denominado como *A Doutrina da Ciência*, abrangia aspectos da filosofia

¹⁴ Para um aprofundamento dessa grande síntese das ideias de Fichte, recomenda-se: Philonenko (1980).

¹⁵ É interessante observar que, segundo Hartmann (1983), que as suas obras iniciais foram até confundidas como se fossem escritas pelo próprio Kant.

¹⁶ Sobre essa questão e o debate envolvendo ambas as escolas, reler a citação anterior.

teórica e prática, tratando de questões políticas e morais em uma visada científica¹⁷. É isso que temos, asseverado com Hartmann (1983, p.69):

A doutrina da ciência de Fichte procura mostrar que o princípio, que é absolutamente incondicionado, rezava: “eu sou” ou “o Eu põe-se a si mesmo”. Ora bem, a posição do eu só é possível quando ocorre simultaneamente a consciência de um objeto frente ao qual o *Eu* se destaca. Portanto, o Eu só pode pôr-se a si mesmo se ao mesmo tempo põe um não-eu. Daqui, como segundo princípio, exprime o princípio do Idealismo. Um não-Eu sem Eu, um objeto sem sujeito é um absurdo.

Em *A Doutrina da Ciência* de Fichte, a tematização da ideia do *Eu* se oferece como também uma forte crítica às ideias empiristas com as quais o idealismo rivalizava. A proposição fundamental do empirismo era a de que o conhecimento advém, apenas, via experiência sensível em contato primordial com o mundo, ou seja, o sujeito é determinado pelo objeto, pelo dado empírico-positivo. Nesse ponto há uma negação de uma compreensão clássica da tradição filosófica de um ente, uma ontologia, uma ideia inata a tudo, e que o conhecimento vem fundamentalmente das estruturas racionais humanas em ligação com essa tradição metafísica.

Fichte, em sua *A Doutrina da Ciência*, procura demonstrar o inverso da proposição acima apresentada, ou seja, da compreensão empirista e, igualmente, harmonizando-se com a metafísica clássica: Sem o *Eu* não há conhecimento, sem a razão humana o mundo e os objetos em geral não têm inteligibilidade. O *Eu* provoca, impulsiona, cria o conhecimento do homem e do mundo. Essa é a tarefa filosófica de Fichte: explicar o ponto original da epistemologia, que deriva, necessariamente, do homem, de sua estrutura intelectual racional, da consciência humana (HARTMANN, 1983). Tais formulações filosóficas pretendiam apreender, através de estruturas racionais produzidas via cognição, a estrutura mental sem a necessidade de um objeto e isso, para Fichte, é uma ciência objetiva.

E o que seria, então, esse *Eu*? Resposta: Esse *Eu* é a consciência que o sujeito tem de si e do mundo. Essa consciência apreende a si mesma, uma vez que esse eu é inteligente e vê a si mesmo (é consciência do eu que é). Esse é o fundamento de onde todas as ciências, em suas diversas matizes, partem. Uma observação digna de consideração sobre essa compreensão do *Eu* em Fichte é feita por Hartmann (1983, p. 69):

¹⁷ E também outros dois trabalhos que completaram o sistema de Fichte: *Os Dois Fundamentos do Direito Natural* (1797) e *Sistema Ético* (1798) (DUDLEY, 2013, p. 109). E também obra de caráter religioso (HARTMANN, 1983, p. 117-126)

O *Eu* conhece a si mesmo imediatamente e, na verdade, conhece-se como *Eu* ativo, a inteligência vê a si mesma, isto é o que significa o conceito de *Eu*. Assim conclui a primeira introdução e esta observação é-lhe essencial; a reunião do ser e de ver constitui a natureza da inteligência, caso que não se pode dizer de nenhum objeto.

Nessa citação observa-se (além da definição do *Eu* como uma inteligência imediata ao homem) que o *Eu* é esse ser fundamental¹⁸ que tem capacidade de ver. A reunião do ser e ver concebe a explicação do objeto. O conhecimento é um elemento apriorístico no homem. O *Eu* põe em si mesmo o não-*Eu* (o objeto), intrínseco do homem, reside em ser e exercida pelo ver. Sem esse *Eu*, não há ciência, racionalidade ou sistema. Em *O Princípio da Doutrina da Ciência*, esse *Eu* seria a causa primeira, isto é, o fundamento do qual se engendra toda a racionalidade das ciências (e estas ligadas intrinsecamente a este fundamento) (FICHTE, 1973).

É importante salientar que, nessa compreensão da centralidade do *Eu*, em detrimento dos objetos serem semelhantes à compreensão de Descartes, há uma sensível diferença no interior da filosofia fichtiana com relação à ideia de *cogito* cartesiano. Isso porque: “[...] torna-se clara a diferença de tese fichtiana com respeito à tese de Descartes, exteriormente aparentada com ela: nem o *Eu sou* nem o *Eu penso* é a última coisa a que conduz a reflexão, mas tão somente o *Eu ativo*” (HARTMANN, 1983, p. 60). Vemos, a partir daqui, que, em Fichte, não é o *cogito* ou ser, separadamente, que leva o homem à reflexão, mas a atividade desse *Eu*. Essa atividade é junção do ser e do ver. Essa reunião é a atividade ontológica do homem, pois, como bem nota Hartmann (1983, p. 69): “[...] é autoconsciência do *Eu*, não é compreensão, mas apenas intuição”. Essa intuição não é sentimental, uma experiência subjetiva emocional ou religiosa, mas uma intuição intelectual, racional, que descobre e se aproxima do mundo, interagindo, apreendendo-o e explicando-o, com as suas estruturas cognitivas inatas. O *Eu* ativo é base de compreensão fichtiana da razão e a chave para o entendimento idealista dessa filosofia (FICHTE, 1973).

No idealismo de Fichte vemos o homem determinado como consciência, cuja verdadeira meta é atingir a realidade racional que está intrinsecamente nele que o leva a entender o objeto, o mundo. O fundamento de todas as coisas encontra na doutrina da ciência a sua correspondência com o racional e este é justamente esse *eu* definido, pelo referido filósofo alemão, como uma autoconsciência, interioridade ou subjetividade pura. O referido conceito

¹⁸ Fichte compreende e define essa estrutura ontológica humana como uma emanção racional de Deus no homem. O homem tem essa estrutura, pois Deus está nele, pois faz parte de Deus, como também toda “[...] ordem cósmica moral que penetra na intenção moral” (HARTMANN, 1983, p. 119).

de *eu* como uma subjetividade pura e abstrata é duramente criticado por Kierkegaard, ao afirmar que o verdadeiro *eu* é uma “autoconsciência ou subjetividade concreta” (KIERKEGAARD, 2010, p. 164)¹⁹.

Desse modo, a doutrina da ciência é a antessala de todas as ciências, o Absoluto de toda a realidade racional, pois toda e qualquer pesquisa científica precisa ter, para Fichte, como estrutura e fundamento, essa subjetividade pura, abstrata e racional que orienta racionalmente e dá organicidade e coerência a qualquer conhecimento, e sem ela não é possível qualquer tipo de conhecimento realmente científico (KAHLMAYER-MERTENS, 2006).

Em vista dessa apresentação geral, algumas perguntas poderiam ser feitas bem ao espírito kierkegaardiano: seria o homem, tal como Fichte o concebia, capaz de compreender a si próprio? Consegue essa dimensão total da realidade do sujeito e do objeto, apreendido pela inteligência humana, depreender o próprio homem, ou seja, concreto? *É possível* haver uma subjetividade pura? É a contingência, em seus múltiplos aspectos, contemplada por essa definição sistemática? O saldo dessas indagações sobre a filosofia de Fichte (cabidas também a de Hegel) é o que esperamos obter posteriormente, quando nos depararmos com outra forma de compreensão acerca do *indivíduo concreto*.

1.3 A filosofia idealista em Schelling

Ao tratarmos da filosofia de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) abordaremos, resumidamente, duas fases desse pensamento. São elas²⁰: a *filosofia da identidade* e o *sistema filosófico-religioso*²¹ (esta última concluída em tempo próximo de sua morte).

A *primeira fase* do pensamento schellingiano é sua investigação sobre a “filosofia da natureza” (1799). Nela se encerra sua compreensão idealista da relação da natureza com o homem (HARTMANN, 1983); a *segunda*, o seu “idealismo transcendental” (1800), que será abordado, resumidamente, nesta seção; a *terceira fase* é a “filosofia da identidade” (1801-

¹⁹ A discussão sobre esse assunto será mais bem detalhada nas seguintes seções: “Crítica kierkegaardiana ao Idealismo alemão” e também “Interioridade e seriedade”.

²⁰ Para um aprofundamento e estudos desse autor, biografia, ideias, bem como a sua relevância para a filosofia do idealismo alemão e a sua influência nas diversas disciplinas humanísticas, ver Hartmann (1983, p. 127-180) e Dudley (2013, p. 156-200).

²¹ Segundo os pesquisadores de Kierkegaard, foi nessa última fase que o filósofo viajou a Berlim para ouvir as preleções de Schelling, exatamente quando este último estava elaborando a sua filosofia da religião. E houve, por parte de Kierkegaard, uma grande decepção, pois ele esperava um abandono de uma compreensão racional de Deus e do cristianismo, o que de fato não ocorreu completamente em Schelling, como veremos nesta seção. Ver, respectivamente: Rosselo (2008) e Hartmann (1983).

1804), uma ampliação e um complemento da filosofia transcendental;²² a *quarta*, a “filosofia da liberdade” (1809), que é uma transição para o período da “filosofia da religião”²³ e, por fim, a *quinta* e última fase de seu sistema, a já dita “filosofia da religião”, na qual ele investiga racionalmente a religião politeísta e monoteísta como o campo mais elevado do conhecimento, e as suas implicações filosóficas para a vida humana. É nessa etapa que Kierkegaard tem leitura mais profunda da obra de Schelling, a ponto de ir até Berlim para assistir às suas aulas.²⁴

1.3.1 Filosofia da Identidade

A filosofia da identidade é o esforço de Schelling em reunir a filosofia da natureza e o transcendental em um único sistema. Nessa reunião do sujeito e do objeto, o *Eu* ativo de Fichte e objeto (a natureza) é o grande desafio desse filósofo, já que ele estava sendo acusado de abandonar o programa idealista devido à sua filosofia da natureza. O seu objetivo era solucionar a dicotomia entre sujeito e natureza via a compreensão da filosofia da identidade, por meio de uma perspectiva puramente racional. Então cabe o questionamento: O que seria, fundamentalmente, a filosofia da identidade? Hartmann nos diz de modo elucidativo:

O novo ponto de partida é introduzido como um racionalismo absoluto. Nada existe fora da razão absoluta, pois não há nada fora do sujeito e do objeto, mas ambos estão, indissolivelmente, unidos e compreendidos na razão absoluta. Ela é apenas a *indiferença total do sujeito e do objeto*, a razão cessa de ser qualquer coisa de subjetivo logo que se torna a abstração do sujeito pensante e, visto que um objeto pensado só é possível em relação a um sujeito pensante, cessa assim de ser simultaneamente algo de objetivo. Portanto, por meio daquela abstração, converte-se no verdadeiro em si, que recai precisamente no ponto de indiferença entre o subjetivo e objetivo. (HARTMANN, 1983, p. 157).

A identidade, tal como a entrevemos na citação acima, é a razão absoluta que compreende sujeito e objeto. Nessas duas realidades distintas está contido o Absoluto. Este se manifesta ou emana nessas realidades. O Absoluto é a “indiferença total do sujeito e do objeto”, pois, embora ele esteja na razão e na existência do sujeito, ele não é sujeito, já que semelhante visão corresponde à natureza. Sujeito e natureza são modos de a razão hipostasiar-se na realidade (SCHELLING, 1973).

²² Que será abordado mais detalhadamente nesta seção.

²³ Para uma análise mais cuidadosa da filosofia da liberdade, ver Hartmann (1983, p. 168-180).

²⁴ Como ainda será detalhado na presente seção.

Este Absoluto é puramente objetivo, quando “se torna abstração do sujeito pensante”, ou seja: quando o homem pensa objetivamente, racionalmente, a realidade de si e do Absoluto imanente nele próprio. O Absoluto também se torna subjetivo quando o objeto é pensado pelo sujeito (HARTMANN, 1983). Desse modo, o sujeito, ao intuir o objeto, confere significado, apropriando-se subjetivamente desse objeto. A filosofia, nessa perspectiva, é a compreensão do Absoluto: Absoluto este compreendido somente por uma subjetividade racional. (SCHELLING, 1973).

Com isso, o objetivo da filosofia é atingir o Absoluto, pois, ao compreendê-lo, chegar-se-á a toda a realidade, ao conhecimento de tudo, ao sistema, à verdade, como compreensão plena da dicotomia do sujeito e do objeto. Desse modo, dizendo com Hartmann (1983, p. 157):

A posição da filosofia é a posição desta razão: *O seu conhecimento é um conhecimento das coisas como são-em-si, isto é, como elas são na razão.* A filosofia vai à essência das coisas, que reside no Absoluto, mas o Absoluto da razão. Fora da razão não há nada, nela está tudo. É absolutamente una e absolutamente igual a si mesma. A sua suprema lei é o princípio da Identidade, mas, visto que inclui todo o ser, a identidade é, também, a lei suprema do ser. Este princípio é, simultaneamente, a expressão do único conhecimento incondicionado. Este Ser é a própria essência da identidade absoluta. Mas como a razão se confunde com ele, o ser está na essência da razão.

Diante dessa citação, podemos afirmar que “o Ser está na essência da razão”. Afinal, ele seria a identidade absoluta que é o todo e, na emanção do seu ser no sujeito e no objeto, homem e natureza, mostram quem é “Ele”. A identidade somente é apreendida a partir da razão. Essa razão encontra-se no homem e na natureza (HARTMANN, 1983). Entretanto, só é pensada objetiva e subjetivamente no homem em sua consciência, pois o homem é autoconsciência da razão absoluta, uma vez que somente ele pode apreender o conhecimento das coisas como são-em-si, isto é, em sua realidade pura, o princípio do sentido das coisas, ou seja: a *razão*. Esse Ser é a razão, em essência, que está contida nas realidades do objeto e sujeito.

Portanto, o homem só consegue compreender a realidade do conhecimento e da verdade em suas múltiplas formas quando compreende a razão e, assim, apreende a essência das coisas, não dividindo nem dicotomizando a realidade. Esse processo, segundo Hartmann (1983), só é possível através da apreensão da razão absoluta na autoconsciência, quer dizer, esforçando-se em apreender a essência da razão em sua pureza. Desse modo, a razão (cuja associação com a identidade absoluta é possível) é o todo, é a realidade em todas as esferas, do sujeito e do objeto, do material e do imaterial. Depreendemos que somente o homem pode

apreender a essência racional que está em todas as coisas, já que dispõe da faculdade intelectual capaz de ter esse acesso cognitivo à essência.

Desde essa posição racional, Schelling pretende vencer o conflito da dicotomia travado pelos empiristas e idealistas, numa visão filosófico-monista a partir da qual o conhecimento advém da razão, além de o processo do conhecimento de ambos (sujeito e objeto) não estar essencialmente em si, mas no *ser* ou *essência* absoluta. Na realidade, Schelling sabe que não existem dois mundos discernidos pela consciência comum, já que essa divisão seria meramente aparente. Assim, quando essa divisão for investigada do ponto de vista transcendental, de onde toda realidade natural e intelectual emanam, chega-se na origem de tudo, na razão de tudo (HARTMANN, 1983, p. 157).

Diante dessas elaborações metafísicas surge um questionamento: *O que* ou *quem* é essa razão? *O que* ou *quem* encarnaria esse caráter essencial de identidade absoluta? A resposta schellinguiana é simples: *Deus*. Este seria a essência da razão, Deus é o universo, é o mesmo e é a sua autoconsciência revelada. O universo e as suas leis naturais são formas hipostasiadas da divindade e evocam, segundo Schelling, uma ordem e leis que preservam a vida (HARTMANN, 1983). Nesse ponto é possível entrever o caráter “panteísta” da filosofia religiosa-racional do autor alemão. Afinal, o universo, por ser racional, é, em última instância, *Deus*.²⁵ E o homem – como o único ser intrinsecamente racional e consciente na natureza – é a realidade máxima dessa autorrevelação de Deus (SCHELLING, 1973). Nessa argumentação, nosso filósofo idealista evoca Espinosa para ratificar a proposição panteísta supracitada: “Em que as coisas são puras emanações lógicas da natureza divina” (SCHELLING, 1973, p. 336).²⁶ Ou, o que é o mesmo, a autoconsciência de Deus senão a consciência racional e objetiva do homem. Isso quer dizer que, quando o homem pensa ou intui o mundo, está (consciente ou não dessa realidade) processando a autoconsciência objetiva e racional de Deus. Somente nessa relação consciente e racional entre sujeito e objeto, nessa reunião absoluta e radical, a identidade absoluta se dá como revelação de Deus.

²⁵ Ao longo de nossa apresentação da filosofia do Idealismo alemão serão reincidentes referências ao suposto “panteísmo” de Schelling. Essa conduta, em parte, se justifica pelo fato de nos alinharmos à leitura que Hartmann faz do filósofo da *Doutrina da Ciência*. É preciso registrar, entretanto, que interpretações mais atuais não admitem de modo tão pacífico a existência de um panteísmo schellingiano. Veja-se mais a este respeito no distinto artigo de Ana Carrasco Conde (2011).

²⁶ Não apenas para Schelling, mas também para Fichte e Hegel, Espinosa desempenha um papel crucial na filosofia do Idealismo alemão. Segundo Bartuschat (2010, p.133), Hegel chega a considerar a filosofia espinosana como “[...] ‘o começo essencial de todo filosofar’, pois em Espinosa encontrava-se o pensamento especulativo do absoluto, sem o qual nada é”. Ainda para o comentarista alemão, Fichte, Schelling e Hegel determinariam, cada um a seu modo, o conceito espinosano de Deus e a ideia de absoluto inerente a ele. É dessa leitura que surge a ideia de uma suposta interpretação panteísta de Schelling (BARTUSCHAT, 2010).

Além dessa questão, Deus, aqui (diferentemente de outras perspectivas religiosas) não é um ser pessoal, outro do universo ou diferente do mesmo. O Deus da metafísica schellinguiana é totalidade e só é compreensível no processo de intelecção e vontade humana. Sem o homem, Deus seria incognoscível, pois Ele se faz conhecido na interação do homem consigo mesmo, na sociedade e na natureza. Assim, a filosofia da identidade caminha para uma espécie de *panteísmo monista*, quem sabe possível de ser assim formulada: tudo vem do Uno, do Ente Absoluto que é Deus; a totalidade reflete nele a sua essência e, ao homem, essa essência é racionalmente conhecida. Para Schelling (1973), natureza e homem, bem como objeto e sujeito, apesar de diferentes (e até opostos) fazem parte do Ser de Deus e, uma vez unidos num sistema, constituem a essência racional de Deus. Hartmann reconstrói esse argumento comentando sobre essa filosofia que sintetiza Deus como uma personalidade suprema que é sujeito-espírito e, ao mesmo tempo, natureza. Ambos (sujeito e objeto) se reúnem em uma personalidade suprema. É o que se lê aqui:

Deus não é simples natureza, como Espinosa julgava, nem tão pouco individualidade alheia a ela, como Fichte entendia. Não se esgota em panteísmo parcial; é personalidade, mas pertence-lhe tanto a natureza como o Espírito. E visto que são ambas as coisas em sentido elevado é personalidade suprema. (HARTMANN, 1983, p. 175).

Como se vê, Deus, para Schelling, é a essência presente no sujeito e o objeto, é a união suprema da esfera material e imaterial, natural e espiritual. Ele é a realidade racional contida em todo universo; ele é uma figura suprema de onde tudo provém e que está presente em tudo. Nessa realidade racional, as aporias sensitivas são somente aparentes, pois, em sua última instância, o todo está ligado a essa harmonia última e absoluta — o real da essência de Deus imanente em todo o universo. O homem, em sua finitude, faz parte ou é a comunicação da autoconsciência do Absoluto, quando ele interage racionalmente com o mundo (SCHELLING, 1973).

Essa filosofia sintética, racional e supostamente panteísta da realidade será abandonada pela fase da filosofia da religião, da qual se trata a seguir.

1.3.2 Filosofia religiosa de Schelling

Após tratar da filosofia da identidade, abordaremos (também nas próximas duas subseções) a filosofia da religião em Hegel e em Schelling. Buscaremos, assim, indicar de que maneira a filosofia sistemática foi importante no desenvolvimento de seus pensamentos

acerca de Deus e da teologia. Por meio dessa reconstrução filosófico-teológica, preparamos uma exposição das críticas de Kierkegaard. Advertimos, assim, que o interesse exclusivo de nossa tematização sobre a filosofia da religião no presente tópico é metafísico e não teológico. A reconstrução sumária dessas ideias constitui, portanto, a tentativa de caracterizar Deus como fundamento, bem como o teor das críticas kierkegaardianas a tal fundamento Absoluto “*onto-teo-lógico*”.

Segundo Hartmann (1983), nessa última fase da filosofia de Schelling (= filosofia da religião) é possível notar um abandono parcial, lento e progressivo do seu idealismo. Nesse sistema filosófico, o autor alemão procurava a verdade nas religiões mitológicas e cristãs para, enfim, estabelecer, por meio da religião, uma comunicação racional e existencial ao homem.

Em tal perspectiva, Schelling sistematiza uma filosofia negativa e positiva: a *negativa* – cujo ponto mais alto é o sistema da identidade – “significava para ele, uma simples filosofia negativa que, na verdade, é necessária, mas que não diz a última palavra. O seu complemento e consumação é o seu equivalente, a filosofia da religião expõe-se desse modo como sistema duplo de filosofia negativa e positiva” (SCHELLING, 1983, p. 175). A *filosofia negativa*, por sua vez, é o sistema racionalista que ainda não possuía condições suficientes para explicar o todo da realidade e nem no campo da existência humana. A filosofia positiva é, para Schelling, exatamente, um complemento de seu idealismo racional.

A *filosofia positiva*, por outro lado, é a compreensão racional das religiões. O objetivo desse sistema é compreender a revelação progressiva de Deus nas religiões politeístas e no cristianismo. Torna-se necessário salientar que essa filosofia continua com alguns pressupostos da ideia panteísta de Deus, ou seja, a reunião de espírito e natureza, de objeto e sujeito. Esse princípio parece estar compreendido na unidade da filosofia positiva e negativa: a união da razão e da fé, ambas reveladoras da essência de Deus.

Partindo do anseio de unir dois polos dicotômicos (sujeito e objeto), como observado na filosofia da identidade (aqui chamado de filosofia negativa), a filosofia da religião tem a mesma pretensão, mas em outra perspectiva: pretende harmonizar razão e fé num sistema filosófico baseado nas investigações das religiões mitológicas e cristãs. Hartmann considera semelhanças e diferenças da filosofia positiva e negativa, trazendo informações relevantes para o entendimento de ambos os sistemas filosóficos:

A filosofia positiva e negativa, razão e revelação, tem o mesmo conteúdo, mas a primeira mostra neste as formas necessárias do ser, o que é universal, a essência; a última, pelo contrário, assinala a sua realidade *o como* da existência. Aquela (filosofia negativa) refere-se à *conditio sine qua non*, esta ao ato positivo da criação. (HARTMANN, 1983, p. 182).

Fica patente, assim, que a *filosofia negativa* é o “quê”, é a explicação racional do universo e de Deus, a essência do todo e da realidade (sujeito e objeto); a *filosofia positiva*, a religião (e suas formas mitológicas e cristã) é o “como”, a realidade concreta do sujeito, a explicação existencial do homem em seu devir. É por isso que Hartmann nos diz que a filosofia positiva é um complemento e também um mesmo conteúdo, isto é: a filosofia positiva é uma demonstração de que a filosofia da identidade, a razão absoluta, se faz presente na experiência humana por meio da comunicação religiosa dessa identidade nas religiões mitológicas e cristã. A razão tem as suas emanções nas religiões em suas múltiplas e diferentes perspectivas.²⁷ Essas religiões, segundo Schelling, evidenciam perspectivas teológicas “como” o homem deve viver eticamente e como se relacionar com a respectiva divindade. A religião positiva de Schelling pode ser denominada como a filosofia prática da existência humana, via os símbolos religiosos. O “quê” e o “como” são unidos em um grande sistema que unem temas caros à filosofia: *sujeito e objeto, razão e fé*. São filosofias positiva e negativa, respectivamente (SCHELLING, 1973).

Para explicar mais didaticamente, Schelling divide essa filosofia em *mitológica e cristã*. Hartmann, em comentário a Schelling, torna compreensível tal concepção mitológica da seguinte maneira:

A história das religiões não é mais que a revelação progressiva de Deus. Por isso a rica mitologia dos povos pré-cristãos não é, por exemplo, o produto duma imaginação livre ou de uma superstição vã, mas, sim, no fundo, um conteúdo único que varia historicamente segundo diversas formas aparentes, mas é o mesmo conteúdo que possui toda religião verdadeira. Não outro conteúdo da revelação senão este conteúdo inesgotável. Incumbe por isso à *Filosofia positiva* a tarefa histórica de apreciar as expressões mitológicas da consciência religiosa no seu conteúdo positivo. Não se trata aqui da interpretação racionalista alegórica ou similarmente orientada do mito; as proposições mitológicas não necessitam de interpretações daquele conteúdo único, intuído mais ou menos obscuramente que só a ele podem ser referidas [...] Assim como a filosofia da natureza ensinava que uma vida divina total se estende através de todo o universo, assim também a filosofia da religião ensina que uma revelação divina passa através de toda religião natural e qualquer elemento de mitologia é verdadeiro no ponto em que se situa, enquanto Verdade como tal só se manifesta na evolução integral. (HARTMANN, 1983, p. 181-182).

Como se pode depreender, por intermédio desse comentário de Hartmann a Schelling, a filosofia do mito é (na compreensão desse filósofo idealista) que as religiões pré- ou pós-

²⁷ Isso não constitui problema para Schelling, pois, quanto mais diversas são as religiões, mais elas apontam o caráter de Deus, uma vez que cada religiosa aponta (pelo menos) uma característica positiva da divindade. Ver Hartmann (1983).

cristãs²⁸ não constituem absurdos ao entendimento da razão. Muito pelo contrário, analisando o seu conteúdo racional e existencial, os mitos, para Schelling, apresentam abordagens e explicações do mundo, de Deus e dos homens. A interpretação filosófica do mito não é tão somente uma “alegoria”²⁹, uma vez que o mito não necessita de alegorização: o seu conteúdo é claro em si mesmo e a tarefa do filósofo consiste em apenas identificar o seu “conteúdo único ou universal”³⁰. Esse “conteúdo único” é, portanto, a revelação de Deus na história. Trata-se da verdade como um processo de tomada de consciência religiosa do homem. Para Schelling, os mitos são as emanações de Deus nas religiões dos homens³¹, em seu caráter pré-histórico ou no estágio mais desenvolvido da sociedade humana. Tais emanações mostram como uma determinada cultura percebe Deus na natureza e nas relações humanas. Quando compreendidos atentamente, segundo a filosofia positiva, os mitos aparecem em sua realidade como uma revelação progressiva de Deus. Os seus ritos ou liturgias, com as suas aparentes contradições, demonstram a diversidade da consciência religiosa e esta, por sua vez, ratifica a verdade na qual Deus se revela, progressivamente, na consciência do homem.

Da mesma maneira que o Absoluto se estende em todo objeto e sujeito, a revelação de Deus (filosofia positiva) se estende a toda religião, inclusive aos mitos pagãos e cristãos. A consciência religiosa de todos os povos aponta a uma realidade do Uno:³² Os diversos deuses existentes nos relatos dos mitos são reproduções fragmentárias da Divindade. Essa religião “[...] indica toda ciência racional, é a religião do Deus pessoal, aquele verdadeiro monoteísmo que se observa em toda consciência religiosa” (HARTMANN, 1983, p. 184). Desse modo, para Schelling:

[...] esse Deus pessoal e verdadeiro encontra a sua suprema e definitiva revelação no cristianismo. A filosofia da revelação ou filosofia positiva transforma-se em uma cristologia.³³ Como já mencionado anteriormente, o

²⁸ Para Bultmann, é necessário ir além do mito para a comunicação existencial do milagre, que é a fé. Para uma pesquisa sobre essa interessante teologia, recomendamos o livro desse teólogo alemão, cujo título é *Jesus* (BULTMANN, 2005).

²⁹ Os pais da Igreja (Ambrósio de Milão, Agostinho, Clemente de Alexandria, Orígenes, etc.) utilizavam-se dessa ferramenta hermenêutica para a interpretação das escrituras sagradas dos cristãos, a Bíblia.

³⁰ Nas religiões indianas ou nos mitos gregos, por exemplo, encontra-se parte da verdade, pois elas são revelações progressivas de Deus na história (WAGNER, 2014).

³¹ Schelling compreende os mitos como Religião natural. Cf. Hartmann (1983, especialmente p. 181-182).

³² Esse caráter Uno e diverso em Deus nas religiões mitológicas também tem uma correspondência teológica, segundo Schelling, na visão trinitária dos cristãos. Outro aspecto curioso, levantado por esse autor, é que a concepção de trindade não é um pensamento exclusivo da teologia cristã, mas é encontrado na religião Hindu. Na teologia hinduísta as divindades Brama-Xiva-Viyu são os deuses poderosos que comandam o mundo em uma sinergia absoluta. Para maiores detalhes sobre essas concepções trinitárias do Cristianismo e do Hinduísmo, recomendamos a leitura de: Agostinho (2007).

³³ Cristologia é uma disciplina da teologia que estuda Jesus Cristo em todos os aspectos apresentados na Bíblia. Para uma compreensão ampla dessa importante disciplina da teologia cristã, recomendamos este livro, que

objetivo da filosofia positiva é unir completamente a fé e a razão. [...] A mitologia filosófica de Schelling aponta o cristianismo como o melhor recurso para atingir essa meta. O cristianismo como revelação “suprema e definitiva” de Deus na história da encarnação do próprio Deus, como atestado no novo testamento da Bíblia. Parte para isso do duplo pressuposto básico de que, por um lado, a religião revelada do cristianismo, tal como os livros do novo testamento a contêm, é a pura expressão do fato religioso e que, por outro lado, a verdade científica da razão no curso da sua investigação conduz a resultados que encontram a solução dos seus últimos enigmas precisamente nesta religião revelada. (HARTMANN, 1983, p. 182).

Na citação, a mencionada “pura expressão do fato religioso” é justamente a compreensão cristã de Deus em se tornar homem, em se tornar história e ser acessível às experiências humanas. Deste modo:

A mitologia é a revelação imperfeita, fragmentária, velada. O cristianismo é a verdade do paganismo, a revelação pura. Por isso a filosofia da revelação é a filosofia do cristianismo. E, assim como na filosofia da mitologia, a posição central pertence às divindades místicas em que se realiza a superação do mal pelo bem, assim na filosofia da revelação corresponde a essa posição central unicamente a pessoa de Cristo como intermediário e Salvador. (HARTMANN, 1983, p. 185-186).

Pensar com Schelling o cristianismo como a “verdade do paganismo” significa dizer que o cristianismo conseguiu mostrar plenamente o que a mitologia fez apenas parcialmente: Deus “tornando-se”, contingenciando-se, humanizando-se de uma maneira plena e perfeita, apontando um modelo exemplar de humanidade, ideia tal que o mito só apresenta fragmentariamente. Assim, o cristianismo é a “verdade do paganismo”, pois consegue enunciar valores e conceitos racionais e universais pelo fato, precisamente, por serem Absolutos e atemporais. A filosofia da revelação cristã aborda a centralidade de uma pessoa divina – Jesus – que é o intermediário e salvador do homem: intermediário em sua condição humana e histórica; salvador em sua essência, preexistência e personalidade divina. Em Cristo, o *Logos*³⁴ está reunido misteriosamente e racionalmente à Divindade na humanidade e reciprocamente (o homem em Deus). O “Pan” e o “Uno” têm a sua correspondência no Cristo do *Novo Testamento*: Deus-homem — a suprema revelação de Deus.

Observa-se, na filosofia da revelação, o movimento do pensamento de Schelling direcionando suas ideias a uma completa harmonia e a um monismo radical. Tudo vem do

apresenta, de uma maneira ampla, numa perspectiva bíblica, o que significa a revelação do Cristo nas concepções dos autores vetero- e neotestamentários. (Cf. Cullmann 2008).

³⁴ *Logos* é palavra grega que significa ciência, ação, verbo.

Uno e termina n'Ele. Inclusive a *razão*³⁵ (Filosofia da identidade) e a *fé* (Filosofia da revelação). No Uno, as dicotomias do sujeito e do objeto, bem como da razão e da fé são originalmente inseparados e, quando emanadas, preservam o caráter simétrico do Uno, de Deus, em sua diferenciação. A diversidade, as dicotomias, as religiões são *provas* conceituais e hipostasiadas da fonte de onde elas provêm: Deus. Assim, a filosofia de Schelling termina, apesar de suas características distintas, no mesmo ponto de Hegel – em uma *Teodiceia*.

1.4 Idealismo hegeliano

Hegel³⁶ constitui, sem dúvida, o apogeu do Idealismo alemão. Não seria demasiado afirmar que situar Hegel é compreender a essência do referido idealismo (A maneira de Kierkegaard). A ideia e o objetivo desse filósofo alemão é desenvolver um sistema que apreenda a realidade do mundo por meio de uma perspectiva racional pura.

Toda a filosofia de Hegel persegue a ideia de uma razão capaz de abranger o mundo, a história, a religião, a arte e o espírito. Esta razão é o princípio de toda a realidade e pretende, por métodos bem rigorosos, compreender a realidade através de uma filosofia sistemática, organizada, sintética e harmônica do real. Tal razão é entendida por intermédio de formulações conceituais lógicas, extraídas de deduções racionais, objetivando encontrar a verdade em proposições conceituais coerentes. A racionalidade, para esse filósofo, é encontrada na natureza e no homem, porém somente o homem é capaz de refletir sobre a razão e explicar a natureza por meio do seu “self” (TAYLOR, 1997). A natureza é incapaz de abstrair e conferir significado ou formular conceitos, pois está determinada e limitada em si mesma. Segundo Hegel (1983), somente o sujeito racional (que se esforça em compreender o mundo e a si mesmo, por meio da racionalidade intrínseca a tudo) pode ser livre e dar sentido à vida do homem e ao mundo. A razão expressa em conceitos é a base da filosofia hegeliana. Essa razão é o espírito do homem que doa significado à vida natural, à sociedade e a todos os aspectos do conhecimento.

Hartmann (1983) comenta que a razão, para Hegel, é o *Espírito Absoluto*. Tal razão absoluta é o esteio de sua filosofia ontológica, de onde somente o conhecimento é possível e

³⁵ Na filosofia da Identidade, a Razão é Deus, e, na Filosofia da Revelação, a razão está contida em Deus. Aqui, como é característico da filosofia de Schelling, uma mudança ou um, se o leitor achar melhor, desenvolvimento do pensamento dele. Deus, nessa última filosofia, torna-se uma personalidade suprema, contudo esta ideia última não abandona os seus pressupostos anteriores do idealismo de um panteísmo rigoroso e a centralidade da razão na compreensão da vida humana e da natureza como um todo.

³⁶ Sobre a biografia, importância de suas obras filosóficas, recomendamos estas bibliografias: Taylor (2014); Adorno (2013).

se origina. Por meio da razão finita é capaz de compreender a fonte da mesma e de toda a possibilidade de conhecimento. O fundamento do conhecimento, em Hegel, é o Ser: “O que se verifica aqui no apogeu do desenvolvimento do próprio Idealismo é o movimento repentino em direção à ontologia” (HARTMANN, 1983, p. 48).

Essa ontologia, da qual a razão humana é derivada, conta com a noção de Absoluto, para o filósofo alemão. É nesse Absoluto que está contida a razão e é sempre desde ela que se compreende a realidade, tendo em vista, portanto, que a tarefa última do homem é ser um ser consciente dessa realidade do ser Absoluto. A filosofia hegeliana, segundo Max Bense, dirige-se a uma *compreensão dessa razão absoluta via cognição racional humana*, conforme podemos entender na citação abaixo:

A razão absoluta poderá ser compreendida por um sujeito que utiliza a razão pura, imparcial, lógica, através de abstrações conceituais lógicas. Quando entendemos por lógica formalizada, a lógica, quer dizer, a lógica autêntica e pura. Também fazer isto é lógica, que constrói através de conceitos. (BENSE, 1969, p. 48-49).

Partindo da compreensão exposta no comentário acima, o indivíduo que pensa a razão possui as estruturas cognitivas inatas para a compreensão do objeto e tal consciência racional desenvolve métodos eficientes para apreender o objeto. Essa ontologia idealista, tal como conceituada por Hegel, tem, entre suas características; a supremacia do sujeito em relação ao objeto, a dicotomia entre o sujeito e o objeto e a compreensão de que a realidade e o conhecimento partem sempre da cognição humana (HARTMANN, 1983). Essa compreensão dualista remonta a Platão de maneira que os descendentes proeminentes dessa ideia dicotômica são Descartes, Leibniz e Kant. Estes últimos propuseram que a fonte última do conhecimento e da verdade se encontra, fundamentalmente, no *cogito*, no intelecto humano. O *cogito* tem essa estrutura capaz de apreender a referida razão absoluta (BENSE, 1969). Acerca dessa relação do homem com a razão absoluta, comenta Hyppolite (1999, p.23):

O Absoluto não mais estará, então, para além de todo saber; será saber de si no saber da consciência. O saber fenomênico será o saber progressivo que o Absoluto tem de si mesmo. Assim, a manifestação ou fenômeno que é para a consciência não serão estranhos à essência; desta serão a revelação. Inversamente, a consciência do fenômeno se elevará à consciência do saber Absoluto. Absoluto e reflexão não mais estarão separados; a reflexão será um momento do Absoluto.

Como supracitado, a reflexão do homem pautada pela razão – por intermédio de um método rigoroso – apreenderá tal Absoluto, que é o conhecimento pleno do saber. O espírito

Absoluto não mais estará, então, para além de todo o saber, quer dizer: todo conhecimento não está além das esferas intelectuais humanas e o Absoluto está condicionado ou inserido em tal consciência racional. Segundo Löwith (2013, p.75): “Hegel acreditava que o espírito do homem era capaz de ter a força para conhecer a essência do universo e pôr diante dos olhos sua riqueza e sua profundidade”. Assim, conforme observado nessa citação, o homem racional para Hegel tem a possibilidade de alcançar a essência desse espírito Absoluto, presente em todas as ciências do espírito.

Aos olhos de Hegel, na razão há unidade, harmonia e sentido, de modo que o dever último do homem é encontrar o sentido dessa razão e “desintegrar-se” ou “generalizar-se” ao Absoluto (HÖSLE, 2007). Desse modo, compreender o sujeito e tudo o que produz (cultura, arte, história, religião, etc.) e o mundo físico, é conhecer Deus, pois Deus é a pura razão, o sentido (TAYLOR, 2014). Esse movimento em direção a Deus é o curso dialético para si, algo necessário e homogêneo. Esse movimento dialético, por sua vez, tem como objetivo alcançar a totalidade do saber, num sistema racional (LÖWITH, 2013).

Esse filósofo compreendia que o Absoluto impelia, inevitavelmente, a humanidade ao progresso e à síntese racional. É isso que destaca Bense (1969), quando nos diz que Hegel é, em segredo, um monista que vê a história (bem como todo o seu mundo) como algo essencialmente homogêneo, algo em via de devir, na medida racional e, por outra medida, algo que avança necessariamente (BENSE, 1969). Nessa assertiva, entrevemos o viés monista de Hegel, sobre quem o comentador também identifica a influência de Leibniz (BENSE, 1969).

O referido progresso, movido por essa força única (o espírito Absoluto) e força necessária no mundo, leva o homem, indubitavelmente, à liberdade, à superação das forças contrárias das tiranias, da opressão e da alienação, conduzindo-o à construção de uma sociedade racional, justa e igualitária. A revolução francesa – eis um exemplo ilustrativo adequado à filosofia hegeliana – que, apesar de suas incoerências, é indicativa da evolução das relações sociais humanas. No aspecto político e como qualquer outro aspecto do conhecimento e cultura humana, há uma força impelidora ao progresso e à liberdade pouco importando os obstáculos ou as antíteses, e, com isso, chegando-se à superação ou à síntese, à harmonia em algum ponto da história.

Acerca dessa força reunificadora das oposições na filosofia sistemática de Hegel, comenta Löwith (2013, p. 72): “Hegel restaurava o que, por meio de Kant, a partir dele (Kant), fora destruído: A velha metafísica, os dogmas da igreja, o conteúdo substancial das potências éticas”. Vê-se, aqui, que a filosofia sistemática (especialmente a hegeliana)

pretendia vencer as “aparentes” oposições e conflitos do pensamento humano via o desenvolvimento de uma construção racional do pensamento humano. Foi essa pretensão ambiciosa de nosso filósofo que fez toda a força de seu pensamento, e tal força, aliada a métodos eficientes, o levava a alcançar tal meta.

A compreensão idealista de Hegel é o desenvolvimento da compreensão do *cogito*, da emancipação completa do homem apreendido através de seu método filosófico, como supracitado. Essa compreensão, reunindo o conhecimento humano em um grande sistema racional por força do *cogito* racionalista de Descartes, cujo *eu* ou subjetividade pura é o reflexo da perfeição do absoluto na história humana, conseguiria apreender tudo, inclusive a si, mediante os conceitos e a razão, pois esse eu é, em essência, racional (LÖWITH, 2014).

Em suma, o hegelianismo já que é uma continuação do projeto racionalista de Descartes, uma revalorização do sujeito racional (*eu racional* ou uma subjetividade pura) em relação ao objeto ou ao mundo ao qual o homem doa sentido e significado. Esses sentidos ou significados são processados por conceitos abstratos e coerentemente formulados por complexos esquemas de dedução lógica. Segundo Bense (1969), por Hegel tais conceitos, são fundamentados pela lógica racional (intrinsecamente estruturados por uma ontologia absoluta), constituindo ou evidenciando, na referida filosofia, um homem ou uma individualidade que procura se determinar como um puro pensar ou uma subjetividade abstrata. Ainda, segundo Bense (1969), em sentido hegeliano, a busca do homem é descobrir-se como um ser racional que compreende a si mesmo à luz da dialética do espírito. Trata-se de uma compreensão que culmina no saber Absoluto na história e o homem. Assim, quanto mais próximo do saber ou da idealidade de um puro pensamento racional, mais terá o reflexo desse absoluto em sua identidade humana. O homem (embora contingente por sua finitude) é, necessariamente, movido por esse espírito rumo ao progresso e à perfeição histórica. Estar em sintonia com este Absoluto é compreender a realidade.

De acordo com Hegel, *o télos* da existência humana seria entender, saber e conhecer. Esse pensar, contudo, não seria pensar de qualquer maneira, mas pensar logicamente, operando a formação de conceitos coerentes. Com isso se compreenderá a realidade natural e cognitiva na qual o homem, desde sempre, está inserido (BENSE, 1969). Então, chegados a este ponto da discussão, cabem agora questionamentos: —Será, contudo, que tal compreensão racional da realidade é um modo legítimo de o homem compreender a realidade e, especialmente, a si mesmo? —Será que, nessa busca do homem em apreender a realidade por puros conceitos lógicos, tal sujeito chegará propriamente à sua existência autêntica ou mesmo à realidade? — E que esse esforço de compreensão da realidade precisa partir exclusivamente

de uma “fria” subjetividade racional? —E os sentimentos, as lutas, os conflitos interiores e a angústia — as vivências especialmente relevantes para qualquer indivíduo —, não teriam sua legitimidade filosófica? Estas só são questões possíveis de se fazer desde o horizonte do pensamento de Kierkegaard.

A tematização de tais questionamentos é o que nos ocupará no tópico que se segue. Nele teremos um contato preliminar com as ideias de Kierkegaard, visando circunscrever suas posições críticas frente à filosofia sistemática do Idealismo alemão, críticas que, uma vez introduzidas aqui, serão devidamente desdobradas no capítulo posterior.

1.5 Críticas de Kierkegaard ao Idealismo alemão

Søren Aabye Kierkegaard é um filósofo que, segundo muitos historiadores e filósofos, inaugurou outra maneira de pensar por meio de uma perspectiva da existência concreta do indivíduo sob um viés da teologia cristã (BEAUFRET, 1976). Tal pensador compreendia que o objetivo da filosofia era tornar o indivíduo consciente de sua existência contingente, temporal e finita. Essa compreensão só se dá por intermédio de suas realidades subjetivas: sentimentos, angústias, desespero, etc. Através desses aspectos, o ser humano é capaz de construir e compreender a realidade de sua existência, e, na literatura cristã, o indivíduo que deseja tornar-se concreto tem a sua motivação e impulso para ele tornar-se ele mesmo (REICHMANN, 1978).

É importante salientar (como ainda veremos nesta pesquisa), que a abordagem de Kierkegaard em relação ao cristianismo não é racional, pois o cristianismo é tratado como um fator integrante da imanência da razão absoluta na história das religiões. O cristianismo, assim, é refletido segundo a concretização da subjetividade no homem, ou seja, para fazê-lo tornar-se singular em sua existência e, semelhantemente, mostrar que Deus não é apreendido pela razão especulativa humana, como pretendiam os idealistas alemães.

1.5.1 Críticas kierkegaardianas à concepção de existência na filosofia sistemática

Tendo estudado em Berlim, Kierkegaard era conhecedor da filosofia idealista e dos ideais estéticos do romantismo alemão. Em função disso, de modo constante, critica e

ironiza³⁷ as aludidas posições o Idealismo, especialmente evidenciando o quanto sua filosofia arquitetônica é incapaz de dar conta da vida concreta do indivíduo. Reconhecendo isso, Jean Paul Sartre, ao analisar as relações entre os dois pensadores (Kierkegaard e Hegel, o que também seria aplicável à relação de Kierkegaard com Fichte e com Schelling), afirma: “O que opõe Kierkegaard e Hegel é que, para o último, o trágico de uma vida é sempre superado. O vivido se dissolve no saber” (SARTRE apud MESNARD, 2003, p. 15). Através de mediações e de um pensar crítico e racional, as antíteses, as incoerências e o irracional têm sua superação ou reconciliação no saber. O pensar puro e racional, mediante conceitos bem estabelecidos, resolvem os problemas para os idealistas. Para eles o *cogito* é a máxima expressão do humano e o juízo determinante para a harmonização das teses e das antíteses em sínteses, e estas em desdobramentos formais de um pensamento puro (WAHL, 1974).

Para Kierkegaard, no entanto, o pensar puro só resolve os problemas da existência na possibilidade lógica, mas não atingem o homem na realidade concreta de sua vida (BEAUFRET, 1976). É por isso que Álvaro Valls descreve, abaixo, a visão crítica do pensamento de Kierkegaard acerca do pensar puro e que não tem correspondência com a existência concreta do indivíduo:

O pensar puro não se traduz em existência. A diferença entre pensamento e existência, embora colocado pela razão, não se reduz à razão, porque, na ótica existencial, a razão é uma dimensão da existência, não sinônimo dela. O pensamento puro não é capaz de criar a partir do próprio pensar a realidade, Deus e o bem. A tarefa existencial não é o objeto do pensamento puro, mas da existência, precisamente, do existente, pois existir significa, antes de tudo e, sobretudo, ser um, indivíduo singular, e é por isso que o pensamento puro deve prescindir da existência, porque o singular não se deixa pensar, somente o universal. (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 53).

Conforme se observa na reflexão supracitada, depreende-se que o pensar racional é apenas uma das esferas da existência, não a existência propriamente dita ou compreendida. Ela não se resume a um pensamento lógico ou abstrato, sujeita a uma sistematização racional e totalizante da vida. A existência, segundo o pensador danês, seria um singularizar-se ou tornar-se a si mesmo indivíduo, um submergir em si mesmo na árdua tarefa em conhecer-se pelas instrumentalidades complexas que estão na psique do homem: angústia, desespero, pecado, culpa, morte, etc. (KIERKEGAARD, 2010). O conhecimento de si não é um constructo monumental erguido por um sistema que abarca arquitetonicamente a totalidade do

³⁷ A ironia é um dos modos com os quais o filósofo dinamarquês opera sua filosofia. Para um estudo mais amplo sobre a ironia em Kierkegaard (2013), ver a sua própria obra *O Conceito de Ironia*.

conhecimento humano, mas um aprofundar-se no *Eu* (KIERKEGAARD, 2010). E a sua principal atividade não é um esforço cognitivo em conhecer o homem e o mundo, sujeito e objeto, ou um pensar puro que alcance um conceito puro sem contradições no interior de um sistema de conhecimento, mas em compreender a sua existência contingente e não eliminando os paradoxos da existência prática e real em conceitos de um pensamento puro. Essa é, em linhas gerais, a pretensão da filosofia kierkegaardiana (GOUWENS, 1996).

Em comentário a Kierkegaard, Jean Beaufret (1976, p. 12) nos diz que, à luz da filosofia sistemática do Idealismo, “nada mais é incerto”. Ainda segundo esse comentador, “[...] Kierkegaard é um dos que melhor sentiram qual a distância intransponível que sempre existe entre as certezas dispensadas por um sistema e a realidade do homem” (BEAUFRET, 1976, p. 12). É por isso que Kierkegaard faz severas críticas a esse modo de pensar e de tentar construir um sistema que abarque o todo, mas que não toca o sujeito em sua dimensão individual. Acerca disso, o dinamarquês nos diz, em tom crítico:

Cada época tem a sua, a de nosso tempo, talvez, não consista no divertimento e prazer [...] mas em um [...] extravagante desprezo pelo homem individual. No centro de todo júbilo acerca de nossa época e do século XIX ressoa a nota de um secreto desprezo pelo ser humano: na importância dada à geração predomina um desespero a respeito ser-homem. Tudo, tudo também quer ser, mas o quer, ao se enganar apelando para o ponto de vista histórico-universal na totalidade; ninguém quer ser um homem individual e existente. (KIERKEGAARD apud LÖWITZ, 2013, p. 137).

Como se lê nessa citação, a filosofia kierkegaardiana tem um viés existencial que visa alcançar a singularidade, um viés de ser uma aventura pessoal para além da linguagem ou dos conceitos; de ser ele mesmo o indivíduo concreto, existente, consciente e procurando não apreender o todo, *mas a totalidade de si mesmo*. Essa filosofia entende, pois, que os sistemas, embora apresentem conceitos corretos em suas proposições lógicas, não alcançam o coração e o “sangue” da existência da vida real (DILTNEY, 2010). Procurar o sentido da realidade fora da realidade de si mesmo, como pretende o idealismo, significa para Kierkegaard, é uma tarefa que pode até enveredar no caminho do sucesso e da fama no sentido de constituir um sistema ou de alcançar a lógica ou apreender a essência do universo (LÖWITZ, 2013), mas, questiona Kierkegaard, de que adianta alcançar essa essência ou realidade racional do todo se o principal — o Eu como um subjetivo-concreto e não o eu objetivo-universal — foi negligenciado? Sobre isso, Mesnard sintetiza o pensamento existencialista de Kierkegaard:

Kierkegaard combateu a filosofia hegeliana como um sistema que esvazia a existência humana de todo caráter concreto, dissolvendo-a em puros

conceitos racionais. O filósofo dinamarquês defendia a tese de que qualquer esquema particular de conceitos constitui apenas uma possibilidade entre outras, cuja concretização não depende do próprio conceito, mas do indivíduo. (MESNARD, 2003, p. 16).

O conceito racional (tal como constante nos sistemas da filosofia idealista) não é a realidade do indivíduo, mas suas ações. Tais conceitos, como se disse, “constituem apenas uma possibilidade entre outras” e só se tornarão reais à medida que o homem escolher concretizá-la e levá-la a sério, interiorizando-as e colocando-as em prática. O que importa é o existir, a existência, “[...] para a qual a história do mundo é somente acessório e contingente” (LÖWITH, 2013, p. 136). Então as formulações especulativas bem desenvolvidas em um sistema racional por um grande pensador universal são relativas frente ao Absoluto e da emergência da existência do indivíduo-concreto (KIERKEGAARD, 2013).

Os conceitos racionais não são a realidade de fato, mas a realidade só é concreta na medida em que o indivíduo a vivencia *in concreto* em sua *existência individual*. Assim, aquilo que não corresponde à realidade concreta ou a um fazer ser singular, é, apenas, uma possibilidade. O homem, quando escolhe tornar-se o que pensou, quando opta em ser existente, atinge a *pura idealidade da realidade*. Ou seja, o homem é um devir, contingente, paradoxal, um ser mergulhado em angústias e, no âmbito religioso, um pecador. Para atingir essa “idealidade existencial” é necessário ao homem escolher quais possibilidades irá seguir. Por isso, aqui, se observa: “A noção de escolha constitui uma das ideias fundamentais da filosofia de Kierkegaard” (MESNARD, 2003, p. 16). Na escolha, o existente se depara com a sua própria finitude, com sua limitação em não ser Absoluto, em não compreender a totalidade. Na decisão por sua escolha encontraremos a angústia e o sofrimento, pois, antes de decisões há a vertigem diante das infinitas possibilidades possíveis³⁸. Assim, portanto, para Kierkegaard (contrariamente aos preceitos dos idealistas), nem tudo o que é real na existência é racional, pois essas escolhas enveredam por caminhos desconhecidos e por múltiplas possibilidades. Não há uma harmonia ou síntese na existência: o caminho para o progresso não é necessário, mas, sim, possibilidade, não há um desenvolvimento, mas mudança. É isso que nos assevera Benedito Nunes, quando traça, em um de seus textos, as linhas mais insinuantes do pensamento do autor dinamarquês: “Mais uma vez em discordância com a dialética hegeliana, Kierkegaard substitui a ideia de desenvolvimento pela de mudança” (NUNES, 1991, p. 39).

³⁸ Veremos, detalhadamente, no terceiro capítulo, a compreensão dos temas da possibilidade e da angústia, temas esses essenciais à filosofia da obra *O Conceito de Angústia*.

Como podemos depreender do que se viu até aqui, para Kierkegaard o homem não possui uma determinação racional, concebida e fechada em sistemas. Para ele o homem é aberto e em movimento, tendo por alvo a verdade de sua existência; todavia essa verdade a ser alcançada depende das suas escolhas e da assunção de suas possibilidades. Assim, um traço fundamental da antropologia kierkegaardiana é a questão da possibilidade, tomada como um traço da existência humana, conforme vemos aqui:

Portanto, por definição, o sujeito é sempre inacabado porque a verdade, tal como pensa Kierkegaard, longe de ser substância, é movimento, impulso para, progressão, questão viva, aberta. A verdade é caminho, ela é o caminho, o processo de compreensão progressiva daquilo que permite o nascimento para si mesmo na e pela verdade que, aos poucos, o sujeito em gestação conquista para si. Dá-se aí um processo de encarnação da verdade incontornável, com suas demoras e sua paciência, sua coragem e sua capacidade de resistência, seu desespero e sua esperança, seu sofrimento e seu gozo. Nesse processo, a alma deve enlaçar-se com o corpo na exigente relação do espírito, e este mesmo na tensão daquilo que lhe dá a vida, a saber, a força da qual depende toda esta relação: Deus. Estas são as estruturas da subjetividade: Um canteiro de obras. (FARAGO, 2006, p. 177).

A compreensão do sujeito e da verdade, conforme visto na citação, é de algo que se em aberto, um caminho, um processo, no qual tem menos vez a conceitualização do que as vivências, as experiências existenciais. O homem não “é” categoricamente, o homem “torna-se o que é”, mediante uma dinâmica existencial. Ele não é um edifício concluído, um sistema devidamente ordenado e estabelecido pela lógica racional, mas um “canteiro de obras”, inconcluso, fragmentário, em permanente devir.

Esse “impulso e progresso para...” faz o homem encarnar e trabalhar em si mesmo. O conceito de verdade é de o homem se “engajar” em uma relação consigo próprio, caracterizado pela seriedade e pela sinceridade, tornando-se ele mesmo, em suas ações, movido por uma relação intensa com a verdade. Acerca disso, nos diz Beaufret (1976): “Kierkegaard é habilidoso para conduzir o homem a si mesmo, para colocá-lo, de súbito, face a face com a formidável singularidade de sua condição” (p. 13). Esta relação, como dito na citação, dá-se através da relação do homem consigo mesmo, ou seja, a sua existência experienciada em um âmbito ético e religioso (LÖWITZ, 2013).

Para a filosofia kierkegaardiana, essa apropriação de si mesmo (subjetividade direcionada em busca do caminho) é a verdade experimentada pelo sujeito em sua interioridade, é o homem em si mesmo, é um constante tornar-se. Nessa direção, assevera Bense (1969): “Os discursos e sermões de Kierkegaard são o ponto culminante de tais enunciados, cuja verdade consiste na subjetividade” (p. 40). Assim, depreendemos que o

caráter filosófico do autor danês é de uma linguagem e meditação do homem para si e do idealismo do homem para o universal. Afirma-se isso porque Kierkegaard aborda a existência concreta e o idealismo como uma existência abstrata cuja preocupação é com a lógica, universal e geral. Desse modo, ainda segundo Bense (1969): “[...] se revela corretamente a diferença entre a dialética especulativa, sintetizante, de Hegel, e a dialética existencial e antitética de Kierkegaard. Aquela é abstrato-construtiva, e esta é concreto-realizante” (p. 34). Aqui se faz sentir uma clara diferença entre Kierkegaard e os pensadores do idealismo. Afinal ele está preocupado com a existência prática do homem, interessado no homem tornar-se indivíduo, consciente de si e concretizar-se em um sujeito capaz de viver a sua vida de acordo com os parâmetros sublimes e elevados³⁹.

Hegel e os idealistas, por sua vez, estão interessados no todo da realidade racional (SCHELLING, 1973). Kierkegaard, diferentemente, está interessado na totalidade individual da existência. A escola idealista está vinculada à essência, ao pensamento puro, enquanto que as meditações kierkegaardianas se voltam mais para o tornar-se quem se é na existência, o ser singular e o indivíduo. Bense, na citação a seguir, compreende a busca de Kierkegaard como a tarefa socrática de conhecer a si mesmo como base do empreendimento filosófico. Como se vê:

A única realidade que não se converte em possibilidade pelo fato de que eu acho que, é a minha própria, já que minha própria realidade é anterior a todo meu pensamento; portanto, não é o pensamento – e apenas – o que me permite dar-me conta de minha realidade; por outra parte, minha realidade se manifesta na forma essencial, não para o fato de que eu penso, mas pelo fato de que existo. (BENSE, 1969, p. 34).

De acordo com o pensamento central dessa citação, o adágio de Descartes — “Penso, logo existo.” —, poderia ser readaptado da seguinte maneira: “Existo, logo penso”. Desse modo, a existência teria primazia e precedência sobre o pensamento, sobre a racionalidade, ela é o homem, ou seja: um devir e uma contingência, um constante tornar-se, um movimento e uma abertura. A existência, portanto, não é um sistema fechado em conceitos racionais de um pensamento. O pensar puro reduz uma individualidade a meros pensamentos, conceitualidades e esquemas lógicos, pois, ao mesmo tempo em que há um movimento interior que o leva a si mesmo através do conhecimento, há, paradoxalmente, um distanciamento de si, de sua própria intimidade e humanidade concreta. Esse paradoxo é

³⁹ Ver-se-á, a seguir, que esses “parâmetros sublimes e elevados” constituem uma existência prática do cristianismo, uma apropriação subjetiva das ideias dos ensinamentos de Cristo. Um livro clássico que aborda esse tema profundamente é *As Obras do Amor* de Kierkegaard (2013).

denunciado por Kierkegaard, pois a verdadeira realidade não é expressa em conceitos, abstrações de si ou do objeto do conhecimento, mas em relacionamento “encarnado” consigo mesmo (FARAGO, 2011).

Como já se pode perceber, com base na exposição anterior, o conceito hegeliano da realidade está intrinsecamente ligado à racionalidade do real em que o homem vive. Apenas assim é que se pode afirmar que tudo o que é real é compreensível pela razão, isto é, pode ser deduzido, harmonizado, integrado pelo sujeito, abstratamente, por conceitos puros da lógica. No pensamento de Kierkegaard, a coisa é diferente:

O caminho, a realidade em que Kierkegaard fala, é a realidade existencial que não pode ser objetivada, é, em outras palavras, a realidade concreta do mesmo existente. A realidade objetivada e a realidade existencial encontram-se absolutamente em formas separadas. (BENSE, 1969, p. 58).

Na objetividade racional da realidade hegeliana não há aporias, enquanto, em Kierkegaard, a realidade subjetiva do indivíduo é caracterizada justamente pelos paradoxos, pelas inseguranças e pela negatividade dessa realidade. Conforme se vê, na realidade objetiva, tal como concebida pelos idealistas, a vida humana e o sujeito são direcionados historicamente e necessariamente pela razão absoluta. Em Kierkegaard, o movimento é diferente, pois nele o homem tem as suas escolhas e pode decidir, inclusive, pelo retrocesso e pela imperfeição. O homem pode ou não decidir por essa condução da razão absoluta, uma vez que esse Absoluto da razão é uma possibilidade e escolha do homem em sua vivência prática⁴⁰.

Com o quadro apresentado acima é possível divisar o quanto razão e existência estão em conflito, pois ambas partem para caminhos diferentes: uma anda pela realidade conceitual do pensamento e outra pela realidade efetivada pelo homem em sua existência concreta. Sobre isso afirma Bense (1969, p. 58): “A realidade objetiva de Hegel corresponde a categorias; a realidade existencial de Kierkegaard, a etapas”. Essas categorias correspondem ao espírito objetivo e subjetivo, cuja síntese é o espírito Absoluto (= razão absoluta), que regem a natureza e o homem, objeto e sujeito. Em ambos são perceptíveis o caráter racional do real.

A filosofia de Kierkegaard, diferentemente, está orientada pelas etapas existenciais: estética, ética e religiosa. A diferença dessas etapas com as categorias hegelianas é que categorias vêm da necessidade de um movimento em direção ao Espírito Absoluto; no autor

⁴⁰ Um leitor poderá argumentar ter essa ideia de liberdade uma influência pelagiana, contudo, embora haja, inegavelmente, a liberdade de escolha no homem, ela não é essencial a um livre arbítrio ou a uma liberdade radical. Kierkegaard argumenta que tal liberdade é enredada, paradoxal e inexplicável via compreensão racional, especialmente quando tratamos de Adão e de sua queda, tema que é, fundamentalmente, o horizonte de debate de Agostinho e de Pelágio. Acerca dessa liberdade “enredada”, envolta por angústia, dela trataremos no terceiro capítulo de nossa pesquisa.

danês, de modo diferente, as etapas são escolhidas e experienciadas pelo indivíduo. Ele decide ou não tornar-se estético, ético ou religioso. Essa existência, como compreende Kierkegaard, é vivida em angústia, pois ela é possibilidade e contingência.⁴¹

Na próxima seção será analisado como a compreensão filosófica e teológica de Kierkegaard se apresenta como críticas à visão racionalizante do Idealismo alemão concernente à religião, sobretudo à cristã. Nessas contraposições teóricas (idealismo *versus* filosofia existencial) veremos que a preocupação central de Kierkegaard é estabelecer uma filosofia que contemple o indivíduo diante de si e em face de Deus, conflitando, frontalmente, com uma filosofia meramente analítica e distanciada da realidade do indivíduo concreto.

1.5.2 A compreensão religiosa de Kierkegaard como crítica à filosofia religiosa idealista

A presente subseção dará prosseguimento à apresentação das críticas de Kierkegaard ao sistema idealista. No movimento anterior foram apresentadas as críticas às concepções existenciais do idealismo do filósofo danês. A partir deste momento seguem essas reflexões, contudo em outra perspectiva, a saber: a *religiosa*. Importante é salientar, como veremos no segundo capítulo da presente pesquisa, que o conceito de *angústia* conjuga grandes e importantes reflexões religiosas e teológicas; daí a necessidade de termos esse tópico no trabalho, para elucidar e preparar o ambiente para os capítulos posteriores e, assim, termos uma melhor compreensão da obra *O Conceito de Angústia* (QUAGLIO, 2014). Lembramos, também, ao nosso leitor que tal abordagem tem a pretensão de descrição das críticas, ressaltando o que já foi desdobrado nas seções anteriores sobre os idealistas⁴².

Os desdobramentos filosóficos de Kierkegaard quanto os dos idealistas estão intrinsecamente interligados à compreensão filosófica desenvolvida por ambos os lados: a religião dos idealistas é o desenvolvimento ou a emanção da razão absoluta na história e o de Kierkegaard fundamenta-se na apropriação existencial dos ensinamentos de Cristo – não no sentido ético, mas no de um relacionamento paradoxal com Deus na dimensão da fé.

Como já foi dito, a religião dos idealistas é uma emanção da razão (LÖWITH, 2013). Embora as religiões tenham suas aparentes contradições e divergências doutrinárias, elas, essencialmente, apontam uma realidade última de um Ser ou Entidade absoluta. A razão ou o

⁴¹ Este assunto, que é central (como também as etapas existenciais) para a compreensão desta pesquisa, será analisado no terceiro capítulo.

⁴² Alertando que a filosofia do século XIX não temia relacionar textos bíblicos, dogmas e aplicações teológicas à filosofia (VALLS, 2012).

saber Absoluto são realidades de Deus; natureza, razão humana, a história, a religião e a filosofia são emanções de Deus e um movimento divino para o homem, e vice-versa. Para a melhor apreensão dessa posição, vejamos, a seguir, a descrição de Schelling da teologia trinitária de Hegel (criticada, aliás, pelo próprio Schelling), que é o fundamento do sistema filosófico hegeliano:

O Deus-pai, antes da criação, é o conceito puramente lógico, que se desenrola nas puras categorias do ser. Mas esse Deus, porque a sua essência consiste em um processo necessário, tem de revelar-se, e essa revelação ou exteriorização de si mesmo é o mundo, e é o Deus-filho. Mas também essa exteriorização (que é um sair meramente lógico — tão pouco conheceu Hegel o caráter meramente lógico do todo dessa filosofia, que declarou *sair* com a filosofia-da-natureza). Também essa exteriorização, essa negação de seu ser meramente lógico, Deus tem, mais uma vez, de suprimir, e ter de retornar a si, o que, através do espírito humano, ocorre na arte, na religião e, completamente, na filosofia, e esse espírito humano é ao mesmo tempo o espírito-santo, somente através da qual Deus chega à perfeita consciência de si mesmo. (SCHELLING, 1973, p. 319).

Vemos, nessa citação, que para Hegel as aparentes contradições na teologia cristã acerca da trindade e até os mistérios da encarnação do verbo de Deus são apenas “aparentes”, ou superficiais, quando não adequadamente analisadas, pois, mediante a compreensão da lógica hegeliana, essas aporias são harmonizadas de modo que Deus torna-se o exemplo máximo em que tudo se fundamenta, do qual tudo parte e ao qual tudo retorna. A trindade cristã, nesse caso, seria o Absoluto da razão, pois ela exemplifica, em linguagem religiosa, o movimento necessário da razão. Conforme Schelling (1973), fundamento e início no Deus-pai, que é exteriorizado ou emanado na figura do Deus-filho encarnado na figura humana de Jesus de Nazaré e a mesma retorna para o pai através do Deus-espírito, ao qual conclui que é “[...] a perfeita consciência de si mesmo”⁴³ (SCHELLING, 1973, p. 319). Assim a teologia, explicada pelas figuras religiosas do cristianismo, se serve desses instrumentos ou ilustrações para a compreensão do Absoluto, que é Deus, o qual, por sua vez, é a razão encontrada em todas as esferas humanas.

A religião em Hegel segue a linha coerente de seu sistema: religião é a expressão máxima da razão; ela e é a suprema síntese da racionalidade. A religião, na filosofia hegeliana, é a autoconsciência do homem para a qual Deus é o *Pan*, quer dizer, o todo no qual o próprio homem está inserido nesse movimento e progresso. Religião e razão não são polos opostos, mas emanções de Deus na autoconsciência do homem na história. Na verdade, a

⁴³ Vemos, nesse pensamento, mais depurada e sofisticada, a influência neoplatônica da filosofia religiosa hegeliana (SCHELLING, 1973).

filosofia de Hegel é, em essência, uma teodiceia (HARTMANN, 1983). Acerca da compreensão da filosofia da religião de Hegel, Bense faz o seguinte comentário: “O enunciado metafísico elementar que interpreta ao mesmo tempo o cristianismo como sistema filosófico é a unidade do saber Absoluto” (BENSE, 1969, p. 63).

Pelo menos, para dois articulistas do Idealismo alemão, Hegel e Schelling, o cristianismo é a revelação máxima da razão absoluta, pois no advento do Cristo está inserido o *Logos*⁴⁴ nos livros do *Novo Testamento*, Deus emanado na história dos homens, a razão absoluta hipostasiada na história. Isso nos permite depreender que, para os referidos filósofos idealistas, o cristianismo não é nada mais do que uma exposição racional de Deus; as outras religiões, por sua vez, seriam revelações fragmentárias de Deus⁴⁵. Com isso, o cristianismo é a revelação da razão, o *logos* de Deus no homem.

Kierkegaard compreende o cristianismo e Deus⁴⁶ numa abordagem existencial e, em razão disso, critica veementemente a filosofia idealista. Para o pensador dinamarquês, Deus é o paradoxo Absoluto; ele é o Outro, não sendo, em rigor, o universo ou o mundo. O mundo físico não faz parte da natureza de Deus e nem o homem. Nesse ponto, há uma diferença substancial entre Kierkegaard e Hegel (Schelling e Fichte também): a teologia dos idealistas, fortemente influenciada por um panteísmo (SCHELLING, 1973)⁴⁷, em que Deus, em última análise, é tudo: natureza e espírito, mesmo que, em uma perspectiva mais elevada, os transcenda. Não há, essencialmente, diferença de tudo o que existe e Deus. A teologia de Kierkegaard está marcadamente influenciada pelo protestantismo tradicional dos reformadores do século XVI. Para essa corrente religiosa cristã, Deus é incognoscível, paradoxal, transcendente, Senhor e Criador do homem e da natureza. O conhecimento de Deus no idealismo, diferentemente, é pela razão, e essa razão se encontra imanente nas estruturas ontológicas do homem. Já, em Kierkegaard, não há conhecimento possível de Deus, mas sim um relacionamento com Cristo através da fé. E fé é algo paradoxal, pois envolve a possibilidade de crer ou não em Deus, sendo ela é uma escolha, não um movimento ou uma necessidade lógica. Acerca disso, reflete Benedito Nunes (1991, p.40):

A fé, para Kierkegaard, é o supremo paradoxo da vida. Seu objeto, o Deus vivo, que se revela aos homens, e que adota a forma humana para salvá-los do pecado, é paradoxal. Implicando admitir, ao mesmo tempo, a união do

⁴⁴ Palavra utilizada no *Novo Testamento*, no Evangelho de João 1:1-16 .

⁴⁵ Ver *Filosofia Religiosa* (SCHELLING, p. 26-30).

⁴⁶ Kierkegaard não tem tratados de filosofia das religiões como Schelling, por exemplo. Ele trabalha a fé cristã em, praticamente, todas as suas obras.

⁴⁷ O panteísmo é perceptível em Schelling. Hegel não é panteísta, mas, sim, monista (BENSE, 1967, p. 48-51).

temporal com o eterno e a infinita distância que separa o ser humano do ser divino, a Fé, racionalmente falando, exige que creiamos no Absurdo, e que do Absurdo façamos a nossa esperança.

Como dito acima, a religião, no autor dinamarquês, não é um processo natural ou imanente da razão, mas seu oposto imediato: É um *escândalo*, um “absurdo”, a loucura da pregação da justificação pela fé: Deus encarnado morrendo na cruz para redimir o homem de suas transgressões e culpa⁴⁸. A revelação de Deus, como pensa Kierkegaard, é um contraponto da razão e até a negação dessa filosofia idealista. Não se compreende uma “loucura” ou se experimenta (que equivale a crer ou ter fé)⁴⁹ e aceita ou rejeita. Cristianismo, assim, não é uma escola filosófica ou teológica fundamentada em credos ou em dogmas. Trata-se de uma “escola” da vida, de relação por meio da fé com o Deus revelado em Cristo. Corroborando esse pensamento e, também, a posição de Benedito Nunes, temos uma importante declaração de Machintosh (2002, p. 240):

Hegel defendia o mundo como um sistema fechado, seu adversário (Kierkegaard) destaca os obscuros e incalculáveis fatores na vida e o pensamento de Hegel, com um naturalismo superior, dissolvia o indivíduo em categorias sem sangue. Kierkegaard proclamava a absoluta individualidade da consciência que escuta Deus. Para Hegel era possível aceitar o cristianismo pelo menos como um esboço preliminar de uma metafísica total; seu antagonista anunciava o paradoxo da auto-revelação de Deus, que é, por sua própria natureza, um escândalo para a razão, e que só pode ser compreendida mediante a paixão infinita da fé

Assim como pode ser depreendido da passagem acima, Kierkegaard tinha uma visão teológica amplamente antagônica de Hegel. Sua teologia se dirige ao indivíduo, à paixão da fé e não a uma fria especulação racional da religião cristã. Cristo e a revelação de Deus são um escândalo e não um Logos racional hegeliano. Ironicamente, e nesta perspectiva também Gardiner descreve a posição de Kierkegaard em relação à sua compreensão cristã como uma crítica à filosofia religiosa idealista. O cristianismo, na perspectiva hegeliana, não é uma ilustração perfeita para uma compreensão do Absoluto e, muito menos, uma ideia perfeita que se adegue harmonicamente à compreensão racional.

Para o referido autor, não existe fé objetiva ou analítica na teologia cristã, ou uma faculdade de teologia de onde possa depreender (em conceitos racionais) o conhecimento da realidade de Deus ou o Absoluto, como se Deus ou os conhecimentos derivados de sua

⁴⁸ Tais conceitos que envolvem a filosofia da existência e a fé serão trabalhados com detalhes na seção II e na III.

⁴⁹ Fé, em grego, é *pistis*, que significa: confiança, entrega.

revelação fossem “objetos” de uma especulação racionalista. Cristianismo não é uma “academia de ciências”, conforme podemos depreender na citação abaixo.

A fé objetiva é como se o cristianismo fosse também anunciado como um pequeno sistema, inferior sem dúvida ao de Hegel; como se Cristo houvesse sido professor e como os apóstolos tivessem formado uma pequena academia de ciências. (GARDINER, 2001, p. 162).

Conforme podemos constatar do pensamento acima, o cristianismo é uma escola prática da vida, de luta interior em crer ou não em Deus, que envolve angústia⁵⁰, tendo, pois, caráter dual: o indivíduo se determina ou não se determina por meio da fé. A *fé* idealista, por sua vez, tem caráter monista. Isso quer dizer que tudo está encaminhado ao progresso e ao saber absoluto. A *obra* do homem é essa autoconsciência desse processo. A fé cristã é um processo necessário, que, indubitavelmente, levará o homem ao logos-Deus. Essa compreensão, para Kierkegaard, é um verdadeiro “escândalo” para a teologia cristã: Fé é uma escolha, uma dentre muitas possibilidades, e não uma necessidade lógica (KIERKEGAARD, 2010). O cristianismo é, portanto, segundo o contexto do pensamento de Gardiner (2001), algo bem prático, uma escola da vida, um movimento que impulsiona (e não condiciona) o homem a experimentar a realidade da vida. O cristianismo não é saber puro ou Absoluto, e os seus escritos não são documentos de grandes ideias ou especulações metafísicas. Ao contrário: Cristianismo aponta para uma vida religiosa concreta e os seus documentos comunicam experiências virtuosas de sabedoria, fé e amor, para além de grandes sistemas doutrinários e muito menos filosóficos. Cristianismo é *logos*: ação, movimento, comunicação. Cristianismo não é algo fechado em doutrinas, e sim abertura para a vida (FARAGO, 2011).

Sob a influência de seu mestre e amigo Paul Møller (1794-1838), Kierkegaard *protestou*⁵¹ muito cedo contra a redução do cristianismo a um sistema dominado pela necessidade lógica (VALLS, 2012), enfatizando, justamente, o contrário, ou seja, afirmando um cristianismo prático, aberto, com uma comunicação concreta e tornando-se algo subjetivo ao homem, como descrito no parágrafo anterior. A fé cristã, portanto, para esse pensador, não é uma junção entre fé e razão, como defendiam Hegel e os seus seguidores. Acerca disso, nos assevera Valls (2012, p. 29):

⁵⁰ Trataremos, com maiores detalhes, nesta pesquisa, uma seção interessante encontrado no livro *Conceito de Angústia* com o seguinte título: "Angústia como a salvação pela fé".

⁵¹ Podemos observar, aqui, e nos escritos de Kierkegaard, essa influência protestante de Lutero; o primeiro denunciava a união do cristianismo, especialmente, com o hegelianismo, e o segundo, a união com o aristotelismo.

Segundo Martensen⁵², o dever da época era contemplar a união do cristianismo com a filosofia, e a dogmática especulativa podia fundamentar a fé na razão, justificando completamente a revelação. Este é precisamente o ponto de partida da reflexão de Kierkegaard

O ponto da reflexão kierkegaardiana, no que tange à religião, é uma crítica às sínteses racionais hegelianas de tornar Deus uma ilustração ou, na melhor das hipóteses, uma base para a compreensão da realidade. As meditações teológicas do autor danês sustentam a não racionalidade das crenças cristãs e as aponta não como exemplo do universal ou do real racional, mas o inverso; o paradoxo, como concreção individual com todas as aporias da realidade do indivíduo. Acerca disso nos assevera Gouwens (1996, p. 28):

[Kierkegaard] percebeu um centro não racional, não compreensível pelo intelecto, fugidio às tentativas de conceituação, porém passível de ser experienciado, de ser vivido como experiência, até mesmo cognoscível, mas por meio de uma cognição não meramente intelectual.

Como se pode estimar, Valls (2012) concordaria com o pensamento supracitado. E isso na medida em que este indica que o objetivo do cristianismo é fazer com que o homem se aproprie das comunicações espirituais do cristianismo, mas sem torná-las objetos para uma compreensão analítica, pois, segundo Gouwens, a religião tem a sua cognoscibilidade “[...] por meio da fé” (GOUWENS, 1996, p. 29). Fé é sempre apropriação e, para Kierkegaard, nunca uma abstração metafísica (KIERKEGAARD, 2010)⁵³.

Para a filosofia de Kierkegaard, a apropriação subjetiva de Cristo na fé, num relacionamento baseado na confiança e na entrega, envolto em angústia, em sofrimento ou paz, tristeza ou alegria, em sua absoluta individualidade e solidão, são aspectos distintos entre Kierkegaard e o idealismo. O cristianismo é existência, e Deus é o paradoxo Absoluto⁵⁴: distante, infinito, Outro incognoscível. Enfim, contudo próximo, finito, semelhante e “cognoscível” em Jesus Cristo mediante a fé, experienciado pela subjetividade e pela individualidade humanas (QUAGLIO, 2014).

⁵² Estudioso da filosofia de Hegel na Dinamarca. Aplicava as proposições lógicas de Hegel à teologia (VALLS, 2002, p. 34).

⁵³ Veremos com maiores detalhes esta questão (terceiro capítulo) de a fé como um símbolo ou uma maneira de pensar teológica e filosoficamente como modelo de um pensamento que leve o indivíduo a uma apropriação de si mesmo ou tornar-se indivíduo.

⁵⁴ Não a razão absoluta. Aqui vemos uma crítica em forma de ironia ao sistema idealista. Outro detalhe importante, conforme veremos na citação a seguir: “O paradoxo em que Kierkegaard comporta esta simultaneidade, e nela se fundamenta, abarcando ideias de tempo e eternidade, ou do Deus que se faz servo e anda na praça do mercado” (QUAGLIO, 2014, p. 35) é desenvolvida e refletida em outra obra de Kierkegaard: *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*.

No capítulo que ora se conclui, foi, então, elaborada uma breve reconstrução conceitual do Idealismo alemão e das respectivas críticas kierkegaardianas desta filosofia. Tal reconstrução crítica deteve-se, particularmente, em dois aspectos: o existencial e o religioso. Situamos as ideias gerais da filosofia sistemática dos representantes do Idealismo alemão e as contrapusemos às ideias kierkegaardianas. Observamos, na referida reconstrução, que as ideias da escola idealista são bem diferentes da filosofia kierkegaardiana: o pensador danês aponta para o abstrato, para a interioridade ou a subjetividade pura, enquanto o idealismo, para uma subjetividade concreta. Além disso, pudemos considerar que, especialmente, em Hegel, a realidade se exprime em conceitos, enquanto que, em Kierkegaard, a realidade é aquela que é posta pelo próprio indivíduo em suas experiências no mundo no ato concreto de singularizar-se. Acreditamos que, embora as nossas reconstruções, histórica e filosófica, do idealismo não tenham abrangido por completo o seu conteúdo, entretanto diante do que foi exposto repercute o que Kierkegaard reflete e debate em OCA e as críticas ao idealismo aqui descritas no presente capítulo são apenas iniciais, pois serão desdobradas e aprofundadas nos capítulos seguintes, especialmente no terceiro capítulo pelo nosso autor, ao dispormos diretamente dos textos da referida obra.

Compreendemos que tais descrições (da filosofia idealista e as críticas do autor danês) são também cruciais para a presente pesquisa, pois, ao estudarmos o livro OCA veremos, recorrentemente, Kierkegaard confrontar os postulados filosóficos e teológicos do idealismo e, após estabelecer as mesmas críticas, desenvolve uma filosofia cujo centro é o indivíduo, com as suas angústias e as inúmeras possibilidades de escolhas. Dessa sorte, uma introdução propedêutica dos elementos em questão ajudará a ambientar o leitor em nosso tema (mesmo sabendo que este capítulo pode ser interpretado como uma digressão por aqueles leitores que estariam interessados em uma exploração das ideias daquela obra mais pontualmente).

A introdução dos elementos acima, inclusive a parte que se aproxima de discussões teológicas, favorece também a inserção dos contextos bíblicos e doutrinários nos quais Kierkegaard se movimenta, inclusive tornando mais clara a razão de ser da abordagem do personagem do “Adão bíblico” (como figura paradigmática desse indivíduo angustiado ante suas escolhas) e a temática do pecado hereditário visando confrontar os pensamentos da tradição cristã e da filosofia idealista. Esses e outros temas relevantes para o pensamento kierkegaardiano, presentes no livro OCA, serão analisados detalhadamente no próximo capítulo.

2 TEOLOGIA E RELIGIÃO EM *O CONCEITO DE ANGÚSTIA*, NA PERSPECTIVA DO PECADO HEREDITÁRIO

A presente seção deste segundo capítulo está reservada à apresentação de alguns conceitos teológicos imprescindíveis à compreensão do conceito de *angústia* em foco a dissertação aqui, em foco, sobre a filosofia kierkegaardiana. Por meio desta seção, assim, se introduz um tema e um problema: Qual é a importância da temática religiosa (teológica ou dogmática) na obra *O Conceito de Angústia*, sendo que esse livro de Kierkegaard tem uma preocupação fundamentalmente psicológica, ou seja, seu “objeto” de estudo é a angústia, tema que pertence, tradicionalmente, a essa modalidade e disciplina?⁵⁵

Sabemos, por meio do próprio Kierkegaard – já na introdução de sua referida obra –, que a preocupação de suas análises é essencialmente psicológica. Então, por que tratarmos propedeuticamente de religião neste capítulo? Respondendo a tal pergunta, e justificando o porquê dessa temática aqui, afirmamos, sem dúvida, que, embora a preocupação essencial seja psicológica, o filósofo de Copenhague trata esse problema à luz de questões teológicas bíblicas e, portanto, dentro de uma perspectiva da tradição judaico-cristã e, mais especificamente, num escopo agostiano-luterano (QUALGLIO, 2014; FERRO, 2012). Assim, o problema é psicológico-filosófico, situado em um ambiente que, além de filosófico, é também teológico e religioso.

David J. Gouwens (1996), em seu destacado livro *Kierkegaard as Religious Thinker (Kierkegaard como um Pensador Religioso)*, desenvolve a tese de que o filósofo dinamarquês tem, na essência de suas obras, um comprometimento religioso. Isso se deve, como já mencionado no primeiro capítulo desta pesquisa e, também, no parágrafo anterior, às suas fortes influências de pensamento da sua terra natal, cujo país tinha uma religião oficial de estado (Dinamarca), que era o luteranismo. Além disso, Kierkegaard respeitava, profundamente, os pensadores cristãos como Paulo, Agostinho e Lutero, aos quais tinham, a semelhança do pensador danês, uma visão mais enraizada da existência (FERRO, 2012). Assim, em qualquer observação das obras kierkegaardianas⁵⁶, vemos, até numa leitura superficial, essa proximidade “apaixonada” com a religião, não em um viés institucional denominacional, e sim das mensagens ou do conteúdo espiritual do cristianismo (QUAGLIO, 2014). Sobre isso, consideremos, na citação abaixo, a relação entre religião e psicologia (como Kierkegaard compreende especificamente), que é a preocupação central deste capítulo

⁵⁶ *Doença para Morte, Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, etc.

(angústia-psicologia, pecado-dogmática). É importante salientar, como veremos em nossa seção sobre *Inocência e Imediatidade*, que Kierkegaard busca estabelecer pontes, diálogos, entre essas disciplinas, procurando manter a independência das disciplinas e nunca as reduzindo para harmonizar em um sistema ou proposições especulativas:

Os clássicos textos de Kierkegaard que estão preocupados com estes assuntos (Psicologia e Dogmática) são *O conceito de angústia* e *Doença para a morte*, pseudônimos escritos por Vigilius Haufniensis e Anti-Climacus, respectivamente. Apesar das diferenças entre eles – Vigilius representa uma fronteira próxima com a religião e Anti-Climacus representa uma posição cristã de um elevado grau – Eles estão de acordo com as distinções e relações entre psicologia e reflexão antropológica... Importante notar é como a psicologia tem o seu próprio domínio independente de conceitos cristãos, cuida, por outro lado, apesar desta independência, do interesse primordial é especificamente cristão... Não é que os conceitos dogmáticos governam as análises psicológicas em si mesmos; ao contrário, a investigação psicológica é realizada no interesse de uma reflexão religiosamente orientada... Os fenômenos psicológicos da angústia que são revelados pela observação serão vistos em uma diferente luz, uma vez colocados dentro de uma perspectiva cristã como o pecado... Vigilius declara que “o presente trabalho tem como missão o tratamento do conceito de angústia, mas de tal maneira que guarda constantemente em mente e ante seus olhos o dogma do pecado hereditário. Conforme, deveria também, embora tacitamente, lidar com o conceito do pecado. (GOUWENS, 1996, p. 63-64).

As considerações de Gouwens são cruciais para compreendermos a obra OCA (e também *Doença para a Morte*), pois mostra a relação entre psicologia e dogmática ou angústia e pecado-hereditário, frequentemente analisada por Kierkegaard nessa obra, especialmente no Cap. II, de sua obra. Ali, o filósofo lida com essas disciplinas com um tom professoral (FERRO, 2012), com todo respeito que essas disciplinas merecem; precavendo-se de estabelecer sínteses entre elas, preservando as suas características, ressaltando os seus problemas (ou clareando as suas antíteses) e, ao mesmo tempo, conectando diálogos, em particular, entre Psicologia e Dogmática. Resumindo o teor dessas declarações e da citação acima: Kierkegaard, sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis, procura enaltecer a independência das referidas ciências e estabelecer profícuos diálogos existentes entre ambas. É nessa dinâmica que ele trabalha em todo o seu livro, com rigor conceitual, e, quando necessário, evidenciando os limites existentes entre ambas, evitando qualquer solução ou síntese (GOUWENS, 1996).

Nessa perspectiva, como um exemplo, que é até introdutório do que veremos mais detalhadamente a seguir, conseguimos compreender o problema psicológico de Adão em sua inocência, em sua queda, em suas “batalhas interiores” em relação ao pecado (VERGOTE,

1969), mas quando Haufniensis descreve isso, não pretende resolver as dificuldades eminentemente teológicas de Adão ou de uma tradição subjacente. Ou seja, ele se detém ao problema adâmico, da sua interioridade, mas, ao mesmo tempo em que ele analisa o problema psicológico de Adão, essa compreensão lança luz sobre textos bíblicos e também sobre toda a sua tradição, conforme reflete Gouwens: “Assim, a psicologia serve para iluminar questões e problemas teológicos, ou colocá-los em relevo” (GOUWENS, 1996, p. 81) e, no mesmo movimento, os relatos bíblicos, devidamente compreendidos numa análise “rigorosamente” existencial, lançam luz às investigações psicológicas. Assim, portanto, corroborando a citação acima, Nuno Ferro conclui essa questão enfatizando que a compreensão teológica ou dogmática em OCA tem um viés antropológico-psicológico, cuja preocupação não é, profundamente, teológica, e sim, a partir de seus conceitos e figuras próprias de sua disciplina, aproximar-se do homem como uma possibilidade de experiência religiosa: “*O conceito de angústia* tem por objeto um conjunto de conceito de natureza teológica, que não analisa diretamente do ponto de vista teológico, mas sim na sua condição antropológica” (FERRO, 2012, p. 141). Veremos mais adiante esse movimento (ou a conexão entre essas disciplinas), quando Kierkegaard começa as suas investigações psicológicas para conseguir se aproximar do problema da angústia, ao utilizar o exemplo paradigmático de Adão.

Será com essa perspectiva que trabalharemos neste capítulo. Procuraremos, sim, para melhor compreensão do leitor, entender as questões dogmáticas do referido capítulo, mas, nessa busca do entendimento, apreenderemos o “objeto” do conteúdo psicológico-filosófico proposto pelo nosso autor, porque a “[...] psicologia de Kierkegaard ocorre na luz dos galpões da compreensão tradicional cristã do pecado” (GOUWENS, 1996, p. 81). E o sentido inverso também é correto: quando investigado o problema da angústia — tendo como símbolos ou modelos paradigmáticos os relatos bíblicos, como, por exemplo, a figura do pecado de Adão — obteremos novas perspectivas hermenêuticas de tais relatos (o que é, importante salientar, um tópico secundário em nossa pesquisa).

É igualmente necessário ressaltar que nosso filósofo não tem a preocupação de explicar os contextos históricos e as expressões teológicas citadas por ele em sua obra, pressupondo que seu leitor já possua familiaridade com o repertório bíblico, seus personagens, seu simbolismo e suas implicações. Vale também ressaltar que, na Dinamarca de Kierkegaard, do século XIX, e também na Alemanha, era comum aos filósofos utilizarem personagens bíblicos e assuntos teológicos ou dogmáticos no corpo de suas pesquisas e

reflexões.⁵⁷ Isso justifica a importância de um capítulo no qual esses conceitos venham a receber uma caracterização técnica, para, então, concomitantemente a este exercício de elucidação conceitual, prosseguir na apreensão de nossa tematização. Ora, mesmo sem uma exposição mais detalhada dos conceitos empregados, Kierkegaard desenvolve os seus pensamentos nesses pressupostos bíblicos, partindo especialmente da figura de Adão, compreendendo como é possível acontecer, o que na dogmática ou teologia é chamado de *pecado*, sem contudo, defini-lo ou apreendê-lo em sua *episteme*. A partir disso, retroativamente, ele explica nesse movimento, a compreensão da possibilidade do pecado, que, para o autor danês, é a angústia. Deste modo,

Para Kierkegaard, o conceito de pecado possui centralidade em seu pensamento e da aproximação da possibilidade do pecado depende a compreensão da angústia. Dizendo de outro modo: o indivíduo depende de experimentar o pecado para compreender a sua angústia e a sua condição de angustiado. Compreender a angústia é um assunto da Psicologia, conforme ele define em sua introdução (KIERKEGAARD, 2010) e o pecado é uma disciplina da dogmática, que corresponde às reflexões teológicas (QUAGLIO, 2014, p.84).

Para tornar compreensível essa possibilidade (i.e., a possibilidade da angústia), Kierkegaard recorre à figura de Adão e retoma, trazendo novamente à cena teológica, o tema do pecado hereditário. Subsidiando-se do *modus operandi* que a ironia socrática lhe oferece (VALLS, 2013). O filósofo persegue o esclarecimento da ideia da angústia, contrastando com o pensamento teológico de duas das principais tradições cristãs em vigor (a católica e a protestante) como também da interpretação racionalista do idealismo, tratado no capítulo precedente.

Para a compreensão dos conceitos teológicos – apresentados, particularmente, no primeiro capítulo da obra *O Conceito da Angústia* – Kierkegaard não faz a separação entre a teologia e a filosofia (do mesmo modo, entre psicologia e antropologia filosófica), pois estas, para o filósofo, são indissociáveis.⁵⁸ Contudo, sempre em uma perspectiva de uma tensão dialética, divergindo da síntese hegeliana, o presente capítulo segue estruturado da seguinte maneira, evidenciando sempre o caráter dialético e paradoxal do pensamento kierkegaardiano: 1) Figura de Adão na teologia bíblica cristã; 2) A compreensão filosófica de Kierkegaard

⁵⁷ A exemplo do próprio Hegel, que chegou a escrever uma *História de Jesus*, buscando, neste que é um de seus primeiros escritos, expor o conteúdo “racional” dos Evangelhos e harmonizar a razão filosófica com a fé do cristianismo. (Cf. Hegel 1981).

⁵⁸ O que não é surpreendente, já que a mesma indissociabilidade é observada em alguns dos representantes da filosofia idealista, a exemplo de Hegel e Schelling.

sobre a figura paradigmática de Adão; 3) O conceito de pecado hereditário, e 4) O conceito de inocência.

Em vista desse roteiro, para melhor situar o leitor, indicamos que a próxima seção apresentará um pouco o ambiente bíblico-teológico desde o qual nosso filósofo pensa. E, com um acento deliberadamente propedêutico, perguntaremos quem é Adão na Bíblia e as interpretações que os autores bíblicos fazem de sua figura, em particular Paulo, com quem Kierkegaard dialoga constantemente nessa obra (QUAGLIO, 2014)⁵⁹.

Após situar a figura paradigmática de Adão (a partir de uma interpretação francamente paulina, já que se podem sentir os influxos desse na obra kierkegaardiana), percorreremos o caminho seguido por Kierkegaard em *O Conceito de Angústia*, situando Adão na tradição e nas interpretações que ali se fazem desse personagem. O autor de Copenhague descreve as seguintes correntes de pensamentos da tradição cristã: teologia católica em suas diversas perspectivas, teologia federativa, teologia ortodoxa, protestante e a confissão de Esmalcaede (que é também protestante-luterana). Nas descrições destas teologias, reportando-se à figura de Adão em conexão com o pecado hereditário, como é de se esperar, ele aponta diversas críticas, trazendo termos que, para os leitores, podem parecer estranhos, como, por exemplo, *dialético-fantasiosa*, entre outros. Situar minimamente essas tradições, visualizando as críticas de Kierkegaard a elas, é importante para a compreensão de seu pensamento nesta obra.

Objetiva-se, portanto, explicar e contextualizar essas questões e expressões e, também, aproximar-nos mais da angústia por meio das seções subsequentes, que são fundamentais para o entendimento desta obra: *conceitos de pecado hereditário, inocência e queda*. Após traçadas e compreendidas essas questões, haverá maior clareza para a compreensão do “objeto” da pesquisa, qual seja, a *angústia em Adão e no homem contemporâneo*. Esta segunda seção terá como foco, portanto, o capítulo primeiro de *O Conceito de Angústia*, que trata basicamente da temática da angústia antes da queda, temática que Kierkegaard ilustra mediante a figura de Adão, no livro *Gênesis*.

2.1 Adão na figura da teologia cristã

A figura de Adão é mencionada em todos os capítulos de OCA. Por isso, é necessário, entender quem é Adão a quem Kierkegaard recorre para explicar o fenômeno da angústia e

⁵⁹ Parece que Kierkegaard captou e aprofundou esse tema da angústia sob um viés filosófico — o tema da compreensão paulina sobre o pecado, especialmente na narrativa de Romanos, Cap. 7. As meditações paulinas e a sua dialética são ouvidas n'*O Conceito de Angústia*.

quais significados teológicos temos no pensamento bíblico e na tradição cristã e de que maneira elas se conectam com a filosofia de nosso autor. Feita estas considerações, entenderemos melhor as explicações de Kierkegaard em relação a esse personagem bíblico bem como algumas compreensões estranhas, particularmente, a quem não está habituado às leituras teológicas. Como já mencionamos na introdução, Kierkegaard pressupõe que o leitor tenha familiaridade com os assuntos sobre os quais ele discorre, daí a importância de ambientar o leitor nessas considerações propedêuticas da teologia cristã acerca a figura emblemática de Adão na Bíblia.

Adão é um dos personagens centrais da teologia cristã; nele disciplinas teológicas orbitam tais como: cristologia e soteriologia⁶⁰. A palavra *Adão*, na etimologia hebraico *adam*, significa espécie humana e, sua variação substantivada, significa solo, terra⁶¹. Trata-se de uma palavra importante, tanto para a teologia vetero- e neotestamentário que foi utilizada pelo autor de *Gênesis*⁶² para designar o nome do primeiro homem da terra. Segundo o relato da criação no livro do *Gênesis*, o ser humano foi criado no sexto dia da criação (Gen. 1:26), como o ápice e também objetivo da criação. O capítulo dois “[...] mostra como a criação foi formada, como o cenário da atividade do homem, i.e, foi formado em função para o homem” (HARRIS, 1998, p. 13). Nesse mesmo capítulo são apontados maiores detalhes da criação da humanidade. No capítulo um, o homem é apresentado como a imagem e semelhança divina, sendo o mordomo, ou seja, o administrador da terra recém-criada. No capítulo dois há uma complementação das informações apresentadas no capítulo um⁶³.

O homem foi criado do pó da terra pelas mãos de Deus e, em seguida, o Ser divino de *Gênesis* soprou o fôlego (a palavra hebraica é *neshmash*, que significa: espírito, vento) da vida. O escritor desse relato sintetiza tal criatura como alma vivente (a expressão em hebraico é *nefesh*), que é a combinação inseparável dessas duas composições: matéria mais o fôlego de vida. Essa expressão *nefesf* é relevante, pois tem vários significados e importantes implicações filosóficas e teológicas acerca da figura do primeiro homem. Kierkegaard (2010),

⁶⁰ Estudos sobre Cristo em suas dimensões humana e divina. Soteriologia significa, em língua grega, estudo da salvação, como um indivíduo alcança a vida eterna no *escatón* — vida presente e futura (MOLTMANN, 2004).

⁶¹ Tais termos aparecem 786 vezes na Bíblia, em suas múltiplas abordagens e significações.

⁶² Pela tradição rabínica e cristã primitiva, foi Moisés quem escreveu esse livro, contudo, com o advento do liberalismo teológico a partir do século XVIII, tal corrente de pensamento foi questionada. Muitos eruditos datam a elaboração dessa obra no contexto histórico do exílio babilônico no período entre os séculos VI e V antes de Cristo.

⁶³ Alguns comentadores acreditam que sejam dois autores diferentes na confecção desses capítulos.

em alguns momentos, ventila o significado do que é ser humano similarmente à designação do autor desse livro.

Uma excelente pesquisa sobre a significação da palavra hebraica *nefesh* é de Westermann (HARRIS, 1998), quanto este analisa esta palavra em suas múltiplas ocorrências no Antigo Testamento, mostrando que o termo aparece 755 vezes, sendo que, na Septuaginta (LXX) aparece 600 vezes, e esta é traduzida do hebraico para o grego como *psyché* — *alma, mente* (HARRIS, p. 986)⁶⁴.

Portanto o primeiro homem, Adão, é a reunião do pó da terra mais o fôlego de vida, ambos procedentes de Deus, cuja criação converge na vida, na existência humana edênica, paradisíaca e perfeita. Em tal relato, o filósofo aponta essa realidade da criação humana como a imagem divina: Adão é a imagem divina, pois ele é criatura de Deus. Essa concepção será observada posteriormente sob um olhar crítico de Kierkegaard em relação à hermenêutica da tradição cristã, particularmente, nas perspectivas teológicas da patrística, escolástica, protestante e o sistema hegeliano⁶⁵.

Kierkegaard está interessado, contudo, no fato de Adão pecar, e é também sob esse prisma que se concentram as atenções dos intérpretes bíblicos, especialmente o apóstolo (QUAGLIO, 2014)⁶⁶, que não elabora especulações filosóficas ou teológicas acerca do homem edênico, perfeito. Este ponto é importante, pois o pensador de Copenhague é avesso a qualquer abstração distanciada do indivíduo e avesso também a elucubrações metafísicas fantasiosas, comumente aceitas na tradição cristã (KIERKEGAARD, 2010). Não há, no pensamento bíblico, abstrações sobre por que Adão pecou. Há, porém, relatos de Adão comendo do fruto da árvore proibida, e, em seguida, fazendo roupas de folhas de figueira, escondendo-se de Deus e sendo expulso do paraíso. Paulo aponta essa realidade, do Adão pecador, para desenvolver a sua cristologia-soteriológica:

⁶⁴ Curioso é que o autor de *Gênesis* se utiliza dessa palavra para resumir quem é o homem: *adam* ligado a matéria, a solo, a barro, mas é também *neshamash* — fôlego de vida, espírito, ideia que, no pensamento semítico, é energia vital procedente da divindade. Como mencionado anteriormente, a junção dessas duas composições em *Gênesis 2:7* é o *nefesh* — que pode ser traduzido no Antigo Testamento como: vida e alma. Segundo a referida pesquisa, pode-se resumir o homem, por meio dessa antropologia hebraica do livro de *Gênesis*, como um ser indivisível. Alma, *nefesh* ou humanidade, no hebraico: “[...] não se deve interpretar o substantivo no sentido metafísico-teológico que pode se dar à palavra ‘alma’ hoje em dia” (WOLF, 2008).

⁶⁵ Essa questão será analisada neste capítulo, na seção sobre o conceito de inocência. Para Hegel, em sua interpretação do livro de *Gênesis*, a imagem de Deus é o conhecimento do bem e do mal. Nesse pensador alemão, a destinação do homem é o conhecer, e a condição de inocência do homem precisava ser superada *Aufhebung*. Os conceitos de imediatidade e de inocência equivalem nesse autor. Tal pensamento é duramente criticado por Kierkegaard, como veremos mais adiante.

⁶⁶ A teologia e a filosofia de Kierkegaard são profundamente influenciadas pelas reflexões teológicas de Paulo (QUAGLIO, 2014).

Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e, pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram [...]. Porque, se, pela ofensa de um só, morreram muitos, muito maior é a graça de Deus e o dom pela graça de um só homem, Jesus Cristo, foram abundantes sobre muitos. (ROMANOS, 5:12-15).

Dessa citação depreende-se uma analogia entre Adão e Cristo. Nessa analogia, Adão é apreendido como símbolo de uma humanidade perdida e sujeita à morte, devido às consequências do pecado. Esse primeiro Adão, na teologia paulina, é o homem histórico, temporal, alienado, “vendido à escravidão do pecado”, distante do paraíso e do Criador. O segundo Adão, Jesus Cristo, é, semelhantemente, criado por Deus (LUCAS, 1:39). Obtendo a vitória através da morte substitutiva na cruz, redime-se a humanidade. Consegue, através disso e de sua ressurreição, voltar para o paraíso (Cf. ATOS 1). A teologia de Paulo está marcadamente influenciada pela teologia hebraica da substituição, caracterizada pela morte dos animais nas liturgias do tabernáculo no deserto e no templo de Jerusalém, pelas ordens sacerdotais levíticas.

Assim, após essas explicações de caráter simplesmente introdutório, percebe-se que o Antigo e o Novo Testamento não têm uma teologia que explique o que motivou Adão a pecar e o porquê do pecado. A teologia bíblica pressupõe o pecado de Adão sem questionar a sua historicidade ou facticidade, trazendo a necessidade de solucionar os problemas provenientes da conduta pecaminosa mediante a solução soteriológica paulina (CULLMANN, 2013).

Depois de todo esse movimento de exposição – que admitimos como predominantemente teológico –, indicamos que era essa a interpretação da dogmática cristã à qual Kierkegaard tinha acesso, como qualquer teólogo luterano de sua época. O movimento expositivo que nos traz até aqui, portanto, se justifica por reconstruir as posições prévias das quais Kierkegaard parte para a sua própria interpretação. Ao fazer um movimento similar ao de Paulo (que pretende tomar Adão como figura do homem pecador, para assim convergir na soteriologia da graça fundamentada na obra expiatória e substitutiva de Cristo), Kierkegaard se utiliza o personagem Adão para tentar compreender como é possível e o que ocorre com o primeiro homem antes de ele pecar. Diz-se "semelhantemente", e não "identicamente", pelo seguinte motivo: os exemplos de que Paulo se utiliza para tal fundamentação teológica são Adão e Cristo; para Kierkegaard, por sua vez, são Adão e o homem contemporâneo dele. Como se pode ver, no caso de Kierkegaard, suas duas figuras se encontram envoltas na

angústia e na temporalidade⁶⁷, i.e., sem o Éden, perdidos, distantes da porta do paraíso, e, também, da salvação.

O interesse de Kierkegaard, portanto, é psicológico, ou seja, o homem em suas angústias, sem mediações, abandonado em si mesmo. Haufniensis está preocupado com o que ocorre no homem em sua interioridade, em suas emoções e tristezas, preocupado com o essencialmente humano nas relações individuais e com as figuras paradigmáticas e conceitos teológicos bíblicos (Adão, Eva, a serpente, pecado hereditário e inocência) que exemplificam e conferem uma certa explicação da condição humana. Essa preocupação, inserida em um amplo e tradicional problema filosófico, pode ser formulada pela seguinte pergunta: Como posso ser eu mesmo? Ou, utilizando um problema teológico, que, em sua essência, é sinônimo do interesse filosófico: Como eu me torno pecador? Ambas as questões desembocam em um interesse psicológico: Antes do tal “tornar-se” há um parêntese, um intervalo, que cria perplexidade em um indivíduo que tem essas perguntas: A possibilidade! Trata-se da possibilidade de ele ser capaz de ser pecador ou não, de se tornar homem (ou indivíduo) ou não, dependendo de suas ações! E esse intervalo é marcado por certa paralisia, algo que impulsiona e que repele, algo, quer dizer, que atrai e retrai, algo com que ele simpatiza e, ao mesmo tempo, algo que lhe cria antipatia. Essa possibilidade não é nada, e esse nada é, propriamente, a angústia. O interesse ou o engajamento filosófico de Vigilius Haufniensis é esse nada existencial que caracteriza a existência humana, existência que não possui nenhuma estrutura ou ontologia em que possa apoiar-se; é ele, sozinho, consigo mesmo. E é nesse problema das possibilidades aos quais emergem no horizonte do indivíduo que Haufniensis se detém em suas reflexões, utilizando-se de figuras bíblicas para “demonstrar” a sua tese de que o homem “é possibilidade”, ou seja, nada⁶⁸. Então “O conceito de possibilidade é a pedra angular” (GARDINER, 2001, p. 47), por isso que o problema é, em essência, é de natureza psicológica. Pois se preocupa com esse nada, ao qual é definido como angústia (KIERKEGAARD, 2010). Tais pensamentos kierkegaardianos estão constantemente em diálogo crítico com as tradições teológicas e filosóficas.

Isso vale, também, inclusive, para o tema soteriológico paulino tema que pode ser descrito com a seguinte pergunta: Como posso me tornar salvo? Ele aponta uma possibilidade para a salvação do homem, mas apenas como uma possibilidade⁶⁹. Assim, portanto,

⁶⁷ Sobre a questão da temporalidade, falaremos mais adiante neste capítulo, e com maiores detalhes quando analisarmos o conceito de instante e eternidade em OCA.

⁶⁸ Veremos este ponto, crucial em nossa pesquisa, mais adiante, tanto neste referido capítulo, como no terceiro.

⁶⁹ Veremos essa temática no terceiro capítulo da presente pesquisa.

encerrando esta discussão de paralelos e diferenças de pensamentos entre Paulo e Kierkegaard. Embora em perspectivas diferentes, o primeiro cristológico-soteriológico (Paulo) e o segundo (Kierkegaard) psicológico-antropológico, vislumbram em Adão um exemplo para a explicação do pecado-salvação e angústia (QUAGLIO, 2014).

2.2 A compreensão filosófica de Kierkegaard sobre a figura paradigmática de Adão

No primeiro capítulo da obra *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard discorre sobre o tema do Adão bíblico associado ao pecado hereditário, constituindo, a essa maneira, o assunto principal do referido capítulo (VALLS, 2012). Nesse mesmo âmbito, surgem relacionados os conceitos de *inocência* e de *queda*. O autor danês, introdutoriamente (e sem explicar os seus significados e contextos), menciona e critica algumas correntes de pensamento das tradições cristãs que procuram compreender o pecado de Adão. É importante ressaltar, no entanto, que a preocupação de Kierkegaard em suas reflexões sobre Adão e o pecado hereditário é apreender o sentido existencial do texto de *Gênesis* e, como acrescenta Roos (2007, p.131): “[...] captar nessa história toda a profundidade de algo que diz respeito à humanidade como um todo e a cada indivíduo isoladamente”. Ou seja, embora Kierkegaard utilize Adão como referência e procure combater algumas vertentes das tradições cristãs (como ainda mostraremos, com mais detalhes, adiante), no trato com o tema do pecado hereditário, a preocupação kierkegaardiana é a do “Adão” como paradigma da humanidade similar a abordagem paulina.

Nosso filósofo inicia sua investigação abordando a teologia católica, à qual atribui, criticamente, o termo "dialético-fantástico". Para essa teologia católica, Adão perdeu *donus divinitus detum supranaturale et admirabile*⁷⁰. Segundo Roos (2007, p.137): “Essa expressão remonta a Tomás de Aquino. Tal dom divino corresponderia ao estado de justiça original. O pecado original seria compreendido enquanto privação dessa justiça”. Como se pode extrair dessa compreensão, o pecado de Adão é a perda da imagem de Deus, do dom sobrenatural que Ele lhe concedeu na criação.

Em seguida, Kierkegaard trata do que chamou de “dogmática federal”. Essa teologia relaciona-se com a tendência de pensamento teológico protestante verificada na Holanda no século XVII, “[...] dividindo a dogmática em dois pactos (*foedus*): das ações que antecederam

⁷⁰ "Dom divino dado de maneira sobrenatural e admirável" (KIERKEGAARD, 2010, p. 27).

à queda (estado de inocência) e da graça (após o pecado)” (VALLS, 2010, p. 199). Assim, a referida dogmática interpretava a teologia bíblica em duas grandes divisões, a partir da leitura de Adão: pré-lapso (antes da queda, no estado de inocência) e pós-lapso (depois da queda, na dispensação da graça do segundo Adão).

Conforme observado na citação supra, e também segundo a interpretação de Kierkegaard sobre tal dogmática, Adão é representado como o “[...] plenipotenciário de toda espécie humana” (KIERKEGAARD, 2010, p. 28), ou seja, ele tinha grande poder e privilégio por ter sido o primeiro homem do planeta, em ter recebido as dádivas e a administração de Deus em relação a toda a criação. A "dogmática federal", segundo Kierkegaard, elaborava uma descrição fantasiosa da figura de Adão, afirmando que era tido como o supremo representante de Deus e, com a sua queda, foi perdida tal dignidade de caráter.

Em *O Conceito de Angústia*, nosso filósofo critica essa teologia da seguinte maneira (e também a católica, mencionada anteriormente): “Ambas as explicações nada explicam, naturalmente, já que a primeira explica eliminando o que ela mesma havia inventado; a segunda apenas inventa algo que nada explica” (KIERKEGAARD, 2010, p. 28). Isso quer dizer que a explicação (da primeira corrente, o catolicismo), que propugna a perda sobrenatural e da admirável imagem divina, é uma explicação metafísica grega inexistente na descrição do autor de *Gênesis* e, no segundo (dogmática federal), não há respaldo bíblico, pois, para o autor danês, essa designação de “plenipotenciário”, com todos os poderes, que nem se sabe quais poderes sejam, é, assim, algo estranho na teologia vetero- e neotestamentária. A crítica de Kierkegaard a tais interpretações do pecado hereditário de Adão consiste, fundamentalmente, em confrontar uma hermenêutica atrelada à metafísica da tradição neoplatônica dos registros bíblicos (KIERKEGAARD, 2010). Tal exegese, que tinha o interesse de explicar o mistério do primeiro pecado de Adão, só prejudica o pensamento e coloca nuvens escuras, ou seja, problemas para a hermenêutica bíblica e também para o pensamento filosófico subjacente do texto de *Gênesis*. Além disso – o que é mais grave para o autor –, essas explicações despersonalizam o caráter da individualidade de Adão, fazendo com que essa individualidade se torne um simulacro de si mesma, um pensamento, um conceito, uma abstração metafísica que seria totalmente estranha ao texto original, desfocando o sentido e o principal significado do livro de *Gênesis* (FARAGO, 2011).⁷¹

A tarefa de tornar compreensível o significado que o pecado hereditário tem no Antigo Testamento possui, para essas correntes cristãs católicas e protestantes (que utilizavam de

⁷¹ Ver páginas 42 e 43.

explicações metafísicas), uma lógica intrínseca. Por outra parte, a relação essencial do pecado com o sujeito Adão é negligenciada, nessas tradições cristãs (enviesadas pela filosofia neoplatônica, como mencionado no parágrafo anterior). Essa tentativa de tais tradições cristãs resolverem os problemas epistemológicos do texto de *Gênesis*, no que tange ao problema do pecado hereditário, por diversos vieses resultou na despersonalização de Adão, deixando-o do lado de fora da história, devido a uma explicação de algo com que o relato de *Gênesis* não se preocupa. A tradição tem a boa vontade de explicar o pecado hereditário de Adão, perde, contudo, a consistência e a coerência de pensamento, pois o pecado, na própria teologia bíblica, é uma relação íntima, individual e histórica do indivíduo. Não uma parábola, explicação metafísica, como algo sobre que se possa discorrer na terceira pessoa ou em que se possa surpreender tal significado, colocando-o como um objeto de um pesquisador, tornando-o distante ou externo do sujeito histórico, como se tal problema não fosse do próprio indivíduo. Pecado hereditário tem a ver com o Adão-sujeito, e as explicações “fantásticas”, metafísicas ou lógicas não tocam o verdadeiro problema, ou seja, o indivíduo. Segundo o nosso pensador:

O fantástico está em que Adão goza da honra bem-intencionada de ser superior a toda a humanidade ou da duvidosa honra de estar fora do gênero humano. A cada momento as coisas se passam de modo que o indivíduo é ele mesmo e o gênero humano. Esta é a perfeição do homem como estado. (KIERKEGAARD, 2010, p. 29-30)⁷².

É justamente essa compreensão das tradições cristãs, tanto em algumas vertentes católicas como em algumas protestantes, e também da análise hegeliana (que veremos posteriormente), que Kierkegaard tanto critica, pois colocar Adão em uma condição de superioridade ou “plenipotenciário” da humanidade ou situá-lo como um puro mito, não corresponde à visão do *individuum* kierkegaardiano. Kierkegaard critica, portanto essas tradições cristãs que fazem a apreensão do conteúdo existencial dos relatos bíblicos, mas deixam de lado ou fora da história o indivíduo, simplesmente pelo exercício de “adequar” a “qualquer custo” tais cosmovisões às suas respectivas tradições, pensamentos ou aos seus sistemas (VALLS, 2012).

Continuando com as considerações de Kierkegaard em relação à compreensão das tradições cristãs acerca do conceito do pecado hereditário, ele volta a sua atenção à confissão

⁷² Esse pensamento será mais bem detalhado nas próximas páginas.

religiosa de sua Igreja — a confissão de Esmalcade (confissão luterana)⁷³. Nesse documento histórico, de matiz luterano, há trechos sobre o pecado hereditário de Adão. Abaixo, uma citação de Kierkegaard a tal confissão, contida no livro *O Conceito de Angústia*: “Esse pecado hereditário é a corrupção de tal maneira profunda e perniciosa da natureza humana que razão nenhuma o compreende. Deve, ao contrário, ser crido com base na revelação da escritura” (VALLS, 2010, p. 197).

Kierkegaard elogia esse trecho de Esmalcade, pois, ao contrário das outras correntes cristãs supracitadas, abandona as explicações e conceitos metafísicos, abordando o caráter da relação apropriativa do indivíduo com o pecado hereditário. A confissão de Esmalcade joga o assunto para o campo do mistério, crendo nas pressuposições dos relatos bíblicos acerca desta questão. Somando-se a isto, tal tema aprofunda o senso de piedade, devoção e interioridade do indivíduo, temas caros para o nosso autor. Esta confissão, para Kierkegaard, é uma conquista intelectual do protestantismo, deste pensamento apropriativo do indivíduo acerca do pecado hereditário. (KIERKEGAARD, 2010).

Em seguida, o filósofo comenta brevemente a ideia da igreja grega, comumente chamada de igreja católica ortodoxa⁷⁴. A definição desta tradição é o pecado do primeiro pai. Kierkegaard (2010) aponta, assim, a realidade meramente informativa e histórica desse termo ao designar o pecado hereditário como algo meramente realizado em Adão. Enfim, não há uma teologia elaborada e desenvolvida nessa tradição, sendo incipiente e obscura no trato do mesmo.

Depois da breve menção à igreja ortodoxa, Kierkegaard aponta posições históricas da tradição cristã em Tertuliano e Agostinho. Utilizando-se do seu conhecimento do grego e latim, afirmando que, ao contrário da posição da igreja grega, o pecado hereditário já tem uma conceitualização e uma explicação ampla nesses autores. Contudo, tais expressões nestes teólogos têm um viés devocional, quase místico, em relação ao pecado hereditário: *Vitium originalis* (Tertuliano) e *peccatum originale* (Agostinho), refletem também a forma meramente espiritualizada acerca deste tema (KIERKEGAARD, 2010).

⁷³ Essa confissão se expressa em vários artigos escritos por Lutero e Melancton, desenvolvidos com o objetivo de prover subsídios teológicos para o, então, recente movimento protestante. Líderes de várias regiões da Europa, especialmente da Alemanha, reuniram-se na cidade de Esmalcade, para um concílio das igrejas luteranas. Tais artigos foram importantes para a expansão do movimento protestante da Europa e o fortalecimento doutrinário do luteranismo (*As confissões da igreja luterana*. 5, ed. São Leopoldo/Canoas/Porto Alegre, 2006. p. 305).

⁷⁴ Igreja oriunda do Cisma do Oriente ou o Grande Cisma, de 1054. Reconhece o primado de honra do patriarcado de Constantinopla. Não reconhece o bispo de Roma como autoridade suprema do catolicismo e tem uma visão divergente sobre a *filioque*. Recentemente, o Papa Francisco e o Patriarca Bartolomeu estão em diálogos amplos para reunificar o catolicismo ocidental e oriental.

Para nosso autor:

[...] o protestantismo rejeita as definições acima e também as posições escolásticas (*carentia imaginis dei; defectun justitiae originalis*⁷⁵), assim também como se o pecado hereditário fosse um poena (*concupiscentiam poenam esse nons peccatum disputat adversari*)⁷⁶ e então começa o clímax entusiástico: *vitim, peccatum, reatus, culpa*.⁷⁷ (KIERKEGAARD, 2010, p. 27).

Essas expressões, em latim, indicam o significado que o pecado hereditário possui no horizonte histórico e conceitual destes autores, seu alcance somente no Adão histórico e, por melhor que seja a sua elaboração, contém elementos "fantásticos" acerca desse relato bíblico. Conforme vimos nos parágrafos anteriores, ou seja: o primeiro pai possui elementos místicos, espiritualizados e sobrenaturais não ocorrentes em um ser humano concreto — elementos místicos dissociados ou distanciados da realidade do indivíduo.

E surge uma pergunta: alcançam tais explicações, fornecidas pelos padres da igreja e dos intérpretes cristãos da tradição, Adão e o seu pecado diretamente? Conseguem essas explicações apreender em Adão a força do pecado em sua *psyché* ou subjetividade? A resposta óbvia é: Não! Por isso, o protestantismo “primitivo” (Lutero e Calvino) e Kierkegaard (GOUWENS, 1996)⁷⁸ assumem uma posição individualizante a propósito da relação entre o pecado com o sujeito. Por consequência, utilizam como exemplo o próprio Adão, pois é com ele que se inicia a humanidade, e não com um conceito metafísico escolástico ou uma ideia vaga. Kierkegaard, assim, critica assertivamente essas posições: “tão logo desaparece o entusiasmo da fé e contrição, não se pode mais ser ajudado por tais definições, que só fazem ao astuto racionalismo escapar ao reconhecimento do pecado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 30). Ou seja, colocam o pecado como se não fosse um problema de uma subjetividade pecadora, deixando-o em um território das fadas, dos mitos e da fantasia.

O pecado hereditário é conceitualizado em figuras e expressões metafísicas em Tertuliano e Agostinho. Já a figura de Adão é colocada ou “exilada” para fora da história por meio dessa expressão: “plenipotenciário”, honrado em ser “[...] superior a toda humanidade ou duvidosa honra de estar fora do gênero humano” (KIERKEGAARD, 2010, p. 29-30).

⁷⁵ Expressões latinas que significam: carência da imagem de Deus, perda da justiça original (VALLS, 2010).

⁷⁶ Expressões latinas que significam, respectivamente: "Pena. Os adversários pretendem que a concupiscência seja uma pena" (VALL, 2010, p. 194).

⁷⁷ “Vício, pecado, falta” (VALLS, 2010, 194).

⁷⁸ Importante é destacar que a teologia e a filosofia de Kierkegaard são, marcadamente, influenciadas por Lutero (GOUWENS, 1996; QUAGLIO, 2014).

Explicações também são advogadas pela dogmática federal. Assim, para V.H.⁷⁹, tais terminologias e teologias são fantásticas, ou seja, não têm correspondência com os relatos bíblicos, uma vez que e não tocam a realidade do *sujeito-Adão*. Deixar Adão de fora da história é um perigo teológico, pois a humanidade teria o seu início com um mero conceito, ideia e abstração lógica e não como uma pessoa efetivamente concreta. Kierkegaard veementemente protesta contra essas tradições de perspectivas metafísicas, conforme podemos ver claramente na citação abaixo:

Como quer que se apresente o problema, logo que Adão fica excluído de maneira fantástica, tudo se confunde. Explicar o pecado de Adão é, portanto, explicar o pecado hereditário, e de nada adianta uma explicação que queira explicar Adão, mas não o pecado hereditário, ou queira explicar o pecado hereditário, mas não Adão. A razão mais profunda de tal impossibilidade está naquilo que é o essencial da existência humana; que o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira no indivíduo, e o indivíduo participa de todo o gênero humano. (KIERKEGAARD, 2010, p. 30).

Depreendemos dessa citação, toda e qualquer forma de explicação que não leve em conta ambas as realidades — Adão e o seu pecado — trará consequências, seja de ordem “fantasiosa” ou “de caráter” epistemológico, pois a raiz do problema é dividir ou separar o indivíduo do pecado ou vice-versa. Pecado é uma ação do indivíduo. No caso de Adão, ele pecou porque ele era realmente um ser humano concreto, do mesmo modo como ocorre conosco. Pecado não é um conceito e Adão não é um plenipotenciário da humanidade, com poderes adicionais ou diferentes de qualquer outro sujeito da história humana. Pecado e Adão são indivisíveis, pois quem comete pecado torna-se um pecador! E é isso o que nos liga a Adão e vice-versa: “Toda a humanidade participa inteira no indivíduo” e o indivíduo participa e está inserido na história da humanidade. Veremos adiante, com maiores detalhes, essa questão em nossa subseção intitulada “O conceito de pecado hereditário de Adão”. Podemos, porém, por enquanto, depreender dessa questão que o homem é *individuum*, inteiro, sem divisões, e que pecado e pecador são em essência, como era Adão, o que da mesma forma, somos nós também. Dessa citação podemos apreender também o significado de indivíduo em Kierkegaard, tema do qual nos deteremos com mais cuidado no terceiro capítulo desta pesquisa. Por ora, podemos inferir que tal “conceitualização” passa por uma reflexão que leva em conta a história do Adão paradigmático.

⁷⁹ Abreviatura para Vigilius Haufniensis, pseudônimo de Kierkegaard.

O relato bíblico tem a sua credibilidade, pois mostra um homem em possibilidade de experimentar uma realidade que está diante de si, que é o pecado. Pecado hereditário não é uma ideia abstrata e impessoal e Adão, no relato bíblico da queda, não é um plenipotenciário da humanidade. Adão é ele mesmo e o gênero humano, como todos o somos, quer dizer, é um indivíduo (KIERKEGAARD, 2010). A ideia dialético-fantástica confronta-se com outro ponto determinante da teologia cristã: a soteriologia, ou seja, com a compreensão teológica da possibilidade de o homem ser salvo. Abaixo veremos uma declaração importante no qual Kierkegaard relaciona a impossibilidade, de uma perspectiva dogmática, de harmonizar ideias “fantásticas” com o mais importante dogma da Bíblia: a questão da soteriológica cristológica, questão que está intimamente conectada com a compreensão de indivíduo.

O fantástico, que se mostra aqui, repete-se, de modo inteiramente lógico, num outro ponto da dogmática, na redenção. Ensina-se que Cristo deu plena satisfação pelo pecado hereditário. Mas como se passam as coisas com Adão? Afinal, ele introduziu o pecado hereditário no mundo. O pecado hereditário não seria nele um pecado atual? Ou pecado hereditário significa a mesma coisa para Adão como para qualquer um do gênero humano? Neste caso, o conceito se anula. Ou teria sido toda a vida de Adão o pecado hereditário? O primeiro pecado não teria engendrado nele outros, isto é, pecados atuais? O erro supracitado mostra-se aqui mais nitidamente: Pois Adão é exilado para fora da história de maneira tão fantasiosa, que ele acaba por ser o único que é excluído da redenção. Como se apresenta o problema, logo que Adão fica excluído de maneira fantástica, tudo se confunde. Explicar o pecado de Adão é, portanto, explicar o pecado hereditário, e de nada adianta uma explicação que queira explicar Adão, mas não o pecado hereditário, ou queira explicar o pecado hereditário, mas não Adão. (KIERKEGAARD, 2010, p. 30).

Essa passagem mostra que a tentativa de separar Adão e pecado hereditário na história em favor de um conceito ou uma abstração neoplatônica compromete a teologia e engendra sérias contradições de pensamento, como, por exemplo, a soteriologia, que é a doutrina da redenção de Cristo. Como Adão é redimido pela doutrina da *sola gratia*⁸⁰ se ele é excluído ou exilado da história por uma ideia despersonalizada que o coloca, na melhor das hipóteses, como um plenipotenciário, quase como um demiurgo, e não como um indivíduo? Como explicar essa situação em que a ideia, a doutrina ou a filosofia precede a pessoa e os seus sentimentos? Como visto na observação supracitada, a redenção universal de todos os homens alcança pecadores e, nas elaborações criticadas por Kierkegaard, o sujeito Adão desaparece. Assim a doutrina da redenção é anulada, justamente porque deixa de alcançar uma pessoa, Adão. Esse é o pensamento claro de tal citação. Dessa forma, a doutrina *sola gratia* perde a

⁸⁰ Expressão cunhada pelos reformadores protestantes e que significa: "Somente a graça", ou seja, só a graça de Cristo é capaz de declarar um indivíduo salvo de seus pecados ou declará-lo justo diante de Deus.

sua organicidade e coerência, uma vez que a premissa dessa teologia pretende abarcar a salvação de todos os pecadores.

Para melhor compreensão do texto supracitado, e também para um entendimento amplo desta seção, vejamos a declaração abaixo:

A explicação da psicologia de Kierkegaard em relação à angústia permite-lhe criticar a explicação tradicional do "pecado original, que coloca Adão " fora da família humana", relato que necessita de explicação... tal exposição não se refere a uma experiência necessariamente humana: Se a teologia católica romana... ou a teologia protestante federal tendem a colocar "Adão" fora da geração humana, por isso não explica nada, quer acerca do pecado de Adão ou da dinâmica subsequente ao pecado. Em contraste a estas discussões tradicionais, Vigilius oferece uma explicação do pecado original, em vez de uma explicação histórica, que reorienta a discussão dogmática para uma explicação do pecado de cada transição do indivíduo da angústia para o pecado. (GOUWENS, 1996, p. 82).

Deduz-se, portanto, a partir do comentário de Gouwens, que Adão e o pecado hereditário precisam ser compreendidos, segundo Kierkegaard, via compreensão apropriativa do indivíduo e não meramente por uma posição analítica, especulativa, devocional ou fantasiosa (QUAGLIO, 2014). O pecado é de “[...] cada transição do indivíduo” (GOUWENS, 1996, p. 82), quer dizer, tem a ver com o “sujeito concreto” e não, simplesmente, com uma reflexão abstrata, que suspende o indivíduo e favorece o pensamento. Tanto as teologias dominantes tradicionais cristãs (catolicismo e protestantismo), como a idealismo, colocaram Adão, ou seja, o indivíduo, em um plano subalterno, periférico, esquecendo-o, para salvar um conceito. Uma contradição lógica dos textos bíblicos, ou harmonizar razão e fé, colocando Adão no “lado de fora da história”: colocando o indivíduo, o sujeito, fora da “cena histórica”, para privilegiar conceitos e abstrações sejam metafísicas ou teológicas. Definitivamente, essa não era a intenção “primordial” do escritor bíblico e nem das interpretações proféticas ou apostólicas. Diferentemente, os escritos bíblicos preocupavam-se com o pecado, ou a sua angústia diante da queda, com a responsabilidade e a decadência dos Adões-sujeitos e vice-versa. Kierkegaard, a nosso ver, retomou esse elemento apropriativo dos textos bíblicos, que são tão marcantes na teologia bíblica e na tradição cristã. Na contramão muitas vezes dos hermenutas bíblicos e dos filósofos idealistas, que estão preocupados “com a letra e não com o espírito”, i.e, com as questões envolvidas com problemas de ordem simplesmente intelectual, contudo o engajamento kierkegaardiano e bíblico é com o sujeito mergulhado em uma angústia, envolvido constantemente com o seu “pecado original” (GOWENS, 1996). Essa “experiência necessariamente humana” da

angústia é significativa no texto bíblico e teve a sua adequada explicação nas explicações filosóficas kierkegaardianas.

A seguir continuamos na busca do entendimento em relação ao pecado hereditário e Adão, refletindo bem de perto sobre esse assunto importante para a compreensão de angústia no pensamento kierkegaardiano.

2.3 Conceito de pecado hereditário de Adão

Após essas abordagens acerca da figura paradigmática de Adão, tanto em uma perspectiva bíblica quanto filosófica em Kierkegaard, concentramos agora a nossa atenção ao conceito do pecado hereditário conforme descrito n'*O Conceito de Angústia* — e fazemo-lo conscientes de estarmos de acordo com vários pensamentos do nosso autor. Abaixo, para o início de nossas considerações, temos uma importante definição do conceito de pecado hereditário: “Com o primeiro homem entrou o pecado no mundo. Isso vale também a respeito do primeiro pecado de qualquer homem posterior, que, com este pecado, entra no mundo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 33). Essa mesma sentença acerca do primeiro pecado de Adão no mundo equivale ao pecado praticado por qualquer outra pessoa “posterior”, tendo semelhança com outra expressão kierkegaardiana de acordo com a qual o homem é ele mesmo e também todo o gênero humano. Desse pensamento comum a essas duas expressões relatadas em *O Conceito de Angústia* ressalta o caráter da individualidade do homem: desse modo, o homem é um ser indivisível e sensivelmente interligado historicamente aos seus descendentes e gerações posteriores, carregando dentro de si o gênero humano em sua interioridade (KIERKEGAARD, 2010). Retornando, contudo, para o pensamento central da passagem acima, temos ali uma questão complexa para o entendimento: Como se entende que o primeiro pecado do homem posterior corresponde ao primeiro pecado de Adão? Kierkegaard nos torna isso compreensível: “Com o primeiro pecado de Adão, o pecado entrou no mundo. O pecado pressupõe a si mesmo, a dificuldade para a compreensão intelectual dessa afirmação é o triunfo do conceito do pecado hereditário” (KIERKEGAARD, 2010, p. 34).

Deve-se admitir, com base em tal concepção, a dificuldade da compreensão do assunto, como o próprio autor confirma. Ao contrário das teorias apresentadas nas seções anteriores, Vigilius Haufniensis afirma que a melhor explicação do pecado é pressupô-lo, i.e., *crer* em sua existência nos atos de um indivíduo ou, para ser mais exato e fiel ao pensamento kierkegaardiano: quando *eu ajo* pecaminosamente no mundo ou quando *me torno pecador* em

decorrência de uma ação pecaminosa no mundo. Admitir que o pecado tem o seu caráter paradoxal, dialético e inexplicável em si mesmo, e que entra no mundo por um salto⁸¹, quer dizer, pela decisão de realizar o pecado. Pecado é uma ação realizada individualmente pelo homem, sem mediação e explicação racional que consigam apreender toda a realidade desse ato. Assim, pecado hereditário não é um conceito⁸². É, sim, uma ação. Corroborando essa compreensão acerca do pecado hereditário, nos diz Mackintosh (2002, p. 251): “O pecado original é uma ação”.

O pecado hereditário é, “simplesmente”, uma pressuposição de *minha* ação no mundo, como Adão assim o fez. Na humildade desta declaração, e também da citação supracitada (que são sinônimos em uma perspectiva kierkegaardiana, assim toda ação precisa, necessariamente ser “minha”), começamos a nos compreender como pecadores no mundo e, identificando-nos com o primeiro pecador, pois ele, segundo a Bíblia, iniciou essa saga na história do mundo: “O pecado entrou no mundo, por meio de um pecado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 34). Essa frase é redundante, mas compreensível quando analisamos o seu contexto, ou seja, dizer que o pecado entrou no mundo por uma ação de Adão é a mesma coisa que dizer que entrou no mundo pela ação de qualquer homem posterior (pela “minha ação”, por exemplo). Acerca disso nos assegura o pensador dinamarquês:

Todo o seu conteúdo está concentrado propriamente nesta proposição: o pecado entrou no mundo por meio de um pecado. Se não fosse assim, o pecado teria entrado como algo de casual, que seria melhor não tentar explicar. A dificuldade para o intelecto constitui precisamente o triunfo desta explicação, sua consequência lógica profunda está em que o pecado se pressupõe a si mesmo, que ele entra no mundo de tal maneira que, ao ser, já é pressuposto. O pecado entra, portanto, como o súbito, isto é, pelo salto. (KIERKEGAARD, 2010, p. 34).

“O pecado entrou no mundo por meio de um pecado”, que é uma alusão ao texto do apóstolo Paulo (Romanos, 5:5). Trata-se, precisamente, do salto, duma ação, o pecado gera pecaminosidade e não o inverso. Assim, para o nosso autor, o pecado é justamente esse salto que gera a consequência do pecado — a pecaminosidade. Isso equivale dizer que, quando

⁸¹ Conceito muito importante e que será desenvolvido no próximo capítulo.

⁸² Por paradoxal que seja, pois a nossa subseção tem o título “Conceito de pecado hereditário”, que é o mesmo título que tem na obra d'*O conceito de Angústia*. Estamos seguindo o mesmo movimento kierkegaardiano nesta obra: não conceitualizar o inconceitualizável. Alguns comentadores veem, no próprio nome desta obra, uma ironia, assim em nenhum momento Kierkegaard conceitualiza expressões que são “puramente” compreensões da existência. Isso, porém, tem uma explicação: A vida precede o pensamento e a existência, o conceito (FARAGO, 2011). Talvez seja esta uma das intenções principais do Vigilius, a de não explicar nem criar sínteses e formulações lógicas, apenas contextualizar o leitor a partir da história de Adão, assim informando que a vida e os mistérios cristãos não foram escritos para serem “analisados”, e sim experienciados em sua vida concreta.

Adão pecou, ele se tornou pecador, o que ocorre com o homem posterior. O Adão-indivíduo (ou Adão bíblico e o posterior) peca não porque ele é pecaminoso, e, sim, porque ele gera pecaminosidade em si⁸³. Essa parece ser uma sentença simplista ou uma fundamentação teórica aligeirada de Kierkegaard, mas tal formulação pareceu correta para o nosso autor, pois pecado prescinde de qualquer explicação (racional, alegórica, dialético-fantasiada, etc.). Assim se ganha tempo para a introspecção e o conhecimento próprio acerca dessa realização no mundo, abandonando a exterioridades de conceitos ou de fantasias religiosas e caminhando para o interior, porque foi daí que veio o impulso para o pecado (KIERKEGAARD, 2010). Essa explicação, que consiste em uma falta de explicação, fundamenta-se na pressuposição de que é a melhor “explicação” para um conteúdo tão ambíguo como é o pecado hereditário. Mesmo assim, contudo, embora seja ambíguo, esse conteúdo não deixa de ser real e concreto em um indivíduo. Basta admitir ou, melhor, ser consciente de sua ação no mundo. Segue-se, portanto, que a descrição do pecado original e a sua consequência (i.e, a pecaminosidade) de Adão é, em essência, semelhante ao pecado original de qualquer indivíduo posterior (KIERKEGAARD, 2010). Isso significa, para V. H., objetivamente, que, semelhantemente ao que ocorreu com Adão, ocorre com o indivíduo posterior: O pecado ocorre através da responsabilidade pessoal, ou seja, de sua decisão. Não é a pecaminosidade quantitativa existente objetivamente no mundo (ou, como referido na citação acima, a “pecaminosidade”)⁸⁴, que torna o homem pecador. Ele pode até dizer piedosamente que “em pecado me concebeu minha mãe⁸⁵”, pode até recitar esta ou outras declarações religiosas, porém tais preces ou a piedade cristã não tornará tal crente pecador, mas, sim, a sua apreensão existencial em sua realidade concreta (KIERKEGAARD, 2010).

As determinações quantitativas (pecaminosidade), o acúmulo de maldade no mundo, nas pessoas ou, paradoxalmente, em si, nada disso faz do homem um pecador, e, sim, a sua relação essencial com o pecado. Quando há no indivíduo consciência da realização do pecado, e, obviamente, a concretude de tal, o homem está *se tornando pecador*. A qualidade do pecado determina a quantidade e não o inverso: o pecado original determina a pecaminosidade. Não é a quantidade que gera uma qualidade, i.e, um pecador. Para Kierkegaard, afirmar que o pecado no homem é gerado por uma necessidade imanente⁸⁶ ou por haver quantitativamente pecaminosidade no mundo é uma afronta ética e desculpa o

⁸³ Este assunto será visualizado em seu contexto amplo nas próximas páginas.

⁸⁴ Esse conceito que Kierkegaard desenvolve como *angústia objetiva* será descrito no terceiro capítulo da presente pesquisa.

⁸⁵ Kierkegaard refere-se ao texto de Salmo 51, escrito pelo rei Davi (KIERKEGAARD, 2010).

⁸⁶ Veremos essa questão nesse mesmo capítulo, na discussão sobre o *conceito de inocência*.

homem de sua responsabilidade individual. A citação a seguir sublinha a relevância na individualidade da relação com o pecado: “Deixa de lado a consciência alarmada e podes fechar as igrejas e convertê-las em salões de baile”⁸⁷ (KIERKEGAARD apud MACKINTOSH, 2002, p. 251). Nessa bela reflexão, o pensador danês aborda que um indivíduo ou uma denominação religiosa que esvai de si o caráter “alarmante” do pecado original na história do sujeito singular, torna-se obsoleto e descaracteriza o sentido primordial da teologia judaico-cristã: a relação entre Deus e o homem, através da fé. Continuando nessa perspectiva, de pecado e da individualidade:

A doutrina de Kierkegaard a respeito do pecado se caracteriza pela gravidade absoluta que se encontra também na Bíblia e nos reformadores⁸⁸. O pecado é a categoria que separa o indivíduo e o deixa completamente só, sem confundi-lo com Deus, ou com os seus companheiros, ou com o mundo que o rodeia. Esta doutrina não pretende se acomodar aos pensadores, aduz Kierkegaard com um sorriso torcido, e isto pela razão suficiente de que é uma doutrina inalcançável ao pensamento. A matriz do pecado é o temor; e o fato psicológico pelo qual surge é a ansiedade. (MACKINTOSH, 2002, p. 250).

Depreendemos da citação acima, o entendimento de pecado em Kierkegaard está em conexão com a visão paulina e com a compreensão teológica dos reformadores protestantes (QUAGLIO, 2014) e, ainda conforme o texto supracitado, intimamente relacionado com o indivíduo, este (indivíduo) motivado por uma ansiedade de alma, pela angústia⁸⁹. Desse modo, o pecado é sempre uma ação do indivíduo no mundo e nunca determinado por um movimento imanente do Absoluto na história, seja por uma compreensão intelectualizante da fé ou pela necessidade de o homem sair da sua inocência, da sua condição natural para um elevado grau de espírito. Pois essa condição (seu estado de inocência) impede-o, portanto, de alcançar sua plenitude humana, apelando simplesmente para âmbito natural, presa em sua imediatidade⁹⁰, conforme podemos ver expresso a seguir:

Semelhantemente, nesta perspectiva, não resolve o problema, pois a mesma teoria desemboca na fuga da responsabilidade ético-moral do homem. Adão perdeu a sua inocência, não por uma necessidade ou por uma imanência, mas sim por uma transcendência, ou seja, por uma ação que saiu dele próprio, impulsionado pela angústia, o salto, o pecado posto por uma ação concreta,

⁸⁷ O interessante é que essa quase “profecia” de Kierkegaard tem ocorrido em várias igrejas e templos cristãos na Europa: Muitas igrejas, devido à pouca frequência e irrelevância no continente, têm sido vendidas para casas de *shows* e para religiões muçulmanas.

⁸⁸ Alusão aos reformadores protestantes, especificamente a Lutero e a Calvino.

⁸⁹ A palavra em alemão para angústia é *angst*, que significa também ansiedade.

⁹⁰ Trataremos essa questão na seção sobre o conceito de inocência.

por uma ação livre de Adão, carregado de angústia.⁹¹ (KIERKEGAARD, 2010, p. 35).

As duas visões apresentadas acima (o parágrafo anterior e a própria citação), apresentam as seguintes ideias: *a primeira* é a de que o pecado do homem posterior ocorreu pelo aumento quantitativo da pecaminosidade no mundo e de que a sua realização é inevitável e natural. *A segunda*, de que o pecado de Adão adveio por uma necessidade imanente, explicação essa fundamentada no sistema filosófico hegeliano, que nega o horizonte da responsabilidade individual frente ao pecado, ou seja, frente a si mesmo, que é a mensagem central da passagem destacada. Kierkegaard pretende esclarecer que qualquer ação e ato humano, inclusive o pecado, é fruto de sua decisão, de suas escolhas. O pecado não é imanente ou necessário nas experiências humanas. Assim, mesmo que “todos pecuem”, a decisão pelo pecado é individual e ocorre sempre por uma ação e não por um processo natural. Se assim fosse, pecado não seria "pecado", pois esse acontecimento, segundo a ética, é mau e assim o homem não seria efetivamente culpado⁹². Encontramos essa mesma ideia, da relação entre pecado hereditário e responsabilidade pessoal, expressa abaixo:

Tradicionalmente entender-se-ia que o pecado de Adão condicionaria a pecaminosidade como consequência e que todo o outro pecado de Adão pressuporia a pecaminosidade como condição, ou seja, o pecado de Adão instauraria a pecaminosidade como determinação quantitativa a partir da qual uma nova qualidade, o pecado, seria gerada à medida de aumento gradativo aos indivíduos subsequentes. (ROOS, 2007, p. 134).

Roos, na citação acima, expõe as críticas de Kierkegaard a essa noção de pecado hereditário, pois essa noção passa a ideia de que o pecado (em sua qualidade) é impulsionado pela quantidade, quer dizer, pelo aumento do pecado das gerações subsequentes de Adão. O pecado de Adão foi uma realização misteriosa⁹³, súbita, deu-se por um salto e o mesmo ocorre

⁹¹ Desenvolveremos, em conexão com o tema da angústia, o conceito de liberdade nessa obra no terceiro capítulo da presente pesquisa.

⁹² Essa questão será mais bem detalhada no terceiro capítulo de nossa pesquisa, nas páginas 114 até 138.

⁹³ Será analisado o caráter misterioso e dialeticamente paradoxal do pecado na seção III, mas é importante salientar que a própria Bíblia não explica o caráter quase enigmático do pecado original de Adão. Ela o pressupõe, apresenta-o como um súbito. A hermenêutica de Kierkegaard tem esse viés protestante da "sola scriptura". E, segundo Roos, além desse viés, tem uma influência kantiana, "[...] deliberadamente recusa uma explicação a questão do porque um indivíduo deveria escolher o caminho da imoralidade. E a esse respeito Kierkegaard parece segui-lo. De fato, essa recusa de dar uma explicação à questão do pecado é um dos mais notáveis paralelos entre a Religião e o conceito de angústia. Kant e Kierkegaard sabem que o pecado não é um tema filosófico, mas na esfera científica pertence a um outro âmbito, a dogmática. Entretanto, descrever a possibilidade do pecado antropológicamente e investigar a liberdade humana procurando entender como é possível isso que em teologia se chama pecado, é um assunto que pode e deve ser tratado dentro da filosofia. Essa é a tarefa que se propõe Vigilius Haufniensis" (ROOS, 2007, p. 134).

conosco⁹⁴. Entretanto, a pecaminosidade das gerações aproximam os homens do pecado, mas essa mesma pecaminosidade não os torna pecadores. Concomitantemente, a angústia e a tentação aproximaram Adão e o homem posterior (este último soma-se o herdar quantitativamente a pecaminosidade de Adão) do pecado, e ambos (Adão e o homem) não são efetivamente pecadores, sob uma perspectiva existencial e ética kierkegaardiana, simplesmente por se angustiarem ou viverem em um mundo de pecaminosidade, assim é a ação que engendra pecaminosidade no indivíduo, ou seja, a qualidade (o pecado) gera quantidade (pecaminosidade) e não o inverso. Essa comparação filosófica entre Adão e o homem contemporâneo é dialética, como também obscura. Vale ressaltar, contudo, que ela nos aproxima do cerne da questão: o pecado é uma responsabilidade pessoal, é um âmbito ético, intransferível, algo que compete somente ao indivíduo. Acerca dessa importante questão da filosofia kierkegaardiana, da seguinte maneira reflete Gouwens (1996, p.82):

Ele (Kierkegaard) pretende evitar um problema tradicional de fazer com que o pecado faça parte (intrínseca) da natureza humana; uma tal ontologia faria do pecado hereditário mera sorte, roubando a responsabilidade da pessoa de seu próprio pecado.

O pecado hereditário não é uma mera sorte, ou uma ontologia, ou uma incidência intrínseca na natureza humana. Como dito anteriormente, o assunto do pecado hereditário seja dialético e paradoxal (o que veremos isso, mais detalhadamente), trata-se sempre de uma escolha, de uma ação motivada e impulsionada pela angústia⁹⁵. Qualificar e conceituar, em termos ontológicos, o pecado hereditário ou desculpar-se por ter nascido “em um mundo mau” é desvirtuar a ética bíblica (que é muito rigorosa nesse sentido). É pautar uma “agenda hermenêutica” ou moral que distancia o homem do seu dever já que o homem não seria responsável por suas ações, ou porque o pecado seria parte constitutiva de seu ser ou porque ele herdou uma natureza carnal de Adão. Assim, portanto, nessas referidas escusas, sejam epistemológicas, morais ou religiosas, vemos o seguinte: o homem *necessita* pecar. Essa hermenêutica teológica acerca do pecado hereditário tem consequências gravíssimas (nocivas!) para toda a teologia e moral bíblica. Ela é de natureza filosófica frágil e insustentável por si só, por não levar a sério o próprio “conceito de pecado”. Em função disso, também não só não dignifica, senão, ao contrário, desqualifica o propósito do homem em sua existência (MACKINTOSH, 2002).

⁹⁴ Conforme vimos na última citação de Mackintosh.

⁹⁵ Abordaremos tal ponto, no terceiro capítulo, aqui da pesquisa.

Nem a angústia, realçada pelas tentações de Adão, nem a pecaminosidade existente no mundo fazem de Adão ou do homem posterior menos pecador ou justificável diante de seus erros. Muito menos, uma compreensão de uma dialética hegeliana que evidencia um certo monismo, ou uma ação do espírito Absoluto na história (como se tal ato de Adão não fosse dele próprio) exime o Adão-indivíduo de sua responsabilidade diante do seu pecado (KIERKEGAARD, 2010).⁹⁶

Segue, portanto, que a definição de pecado como uma ação singular, intransferível e responsável de Adão e de qualquer outro homem é a chave para a compreensão do pecado hereditário em Kierkegaard. A citação abaixo confirma essa proposição:

De que modo entrou o pecado no mundo, qualquer pessoa entende, única e exclusivamente a partir de si mesmo; desejar entendê-la através é o *ipso* equivocar-se a respeito — com o primeiro pecado entrou o pecado no mundo. Exatamente do mesmo modo vale isso a respeito do primeiro pecado de qualquer homem posterior, que, com este o pecado entra no mundo. (KIERKEGAARD, 2010, p. 35).

Essa citação é crucial para o entendimento do conceito de “pecado hereditário”. A partir desse a compreensão melhor situaremos o advento do pecado no mundo como relatado no livro do *Gênesis*. Isso precisa ser compreendido e interiorizado por meio de uma apreensão existencial do indivíduo (o Adão edênico e o Adão posterior) e à prática *do seu* pecado. A maneira como tradicionalmente esse tema foi interpretado, segundo Kierkegaard, é errônea, pois, seja em uma compreensão racional (na perspectiva sistemática do idealismo) ou fantástica (da tradição), ambos os pensamentos analisam o objeto do problema e não o *seu problema*, quer dizer, *o seu* pecado hereditário: o entendimento racional e o entendimento fantástico, as duas ideias buscam a exterioridade do problema do pecado hereditário, enquanto que a filosofia kierkegaardiana faz do problema do pecado hereditário o problema de uma subjetividade que se apropria dela mesma, ou seja, quando ela realmente estabelece em si esse pecado hereditário. Houve muitas tentativas de explicar o conceito do pecado hereditário e não uma reflexão que colocasse em evidência o Adão histórico ou o sujeito posterior com o *seu* dilema ante a possibilidade do pecado ou a *sua* realização efetiva (KIERKEGAARD, 2010).

Na tentativa de salvar o conceito, no mínimo difícil, da queda de Adão, e de pretender harmonizar esta queda em diversas perspectivas filosóficas ou teológicas, a dogmática cristã (em suas vertentes católicas e protestantes) comprometeu a compreensão do pecado

⁹⁶ Veremos essa questão e citações do próprio Hegel acerca do primeiro pecado de Adão na subseção que aborda a questão do conceito de inocência e imediatidade no hegelianismo.

hereditário em deixar Adão fora da história. Essas interpretações religiosas referidas por Vigilius (fantásticas ou piedosas na história do pensamento) e o Idealismo deram ênfase ao conceito ou à ideologia por trás da hermenêutica aceita do pecado hereditário, mas pouca atenção foi dada ao homem-Adão, mergulhado em angústia ante a possibilidade iminente de perder a sua inocência e o paraíso. O pecado hereditário é o pecado original do homem, praticado e exercido diante das possibilidades do pecado, homem que se responsabiliza pelo salto, não gerado por fatores externos. A plenipotência de Adão, conceitos relativos a isso, desculpas religiosas, espírito Absoluto imanente na história, etc., tudo isso é abandonado categoricamente por Kierkegaard, para enfatizar que o pecado é realizado pela impulsão do salto, pela ação diante da angústia!

No pensamento do pecado hereditário há outro paradoxo, quase um obstáculo ao entendimento, um problema central: Como o homem pode “herdar” o pecado de seus antepassados e, ao mesmo tempo, ser responsável por suas ações e ser ele mesmo culpado por seus erros? Como a teologia bíblica pode livrar-se dessa contradição lógica e, pior, para tal compreensão tão destacada anteriormente da responsabilidade pessoal, ética? Se o homem herda a pecaminosidade de Adão, ele não pode ser responsável pelos seus pecados, por estar determinado quase que predestinadamente a errar. Poderia tal homem posterior ser considerado realmente culpado e efetivamente responsável por seus atos? E a sua liberdade, onde estaria? Não poderia, acaso, Pelágio estar certo de acusar essa doutrina como perniciosa à liberdade e à ética?

Esse é um dos grandes problemas que Kierkegaard procura resolver no primeiro capítulo, não analisando o mérito da questão do pecado⁹⁷, ao focar como é possível o homem tornar-se pecador e, nesse ínterim entre a ação e a sua inocência, compreender a sua angústia ante a realidade de um horizonte que o espera: *O poder ser* ou *ser-capaz-de*.

Respondendo às questões acima colocadas, Kierkegaard admite a realidade da pecaminosidade crescente no mundo, i.e, o pecado existente e latente no mundo. Essa realidade em si, não torna o homem pecador, e sim o que o torna pecador é o seu salto, ou seja, é a realização concreta de suas ações conscientes. Mesmo assim, contudo, antes do pecado efetivado há no homem a angústia⁹⁸ ante a possibilidade do pecado, e tal realidade interior deixa-o em vertigem⁹⁹ frente ao “abismo” (KIERKEGAARD 2010) de sua situação

⁹⁷ Pois a sua perspectiva é psicológica e o pecado é um assunto da dogmática (KIERKEGAARD, 2010).

⁹⁸ Veremos nessa seção a relação entre inocência, pecado hereditário e angústia.

⁹⁹ Tal descrição do homem ante a possibilidade do pecado, em vertigem, que é uma das ilustrações preferidas de Kierkegaard, será compreendida nas próximas seções.

presente e futura, que o motiva ao *salto* de suas escolhas. Essa possibilidade de liberdade diante do pecado engendra angústia. Após a sua decisão ou salto individual, que é uma ação derivada de uma escolha, esse pecado torna-se original, e, portanto, o primeiro. Quando o homem se depara diante do pecado com o qual ele pode se envolver ou não, e deliberadamente age e o escolhe, assim, tal ação consciente torna-se idêntica à de Adão. Mesmo após o salto e concretizada esta escolha, tal liberdade engendra mais angústia, pois na ação efetivada o homem começa a pensar e a sofrer, e se perguntar sobre o porquê de sua escolha pelo pecado e assim ele reinicia o processo anterior ao *seu pecado original* e, questionando, indagando se permanecerá pecando. A situação do indivíduo na concepção do nosso filósofo é cíclica e dramática! (KIERKEGAARD, 2010).

O homem “herda”, quer dizer, nasce em um mundo envolto de maldade, marcado por gerações de homens que deixaram suas “marcas” nas relações humanas e naturais. Quando há nele essa dimensão e compreensão do mundo e de si, e age em angústia para perpetuar essa pecaminosidade no mundo, ele gera mais pecaminosidade, gerada por uma qualidade localizada em sua interioridade e impulsionada pela angústia (KIERKEGAARD, 2010).

Há, obviamente, diferenças entre o mundo de Adão e o nosso, porém há o mesmo dilema ante o pecado original de Adão e o nosso, ou seja, quando há angústia em nosso ser ante uma possibilidade que está diante de nós ou quando temos de fato a consciência do que estamos realizando, há nisso uma idêntica relação entre Adão e o sujeito consciente. Quando há consciência dessa angústia no sujeito, acontece o mesmo fenômeno de Adão antes de sua queda. As diferenças são contextuais, mas o pecado em sua relação existencial é essencial a ambos: Angustia-se existencialmente da mesma maneira de Adão e, quando não há essa consciência da angústia, ocorre outro fenômeno no homem, o desespero (KIERKEGAARD, 2010)¹⁰⁰. Essencialmente, o que une os dois “Adões”, apesar dessas diferenças contextuais, é angústia, e só pode ter consciência de angústia um indivíduo: A história da humanidade inicia-se com um indivíduo e este é a humanidade reciprocamente unidos em um todo. Vemos essa ênfase em todo o Capítulo I d'*O Conceito de Angústia*, especialmente nas páginas 32-36. O que une Adão e o homem posterior é a sua identidade máxima de individualidade e, assim, caracterizado por sua singularidade absoluta e, ao mesmo tempo, conectado com a humanidade, pois ambos (indivíduo e humanidade) se correspondem. A citação, abaixo, de V.H., elucida esta questão:

¹⁰⁰ Kierkegaard desenvolve essa ideia no livro *O Desespero Humano*. Em suma, em conexão com pensamento do corpo do texto: Quando o homem não tem a consciência de sua angústia, há nele uma forma mais elevada de angústia, que é o desespero.

O que, com frequência, engana e auxilia a desencadear todo o tipo de representações imaginárias é a relação de geração, como se o homem posterior fosse essencialmente diferente do primeiro pela descendência. A descendência é apenas a expressão para a continuidade na história da humanidade, que se move sempre por determinações quantitativas e por isso de nenhum modo capaz de produzir um indivíduo; pois uma espécie animal jamais produzirá um indivíduo, ainda que se conserve ao longo de milhares e milhares de gerações. Se o segundo homem não tivesse descendido de Adão, seria, não o segundo homem, mas uma repetição vazia, por isso nem se teria tornado humanidade e tampouco indivíduo. (KIERKEGAARD, 2010, p. 36-37).

Conforme observamos na passagem acima, a relação primordial entre Adão e os seus descendentes e, conseqüentemente, entre o pecado de Adão e do homem posterior, é fundamentado por essa premissa a seguir: o homem nasceu para ser indivíduo, para ser ele mesmo. A questão da descendência, ou do acúmulo de pecaminosidade das gerações, não é essencial, e tal descendência ou pecaminosidade não poderá tornar um homem em um indivíduo ou em um pecador. Como foi ressaltado anteriormente: Quantidade não gera qualidade. Como disse V.H: “[...] determinações quantitativas de nenhum modo são capazes de produzir um indivíduo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 36). Mesmo assim, o conceito de indivíduo (como veremos no terceiro capítulo) não é uma condição ou um estado ontológico do homem, mas é um vir a ser, um tornar-se ou, utilizando uma expressão kierkegaardiana, um capaz de ser. Resumindo: Ser indivíduo é uma possibilidade, uma angústia. A compreensão de indivíduo em Kierkegaard passa, cabalmente, por essa questão essencial. Essa relação de indivíduo e angústia que define a questão do pecado hereditário, é problemática e ambígua, pois o homem a “herda” a natureza pecaminosa e, mesmo assim, é responsável por seus atos e pecados. O homem posterior carrega essa identidade com a humanidade, de ser possibilidade de indivíduo e poderá ser, quando ocorrer o salto. Este é único, é original de cada ser humano, e o pecado se insere nessa compreensão; ele peca não porque nasceu pecador ou por causa de sua ascendência pecaminosa, e sim o faz da mesma maneira que Adão e Eva no paraíso: faz por uma ação, por um salto, impulsionado pela angústia. E por que acontece dessa maneira? Porque há uma ontologia que une a humanidade: a possibilidade de o homem ser indivíduo, ser ele mesmo. E o que é essa possibilidade? Angústia! É o *nada*.

Compreendemos, portanto, que há inocência nas duas versões do Adão e tal saída desse estado é sempre via salto ou ação no mundo, gerando assim mais pecaminosidade. Tal inocência, como ainda veremos, é ignorância, uma ausência epistemológica e experimental do homem em relação a si mesmo. Podemos, assim, inferir que o homem posterior pode ser

ignorante em relação ao pecado e não ter consciência de ter pecado, mesmo convivendo objetivamente em um mundo repleto de pecado. Se ele é pecador objetivamente, isso não tem a menor relevância para Kierkegaard, pois não adianta a veracidade do dogma nem declarações bíblicas de que todos somos pecadores se não temos consciência ou conhecimento experimental de tal realidade existencial em nós. Objetividade e logicidade teológica (como também lógica filosófica e científica) são secundárias ao filósofo dinamarquês, e uma vez que não conferem sentido algum *enquanto* tal idealidade não tocar intimamente o indivíduo. Resgatar essa consciência e fazer o homem sentir e interiorizar o seu pecado é essencial nas *homilias* cristãs. Para Kierkegaard, é a maior contribuição do cristianismo ao pensamento humano: fazer com que o homem reflita acerca de sua condição pecaminosa, trazendo tal indivíduo a uma relação honesta e sincera consigo mesmo, através de uma apreensão séria de si e da fé, mediante o *Logos* encarnado na história: Cristo (FARAGO, 2011). Mas tudo isso envolve sérias reflexões, sentimentos confusos e atos paradoxais de liberdade; assim como ocorreu em Adão, também ocorre com todo homem consciente de sua angústia e de seus atos.

Há (retornando ao parágrafo acima), nesse pensamento entre herdar quantitativamente a pecaminosidade de Adão e a responsabilidade individual frente uma ação impulsionada pela angústia, uma tensão dialética, um paradoxo — o de que o homem herda a natureza pecaminosa, mas ele mesmo assim é responsável por suas ações. Tal tensão não tem como ser resolvida por uma síntese lógica ou metafísica escolástica. A citação a seguir ratifica esse paradoxo em torno do pecado hereditário:

Todo problema dogmático do pecado original envolve um paradoxo que não pode ser filosoficamente desdobrado. Este entendimento paradoxal do problema como de sua "solução", no que diz respeito à dogmática, será claramente expresso por Kierkegaard em seus Papirer seis anos depois da publicação de *O conceito de angústia*. "Que pecado original é culpa, esse é o verdadeiro paradoxo". Quão paradoxal é melhor visto como se segue. O paradoxo é formado por uma combinação de categorias qualitativamente heterogêneas. "Herdar" é uma categoria da natureza. "Culpa" é uma categoria ética do espírito. Como pode ocorrer a alguém colocar estes dois juntos, diz o entendimento — dizer que se herda algo que pelo seu próprio conceito é impossível poder herdar, isso deve ser crido. O paradoxo na verdade cristã sempre envolve a verdade enquanto diante de Deus. (ROOS, 2007, p. 157).

Como vemos aqui, essas duas categorias inseridas no pecado hereditário são: "angústia objetiva" e "angústia subjetiva", tanto da natureza em sua dimensão quantitativa no mundo (angústia objetiva) quanto a culpa em sua dimensão ética no espírito humano (angústia

subjetiva)¹⁰¹ –são apreendidos no conceito do pecado hereditário. Há nessa questão algo paradoxal que não deve ser explicado analiticamente, mas, sim, considerando o pressuposto a partir de uma perspectiva da fé, a saber: a *descrição dessa tensão* e a sua apreensão na subjetividade. Ora, essa é a melhor maneira de explicar o inexplicável, ou seja: quando se descreve a situação de Adão e o homem posterior, a relação entre ambos, a sua angústia e a sua decisão pelo salto (sem querer explicar o mistério, que, em si, é o pecado original) há, para Kierkegaard, um ganho: uma compreensão maior do porquê do pecado e, ao mesmo tempo, permanece o mistério: pecado sempre pressupõe. Por isso essa questão é dialética, paradoxal e sem possibilidade de mediação ou síntese racional e, na reflexão sobre esse mistério, sem pretensão de resolução (como fez Hegel em sua enciclopédia, como veremos ao abordar o *conceito de inocência*), extraem-se muitos importantes pensamentos de psicologia, de teologia e de filosofia, e o mais importante, pensamentos acerca da vida concreta!

Há, nessa descrição do pecado hereditário, uma maior compreensão da relação entre o pecado do homem contemporâneo e o de Adão e não a explicação e a análise do "pecado original", pois esse é sempre uma ação e não uma abstração ou construção de análises e sínteses. Assim, como consequência deste exercício de descrição e de reflexão crítica, temos maiores vislumbres (nesta perspectiva psicológica e antropológica) do significado de indivíduo e entre outros temas caros na obra do nosso filósofo, tanto âmbito teológico, como filosófico (GOUWENS, 1996).

O conceito de pecado hereditário, retornando ao personagem de Adão, se depara com outro problema: Como é possível Adão, em seu estado de inocência, pecar? Seguindo essa tendência de comparar Adão com o homem posterior, é possível falar de inocência de tal homem posterior? Como Adão perdeu a inocência e qual é a relação entre inocência, pecado hereditário e angústia, e como esses assuntos se relacionam em *O Conceito de Angústia*? Por fim, uma pergunta simples, mas de resposta difícil: O que é inocência na visão de Kierkegaard nessa obra? Essas perguntas procurarão ser respondidas a seguir, tendo como perspectiva a busca da compreensão da angústia e a questão ética da responsabilidade pessoal e individual do sujeito, temas esses caríssimos a Haufniensis.

¹⁰¹ Posteriormente serão explicadas, com maior profundidade, no terceiro capítulo, a relação da angústia com o indivíduo, que a partir dois tópicos do referido capítulo: angústia objetiva e angústia subjetiva, extraídos, literalmente, d'*O Conceito de Angústia*, encontradas nas páginas 62 e 66, respectivamente.

2.4 O conceito de inocência em sua relação com o pecado hereditário

Kierkegaard inicia as suas considerações acerca da inocência com uma tônica forte de humor e ironia, criticando qualquer interferência de disciplinas externas ou internas da Teologia que procurava “socorrer” ou análises racionais para resolver os problemas e mistérios da dogmática, como podemos, assim, depreender da passagem seguir:

Vale aqui, como em toda parte, que, se em nossos dias se quiser encontrar uma definição dogmática, há que começar por esquecer o que Hegel descobriu para socorrer a Dogmática. Sente-se certa estranheza diante de teólogos, que, todavia, de resto, pretendem permanecer mais ou menos ortodoxos, ao vê-los introduzir neste ponto observação favorita de Hegel, de que a destinação do imediato é a de ser anulado, como se imediatidade e inocência fossem inteiramente idênticas. (KIERKEGAARD, 2010, p. 38).

Vemos nesse pensamento, , uma crítica às obras teológicas que buscavam, no sistema hegeliano, uma explicação da “Dogmática”, ou seja, dos mistérios ou supostos problemas teológicos bíblicos. E, semelhantemente, o sistema hegeliano contribuiu na solução das dificuldades teológicas enfrentadas em relação a inocência de Adão. Assim, teólogos alemães e dinamarqueses procuravam compreender o relato bíblico da inocência de Adão à luz hermenêutica da *Enciclopédia das Ciências Lógicas*, de Hegel, obra na qual o referido filósofo situava a inocência com o conceito de imediato (GERMANO, 2013). O referido filósofo alemão discorre, no seu tratado sobre a *Lógica*, sobre a história de Adão. Vejamos a citação a seguir: “Parece como adequado considerar o mito da queda logo no início da lógica, pois ela diz respeito ao conhecer, e também nesse mito se trata do conhecer, de sua origem e significação” (HEGEL, 1995, p. 84). O pensador alemão destaca o âmbito essencialmente epistemológico do ser humano, enfatizando que o mito de Adão oferece ao pensamento humano a gênese e a explicação do significado primordial do homem, o conhecimento. Comentando esse assunto, nos diz Germano (2013, p. 451):

Para Hegel, o mito do pecado original exprime, antes de tudo, a relação do conhecimento para com a vida do espírito ou, dito de maneira mais direta, a relação do espírito para com o conhecimento originário. Ora, sob o ponto de vista hegeliano, conhecer é a destinação essencial do espírito. Este, com efeito, não permanece um ser-em-si, mas é para-si – do contrário não seria o espírito. Neste sentido, a narrativa do *Gênesis* sobre o pecado de Adão manifestaria justamente essa passagem do espírito, em sua unidade natural imediata, para uma cisão entre espírito e natureza que liberaria o espírito para ser por si mesmo o que é, a saber, espírito livre.

Isso evidencia que a ênfase da filosofia hegeliana, acerca do mito de Adão, vem do conhecimento após a história da queda. Desse modo, a tônica desse relato bíblico, no hegelianismo, é a capacidade cognitiva do homem, que é o grande avanço e a virtude do espírito. Hegel situa o advento do conhecimento na história do mito de Adão, então, como algo necessário, um movimento imanente, e que deveria ocorrer para o homem se pôr como espírito: A destinação do homem é o conhecimento (HEGEL, 1995)¹⁰². É isso que temos abaixo, quando a citação traz com mais clareza tal posição do pensamento hegeliano:

Em sua imediatez, a vida do espírito aparece primeiro como inocência e ingênua confiança. Ora, na essência do espírito reside [a exigência de] que esse estado imediato seja suprassumido, pois a vida do espírito se diferencia da vida natural e, mais precisamente, da vida animal porque não permanece em seu ser-em-si, mas é para-si. Depois, esse ponto de vista da cisão tem de ser igualmente suprassumido, e o espírito deve, por si mesmo, retornar à união. (HEGEL apud GERMANO, 2013, p. 451).

Assim, a imediatez no homem precisa ser “suprassumida” (*aufgehoben*), ou superada para ser espírito (INWOOD, 1997) e o exemplo, ilustração ou parábola de tal condição é o relato mitológico de Adão no livro de *Gênesis*, onde o referido personagem é descrito em perfeita inocência. Inocência e imediatez nos conceitos hegelianos são sinônimos e, assim sendo, necessitam ser anulados ou, em sua equivalência etimológica na língua germânica, suprassumido (GERMANO, 2010).

Essa questão, importante na lógica hegeliana, é duramente criticada por Kierkegaard, pois os dois conceitos precisam ser compreendidos por ciências diferentes: imediatidade¹⁰³, na esfera lógica, e inocência na ética, como nos assevera V.H:

O conceito de imediatidade tem seu lugar na lógica, mas o conceito de inocência na Ética, e cada conceito deve ser tratado a partir da ciência a que pertence... A inocência não é, pois, como o imediato, algo que deva ser anulado, cuja destinação é ser anulado, e que vem a existir pelo fato de ser anulado. (KIERKEGAARD, 2010, p. 38).

¹⁰² A citação a seguir esclarece bem essa posição, da tônica hegeliana, no relato do livro de *Gênesis*, ser no momento em que Deus declara que o homem era um "um de nós, conhecedores do bem e do mal": 1396B "Com a expulsão do paraíso, o mito ainda não está concluído. Adiante diz ainda: Deus falou: "Veja só: Adão se tornou como um de nós, pois sabe o que é bom e [o que é] mau". O conhecer é aqui designado como o divino; e não, como antes, como o que não deve ser. Nisso está também a refutação desses falatórios de que a filosofia só pertence à finitude do espírito: a filosofia é conhecer, e só pelo conhecer é que se realizou a vocação original do homem: ser a imagem de Deus (HEGEL, 1995, p. 85).

¹⁰³ É importante destacar que até esse conceito de imediatidade é criticada também por Kierkegaard. Vejamos esta citação: "Que a imediatidade deva ser abolida, para dizê-lo não se precisaria de Hegel, nem este adquiriu, de modo algum, um mérito imortal por tê-lo dito, pois pensado logicamente, isso nem sequer é correto, já que o imediato não tem que ser abolido, posto que nunca está aí" (KIERKEGAARD, 2010, p. 38).

E, ao misturar ambos os assuntos (inocência e imediatidade), conforme Haufniensis denuncia na passagem citada, além de ferir e deturpar drasticamente a literatura judaica de *Gênesis*, ele critica, em OCA, a filosofia especulativa hegeliana por obscurecer linguisticamente “[...] as distinções entre os campos de estudos e interpretações particulares de conceitos” (GOUWENS, 1996, p. 62), ou seja, nas citações de Vigilius Haufniensis, e também na de Gouwens, observamos que o filósofo alemão confundia e, assim, comprometia e danificava, em nosso contexto, o significado de uma disciplina “rigorosamente” ética, que é a inocência, e também prejudicando a compreensão de imediato, que pertence à lógica.

Aprofundando mais a ideia acima de Kierkegaard (acerca da confusão conceitual na filosofia hegeliana), Gouwens explica mais detidamente esse pensamento da preservação da própria disciplina à qual o pesquisador se detém. Vejamos a passagem a seguir, com o qual continuaremos a refletir segundo esse prisma kierkegaardiano, de não misturar, nem procurar sínteses ou harmonizar logicamente as diversas disciplinas humanas, conforme podemos observar na citação abaixo:

Para Kierkegaard, qualquer consideração com os respectivos domínios, a saber, ética, psicologia, filosofia e dogmática, necessita ser sensível aos conceitos pertencentes àquele particular campo de inquirição, especialmente aqueles conceitos que agem como "pressuposições" ou conceitos logicamente básicos, para aquele respectivo campo. Por exemplo, "pecado original" é um conceito nos conceitos da dogmática cristã, mas não na psicologia. "Angústia" é um conceito psicológico, e não dogmático... A suspeita de Kierkegaard de reduzir várias disciplinas dentro uma da outra, ou por um esquema metafísico, explica que religião e especialmente conceitos teológicos dogmáticos não devem ser interpretados, quer seja pelos correlatos conceitos teológicos ou por fenômenos filosóficos e psicológicos, ou trasladando-os para dentro de outro vocabulário. (GOUWENS, 1996, p. 62).

Dessa posição de Gouwens podemos apreender algumas questões cruciais, para uma hermenêutica mais apropriada, no que tange aos conceitos de inocência e de imediatez e, também, fornece importantes subsídios para uma crítica da interpretação hegeliana dos relatos bíblicos. Primeiro: É crucial não misturar, reduzir, sintetizar assuntos da dogmática a elementos psicológicos e filosóficos (e aéreas afins) e vice-versa (interpretar fenômenos psicológicos e filosóficos numa perspectiva dogmática). Não se deve misturar, pois cada disciplina tem suas peculiaridades, métodos, especificidades e realidades em seus horizontes conceituais. Utilizar, por melhor que seja (que é o caso de Hegel), um olhar filosófico para um problema dogmático, e tentar resolver via reducionismo ou síntese filosófica, é ignorar,

intervir ou desrespeitar todo um universo e campo da própria da disciplina. Kierkegaard protesta veementemente contra esse procedimento metódico e metafísico de Hegel e de sua escola. O filósofo danês aborda a independência de cada disciplina humanística, procurando estabelecer relações, diálogo respeitoso entre elas e não sínteses ou soluções externas a cada um dos seus respectivos problemas. Kierkegaard procura fazer isso (com muito rigor) em relação à dogmática (quando trata do pecado hereditário) e à psicologia (no caso da angústia). Preservar a independência e procurar a interação é uma maneira de respeitar a hermenêutica própria de cada disciplina e, ao mesmo tempo, nesse gesto de humildade intelectual, faz com que haja profícuas reflexões, descobertas, pontes de conhecimento entre as ciências, cujo exemplo máximo é o livro *O Conceito de Angústia*, que, além de outros objetivos, visa estabelecer pontes entre Psicologia e Religião, como também, enfatizar as antíteses e o caráter paradoxal dos mistérios da religião (GOUWENS, 1996)¹⁰⁴. Segundo: a proposição hegeliana de que inocência é sinônimo do conceito de imediato viabiliza todo esse discurso crítico de Kierkegaard e Gouwens, reduzindo a inocência (que é uma disciplina da esfera ética) a um conceito da lógica. Esse reducionismo da história bíblica de Adão a uma esfera conceitual da lógica compromete a própria compreensão ética da responsabilidade individual do ato “pecador” de Adão.

Hegel envereda (retornando para o relato do livro de *Gênesis*), portanto, por um problema sério no campo ético, através da hermenêutica dessa história, que nos permite fazer algumas reflexões e perguntas: Era necessário o homem pecar? O pecado era inevitável? Pois, segundo a história de Adão, a inocência foi perdida não pelo *conhecimento* do bem ou mal, e sim pelo *ato*, por uma execução de sua volição. Ou seja, a saída de uma condição inocente de Adão não por uma *imanência* ou *necessidade lógica*, senão por uma *transcendência*, quer dizer, um ato, uma ação original no mundo cujas expressões, para Kierkegaard, se equivalem. Assim ele perdeu a sua inocência e, dessa mesma maneira, todo o homem posterior perde a sua. Essa frase está sustentada pela citação que veremos a seguir:

Portanto, como Adão perdeu a inocência pela culpa, assim perde todo e qualquer homem. Se não foi pela culpa que a perdeu, tampouco foi a inocência o que perdeu, se ele não era inocente antes de tornar-se culpado, então jamais se tornou culpado... Mas é só pela culpa que se perde a inocência; cada homem perde a inocência essencialmente da mesma maneira que Adão fez, e não interessa à ética fazer todos os homens, exceto Adão, espectadores da culpabilidade, aflitos e interessados — mas não culpados;

¹⁰⁴ Sobre essa afirmativa é a de que o livro do pseudônimo Vigilius Haufniensis tem diálogos e relações entre Psicologia e Religião, afirma Gouwens (1996, p.63): “Conceito de angústia é uma reflexão psicológica com interação dogmática”.

nem interessa {a Dogmática fazer de todos eles espectadores interessados e simpatizantes da redenção — mas não redimidos. (KIERKEGAARD, 2010, p. 38-39).

Conforme podemos extrair desta passagem, Adão perdeu a inocência pela culpa, através de sua aproximação psicológica do pecado, ou seja, com angústia em toda a força dialética (o nada que se insinua como possibilidades — acerca dessa questão veremos mais adiante) e também do próprio ato de pecado de Adão que efetiva a culpa em sua existência. Culpa é uma dimensão interior e particular da existência e tal experiência ocorre da mesma maneira em todos os homens, como também em Adão. Adão perdeu a inocência com a culpa na angústia e no ato do pecado, e assim ocorre com o Adão posterior também. Isso não ocorre por destinação ou necessidade, e sim sempre por um ato que criava um novo estado e com ele novas possibilidades.

Se a destinação do homem era o conhecimento, como acreditava Hegel, e a inocência ou a imediatidade deveriam ser suprassumidas, então, segundo a lógica do contexto da citação acima, em essência Adão não poderia ter culpa e, portanto, o homem jamais poderia ter pecado, pois pecado e culpa são sinônimos. Esse pensamento hegeliano confunde conceitos e cria sérios obstáculos para a compreensão teológica do relato de *Gênesis*, especialmente no campo ético, e vemos, assim, uma crítica enfática do nosso autor para uma compreensão tão frouxa de pecado, de culpa e de responsabilidade pessoal do idealismo de Hegel quando interpreta o relato do livro de *Gênesis*, na tentativa forçada de harmonizar a hermenêutica de seu sistema com o pensamento bíblico (ROOS, 2007). Vemos nisso, segundo Kierkegaard, uma tentativa fracassada, pois o teor do referido livro bíblico é contrário de uma visão tão abstrata e especulativa de Hegel.

Julgamos que a citação abaixo venha esclarecer, como maiores detalhes, essa questão essencial: Como que o Adão-homem perde a sua inocência? Kierkegaard (2010, p. 40) responde: “A inocência é algo que se anula por uma transcendência, justamente porque ela é algo (ao contrário, a expressão mais correta para o imediato é a que Hegel usa para o puro ser, é nada)”.

Explicação adicional a essa temática traz-nos Germano (2013, p. 452):

Significa, como dizíamos, que a inocência está aí para ser superada ou, melhor ainda: que é correto que a inocência não permaneça em si, na medida em que deve se suprassumida ou anulada. Ora, neste caso — e é isto que Haufniensis denuncia em Hegel — a passagem da inocência para a não-inocência não seria de forma nenhuma culpa ou pecado, mas até mesmo um mérito do espírito no cumprimento de sua essência. Precisamente por isso Haufniensis afirma que “é antiético dizer que a inocência deva ser superada,

pois [...] a ética não permite esquecer que a inocência não pode ser anulada senão pela culpa”.

Contextualizando historicamente o conteúdo dessa citação: teólogos luteranos dinamarqueses e alemães que dialogavam e admiravam essa intervenção teológica hegeliana nesse tema (da história de Adão), trouxeram, pelas razões acima expostas, mais problemas do que soluções da narrativa da história de Adão, como bem identificou Kierkegaard. Adão e o homem posterior perderam a inocência por uma culpa, e culpa a ética define como um objeto determinado, pecado. A passagem da inocência (ou imediatidade) para a não-inocência¹⁰⁵ (para assim ocorrer a síntese do espírito) é observada positivamente *no cumprimento de sua essência*, como uma descoberta para uma verdadeira condição humana na referida corrente filosófica alemã (ROOS, 2007)¹⁰⁶.

Como visto, esse entendimento hegeliano é escandaloso, do ponto de vista ético, para Kierkegaard, pois essa definição de inocência esbarra em um assunto que é essencial à sua filosofia: se tal passagem é necessária, então não há liberdade, luta nem, conseqüentemente, responsabilidade pessoal. Assim pecado, neste contexto, é justificável e Adão ou o indivíduo posterior pode se eximir de sua culpa ou colocar no crédito de “tal imanência” os seus atos e conseqüências. É obvio que o relato de *Gênesis* não tem essa perspectiva! Tal história de Adão e de sua queda serviu apenas como exemplo para que Hegel demonstrasse a viabilidade racional de seu sistema, e que a religião pode ser um elemento adicional para a explicação de seus ensinamentos. Tal empreendimento incorre, contudo, em contradições no próprio campo lógico e, especialmente, no campo ético. E, seguindo o movimento do pensamento kierkegaardiano, utilizar o sistema para explicar o indivíduo posterior para fundamentar o referido conceito de imediatidade, incorre no mesmo problema (KIERKEGAARD, 2010). Acerca disso, Gouwens nos traz uma importante declaração acerca dessa confusão de

¹⁰⁵ Vemos aqui mais uma diferença entre Kierkegaard e Hegel: Para o segundo há uma "passagem" ou imanência e, para o primeiro, um salto, ou transcendência. Veremos bem esta questão do salto no terceiro capítulo da pesquisa.

¹⁰⁶ Acerca disso, Jonas Roos (2007, p. 135-136) nos traz uma informação de uma importante obra de um teólogo hegeliano chamado Philipe Marheineke, cujo título é *Os fundamentos da Dogmática Cristã enquanto Ciência*, obra que Kierkegaard teria adquirido no ano de 1836, ou seja, oito anos antes de ter publicado *O Conceito de Angústia*, evidenciando que o pensador danês estava inteirado acerca das pesquisas no que concerne aos conceitos de imediatidade e de pecado original aplicados à filosofia de Hegel. Vejamos uma das declarações de Marheineke, no contexto interpretativo de Roos: "Com relação à investigação sobre o pecado original, e mais especificamente no que diz respeito ao conceito de inocência, este autor encontra apoio na filosofia hegeliana que define inocência, um estado no qual não há distinção entre o bem e o mal, como um estado de imediatidade. A queda, no contexto desta reflexão, representaria simbolicamente 'a superação da imediatidade da natureza e a obtenção de uma vida verdadeiramente humana'".

terminologias hegeliana (e a óbvia consequência na esfera ética humana), via hermenêutica demitológica dos relatos bíblicos:

Ele também procura evitar explicações hegelianas de Gênesis que procuram “demitologizar” o mito da queda pela transladação de que queda de uma “inocência” para terminologias externas de conceitos filosóficos como “imediatidade” removendo inteiramente o componente ético, e confundindo as categorias da lógica e ética. (GOUWENS, 1996, p. 82).

Assim, portanto, como Gouwens bem extraiu do significado de “inocência”, ela é uma disciplina ética, uma vez que tem a ver com a conduta, podendo ser superada por um ato, por uma escolha. Ela não é imediatidade, não pertence a conceitos lógicos, senão à existência concreta do indivíduo. Ela não se perde por uma imanência, mas por uma transcendência, ou seja, por um salto¹⁰⁷, pela responsabilidade pessoal do indivíduo. Essa interpretação *demitologizante*, embora seja racional e tenha a sua plausibilidade em outros campos de conhecimentos humanos, foge, como dito anteriormente, da função primordial do texto, violentando as intenções claras do autor bíblico, que é, para a hermenêutica kierkegaardiana, um relato das experiências humanas anterior e posterior ao pecado. A ciência lógica suspende o horizonte existencial do Adão-indivíduo, enquanto que a filosofia kierkegaardiana traz para “dentro” das experiências humanas esse componente “primordial” do texto bíblico: inocência é uma categoria ética e ela só é perdida por uma experiência pecaminosa no mundo, partindo sempre de *si*, pois que somente ele, por conta própria, a pode perder. Inocência não é o imediato que aguarda a sua superação por uma necessidade, ela está destinada a sair dessa condição. Para o nosso autor, tal visão transgride a ética, pois inocência só é perdida quando o inocente decide por si mesmo sair de sua condição e esse sair é o salto, uma ruptura, e não uma passagem, transição.

Após essas considerações preliminares sobre a inocência, é necessário conceituar o que ela realmente é. Descobrir o seu significado poderá nos aproximar mais do significado de angústia no C.A., levando-nos a compreender o porquê do advento da queda, ou seja, do salto em direção ao pecado. Estamos conscientes de que, teológica e eticamente, tal direcionamento não é positivo ou necessário na existência humana de Adão-indivíduo posterior, mas sim uma ruptura ou um estabelecimento de uma nova realidade antropológica (KIERKEGAARD, 2010). Stewart confirma esta proposição da seguinte maneira: “Imediatidade e mediatidade são categorias imanentes, mas a culpa é transcendente à inocência, uma vez que vem de fora e introduz um estado qualitativamente novo” (STEWART apud GERMANO, 2013, p. 455).

¹⁰⁷ Veremos melhor esta questão no terceiro capítulo.

Retornemos, portanto, à resposta:

A narração do *Gênesis* também dá, agora, a verdadeira explicação da inocência. Inocência é ignorância. Não é, absolutamente, o ser puro do imediato, mas é ignorância. Quanto ao fato de que esta, observada de fora, apareça como destinada ao saber, é algo que não tem nada a ver com a ignorância. (KIERKEGAARD, 2010, p. 40-41).

Inocência é ignorância, um estado pelo qual Adão estava preso à sua condição natural ou imediata, sem geração, sem noção de gênero e sem noção de história. E tal estado não é “o ser puro do imediato” (alusão ao conceito de imediatidade) e não destinado a ser perdida, pois, na compreensão teológica do autor de *Gênesis*, tal entendimento dessa passagem (da ignorância ao pecado) é negativa como também, um movimento "abrupto" e radical da existência humana de Adão. Essa destinação, longe de ser harmônica e necessária, é um rompimento de tal condição. A ignorância, neste contexto, não é vista em um sentido negativo, problemático, alienado, mas uma condição humana que permite ao homem viver a sua inocência em bem-aventurança eterna, semelhante à vida dos anjos, sem ter a preocupação com a temporalidade (KIERKEGAARD, 2010). Ocorre, contudo, que o homem, de acordo com a Bíblia, perdeu a sua inocência, cabendo aqui questionar: Como ocorreu isso?

Veremos, a seguir, em outra subseção, o conceito de queda. Ao abstrair esse conceito, compreenderemos melhor tal estado de inocência do Adão-indivíduo e, em um primeiro momento, nos aproximaremos do entendimento da angústia em Adão, que é essencial para a compreensão do significado de angústia em OCA e, retroativamente, voltaremos para a explicação do pecado hereditário, que é o conceito fundamental e alvo de suas perseguições do primeiro capítulo. Importante é esclarecer que o autor danês não é sistemático em suas declarações, podendo-se dizer que seus escritos são como “labirintos” e que determinado conceito é explicado em outro (VALLS, 2010). Exemplo é o conceito de inocência, que é mais bem explicado no conceito de queda. Há também longas digressões (que são muito interessantes e recheados de ironia e humor), e um determinado pensamento é deixado de lado momentaneamente (muitos vezes para começar as suas “sessões de ironia” e críticas aos “elaboradores de sistema”), para, posteriormente, ser retomado. Nossa tentativa é perseguir o cerne da questão, quer dizer: O que ocorria em Adão antes de sua queda, ou seja, anterior ao seu pecado? Como ocorre passagem da inocência para o pecado? E o que acontece no interior dessa “passagem”? E como se perde a inocência? Tais questões, especificamente esta última, que determina e responde pelas anteriores, são essenciais para o autor danês e ditam o rumo de suas reflexões, pois elas definem temas centrais nessa obra, assunto como: liberdade,

angústia e pecado. Procuraremos nos aproximar desses delicados e profundos temas ao compreender o conceito de queda, não perdendo de vista o horizonte da inocência, tão marcante no primeiro capítulo de OCA.

2.5 Conceito de queda no Adão paradigmático

Antes da consideração sobre este estado de questão, é sempre importante alertar o leitor para o fato de que Kierkegaard não pretende responder objetivamente a respeito de *o que é a queda*, mas, sim, sobre *o que motivou a queda* ou sobre que levou Adão a cair, quer dizer, a prática do pecado. A dialética e compreensão de paradoxo de Kierkegaard não permitem seguir as “veredas” dos idealistas alemães, ou seja, de responder *o que é*, capacidade de desvendar os mistérios e harmonizar e desvendar analiticamente os segredos bíblicos e do pensamento. Sua preocupação é realizar uma comunicação existencial indireta, inclusive mediante uso de pseudônimo (Hafnienis)¹⁰⁸, e assim fazer com que os seus leitores apreendam, existencialmente, o relato dos primeiros pais da humanidade

O que, portanto, motivou a queda de Adão? Importante é salientar que, refletindo e compreendendo essa questão, chega-se, também à resposta do que faz o homem posterior pecar, pois, “[...] se posso explicar a culpa no homem posterior, posso explicá-la, igualmente bem em Adão” (KIERKEGAARD, 2010, p. 41). Após algumas considerações, irônicas e criticando os sistemáticos, que querem explicar e compreender tudo via a lógica ou especulação racional, o pensador dinamarquês alerta para o fato de que toda e qualquer explicação acerca do advento do pecado da existência não pode ser estética ou:

[...] com profunda seriedade, que nasceu na miséria e que sua mãe a concebeu em pecado; mas, em rigor, só poderá afligir-se com razão quando ela mesma tiver trazido pecado ao mundo e colocado tudo em seus ombros, pois é uma contradição pretender entristecer-se esteticamente pela pecaminosidade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 41-42).

A culpa e o pecado ocorrem apenas por um ato de responsabilidade pessoal e de liberdade, por uma transcendência e não por uma necessidade ou imanência lógica¹⁰⁹. Portanto, respondendo à última pergunta da subseção anterior — *Como se perde a inocência?*—, Kierkegaard, com muita cautela, afirma que a ciência que pode auxiliar nessa

¹⁰⁸ Nome que Kierkegaard utilizou como autor do livro *O Conceito de Angústia*. Essa técnica de Kierkegaard é denominada de comunicação indireta. Sobre esta questão e melhor explicação sobre estilo de abordagem, ver Valls (2012).

¹⁰⁹ Abordaremos tal tópico, com mais profundidade, nas próximas páginas.

questão é a Psicologia: “[...] contudo, só é capaz de explicar o rumo da explicação e, sobretudo, deve cuidar de não dar a aparência de querer explicar o que nenhuma ciência explica, e que tão somente a Ética avança um pouco mais na explicação ao pressupô-la recorrendo à Dogmática” (KIERKEGAARD, 2010, p. 42). Isto é, a Psicologia¹¹⁰ nos aproxima da explicação, não explicando o conceito ou o *que é*, porque ela incorreria em contradição, pois o referido autor critica a postura dos teólogos e dos filósofos que recorriam ao sistema para a compreensão da dogmática, i.e, dos mistérios das escrituras. A ética, também, nos aproxima mais da explicação, obviamente pressupondo as explicações da dogmática. Esta cautela é importante para não se precipitar numa resposta pronta e rápida, como Hegel fez, afirmando que a queda era necessária pois, segundo este autor alemão, precisava ser supressumida, ou seja, o imediato precisava ser abolido. Tal cautela faz com que algumas questões sejam evidenciadas e assuntos importantes sejam realçados, questões essas que passaram despercebidas ou relegadas à “margem” pelo sistema, como, por exemplo, o que ocorreu no interior do homem antes do pecado (ROOS, 2007).

Essas observações “preliminares” são essenciais, elas mostram que a passagem da inocência para a queda não é uma passagem natural, tranquila e positiva para a experiência, e sim um drama, um conflito e um salto. Kierkegaard aponta a seguinte literatura como uma ajuda parcial para o *rumo* dessa explicação, a *Exposição do Conceito Paulino* de Usteri¹¹¹. Vejamos, abaixo, a ideia principal dessa obra:

A exposição e Usteri tendem a demonstrar que foi justamente a proibição de não comer da árvore da ciência que fez nascer o pecado de Adão. Ela desdenha, de jeito nenhum, o ético, mas reconhece que este por assim dizer não faz senão predispor o que surge do salto qualitativo de Adão. (KIERKEGAARD, 2010, p. 43).

Como se pode depreender dessa passagem, quando houve a proibição de comer do fruto do conhecimento do bem e do mal, então ali se iniciou o pecado nos primeiros pais. Kierkegaard elogia essa tese: no entanto, a encara como parcial, pois não pretende ser “inteiramente psicológica” (KIERKEGAARD, 2010, p. 44)¹¹². Utilizar-se de passagens da Bíblia (como se vê no texto citado acima) para explicar o inexplicável poderá trazer maiores

¹¹⁰ Esta compreendida pelo contexto do século XIX, influenciada por um discípulo de Hegel, Rosenkraz (VALLS, 2010).

¹¹¹ “Leonhard Usteri (1799-1833, teólogo e pedagogo protestante suíço, discípulo de Schleiermacher), publicada originalmente em Zurique em 1824” (VALLS, 2010, p. 197).

¹¹² O pensador danês menciona que isso não se “[...] constitui naturalmente nenhuma censura, pois não era o seu intento, tendo colocado como objetivo desenvolver a doutrina de São Paulo e apoiar-se nos elementos bíblicos” (KIERKEGAARD, 2010, p. 44)

problemas à questão da queda. O cientificismo exegético, embora muitas vezes importante para a compreensão da Bíblia, não responde a todos os mistérios da Bíblia e a mesma proíbe tal determinação (Deuteronômio 29:29). Porém, como visto anteriormente em V.H, a psicologia nos descreve uma aproximação do problema, sem, contudo, resolvê-lo e sem nos darmos por satisfeitos com a questão da queda. A psicologia nos auxilia a compreender um ponto importante no relato do livro de *Gênesis*, a proibição. (Gen. cap. 2-3 e GOUWENS, 1996).

A proibição desperta a *concupiscentia* (concupiscência), quer dizer, um anelo por algo determinado ou objeto. Kierkegaard amplia a significação desse termo, da seguinte maneira: “Uma *concupiscentia* é uma determinação de culpa antes da culpa e do pecado e que, no entanto, não é nem culpa nem pecado, ou seja, é posta por este. Enerva-se o salto qualitativo, a queda torna-se algo sucessivo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 44). Importante é compreender que tal proibição e a consequência, a *concupiscentia*, não é propriamente a queda de Adão, mas condicionou, i.e, enervou e potencializou o pecado do primeiro homem. A concupiscência não tornou o homem culpado efetivamente, mas, paradoxalmente, no campo da possibilidade, era como se o homem tivesse pecado. A psicologia é valiosa para descrever esta situação, porém, não explica a queda, o máximo que ela pode realizar é situar o conflito que se passa no homem antes de suas “quedas”. Para haver a concretização do pecado e estabelecer uma nova categoria existencial (de inocente para pecador) é necessário um salto, ou seja, a efetivação da possibilidade. Uma categoria intermediária entre a concupiscência e o salto, que auxilia para compreensão mais clara acerca do pecado é angústia, contudo ambas são essencialmente diferentes, como veremos a seguir.

2.6 Compreensão da angústia no contexto da inocência e queda de Adão

Entre as páginas 44-50 de *O Conceito de Angústia*, onde Kierkegaard explica melhor a inocência em relação à angústia e à queda de Adão, notamos em tais descrições importantes contextualizações e definições antropológicas acerca de Adão e do indivíduo posterior. Ao ver a história de Adão com uma “lupa”, ele consegue ter uma extraordinária compreensão existencial do relato de *Gênesis* e presenteia a filosofia com excelentes *insights* desse relato bíblico. É o que podemos ver na declaração a seguir:

A inocência é ignorância. Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com a sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem. Tal interpretação está

em perfeita concordância com a bíblia que, ao negar o homem em seu estado de inocência o conhecimento da diferença entre o bem e o mal, condena todas as fantasmagorias católicas sobre o mérito. Neste estado há paz e repouso, mas, ao mesmo tempo, há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer a angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela. (KIERKEGAARD, 2010, p. 85).

Adão é retratado aqui como “psiquicamente determinado em unidade imediata com a sua naturalidade”, que dizer, ele é um homem inocente que não sabe quem ele é, e condicionado à sua esfera de ignorância. Ele, no entanto, pode tornar-se um homem e ter um espírito. Tal espírito, que é determinante para a síntese¹¹³, está como que “sonhando” no homem. Nesse estado, o homem está tranquilo em sua condição, feliz, sem pecado e sem culpa. Há, porém, um espírito que sonha em Adão e que *projeta uma possibilidade de existência*. Aqui não há luta e discórdia dentro de si, pois não há nada para que haja tal situação. Na relação entre o espírito que sonha e a inocência de Adão há um nada: “Mas o nada, que efeito tem? Faz nascer a angústia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 45). Essa relação dentro do homem é ambígua, dialética, misteriosa e paradoxal. Ele é inocente e tem paz, mas, ao mesmo tempo, existe algo nele que “perturba” tal relação, que é a angústia, que, por sua vez, é um nada. Ele é inocente em seu estado de ignorância e, paradoxalmente, não o é, no campo de suas possibilidades, em seus sonhos, em uma projeção de uma realidade externa ao que sonha, que não é nada.

No sono do espírito está posta a

[...] diferença do meu eu e o meu outro; no sono, está suspensa, e no sonho ela é um nada insinuante. A realidade efetiva do espírito se apresenta sempre como uma figura que tenta sua possibilidade, mas se evade logo que se queira captá-la, e é um nada que só pode se angustiar. Mas ela não pode, enquanto apenas se mostra. (KIERKEGAARD, 2010, p. 45).

O espírito sonha e procura efetivar a sua possibilidade, porém “naufrega”, ele apenas “mostra” e projeta tal possibilidade ao homem inocente. É uma possibilidade e isso é um nada. Esse pensamento nos leva a uma importante definição da filosofia de Kierkegaard do que é angústia: “[...] angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (2010, p. 45). Aquilo que Kierkegaard chama de inocência e sua situação são realidades caracterizadas por essa dialética: A inocência é uma ignorância, marcada por paz e

¹¹³ Abordaremos mais sobre o espírito no terceiro capítulo desta pesquisa.

repouso; também, nesse estado, é determinada como um espírito que está presente nela em sonho, que procura efetivar-se, ou seja, estabelecer-se nessa relação, no entanto, ela não tem esse poder, um sonho que nada é no campo concreto, apenas uma possibilidade. Isso é angústia: um nada que se projeta, um espírito que quer transcender e estabelecer a síntese, mas que nada pode fazer, assim está preso à sua inocência, pois ela é um nada! É uma “[...] realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 45), uma possibilidade que, no plano concreto, nada é, que, dialeticamente e paradoxalmente, já é uma realidade no campo da imaginação ou em um sonho (VALLS, 2012) e tal Adão-indivíduo “experimenta” a possibilidade, como se ela já fosse real, contudo, não pode ser, pois ainda não foi estabelecida a síntese pelo espírito, este ainda está sonhando em um plano remoto de inocência de um Adão que ainda não é homem. Ele ainda não se tornou homem, i.e, não estabeleceu a síntese mediante o salto (KAHLMAYER-MERTENS, 2013).

O Adão paradigmático – figura ilustrativa da humanidade – possui esse espírito (como descrito nos relatos do livro de *Gênesis*), ele não é somente animal e, como tal, não possui angústia, pois ele está preso em sua imediatidade, sem possibilidade de liberdade. Homem e animal compartilham de semelhanças biológicas, no entanto, não espirituais, ou seja, não há o espírito no animal. Adão o tinha, não efetivamente, mas como possibilidade. Adão, em sua condição inicial de inocente – apesar de não saber a diferença entre o “bem e o mal” –, não vivia como os animais no jardim. Ele tinha atributos distintivos destes, tinha, portanto, a liberdade. Assim, se animal “[...] fosse a qualquer momento de sua vida, jamais chegaria a ser homem” (KIERKEGAARD, 2010, p. 46).

Portanto, no interior da inocência há este segredo: ela, no fundo, é uma angústia, uma relação ambígua que não é conflituosa e nem prejudicial ao inocente; que possibilita ao homem se efetivar como espírito e que não o faz, pois precisa haver “o salto”, ou seja: a decisão por querer ser síntese e estabelecer o outro eu que está sonhando. A natureza dessa angústia é dialética porque, ao mesmo tempo em que Adão tem simpatia por ela, quer dizer, sonha e almeja esse outro eu e estabelecer, assim, a síntese; ele também a repele, porque é um poder “[...] hostil, que perturba continuamente a relação entre a alma e o corpo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 47). A inocência é ignorância que possui um espírito que deseja sair dessa condição e tornar-se um *ser-capaz-de*, mas não o faz, pois precisa de uma transcendência, de um ato. A angústia apenas projeta essa possibilidade, que não é concreta, i.e, que é um nada: “[...] não há nada no mundo mais ambíguo” que a angústia (KIERKEGAARD, 2010, p. 46).

Na citação abaixo visualizaremos mais essa relação entre inocência-angústia-espírito, essencial para a compreensão da obra:

Homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo com um terceiro. Este terceiro é o espírito. Na inocência, o homem não é meramente um animal. De resto, se o fosse a qualquer momento de sua vida, jamais chegaria a ser homem. O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando. Enquanto se acha presente é, de certa maneira, um poder hostil, pois perturba continuamente a relação entre a alma e corpo, que decerto subsiste sem, porém, subsistir, já que só receberá subsistência graças ao espírito. De outra parte, o espírito é um poder amistoso, que quer precisamente constituir a relação. Qual é, pois, a relação do homem com este poder ambíguo, como se relaciona o espírito consigo mesmo e com sua condição? Ele se relaciona como angústia. (KIERKEGAARD, 2010, p. 47).

Neste valioso texto citado, nele temos uma passagem na qual se podem observar notas da antropologia kierkegaardiana, apontamentos que, posteriormente, em sua obra *Desespero Humano*, serão ampliadas e desenvolvidas acerca do homem como uma síntese entre o psíquico e o corpóreo (ROOS, 2002). Em vista disso, a seguinte definição pode ser elaborada: o homem é uma combinação entre corpo e mente mediado¹¹⁴ por um espírito. Mesmo assim, contudo, como vimos, Adão, em sua condição de inocência-ignorância, em sua condição de pré-queda, possui esse espírito em relação imediata consigo mesmo. Esse espírito se apresenta como se estivesse sonhando e procura estabelecer a relação entre a matéria e o psíquico.

Tal espírito é um poder hostil quando está presente, pois “[...] perturba esta relação entre o corpo e psíquico” (KIERKEGAARD, 2010, p. 47) e, paradoxalmente, é também um poder amistoso, que procura conciliar ambos e “constituir tal relação”. Kierkegaard, tentando esclarecer melhor essa questão, faz a seguinte pergunta: “Qual é, pois, a relação do homem com este poder ambíguo, como se relaciona o espírito consigo mesmo e com a sua condição?” (KIERKEGAARD, 2010, p. 47). Nosso filósofo mesmo responde, afirmando que esse poder ambíguo é a angústia — uma liberdade de possibilidade antes da liberdade que é um “enorme” nada. Assim, para questão dessa relação entre inocência-angústia-espírito e sua conexão com o pecado, a melhor resposta não é explicação científica que solucione a questão ambígua da história de Adão (seja via sistema ou especulação filosófica que procure evidenciar ou provar metafisicamente a passagem da imediatidade para o estado do conhecimento) . A melhor

¹¹⁴ Vemos, aqui, uma influência de o pensamento de Hegel em Kierkegaard. Löwith (2014) aponta Kierkegaard como um discípulo de Hegel. Embora haja, inevitavelmente, influência do pensador alemão nas reflexões filosóficas kierkegaardianas, é importante ressaltar que o segundo autor não é um hegeliano, e sim utiliza nomenclatura e abordagens hegelianas para poder refutá-lo e desenvolver, assim, uma filosofia antissistemática e paradoxal (VALLS, 2010).

resposta é, sim, a *descrição psicológica em torno ou na periferia* desta história, descrição que prova a facticidade, a concretude de uma existência verdadeira humana no Adão-indivíduo. Noutras palavras: ambiguidade e paradoxo, seu caráter inexplicável da transcendência do salto, ou seja, o estabelecimento da síntese, a ruptura do seu estado de inocência e a inauguração da categoria existencial de Adão, impulsionado pela angústia presente em Adão mesmo em seu estado de inocência (GOUWENS, 1996).

Explicar *o como* dessa questão de Adão ou o *sine qua non*, para o autor danês, é enveredar por fantasias religiosas ou por uma lógica que procura explicar, mas que nada explica e só aumenta os problemas, procurando abolir o mito e estabelecendo um outro diferente (KIERKEGAARD, 2010). E, abordando outra perspectiva, que é primordial ao *Vígilius Haufniensis*: A especulação racionalista hegeliana do mito de Adão nega em Absoluto o salto, a decisão, a escolha e a liberdade. Se Adão estivesse condicionado a sair de sua imediatidade ou inocência, para atingir um grau “superior” de vida através da descoberta do conhecimento “do bem e do mal”, a inocência seria algo nocivo na experiência primitiva do homem. Vimos anteriormente que tal lógica é um escândalo para o campo ético, pois inocência só é perdida pela culpa e até uma leitura superficial das escrituras evidencia que o salto de Adão foi para o mal e não para o bem. A descrição psicológica de Kierkegaard é significativa, pois compreende o que ocorre no Adão histórico e contemporâneo antes de suas escolhas, de seus atos, e procura evidenciar, sem, contudo, explicar analiticamente e sinteticamente, o que se passa interiormente nele (KIERKEGAARD, 2010).

A angústia, em Adão, era esse nada que procura ser alguma coisa pelo poder do *ser-capaz-de*. Isso, no campo imaginativo, o animava, mas, o perturbava. Essa relação de Adão consigo mesmo e o seu pecado hereditário, ratifiquemos, pode ser apenas descrita e, no máximo, apreendida subjetivamente, mas não explicável. Quem pode fazer isso, aproximando-se mais do cerne da questão, sem, contudo, esgotar ou solucionar o problema é quem recorre à Psicologia ou quem recorre à Dogmática (obviamente sem a contribuição do sistema idealista). Trata-se da tarefa humilde de pressupor e apreender subjetivamente o que a luz da teologia bíblica cristã confere a tal relato. A Psicologia, e tem mérito nessa reflexão, elastifica em seu grau máximo, essa dialética angustiante em Adão, ao descrever o paradoxo que havia nessa relação com o primeiro o homem, e até conjecturar, via a bíblia e experiência dos humanos em geral, essa angústia hostil e amada ao mesmo tempo. Mas nunca conseguem captar *o porquê e o como* o homem estabeleceu tal síntese, i.e, o pecado via salto qualitativo. Essa relação dialética de Adão consigo mesmo — com o seu espírito imediato —, que era angústia, precisa ser pressuposta, com base na experiência individual do Adão primitivo e do

Adão posterior, porque a angústia de Adão inicial e a angústia do Adão posterior se equivalem (KIERKEGAARD, 2010). Importante é ressaltar que angústia é diferente de medo, o medo tem um objeto definido enquanto que a angústia é um nada, não passa de uma possibilidade.

Essa angústia, na condição inocente de Adão, foi potencializada com a tentação da serpente, antes não havia nada, agora, portanto, o primeiro pai tem uma informação, ou seja, um saber. Ele não entendeu essa tentação, pois ele não conhecia a diferença entre o bem e o mal (isso ocorreu após o pecado, segundo a descrição do relato do livro de *Gênesis*). Isso trouxe algumas consequências, segundo Kierkegaard: 1) A ignorância se concentrou e a angústia, que estava sonhando via espírito, em vez do nada, “recebeu uma palavra enigmática” (KIERKEGAARD, 2010, p. 48); 2) Despertou nele o desejo, não pelo objeto proibido, mas sim a possibilidade da liberdade, *um ser capaz de*.

E, neste último ponto, temos um pensamento crucial na antropologia kierkegaardiana: o *homem-Adão posterior* é uma possibilidade de liberdade, que pode utilizar ou não tal liberdade, de acordo com a sua individualidade e responsabilidade pessoal¹¹⁵. Retornando para o Adão inocente: “A proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado despercebido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiante possibilidade de ser-capaz-de...” (KIERKEGAARD, 2010, p. 48). A proibição despertou nele *apenas* a possibilidade da liberdade. Angústia antes da tentação já era latente. No espírito imediato do homem a proibição foi apreendida por tal espírito que sonhava. Segue-se, portanto, que, mesmo havendo diferença nesses dois momentos de angústia (pré- e pós-tentação). Ambos são um nada, são possibilidades de liberdade, já que ainda não ocorreu o salto. Kierkegaard descreve o segundo momento como uma “forma superior de ignorância”, mas continuava inocente e, no campo da possibilidade, culpada e, também, algo hostil e amado (2010).

Somam-se, a essa declaração enigmática da serpente na descrição do relato de *Gênesis*, após a tentação, as palavras da sentença “certamente tu morrerás” (*Gênesis* 3:3). Interessante é que, em conexão com a proibição, Adão continua sem saber o que é isso, pois naturalmente ele não conhecia a realidade da morte. Isso despertou em seu interior um novo saber, que despertou nele mais angústia e, assim, mais uma nova possibilidade de *ser-capaz-de*, como podemos depreender da citação a seguir, quando a inocência de Adão e Eva, após a referida sentença de condenação, foi levada ao “extremo”:

¹¹⁵ Veremos esta questão da liberdade e angústia, com mais profundidade, no homem posterior no terceiro capítulo desta seção.

Assim, a inocência foi levada ao seu extremo. Ela está na angústia em relação com o proibido e com o castigo. Ela não é culpada e, não obstante, há uma angústia, como se ela já estivesse perdida. A psicologia não pode ir mais além, mas é capaz de chegar até este ponto, e isso mais do que tudo ela pode demonstrar inúmeras vezes em sua observação da vida humana. (KIERKEGAARD, 2010, p. 49).

Apontemos, na citação, pontos importantes que precisam ser destacados: 1) Haufniensis não explica o que é inocência-angústia, mas apenas descreve ressaltando a angústia no espírito humano em seu caráter dialético e paradoxal na experiência e na vida de Adão antes da queda; 2) a inocência de Adão, após essas palavras de proibição e sentença, despertou nele outras possibilidades, que, conseqüentemente, aumentaram a sua angústia. Contudo isso não ocasionou nele o pecado e nem a passagem a uma nova categoria existencial, e sim uma possibilidade, um ser-capaz-de; 3) ele era inocente, mas, na infinidade das possibilidades, é como se ele já tivesse perdido a inocência e já tivesse pecado.

Kierkegaard – como inúmeras vezes nos lembra neste primeiro capítulo de *O Conceito de Angústia* – enfatiza que a Psicologia pode apenas descrever o pecado de Adão com base na experiência e na observação da vida humana. Essa relação (de Adão com o pecado e a sua angústia) é ambígua, misteriosa e paradoxal, mas real na experiência de qualquer indivíduo que pensa e reflete sobre as próprias possibilidades. A condição humana atual nos mostra e “comprova” a situação de angústia e queda de Adão e o relato bíblico do primeiro pai corrobora tal experiência humana de *ser-capaz-de...* e mergulhado em sua angústia, pecados e quedas. O mérito da reflexão kierkegaardiana é a preservação, sustentação da ambigüidade, sem mediação, explicação e resolução do problema, evidenciando o caráter paradoxal da experiência da angústia-pecado e que, para a saída da inocência-angústia para a liberdade ou autoafirmação do homem enquanto livre; não era necessária uma satisfatória e positiva saída da imediatidade, e sim uma angústia que o pode levar a uma nova categoria sem essas promessas do Iluminismo e hegelianismo (MACKINTOSH, 2002), e sim a uma experiência que o poderá levar ou não ao salto e, nesse ínterim (entre a possibilidade e a efetivação do pecado), continua permeado de angústia. E diante de Adão está o nada, e tal situação “explica” o pecado hereditário, como veremos a seguir. E finalizamos esta subseção com a seguinte pergunta: Não se assemelharia a angústia de Adão em sua condição inocente às nossas próprias angústias diante das possibilidades que a vida nos oferece ou que oferecemos à vida? Na próxima seção, estaremos refletindo acerca dessa indagação.

2.7 Angústia como pressuposição do pecado hereditário e como explicação retroativa, na volta à sua origem, do pecado hereditário

Kierkegaard continua avançando em *O Conceito de Angústia*. A sentença que intitula o presente tópico é transcrição literal de sua descrição e interpretação dos relatos de Adão e Eva antes e, também, agora, após a queda. Procurando viabilizar hermeneuticamente a sua tese de que a angústia é um elemento essencial para a compreensão da motivação do salto qualitativo, quer dizer, da instauração do evento-pecado na história do “Adão-indivíduo”, ele continua procurando chegar ao coração desses relatos, advertindo o leitor para o seguinte:

Repassemos então mais de perto a narrativa do *Gênesis*, tentando deixar de lado a ideia fixa de que se trata de um mito e recordando-nos de que nenhuma época foi tão frágil em produzir mitos do entendimento quanto a nossa, que produz mitos enquanto pretende extirpar todos os mitos. (KIERKEGAARD, 2010, p. 51).

Após essa advertência, não precisamos ficar preocupados em entender os relatos do *Gênesis* como mitológicos ou como apenas uma ilustração para o advento do conhecimento na gênese da humanidade, o que, para o nosso autor, é uma demitologização que, no entanto, cria um mito pior, que é o próprio sistema. Haufniensis comenta alguns detalhes da vida de Adão¹¹⁶ e se detém no relato de que Eva foi criada da costela de Adão. Essa questão é importante para o autor danês; para ele, embora Adão e Eva tivessem uma relação íntima, tal relação era ainda exterior, ou seja, pelo fato de o espírito ainda estar sonhando, e eles se sentiam apenas uma só pessoa e não distintas em sua singularidade: “Adão e Eva eram apenas uma repetição numérica. Nesse sentido, ainda que houvesse milhares de Adões, eles não significariam mais do que um único” (KIERKEGAARD, 2010, p. 50). Somente com a síntese posta o homem se separa da sua relação imediata com a natureza e com o seu par (no caso de Adão com Eva e reciprocamente), pois tal síntese torna indivíduo particular e, ao mesmo tempo, a humanidade, trazendo assim a ideia de individualidade e de singularidade, elementos estes presentes no casal apenas em sonhos e em possibilidades existenciais (KIERKEGAARD, 2010).

Após essa consideração, ele volta a atenção novamente para a proibição e para o juízo, i.e, para o relato da serpente. Aqui temos uma interpretação de Kierkegaard acerca desse personagem: primeiramente ele nega-se a interpretá-la, confessando a sua ignorância e

¹¹⁶ Quando ele colocou o nome nos animais, por exemplo, afirmando que a inocência tem linguagem (imperfeitamente) e que tal ato se assemelha com a atitude das crianças, quando coloca nomes nos objetos (KIERKEGAARD, 2010)

limitação acerca dela e conclui que todo mito procura fazer com que “[...] se passe no exterior o que é interior” (KIERKEGAARD, 2010, p. 50). O que é essencial no episódio desse relato não é a serpente, mas sim o seu conteúdo e as implicações que dela provêm¹¹⁷. Haufniensis aborda que tal relato apresenta um pano de fundo contextual teológico que remonta à passagem clássica de São Tiago, passagem na qual o referido apóstolo da Igreja cristã primitiva discorre afirmando que Deus não tenta e nem é tentado por ninguém, que cada é um tentado por si mesmo (Tiago 1:13). O relato da tentação, interpretado literalmente, contradiz essa passagem; se a serpente tentou ao homem, não apenas o fez a Adão, mas também a Deus, porque perturbou a sua relação humana e divina no paraíso. Com tal história (da serpente), o pensador de Copenhagen descreve uma situação exterior do que estava passando no campo da possibilidade de Adão e Eva, ou seja, em seu espírito que estava sonhando. Quando interpretado dessa maneira, que era Adão e que mesmo na inocência há linguagem, desaparece assim, para Kierkegaard, a imperfeição e as contradições de *Gênesis* (KIERKEGAARD, 2010).

Continuando o movimento hermenêutico de V.H dos textos bíblicos, “[...] vem a queda. Esta, a psicologia não consegue explicar; visto que é o salto qualitativo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 52). Importante, como já foi ressaltado precedentemente, é que a pretensão do nosso filósofo não é explicar o salto. O instrumento dessa pesquisa é a Psicologia e cada ciência deve restringir-se e limitar-se a sua esfera de atuação. A Psicologia não explica o salto, apenas o pressupõe. Ela descreve o elemento interior que pode favorecer ou impulsionar tal transcendência, mas nunca explicar o salto (o pecado). Quem pode não explicar, mas, sim, compreender, é o indivíduo, pois pecado não é uma questão científica. O pesquisador não pode friamente apreender tal objeto, no caso o pecado, e assim chegar a conclusões imparciais e objetivas (VERGOTE, 1969). O pecado tem a ver somente com o indivíduo e somente ele (Adão) pode entender por si mesmo. Separar a queda do campo lógico e científico é uma sábia decisão de um pesquisador, procedimento que os “idealizadores de projetos e sistemas” não realizaram (KIERKEGAARD, 2010).

A melhor explicação para o pecado é pressupondo o caráter paradoxal e misterioso do salto, i.e, da queda, deixando o Adão-indivíduo se haver com ele, e procurar compreender o porquê e o como da possibilidade de tal *ato de transcendência*¹¹⁸, e como entender o estado original do homem, é passível, sim, de reflexão e compreensão, utilizando sempre de "um objeto", a *subjetividade*. Kierkegaard vai ao centro da questão, para aquilo que podemos

¹¹⁷ Já compreendidas na subseção anterior.

¹¹⁸ Para o autor danês esta expressão é sinônima.

relativamente entender: o que ocorreu antes e depois da queda, pois compreendendo isso, aproximamo-nos do cerne da questão antropológica: um Adão-homem mergulhado em angústia!

É isso que lemos aqui:

A consequência foi dupla: o pecado adentrou o mundo, e ficou estabelecido o sexual, e há um de ser inseparável do outro. Isso é de suma importância para mostrar o estado original do homem. Não fosse este, com efeito, uma síntese, que repousava no terceiro, um ato só não poderia ter duas consequências. Não fosse este uma síntese de alma e corpo, que é sustentada pelo espírito, jamais poderia ter entrado com a pecaminosidade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 52).

A queda explica (e, a maneira kierkegaardiana, não é explicada) várias questões e consequências, conforme sugerido por Kierkegaard nessa citação, sendo, primeiro, que a queda é que gera o pecado, quer dizer, o pecado é gerado mediante um ato ou salto qualitativo¹¹⁹, e que a queda não é imanente ou uma passagem necessária na experiência, e sim uma prática, que, portanto, envolve decisão e responsabilidade individual diante de suas escolhas. Esse ponto é determinante: decisão e responsabilidade individual são elementos constitutivos da antropologia kierkegaardiana (MACKINTOSH, 2002) e, à luz dessa questão, ele interpreta o relato da queda, contrapondo-se aos sistemas filosóficos e teológicos que aplicavam os seus pressupostos de pensamento ao relato da queda, mostrando que tal mito era apenas um vislumbre da necessidade de o homem saber e sair de sua condição imediata ou inocente. O pensador danês, como visto na citação acima, tinha uma visão diferente — tinha a visão de que a queda de Adão não era necessária, e sim uma possibilidade, uma escolha que ele gostaria de tomar e, ao mesmo tempo, não tomar, uma decisão caracterizada e mergulhada em angústia em seu estado de inocência. Longe de ser necessária, positiva ou feliz, tal passagem da inocência ao saber do relato de *Gênesis* e a hermenêutica de Kierkegaard está marcada por um drama, conflito e angústia (ROOS, 2007).

A segunda consequência, de acordo com pensamento supracitado, é que a queda proporcionou o estabelecimento do sexual, i.e, Adão e Eva se viram nus, e procuravam esconder-se um do outro por meio do uso de roupas. A queda proporcionou a noção de diferenciação, a compreensão de individualidade. Antes, por mais que houvesse Adão e Eva no paraíso, eles eram uma só carne e, presos à sua condição de inocência, partilhavam uma comunhão indissolúvel, feliz e harmônica. Isso tudo, obviamente em uma *angústia simpática*

¹¹⁹ Esta questão será refletida no terceiro capítulo com maior profundidade.

e antipática, em uma relação dialética e paradoxal. Eles não se viam *como um Adão ou uma Eva*, mas, *sim, como um casal*. Com o pecado, tal relação foi abolida e a noção da individualidade foi estabelecida. Adão pré-lapso era inocente, eterna, harmônico-comunal e ignorante. Adão pós-lapso é esclarecido (tem agora o conhecimento do bem e do mal), com história, quer dizer, contingente, individual e verdadeiramente humano, pois Adão *escolheu tornar-se* ou instituir-se em uma individualidade absoluta.

De acordo com a última citação de Kierkegaard, a beleza dessa história revela que ambas as consequências do pecado revelam a condição original de Adão. Ele era um homem que ainda não era humano, que queria efetivar-se como tal, porque nele havia um espírito que sonhava, que queria autoinstituir, uma possibilidade que o repelia a fazê-lo, o que gerava angústia — era, portanto, um *outro eu* visto por Adão mesmo em sonhos. Adão, em sua condição inocente, era uma relação entre corpo e psíquico. No entanto toda a relação precisa ter o terceiro, neste caso, o espírito, mas este estava apenas sonhando em Adão, não era uma realidade concreta, pois, nesses sonhos de possibilidades, procurava estabelecer tal relação (entre o corpo e o psíquico) e, concomitantemente, perturbava. Tal processo no primeiro casal era angústia na inocência, um enorme nada, pois ela era apenas uma possibilidade da liberdade antes da possibilidade! O pecado, embora não seja compreendido, explica a condição original do homem e mostra que o pecado é instaurado quando Adão deseja concretizar-se, ou seja, individualizar-se, sair de sua inocência, transcender-se a si mesmo via um ato ou salto, o que, nessa perspectiva, é uma prática pecaminosa. Pecado hereditário não se explica¹²⁰ e é, portanto, um ato motivado pela angústia. A citação abaixo descreve e explica melhor a questão:

Na inocência, Adão, enquanto espírito, era um espírito sonhando. A síntese não era, portanto, real; visto que o vinculante é justamente o espírito, e este ainda foi posto como espírito. No animal, a diferença sexual pode estar desenvolvida de modo instintivo, mas deste modo um homem não pode tê-la, justamente porque ele é síntese. No instante em que o espírito se institui a si mesmo, institui a síntese, porém, para instituir a síntese, antes precisa perpassá-la diferenciando-a, e o extremo sensível está justamente no sexual. Este ponto extremo o homem só pode alcançar no instante em que o espírito se torna real. Antes desta hora, ele não era um animal, mas não era de modo algum propriamente um homem; apenas no momento em que se torna homem, torna-se tal ao ser simultaneamente animal. (KIERKEGAARD, 2010, p. 53).

¹²⁰ Mas ao mesmo tempo em que se explica pressupondo-se e explicando em uma descrição a natureza humana anterior a sua ação e também posterior a ela.

Para haver espírito, de acordo com a citação acima, é necessária a síntese. Esse é o processo de o espírito se autoinstituir, de estabelecer a relação entre o corpo e o psíquico, colocando ou sintetizando um terceiro, i.e, o espírito, saindo do campo imaginativo-sonho ou universo das possibilidades para o campo prático, do ato. Nesse ínterim (da possibilidade para o real), o homem não é um simples animal, este não pode abstrair a sua diferença de gênero e nem instaurar o pecado, visto que, em sua essência, essa diferença está condicionada a uma imediatidade. Também ele não era um homem, como já descrito anteriormente. Homem e animal estavam em Adão como uma possibilidade. Sabemos o que eles eram: Filhos de Deus em sua condição absoluta de inocência, imortalidade, seres supra-históricos como os anjos (KIERKEGAARD, 2010). Nesse estado eles foram, contudo, criados como seres livres e poderiam escolher o que eles quisessem. Eram filhos da liberdade e, no interior desta condição (inocência-liberdade), havia um espírito que lhes despertava as inúmeras possibilidades da vida, sendo que uma delas era a sintetização, quer dizer; um tornar-se homem, colocar o sonho em prática, em outras palavras, o espírito-síntese. Essa relação da síntese (só presente em criaturas livres) só pode ser descrita e pressuposta no salto, nunca explicado, pois ela é misteriosa e paradoxal. Trata-se de uma relação que somente os *elaboradores de sistemas* podem explicar, porém eles, ao elaborarem suas explicações, nada explicam e só trazem confusões, seja no campo lógico, no campo ético ou no da vida. Eles nada explicam, não se apercebem de que a síntese é um mistério, paradoxal e longe de ser racional. O salto de Adão, que é a mesma coisa de síntese, que é a concretização do espírito na realidade do Adão-homem, é uma ruptura que instaura uma nova condição existencial — a do Adão contingente, histórico e pecador. Não um Adão pensador, livre e “iluminado” pelo conhecimento, e, sim, de um Adão *desesperado e verdadeiramente humano* (REICHMANN, 1971).

Esse Adão não estava destinado à perfeição, que para o hegelianismo é sinônimo de conhecimento. Como se ele fosse criado imperfeito e que dentro do processo do “espírito Absoluto na história” ele estivesse necessariamente predisposto a ter uma passagem rumo à dita perfeição, que seria (nessa referida antropologia idealista-iluminista) necessária ao homem. Na verdade, por um ato único de liberdade, segundo a Bíblia, aquele da ação de Adão, veio a queda e ,com ela, a pecaminosidade. E, em consequência dela, veio a história (a noção de temporalidade) e o sexual (a diferenciação de gênero). A citação abaixo, de Kierkegaard, ratifica essa concepção:

A pecaminosidade não é então a sensualidade, de jeito nenhum; mas, sem o pecado, não há sexualidade e, sem sexualidade, nenhuma história. Um

espírito perfeito não tem nem a primeira nem a segunda; razão pela qual, aliás, também a diferença sexual fica abolida na ressurreição, e por isso anjo nenhum tem história. Mesmo se o arcanjo Miguel tivesse registrado todas as missões às quais foi enviado, e que tenha desempenhado, nem assim tais anotações constituiriam a sua história. Só a partir do sexual a síntese é posta como contradição, porém igualmente – como em qualquer contradição – como tarefa, cuja história começa no mesmo momento. (KIERKEGAARD, 2010, p. 53).

Conforme a citação, observamos que é por meio de um ato — uma concreção, uma escolha — que o homem se torna aquilo que sonhava em espírito. Ele escolhe tornar-se homem, torna-se concreto e ser espírito. O espírito, tornando-se real, traz o pecado e, com este, todas as suas consequências: história, diferenciação sexual, transitoriedade, i.e, o espírito posto através da transcendência do pecado faz com que surja *o homem-Adão* e *o Adão-homem*, ele mesmo e toda a geração; o Adão-indivíduo, porque ele é único e, ao mesmo tempo, o universal (KIERKEGAARD, 2010). Essa condição é completamente diferente do Adão inocente, pois a realidade posta pelo pecado por meio da síntese do espírito, era apenas uma possibilidade e, agora real, traz consigo uma nova experiência humana na história do indivíduo Adão.

Vale salientar que essa escolha pelo pecado, segundo Haufniensis, não era via concepção clássica arminiana¹²¹ do livre-arbítrio, de Adão escolher entre o bem e o mal. Na verdade ele não sabia nenhuma das realidades (embora ele vivesse a primeira instintivamente). Kierkegaard critica essa compreensão cristã, apontando que nem em Adão e nem no homem contemporâneo, nem nas escrituras nem no pensamento filosófico, essa questão tinha fundamento (KIERKEGAARD, 2010). A possibilidade da liberdade, como já foi dito, em Adão e no homem posterior, advém de um *ser-capaz-de* algo. Brakemeier nos elucida essa compreensão de liberdade em Kierkegaard:

Na realidade, existe apenas uma opção livre que é a de permitir sermos motivados por Deus à fé, de nele depositar a confiança e de seguir-lhe a vontade. Não que Deus impedisse o ser humano de enveredar por outro caminho. Mas a escolha de tal caminho seria loucura, obsessão. É como a lei de trânsito: livre é apenas o motorista que concorda com o legislador no sentido de usar a faixa direita das rodovias. Quem acha ter o direito a uma opção própria, diferente do legislador, vai procura tragédias. Não será pessoa livre, e, sim, tola. (BRAKEMEIER apud ROOS, 2007, p. 146).

¹²¹ Escola soteriológica, fundada pelo proeminente teólogo holandês Jacobus Arminius. Tal ideia era fundamentada no entendimento de que a salvação, para ser realmente efetivada no ser humano, carecia de uma escolha do homem. Tal concepção se contrapõe à visão calvinista da predestinação. Essa longa controvérsia, perdura até hoje em muitas comunidades cristãs. Para uma melhor compreensão acerca desse assunto, recomendamos a obra *História da Teologia Cristã*, de Roger Olson, e ali há pormenores desse assunto que envolveram essas importantes figuras históricas da teologia cristã.

Para Kierkegaard, escolher o pecado não é um ato completo de liberdade, porque este se dá pelo exercício do bem. Liberdade é quando se escolhe ser livre. Então, porventura o pecado tem tal dimensão de liberdade, portanto pecar é ser livre? Compreendendo, minimamente, as escrituras, vemos que a resposta é negativa (ROOS, 2007). Esse *ser capaz de pecar* é uma liberdade enredada, paradoxal, complexa e envolta em angústia, sendo que não podemos compreendê-la, senão somente descrevê-la em seu estágio pré-lapso, recorrendo continuamente à Psicologia (KIERKEGAARD, 2010). V. H. quer, essencialmente, esclarecer o que ocorre no interior de Adão frente à possibilidade de pecar, quais são as consequências para a compreensão de liberdade e também de pecado. Essa é fundo, a maior preocupação de Kierkegaard no capítulo primeiro de OCA e sobre a qual pretende discorrer nos capítulos subsequentes¹²². E como ocorreu essa passagem da possibilidade de pecar de Adão ao pecado consumado em ato?

Esse esclarecimento (como já explicado em todo este capítulo) passa pelo espírito que sonha com um Adão inocente. Tal espírito é uma possibilidade que deseja ser concretizada e essa relação de Adão consigo (via espírito que sonha) é de uma angústia simpática e antipática, uma relação paradoxal que tem a sua elasticidade e ápice provocado pela tentação, pela concupiscência. Tal inocência, no campo da possibilidade, já foi perdida, mas, no campo concreto, i.e, no Éden, não. A passagem da possibilidade da liberdade para a realidade se deu não por um processo imanente de um espírito Absoluto da história, mas por uma transcendência, por força de uma escolha, impulsionado por um desejo de Adão de descobrir algo novo e de estabelecer uma nova condição. Ele queria (embora não conhecesse, pois ele era inocente ou ignorante) tornar-se existente via pecado e, ao mesmo tempo, não. Essa relação de angústia de Adão impulsionada pela tentação, que era uma angústia adicional, somada à sua responsabilidade pessoal de querer e *vir a ser capaz de*, fez com que ele se tornasse o que o espírito sonhava: um homem que procura a liberdade. No caso, Adão achava que isso seria através de uma ação pecadora. Contudo, após tal sintetização do seu espírito (ato transcendente), ele considerou mais angústia, pois pecado não é liberdade, senão que fazer uso dele, inferimos que, relativamente, sim.

Houve certa “traição” desse espírito que queria estabelecer uma harmonia entre o psíquico e o corpóreo. Ele queria achar a liberdade, mas não a encontrou, senão que, tendo encontrado o pecado, encontrou a si mesmo: transitoriedade, singularidade, contingência, morte, desespero e a existência. A angústia é a pressuposição do pecado hereditário, ela

¹²² Veremos essa questão apresentada n'O *Conceito de Angústia* (o tema da liberdade, relacionado com o da angústia), com maior profundidade no terceiro capítulo da pesquisa em curso.

impulsiona o inocente a uma ação. Por isso, perguntar acerca de como seria se o homem não pecasse, é uma tolice; quem pergunta, semelhantemente a um procedimento de um cientista em relação a um objeto deduzido, coloca tal questão fora de si, como um objeto externo a ele, como se tal esfera humana (no contexto do pecado) não fizesse parte do pesquisador (KIERKEGAARD, 2010). O pecado é uma questão subjetiva, apropriativa, acientífica e, simultaneamente, real em cada indivíduo-Adão. Isso não quer dizer que esteja diametralmente oposta à nossa capacidade de raciocínio ou que seja algo como "quadrado redondo": pecado, ao mesmo tempo em que não se desdobra e não se comprova via elucubrações e especulações racionais, tem certa correspondência com o raciocínio e inteligência humana, porque é uma experiência ética, espiritual e apropriativa humana. Não é racional e nem um absurdo epistêmico, e sim pós-racional, que somente o indivíduo por si próprio consegue depreender em sua existência concreta (MACKINTOSH, 2002).

A Psicologia chega até o momento de o homem imaginar a possibilidade de pecar e o que ocorre em seu interior, mas dessa atividade mental em diante é o indivíduo em sua solidão e em sua liberdade truncada e complexa. A citação abaixo resume esse pensamento e, respectivamente, a seção deste capítulo:

A entrada do pecado no mundo não acontece por necessidade. O outro aspecto que corresponde a isso, o outro lado da mesma moeda, é que o pecado não surge como algo acidental. Em ambos os casos, a percepção de responsabilidade e culpa seriam embotados. Há, entretanto, na inocência, esta forma especial de liberdade, essa liberdade complicada em si mesma. A inocência percebe, em sua angústia vertiginosa, sua possibilidade indefinida. Na queda o ser humano efetiva sua possibilidade, faz uso desta liberdade. O aspecto trágico e incompreensível, entretanto, é que o ser humano efetiva a sua liberdade, faz uso dela, e, paradoxalmente, a perde no mesmo ato. Aqui se torna patente o limite da descrição psicológica da possibilidade do pecado, que acaba por antever o salto, essencialmente inexplicável. (ROOS, 2007, p. 147).

Responsabilidade e individualidade frente às suas escolhas, com absoluta certeza, em OCA é uma forte reação de Kierkegaard a uma filosofia especulativa que não leva em conta a decisão, a seriedade da liberdade e de suas escolhas. Vimos que a filosofia e a teologia extraídas do primeiro capítulo desse livro estão comprometidas, radicalmente, com a noção de indivíduo, com os sentimentos e angústias que nele ocorrem em seu interior. Tratam-se de questões negligenciadas pelos sistemas idealistas, tão compenetrados com a imanência, com a necessidade e com o conhecimento, e não com o homem em sua existência e interioridade. Kierkegaard, ao refletir sobre Adão, reflete sobre si mesmo e, sem dúvida, contemporiza com que pode ocorrer conosco. Estudar a existência é mergulhar em si, em sua subjetividade,

assim como sucedeu com Adão. E, ao estabelecer essa relação consigo mesmo, depreender-se-á a síntese (não analiticamente, sempre, na concepção kierkegaardiana, existencialmente) e essa está mergulhada em angústia (inocente e pecadora). Através da angústia veremos, claramente, a nossa existência, assim como Adão a percebeu em seus *sonhos diurnos* como também após o seu despertar da síntese, isto é, quando do uso de sua liberdade, de seu concretizar, Adão se viu como existente. A vida de Adão explica a nossa e, reciprocamente, a nossa explica de Adão

Finalizamos este capítulo com uma citação bem humorada e, como de praxe do nosso filósofo, irônica, para exemplificar o que refletimos nesta referida seção, o que se aplica igualmente ao capítulo anterior:

Está completamente em ordem que os homens de ciência, admirados por minha honorável época — os quais, em solicitude (notória para toda a comunidade) e sua procura pelo sistema, também cuidam decerto de encontrar neste um lugar para o pecado —, acharão o acima exposto extremamente acientífico. Quer os paroquianos participem da procura, quer incluam esses pesquisadores profundos em seus piedosos sufrágios, tão certo é que acharão o lugar quanto é certo que aquele que procura por um chicote queimando o encontrará, mesmo que não o perceba, quando ele queimar na sua própria mão. (KIERKEGAARD, 2010, p. 56).

Procuramos na presente seção seguir o movimento dialético de Kierkegaard no trato do pecado hereditário de Adão e os assuntos subjacentes a ele: inocência, queda. Observamos no primeiro capítulo de OCA que o pecado hereditário é uma ação, um paradoxo inexplicável que somente o indivíduo histórico pode realizar em sua solidão. Observamos também que tal ação é impulsionada pela angústia e que o Adão-indivíduo só poderá sair de sua inocência por uma categoria ética (culpa), ao qual é sempre uma transcendência, e não por uma imanência lógica. Buscar explicações científicas em categorias humanas envoltas de grandes complexidades e paradoxos é aventura perigosa que pode enveredar em distorções, como vimos no sistema idealista. Em OCA (percebam, até o título é irônico) vemos uma fuga de Kierkegaard por explicações e comprovações lógicas acerca de um assunto “puramente” individual como é o pecado. Caso o leitor tenha procurado respostas científicas para esses problemas (pecado hereditário, inocência e angústia), sofrerá uma grande decepção (e continuará sofrendo se tiver a mesma perspectiva para a próxima seção), pois o foco de Kierkegaard e o nosso é que o leitor tenha olhado *para si* e para *sua ação* original no mundo, e para *as suas* constantes rupturas e saltos, mudanças e as suas possibilidades: a *sua* angústia. Por isso que Kierkegaard é mal compreendido muitas vezes — porque o objetivo dos leitores, muitas vezes, é entendê-lo e *não conhecer-se*. A procura de Kierkegaard não é,

fundamentalmente, dissecar e comprovar objetivamente a realidade do pecado hereditário ou original de Adão, e *sim o seu pecado*, como também poderia ser o *meu*. Ele empreendeu esse espírito de busca via apropriação subjetiva, sendo que a categoria literária de que ele se valeu para chegar a seu "objetivo" foi uma linguagem caracterizada por uma dialética fundada em paradoxos e mistérios (FARAGO, 2011).

Encerrando, portanto, as nossas considerações acerca deste capítulo, observamos a importância da reconstrução teológica realizada no início de nossas considerações nesta seção, ao nos oferecer subsídios para uma melhor compreensão do primeiro capítulo como também de toda a obra de OCA. Isso tudo ressaltando que este horizonte teológico era apenas, como frisou Ferro (2012), uma ponte para entender a antropologia ou psicologia das diversas figuras religiosas apresentadas em OCA. As figuras e conceitos teológicos, embora sejam fundamentais para a compreensão do referido livro do pensador danês, não são, contudo, consideradas ou analisadas teologicamente, mas psicologicamente a fim de retratar o homem em suas condições aproximativas com o pecado, mediante a angústia. Fizemos algumas considerações teológicas (inicialmente) simplesmente para situar o leitor (não familiarizado com a teologia) com o ambiente contextual de OCA, obra essa carregada de muitas figuras, expressões e dados históricos bíblicos e da tradição cristã. Essa reconstrução foi importante para o leitor, especialmente quando lemos o primeiro capítulo de OCA.

Num outro importante movimento de nossas considerações neste tópico, analisamos argumentativa e expositivamente o primeiro capítulo de OCA e destacamos *o que impulsiona o homem a tornar-se pecador*, além de e como é possível um *Adão* inocente pecar, e como essa experiência é significativa na existência para uma subjetividade religiosa que pretende constituir-se *um si pecaminosa*. Situamos também as polêmicas com a tradição cristã e o idealismo, pois o objetivo e a preocupação essencial das discussões do primeiro capítulo de OCA era retratar o homem como responsável por suas ações no mundo, afirmando que, em essência, nada condiciona o homem ao pecado, ou seja: que o homem tem é a angústia, que é uma possibilidade e que, em sua força dialética, impulsiona o homem à ação, mas que, em si, se constitui em um nada efetivo da existência. cremos que, tanto no primeiro objetivo (reconstrução e ambientação do contexto teológico de OCA), como também no segundo (análise argumentativa e expositiva do primeiro capítulo de OCA) conseguimos transmitir ao nosso leitor o pensamento e o método mais próximos possível do pensamento de Kierkegaard expostos na obra aqui analisada.

No próximo capítulo nos deteremos nos seguintes temas fundamentais da obra de Kierkegaard: liberdade, angústia, salto e subjetividade no assim chamado *homem posterior*. A

apresentação desses temas e problematização que deles derivarão foram preparadas pelos dois capítulos anteriores; no entanto, ali, eles não foram devidamente aprofundados e explorados em suas correspondências filosóficas com pensador dinamarquês, no âmbito da obra em pauta. Assim, será no capítulo subsequente que o objeto de nossa pesquisa receberá tratamento mais pontual, servindo-se dos subsídios da figura de Adão, em sua condição inocente e também na condição pecadora. Meditaremos sobre se tal apreensão teológica de Kierkegaard acerca dos relatos do *Gênesis* é apropriada para a existência humana e em que medida tal teologia e filosofia influenciam as reflexões de muitos estudiosos que se detêm nessa aventura, que é pensar a possibilidade de se tornar homem e indivíduo.

3 ANGÚSTIA NA EXPERIÊNCIA DO INDIVÍDUO-ADÃO

No presente capítulo de nossa pesquisa investigamos mais detidamente o tema da angústia na dimensão da subjetividade/existência humana. Continuamos, assim, o movimento de interpretação e comentário de OCA Trata-se de aprofundar, agora, mais alguns temas ainda não contemplados por nossa pesquisa (A saber: a metade do capítulo II e demais até o V de OCA).

A partir deste momento é possível notar, uma vez mais, o quanto Kierkegaard não é sistemático em sua exposição escrita, uma vez que (como mencionamos anteriormente) seus temas e subtemas são “ciclicamente” revisitados e rearticulados a outros assuntos, concatenados ao todo de sua reflexão filosófica. Deste modo, também nós – seus interpretes – precisamos retomar os temas e contextos dos capítulos precedentes para (sem a intenção de cansar o leitor) acompanhar a exposição kierkegaardiana dos capítulos mais avançados da obra em apreço. Por isso mesmo, nos tópicos que se seguem voltamos a nos debruçar sobre os conceitos que nos levaram ao núcleo do pensamento kierkegaardiano; por esse motivo, “inocência”, “pecado hereditário” e “queda” não serão esquecidos nas páginas subsequentes de OCA. Pelo contrário, serão constantemente retomados por Kierkegaard em sua obra nós aqui.

Torna-se, com efeito, importante rememorar que a nossa pesquisa pretende compreender o encaminhamento que Kierkegaard dá em OCA e, em meio a este, *busca tratar da referida angústia como possibilidade de subjetividade*. Além disso, estamos também preocupados em propiciar ao leitor uma compreensão mais ampla desse importante livro em suas linhas gerais.

Preparação e aproximação foram as metas dos capítulos precedentes e se, no primeiro capítulo, procuramos situar o leitor no ambiente histórico e reflexivo do filósofo dinamarquês, e, no segundo capítulo, circunscrevemos os contextos religiosos e teológicos de sua obra (ambos importantes à compreensão de OCA), neste último nos aproximaremos, de forma mais atenta, ao cerne da questão da pesquisa aqui em curso. Assim, coerentemente ao modo de proceder kierkegaardiano, tentaremos, em nossa abordagem, tratar do tema da angústia sem a pretensão de determiná-la conceitualmente (VERISSIMO, 2015). Antes, importa-nos (como também a Kierkegaard) uma apropriação da angústia por meio de um “espelhamento” dessa experiência com o leitor, por meio das exposições kierkegaardianas em OCA. Apenas, assim, a angústia pode se mostrar mais propriamente como *um instrumento que torna compreensível a existência e a liberdade humana*. E este será o nosso esforço a partir daqui empregado.

3.1 Angústia objetiva e subjetiva: contextualização prévia e introdução a essa temática

Seguimos abordando a temática da angústia ao modo como Kierkegaard procedeu em sua obra. O trato que Kierkegaard dá ao tema não é de caráter teórico e abstrativo, pois, muito pelo contrário, trata-se de um pensamento engajado na existência concreta e ressaltando o paradoxo de tal vivência envolta em angústia (REICHMANN, 1963). Portanto, todos os seus exemplos buscam aproximar-se dos conceitos filosóficos, assim tornando compreensível o papel da angústia para a subjetividade/existência humana. Tal afirmação nos permite sustentar a hipótese de Kierkegaard, mesmo intitulando seu livro como *O Conceito de Angústia*. A nossa hipótese é a de que ele não quer propriamente tratar dessa experiência psicológica/existencial como um conceito, uma vez que tal experiência subjetiva/existencial não deve ser reduzida a algo, a uma pedra de toque para então ser analisada, explicada e formatada em conceito. Dessa maneira, compreendemos que nosso filósofo, ao falar de “conceito” de angústia (mesmo em seu título), parece estar fazendo mais uma de suas ironias contra a filosofia intelectualista de sua época.

Como se pode presumir a partir do que foi dito acima, para Kierkegaard a angústia é uma experiência da subjetividade/existência transcorrendo em diversas manifestações das experiências de um indivíduo (WAHL, 1974). Kierkegaard recorre a essas manifestações, tipicamente humanas, ao longo de OCA, ilustrando com exemplos os fenômenos por meio dos quais a angústia se manifesta: a sensualidade, o erótico, o egoístico, a temporalidade, a liberdade, além de tipos religiosos marcados pela angústia (o demoníaco, o oráculo, o destino, o judeu, o sacrifício, sempre em uma perspectiva de relação com a figura paradigmática do Adão bíblico). Em todos esses tipos e formas, Kierkegaard persegue a ideia da angústia para desenvolver uma filosofia marcada em tocar o homem concreto diante de si, em suas possibilidades de liberdade (ou não-liberdade, como veremos na seção acerca do demoníaco). Quaglio (2014, p. 83) contribui com o exposto por nós acima (e em boa medida corrobora essa nossa exposição), de maneira sintética, quando afirma que:

Que a angústia, no conceito, tem várias tipologias ou formas: angústia da liberdade, angústia do nada, angústia diante do mal e do bem, angústia do amanhã, angústia do finito. Angústia do nada é, especialmente, importante para a compreensão do sujeito.

Tendo isso em vista, guardamos atenção quanto a orientação em nosso tópico intitulado “Compreensão do sujeito”. Nesse tópico, conforme a passagem acima, buscaremos

tratar da angústia via reflexão sobre essas “tipologias” antropológicas kierkegaardianas. Iniciaremos refletindo, a seguir, com um questionamento sobre como se dá a experiência da angústia no homem através do pecado. Para tanto, como veremos, Kierkegaard diferencia a angústia objetiva da angústia subjetiva, esta que é uma continuidade temática mais aprofundada da relação do já apresentado pecado hereditário com o que o filósofo chamará de pecado do “indivíduo posterior”. Levamos em conta que este é exatamente o foco do nosso pensador nos próximos capítulos, onde desenvolvemos considerações sobre o “homem posterior”, “o si” e a “subjetividade/existência concreta”).

3.1.1 Caracterização da angústia objetiva e da subjetiva em sua progressão no pecado hereditário

Da metade do capítulo II em diante¹²³, Kierkegaard – por trás do pseudônimo de Haufniensis – analisa, com mais profundidade, a questão do pecado do *homem posterior*¹²⁴. Se, antes, (no primeiro capítulo de OCA) a ênfase recaía no tipo que o Adão bíblico constitui,¹²⁵ neste e nos demais capítulos, o acento recai no *homem posterior*. E, na busca de compreensão da angústia diante do pecado, emergem questões interessantes como a sensualidade e o pudor, que exemplificam não o pecado, mas a angústia que se apresenta ao homem ante esses assuntos. Importante salientar que o pecado aqui é compreendido psicologicamente (analisado como uma possibilidade, em um estágio pré- ou pós-salto ao pecado; em um estágio efetivado ou não, ao qual emergem mais possibilidades de pecado no indivíduo) e não dogmaticamente (à luz da tábua valorativa de uma religião).

A noção de *pecado*, pelo enfoque da possibilidade de liberdade no indivíduo, é a tônica central do capítulo que examinamos e, neste horizonte temático, Kierkegaard descreve dois tipos de angústias: objetiva e subjetiva. A esses dois tipos de angústia podemos ainda chamar, respectivamente, de angústia quantitativa e de angústia qualitativa. Com essas denominações se torna possível tratar do pecado como possibilidade física, alastrada ou espalhada na natureza (quantitativa ou objetiva) e do pecado como possibilidade existencial

¹²³ Isso corresponde às p. 57-89 da edição que tomamos por referência (Cf. Bibliografia).

¹²⁴ A expressão "homem posterior" ou "indivíduo posterior" é uma referência aos descendentes do Adão bíblico que experimentam o pecado, essencialmente, da mesma maneira que o Adão paradigmático experimentou no relato do livro de *Gênesis*. Homem posterior aqui, portanto, designa, na compreensão kierkegaardiana, uma relação existencial com o pecado original de Adão.

¹²⁵ Os temas desenvolvidos no capítulo I de OCA permeiam toda a obra, especialmente o segundo. e emergem, assim, novos assuntos, que esclarecem a relação do pecado e a inocência com o indivíduo posterior e a angústia nesta dimensão religiosa.

(subjetivo ou qualitativo). À primeira angústia daremos menor atenção, pois ela é sempre vista no contraponto com a segunda e mais importante, que é a subjetiva. Tal distinção cumpre o propósito de elucidar temas e conceitos, além de organizá-los no plano de exposição de nossa pesquisa.

3.1.1.1 *Angústia objetiva (ou quantitativa)*

Ao vermos que o pecado, para Adão, era uma possibilidade cuja realização dependia tão somente dele e que, no intervalo da ação e concretização do ato, estava ali presente a angústia, “vimos” também que o Adão, em tal angústia – em suas possibilidades frente ao *pecado* – foi também considerado a luz da *queda* do homem. Foi destacado também que tal situação ocorrida em Adão acontece também com o homem posterior. Feitas essas conexões, é preciso compreender agora, mais profundamente, a seguinte questão: *Como se apresenta a angústia do pecar no homem posterior e como as consequências do pecado adâmico interferem neste sujeito?* Um ensejo de resposta a esta pergunta pode ser dado com base nessa citação que versa sobre a noção de angústia objetiva ou quantitativa: “A consequência do pecado hereditário, ou a sua presença no indivíduo é a angústia, que só quantitativamente se diferencia da de Adão.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 57).

O pecado no homem posterior, como se pode depreender da passagem acima, é consequência do pecado de Adão, ou seja, é a *quantidade* de pecado na história dos homens e a sua própria vontade de consumá-lo é uma angústia ou, ainda, uma possibilidade. O pecado ele está presente no homem como uma possibilidade. Esta relação é essencialmente igual entre Adão e o homem posterior, isto é: uma relação essencial em todos os homens. Surge assim a pergunta: O que diferencia o *Adão posterior*¹²⁶ é esta questão “quantitativa”? O que seria isso no âmbito de OCA? Vejamos esta discussão na passagem seguinte:

A angústia significa, pois, duas coisas: a angústia na qual um indivíduo põe o pecado, por meio do salto qualitativo, e a angústia que sobreveio e sobrevém com o pecado e que, portanto, também entra no mundo determinada quantitativamente a cada vez que o indivíduo põe o pecado. (KIERKEGAARD, 2010, p. 60).

¹²⁶ Adão posterior é o mesmo significado para o indivíduo ou homem posterior.

Conforme notado aqui, a angústia se manifesta de duas maneiras. *Na primeira*, “[...] o indivíduo põe o pecado, por meio do salto qualitativo”. Isso quer dizer que, quando o sujeito age em pecado, quando o pratica em sua dimensão subjetiva e autoconsciente¹²⁷, tal indivíduo o realiza e, assim, gera mais angústia, porque coloca diante de si uma realidade indevida ou má¹²⁸. Pecado – ação pecaminosa ou um “salto qualitativo” para o pecado – gera pecaminosidade e esta “engendra angústia” (KIERKEGAARD, 2010). A “pecaminosidade” é justamente essa dimensão quantitativa, histórica e objetivamente observada nas interações sociais (e da ação humana na natureza também). Destarte, o “fruto” do pecado já consumado de cada homem é a angústia objetiva. *Na segunda maneira* da angústia se dar, o pecado qualitativo de cada homem (quer dizer, o seu salto e sua ação individual frente ao pecado) instaura uma realidade “pecaminosa” na sociedade humana e natural que gera ainda mais angústia. Angústia objetiva ou quantitativa provoca, portanto, no homem, a possibilidade de este perpetuar seu *status quo*. Essa angústia objetiva no homem não é considerada, essencialmente, pecado, ou seja, ela não faz dele efetivamente um pecador. Isso só ocorre quando ele se “engaja” (ou participa e realiza por si só) no pecado. Essa esfera quantitativa presente externamente ao homem o impulsiona a pecar, uma vez que esse pecar é realmente angústia, uma possibilidade ao ato e ação “pecadora”.

Embora não seja necessário o homem pecar (como vimos no capítulo anterior, na perspectiva hegeliana), a hereditariedade (dentro do contexto da angústia objetiva exposta acima) é um fator que contribui em acrescentar mais angústia¹²⁹ a esse indivíduo posterior, o que o leva mais próximo do pecado do que Adão. Mesmo assim, contudo, essa realidade não condiciona o homem ao pecado, pois esse ato é sempre uma escolha, uma ação individual, uma responsabilidade pessoal. Encarar o pecado dos nossos antepassados (hereditário) ou da presente esfera social como uma necessidade ou condição imanente ao sujeito é abolir a ética e a própria compreensão de uma individualidade responsável diante de suas escolhas. Também anularia o conceito de pecado na dogmática, uma vez que nela o pecado é transgressão da lei (I João 3:10), um ato individual e consciente. Esse pecado surge da liberdade e, portanto, é sempre uma ruptura, um salto (negativo e mau) – não uma necessidade ou imanência (positiva no sentido hegeliano). Esta avaliação se corrobora com o

¹²⁷ Abordaremos esta questão na seção “Interioridade e seriedade”.

¹²⁸ Veremos com maior profundidade esta questão na seção “Angústia e instante”.

¹²⁹ Kierkegaard utiliza a expressão um “mais”, referindo-se a essa aproximação do pecado através da angústia. Ver as seguintes páginas: 66-70 do CA.

seguinte pensamento: “O pecado surge da liberdade, não da necessidade” (GRAMMONT, 2003, p. 103).

O homem posterior, tal como tratado por Kierkegaard, tem diante de si a sua angústia interiormente localizada (idêntica a do “Adão inocente”¹³⁰) e também a realidade externa, isto é, angústia objetiva existente concretamente no mundo, a pecaminosidade gerada por saltos qualitativos de outros homens. Por esse modo de visar, assevera-nos Kierkegaard (2010, p. 6): “Entendemos por angústia objetiva, por outra parte, o reflexo daquela pecaminosidade da geração no mundo inteiro”. Com isso, o filósofo pretende mostrar que a consequência do pecado das gerações passadas, os atos pecaminosos de todos os homens, constitui uma angústia objetiva ou a realidade externa ao homem, esta que (como já dissemos) não faz do homem um pecador, mas, sim, uma possibilidade de se tornar como tal. A partir disso, pode-se dizer que a angústia objetiva engendra no homem angústia subjetiva e esta, por sua vez, o impulsiona ao pecado. Como se pode presumir, a angústia objetiva seria sempre externa ao homem, ou seja, ela está presente no gênero humano (na esfera social) e ambiental (Natureza ou, como Kierkegaard menciona, na dimensão “não humana” do ser).

A angústia objetiva pode ser ainda resultante do salto qualitativo no gênero humano e na natureza ou, como o apóstolo Paulo menciona no livro de *Romanos*, como a “pecaminosidade do mundo”¹³¹. Importante é ressaltar que não é a hereditariedade que faz do homem um pecador, e sim o próprio existente que realiza por si mesmo no salto qualitativo do pecado, conforme nos adverte Haufniensis:

Adão põe então pecado em si mesmo, mas também para o gênero humano. Mas o conceito de gênero humano é demasiado abstrato para que se pudesse pôr um uma categoria tão concreta como o pecado, o qual é posto precisamente pelo fato de que o próprio indivíduo o põe como o indivíduo. A pecaminosidade no gênero humano torna-se, pois, uma aproximação quantitativa, mas esta tem seu início com Adão. (KIERKEGAARD, 2010, p. 63).

Esta citação lança outros olhares possíveis sobre a angústia objetiva e também subjetiva. A partir dela depreendemos que, para Kierkegaard, o conceito de gênero humano é abstrato, i.e, esse conceito é exterior e compreendido somente em uma perspectiva lógica-conceitual. O pecado, por sua vez, é uma “categoria” concreta e individual, não é conceito impessoal (como o conceito de gênero humano ou, literalmente, “geral”). O pecado é uma ação promovida por uma consciência individual. Conforme sugerido pelo filósofo danês, a

¹³⁰ Adão do relato bíblico de Gênesis conforme tratado no capítulo II de nossa pesquisa.

¹³¹ *Romanos*, cap. 7.

informação conceitual da pecaminosidade no *gênero humano* é apenas uma angústia e, portanto, uma aproximação com o pecado e não o pecado *in concreto*.

Para Kierkegaard, é contraditório relacionar categorias diferentes em uma só: gênero humano (geral, impessoal e abstrato) e pecado (concreto e subjetivo). Por isso, podemos conjecturar, que os efeitos do pecado atingem o gênero humano e o indivíduo, e que este atingiria o humano com o seu salto qualitativo, quer dizer, com uma categoria concreta que é o pecado. Esse movimento é cíclico, começando no indivíduo e se difundindo na sociedade (impessoal e abstrata) e, uma vez nessa disseminado, retorna ao indivíduo como uma nova angústia, impulsionando esta subjetividade a pecar. O indivíduo, assim, impõe uma realidade pecaminosa na sociedade humana e na natureza. Ambos impõem angústia ao indivíduo. Essa relação de angústia que vem de fora ao indivíduo é, propriamente, *angústia objetiva*. Ela não é uma realidade que condiciona o homem ao pecado ou o obriga a pecar, pois isso anularia o "conceito" de indivíduo, o de liberdade e o de responsabilidade pessoal; assim, nos diz o pensador de Copenhague: “Se, com o pecado de Adão foi posta a pecaminosidade do gênero humano, no mesmo sentido que o andar ereto e etc., o conceito de indivíduo está abolido” (KIERKEGAARD, 2010, p. 103). Depreende-se, desse argumento jocoso, que a pecaminosidade não faz do homem fatalmente um pecador, pois se o homem já nascesse pecador ele não seria responsável pelos seus atos, estaria justificado e incondicionalmente inocentado. Assim, a ética seria anulada, como também a dignidade essencial do homem de ser moralmente responsável por seus atos.

O “vigia de Copenhague”¹³² quer manter a doutrina do pecado hereditário longe de pensamentos que induzem os homens aos extremismos ideológicos. Primeiramente, da compreensão de que o homem é pecador por natureza ou que a ele é necessário pecar¹³³; em segundo lugar, de uma compreensão similar a esta, mas no sentido filosófico idealista, do conceito de *mediato* (discutido no capítulo II) e quer, também, em terceiro lugar, resguardar o leitor de uma visão rousseauiana, de que a sociedade corrompe o homem, que tal indivíduo nasce bom e que o meio externo o deturpa. Essa compreensão é inversa no pensamento kierkegaardiano: o indivíduo degenera o social e as consequências disso retornam como uma nova angústia, uma nova possibilidade ao existente pecador. A compreensão do referido

¹³² Significado da pseudonímia *Haufniensis*, utilizado por Kierkegaard em *O Conceito de Angústia*.

¹³³ Isso levaria o homem para longe de si, anularia a compreensão de indivíduo e de responsabilidade e ética, ao mesmo tempo em que ignora a larga tradição religiosa, de origem bíblica que responsabiliza o homem pelos seus atos.

filósofo suíço-francês autor de *Do Contrato Social* minimiza a responsabilidade individual, o que é inaceitável para os propósitos filosóficos de nosso pensador.

O homem peca e as repercussões da pecaminosidade se difundem na sociedade. Esta, por sua vez, impõe angústia ao indivíduo. Essa angústia é um “mais”, ou seja: o homem já possui a possibilidade de angústia e esta se integra à sua compreensão de mundo. Uma vez somadas, ambas elevam a possibilidade do homem ao pecado, mas ambas ainda são um nada para o indivíduo concreto que pode ou não escolher o pecado. Pecado, enfatizando a citação anterior, é sempre um acontecimento realizado por “si”. Resumindo de modo simples e resumido: a angústia objetiva, na perspectiva do horizonte do pecado, é uma angústia tendo como base o pecado hereditário no gênero humano, como também do mundo natural. Acerca do tal mundo natural, Kierkegaard nos oferece as seguintes considerações:

Ao entrar, pois, o pecado no mundo, adquiriu importância para toda a criação. Este efeito do pecado na esfera não humana do ser é o que qualifiquei de angústia objetiva. O que isso quer dizer com isso, posso indicá-lo com uma referência a expressão da escritura: “ardente expectativa da criação” (Romanos, 8:19). Pois, na medida em que é preciso falar de um desejo veemente, é óbvio que a criação se encontra num estado de imperfeição. (KIERKEGAARD, 2010, p. 64).

Conforme podemos extrair da citação, o resultado do pecado (da realidade indevida posta pelo homem em suas ações no mundo) provoca imperfeição e deterioração do meio ambiente. Esse estado de imperfeição no mundo cria um senso de nostalgia ou, como o próprio Kierkegaard diz parafraseando o livro bíblico de *Romanos* (8:19): “[...] ardente expectativa da criação”. Segundo V.H, essa “expectativa” pode ser traduzida, do seu contexto original grego, pela palavra “desejo” ou, ainda, por “angústia”. Esse intenso desejo da criação é puramente um estado do “[...] qual ele deseja sair, e se anuncia, porque a nostalgia sozinha ainda não basta para salvá-lo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 64). Nostalgia e desejo ardente são expressões sinônimas para aquilo que o nosso filósofo chamou de “angústia da natureza”, para a constatação de que algo está errado, do qual se deseja sair e “infelizmente” não se pode fazer nada, pois é angústia, é possibilidade, é *nada* (VALLS, 2010).

É preciso reconhecer, contudo, que Kierkegaard não explorou exaustivamente essa relação do pecado com a natureza em OCA. Ele, em vez disso, ateu-se a criticar a constante postura do idealismo ao “misturar” especulação racional com a dogmática¹³⁴. Kierkegaard compreende que tal articulação é tarefa da dogmática, disciplina teológica que ressalta verdades bíblicas. Desse modo, a angústia seria uma questão psicológica e, por isso mesmo,

¹³⁴ Especialmente a filosofia natural de Schelling, ver página 65 e 66 de OCA.

tal tema precisaria ser considerado em sua esfera mais própria, aquela na qual Kierkegaard se empenha em manter-se.

Este tópico teve, pois, a tarefa de caracterizar a angústia objetiva, ressaltando o quanto ela é externa ao homem e, depois disso, distingui-la da angústia interna, por aquela engendradora. Então, ao fim deste tópico, entendemos que tematização da angústia como angústia quantitativa nos mostra seus campos de atuação e como ela provoca os pecados dos indivíduos e sua repercussão no campo social e natural. A outra manifestação de angústia anteriormente indicada é o que veremos a seguir.

3.1.1.2 *Angústia subjetiva*

No próximo movimento de interpretação e análise do texto de Kierkegaard,¹³⁵ nos ocuparemos da angústia subjetiva. Isso quer dizer que estaremos empenhados em tornar claro como a angústia se processa no indivíduo em relação à sua hereditariedade, bem como na figura paradigmática de Adão. Adiantamos que Kierkegaard, no decorrer destas páginas, continua comparando as duas mencionadas manifestações de angústia (objetiva e subjetiva) ao trazer exemplos interessantes de como a angústia subjetiva se manifesta no horizonte do humano.

Tendo ainda a noção do pecado hereditário como pano de fundo e a sua correspondência com a figura paradigmática de Adão, aproximação com a angústia buscará indicar como ela constitui a possibilidade de se ser existente no mundo e, ainda, mostrar como o “Adão posterior” pode tornar-se pecador pela via da compreensão religiosa. Veremos, por fim, como a angústia, a partir das ilustrações de Kierkegaard (sensualidade, pecado, vertigem, etc.), é especialmente psicológica¹³⁶, uma experiência autêntica da existência humana, ainda que em OCA essa experiência se mostre por meio de exemplos “religiosos”.

¹³⁵ Que corresponde mais especificamente às p. 66-89 da edição que tomamos por base. Cf. Bibliografia.

¹³⁶ Importante é destacar que a psicologia, tal como pensada por Kierkegaard, ainda era um ramo da metafísica, ou seja, da filosofia. Apenas em fins do século XIX a psicologia se emancipou da filosofia, tornando-se ciência empírica. Desse modo, quando Kierkegaard faz psicologia, ele faz filosofia ou, filosofia existencial. Nesta perspectiva podemos compreender que OCA é uma obra essencialmente filosófica, embora, reiterada vezes, nosso autor a situe como Psicologia. Por isso que é importante levar em conta esta consideração contextual acerca do que seria psicologia, para que não haja uma possível incompreensão ou relacionar essa psicologia de Kierkegaard em um aspecto clínico ou de uma perspectiva científica empírica, possivelmente pensada por um leitor contemporâneo. Psicologia, como pensa o nosso autor, são possibilidades de vivências através da angústia, um modo como um existente se porta diante da realidade frente a si mesmo nas experiências da vida (FARAGO, 2011).

3.1.2 Angústia como ilustração da vertigem e culpa

O pensador de Copenhague, adiantando-se em seu exame¹³⁷, ilustra a sua compreensão de angústia na comparação com os conceitos de culpa e de vertigem. Na pele de Vigilius Haufniensis, Kierkegaard adverte que “[...] quanto mais reflexivamente se ousa pôr a angústia, tanto mais facilmente poderia parecer que se quer convertê-la em culpa”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 66). Portanto, o filósofo não admite que a culpa seja estritamente (ou conceitualmente) angústia¹³⁸, e que é necessário uma compreensão clara do que é angústia para não “se deixar enganar por determinações aproximativas”, quer dizer, que, dada à dificuldade de compreensão dessa ordem de questão, pretender aproximar o conceito de angústia com a culpa ou outros assuntos.

Segundo Kierkegaard (2010), a culpa tem o seu objeto definido, ou seja, ela é uma relação negativa consigo mesmo via uma ação que fere a ética e, em uma terminologia bíblica, uma ação pecaminosa. A culpa resulta, assim, de um “salto”, isto é, de uma ação individual que engendrou um sentimento negativo dentro de si; a angústia, por sua vez, não tem objeto, a não ser a possibilidade, que é quase como o “nada”. Para ilustrar essa questão, Kierkegaard utiliza o exemplo da vertigem:

Angústia pode-se comparar com a vertigem. Aquele cujos olhos se debruçam a mirar a profundidade escancarada sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse encarado a fundura!... Deste modo, angústia é vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para a sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se. Nesta vertigem, a liberdade desfalece. Avançar mais a Psicologia não podem, nem tampouco quer. (KIERKEGAARD, 2010, p. 67).

A palavra vertigem, usada por Vigilius Haufniensis para referir-se à angústia, vem da expressão latina *vertig* e que tem como significado “tontura”, quer dizer, uma sensação de desequilíbrio. Isso, porém, estaria muito além da mera reação orgânica causada por uma alteração temporária no aparelho auditivo (inflamação ou irritação), alteração na pressão dos líquidos que se encontram no ouvido interno. Geralmente, em um contexto físico, tal fenômeno ocorre por uma visão que se concentra em um abismo. E é empregando essa

¹³⁷ Compreendido às p. 67-68, da edição com a qual trabalhamos. Cf. Bibliografia.

¹³⁸ Kierkegaard comenta que existe um tipo de culpa que se manifesta como angústia, que não é o caso deste contexto, pois culpa, essencialmente, tem um objeto definido, ao passo que a angústia não – a angústia é o nada, é possibilidades de liberdade.

metáfora que Kierkegaard, falando de uma experiência existencial, ilustra a angústia diante da liberdade de poder-ser possibilidades.

Na citação anterior, o filósofo menciona o abismo, a fundura. Isso ocorre quando um determinado sujeito olha a fundura e experimenta uma sensação de mal-estar, como se estivesse prestes a cair e, ao mesmo tempo, como se estivesse “afetado pelo ímpeto de ‘se jogar’” (GARDINER, 2011, p. 120). Para o filósofo de Copenhague, isso é o que está em jogo na relação entre angústia e liberdade: o indivíduo enxerga as suas possibilidades existenciais (o abismo), ou seja, o seu horizonte de liberdade (KIERKEGAARD, 2010), de querer construir-se como síntese, de querer ser espírito, expressões utilizadas por Kierkegaard para designar “o ser a si mesmo” concreto, o tornar-se indivíduo. Essa experiência de enxergar esse horizonte de liberdade de “tornar-se indivíduo”, corresponde a expressão utilizada pelo nosso autor para ressaltar essa experiência de subjetividade, isto é, *infinitude*. Ele cria, portanto, uma sensação análoga àquela que ocorre quando o homem olha para a fundura de um abismo: angústia (KIERKEGAARD, 2010).

O homem olha para a infinidade de suas possibilidades e deseja atirar-se nesse “abismo”, mas, ao mesmo tempo, algo o impede de lançar-se, e esse “algo” é a finitude. Essa é a relação ambígua diante da existência de querer experimentar as possibilidades em toda a intensidade na força da infinitude e, simultaneamente, de não querer aventurar-se nesse empreendimento (simpático e antipático) que é a experiência humana diante de si, diante de sua liberdade. Angústia é um sentimento paralisante na existência humana, mas também é o que impulsiona o ser humano à ação. Acerca dessa compreensão dialética e misteriosa da vertigem na angústia, nos fala Reichmann (1963, p. 104): “Angústia refere-se a uma possibilidade indeterminada, a um fantasma que se levanta na imaginação e que em si mesmo é nada e, no entanto, algo; e ademais deste jogo de aparecer e desaparecer”. O salto nesse abismo, na questão referida sobre a vertigem, que pode ser entendido como um salto a uma subjetividade (no contexto, aqui, uma subjetividade religiosa em torno do pecado), é precedido sempre por essa força dialética da angústia: ela asfixia, sufoca e paralisa o existente, como se fosse algo concreto, sendo que, enquanto possibilidade, ela *nada é*. Como bem disse Reichmann, ela é “fantasma”, ela inexistente do ponto de vista da concretude. No entanto, ela aponta possibilidades de liberdade, como também para o estado a ser inaugurado pelo salto. Valls (2012) corrobora essa avaliação de Reichmann ao utilizar ainda outra expressão para referir-se à angústia: “projeção”. É o que vemos na citação abaixo:

Angústia é uma possibilidade-necessidade... Que projeta o homem a algo. Contudo a angústia é uma projeção, não é ainda o “algo”, não é uma

realidade concretizada. Por isso que Kierkegaard aborda, com muita clareza, que angústia é um nada, no campo concreto de nossa existência. (VALLS, 2012, p. 55).

A angústia mostra ao homem que ele é livre para o poder-ser e, também, que ele pode assumir possibilidades várias, mas isso só ocorre mediante o salto. O tão mencionado "salto" é justamente a efetivação da liberdade (ou da não-liberdade). Ele é a realização do homem em face da projeção ao si mesmo, a consumação da síntese que faz do indivíduo subjetividade. Ocorre, no entanto, que, na angústia, o salto ainda não se deu, ele ainda está em suspenso, pois o salto é o projeto à realização humana, à existência dessa experiência de ser homem. Acerca dessa relação de salto, como a própria constituição do si mesmo (e da relação entre angústia e vertigem), nos diz Quaglio (2010, p. 83-84):

No pensamento kierkegaardiano, o sujeito é um espírito e é livre, no sentido de não ser determinado em suas escolhas. Contudo este espírito vê diante de si a vertigem, e tal sujeito se vê tentando agarrar-se aos elementos finitos, temporais e corpóreos, dentre os que devem ser por ele relacionados. Esta relação que forma o Eu acaba por efetuar-se, porém de forma desequilibrada, o que constitui o estado de pecado em que se encontra o sujeito... Vê-se então que o sujeito, antes mesmo de constituir-se com um si mesmo, como um Eu, experimenta angústia, e é por esta influenciado em suas escolhas não equilibradas na forma de relacionar seus elementos constituídos. Angústia, porém, não é um elemento que determina a escolha, conquanto a influencia. Se fosse afirmado que a escolha foi condicionada pela angústia, estaria suprimida a liberdade e a responsabilidade, não se podendo mais falar sequer em escolha ou liberdade.

Nesse elucidativo comentário de Quaglio a Kierkegaard, observamos que o espírito é o que institui a si mesmo, via o salto¹³⁹. Por meio desse possível salto do espírito se forma a própria subjetividade. Nessa autoinstituição do si mesmo, encontra-se as possibilidades, o abismo, de concretizar-se ou não. E, nesse contexto, ser livre para o poder-ser é também colocar-se diante da possibilidade do pecado, de o homem tornar-se pecador. Entre o poder e o tornar, há a angústia, a vertigem. O tornar aqui seria a realização de um si “desequilibrado”, de um espírito que escolhe o oposto daquilo que justamente tal almejava, a saber: *a não-liberdade*¹⁴⁰. A realização desse si mesmo desequilibrado ainda não se concretizou como liberdade e esta novamente é uma nova possibilidade pós-salto. E o contexto dessa compreensão de salto, como possibilidade de liberdade, é uma resposta a uma visão contrária

¹³⁹ Esta questão é depois esclarecida por Kierkegaard como "autoconsciência concreta", posta em ato na seção "Interioridade e seriedade".

¹⁴⁰ Essa relação da angústia e liberdade (e não-liberdade) é um tema que abordaremos mais adiante, na seção "Angústia diante do bem: o demoníaco".

à compreensão de continuidade, necessidade ou imanência. Podemos recobrar algo dos termos desse tema anterior a partir da seguinte citação:

Kierkegaard declarou guerra à continuidade de transição gradativa; ambos são, ao seu juízo, categorias de superficialidade e da preguiça. A vida e a realidade, afirma Kierkegaard, é uma cruz de dois caminhos; avanços por constantes saltos. (REICHMANN, 1963, p. 101).

O salto, que é o responsável pelo lançar-se do homem às possibilidades ou à escolha do indivíduo (e não uma continuidade ou transição natural do homem rumo à perfeição absoluta) e, conforme observamos no tom crítico do pensamento acima, tal salto seria também o instituir-se a si mesmo naquilo que ele escolhe fazer, está situado “[...] entre estes dois momentos [...] que nenhuma ciência explicou ou pode explicar” (KIERKEGAARD, 2010, p. 67). A que dois momentos Kierkegaard estaria se referindo? Precisamente a *angústia* e a *liberdade*. O salto abre a uma possibilidade da liberdade, e esta provoca angústia. Depois que o salto se dá, a angústia é suprimida se o salto for o *salto para a fé*¹⁴¹ e, se o salto for em direção ao pecado, a angústia é apenas momentaneamente eliminada, para, posteriormente, retornar com toda a sua força dialética. Esta retorna, pois o salto para o pecado é um horizonte diante de uma possibilidade, e, portanto, o homem, através do salto, constitui-se como um *si pecaminoso*, trazendo uma realidade indevida a si mesmo e também à sociedade e à natureza (KIERKEGAARD, 2010)¹⁴².

“Aquele que se torna culpado na angústia, torna-se culpado da maneira mais ambígua possível” (KIERKEGAARD, 2010, p. 67). Com essa afirmação de nosso filósofo, referente ao indivíduo antes do salto, a culpa na angústia (conforme vista na citação) é ambígua porque ao mesmo tempo em que o indivíduo posterior observa a realidade indevida do pecado posta pelos outros indivíduos, este sujeito deixa-se insinuar e pensar na referida culpa. O indivíduo, assim, ao sentir o efeito dessa pecaminosidade do mundo, se sente culpado por estar relacionando com ele na “forma” de possibilidade. Isso é o tornar-se culpado na angústia e, no mesmo momento desse “sentir”, ele não é culpado, porque não o efetivou concretamente. Tal “culpa angustiosa”, quando consumada, engendra mais angústia (e mais culpa também), pois esta (a realidade do pecado) projeta mais possibilidades, como, por exemplo: “[...] permaneço pecando, paro, torno-me indiferente ao mesmo?” Essa paralisia existencial é comentada abaixo:

¹⁴¹ Veremos melhor esta questão do salto da fé em sua relação com angústia, na seção “Angústia como o que salva pela fé”.

¹⁴² Tal situação do indivíduo após a sua efetivação como uma subjetividade pecadora será mais bem retratada e descrita no contexto da relação do indivíduo com o fenômeno do demoníaco.

Esta angústia no contexto da pecaminosidade, que é o interesse em boa parte de OCA é cíclica e retrata o indivíduo religioso que tem sempre em suas perspectivas a escolha de agir em pecado e se tornar pecador. Uma situação dramática da existência humana, uma escolha que o leva à paralisia e que, no uso indevido da liberdade, escolhe a não liberdade. A liberdade, no contexto desta angústia diante do pecado, é enredada, ambígua e de complexo entendimento, mas que o indivíduo compreende diante das situações concretos da vida. (ROOS, 2007, p. 147).

Quando o indivíduo tem essa autoconsciência da angústia com o pecado hereditário, conforme observado na passagem acima, ele descobre, nessa relação dialética consigo mesmo, o egoístico. É o que Kierkegaard nos esclarece a seguir:

Mas ao mesmo tempo a angústia é a coisa mais egoísta que há, e nenhuma expressão concreta da liberdade é tão egoísta como a possibilidade de qualquer concreção. Isto é, uma vez mais, o elemento que oprime que determina a relação ambígua do indivíduo, de simpatia e antipatia. (KIERKEGAARD, 2010, p. 67).

Conforme podemos extrair desta citação, o egoístico é quando o homem se concentra em si mesmo diante de suas possibilidades de concreção. Essas possibilidades fazem com que o indivíduo mergulhe em si mesmo. Também nesse caso, querer saltar ou “concretizar-se” em um ato de pecado provoca uma angústia que oprime e que procura estabelecer uma síntese. A mencionada opressão da angústia, a respeito da qual o autor, em outros momentos, nos afirma ser “doce ou simpática” é, também, antipática. A possibilidade de concreção “[...] da angústia reside na infinitude egoísta da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 67). Angústia (negativa no que tange ao pecado e positiva na salvação)¹⁴³ tem essa dimensão subjetiva. Ela faz com que o homem se aproprie de si, numa relação absoluta consigo mesmo. E é infinito, pois cada possibilidade refletida apropriadamente induz ao *ego*, ao *eu* concreto, e dessa realidade brotam novas possibilidades e novas “incursões” nesse esse *eu*, concentrando-se, portanto, mais em si mesmo. Angústia (embora seja encontrada também fora de si) induz sempre à interioridade, a si mesmo, e ela é sempre possibilidade. Assim, para o filósofo dinamarquês: “Esta relação de angústia é presente em todo homem, contudo, ‘quantitativamente’ é mais sentida no homem posterior, pois a presença objetiva do pecado no mundo é cada vez mais um algo em relação a Adão” (KIERKEGAARD, 2010, p. 67). Essencialmente, porém, ambas as angústias (a de Adão e a do indivíduo posterior) são o

¹⁴³ Esta relação positiva é uma temática a ser aprofundado na seção “Angústia como que salva pela fé”, onde será tratado de uma angústia que é formadora e que possibilita experiências de liberdade e salvação no indivíduo.

mesmo: *o nada*. E o que seria esse *nada* do indivíduo posterior? Kierkegaard ilustra a partir do trecho abaixo:

Tudo isso só é para a liberdade e só é medida que o indivíduo mesmo coloca o pecado pelo salto qualitativo. O nada da angústia é, então, neste caso um complexo de pressentimentos, os quais se refletem em si mesmos, aproximando-se mais e mais do indivíduo, embora, visto essencialmente, na angústia tornem a significar nada: mas bem entendido, não um nada com o qual o indivíduo não teria nada a ver; mas um nada que se comunica de maneira viva com a insciência da inocência. (KIERKEGAARD, 2010, p. 68).

No segundo capítulo de nossa pesquisa (ao refletirmos sobre a inocência de Adão e como poderia surgir o pecado no horizonte dessa inocência do primeiro pai, ou como ele poderia tornar-se pecador), vimos que, em Adão, para ele tornar-se pecador era necessário o salto, era necessário ele “assumir” esse horizonte diante da *não-liberdade do pecado*. Ainda vimos que tal passagem do pecado não era natural ou imediata, e sim uma ruptura, uma imposição de um ato individual ou responsabilidade pessoal de Adão. Fica então a questão: *Mas e o indivíduo posterior, não seria a ele natural o pecado justamente por ele viver em um mundo pecaminoso?*

O pensamento do parágrafo anterior é justamente o contexto da citação acima do nosso filósofo. Kierkegaard explica que este mundo provoca uma série de pressentimentos no homem, pressentimentos que são essencialmente iguais aos de Adão quando se deparou com a serpente e com a informação do pecado. Mesmo assim, contudo, “este complexo de pressentimentos” (MARINO, 1998) que faz o homem aproximar-se mais de si, via angústia, é ainda um nada, mas um nada que se “[...] comunica de maneira ativa com a insciência da inocência” (KIERKEGAARD, 2010, p. 68). Ou seja: o indivíduo que pensa mais ou se comunica com a realidade objetiva do mundo, essa relação (Eu-mundo ou sujeito-objeto) se constitui um nada, porque não ocorreu o salto, mas no ser do indivíduo é como se tal realidade já estivesse concretizada, pois ele experimenta em angústia. Portanto, tanto o Eu (a consciência de si mesmo) ou o mundo (na perspectiva do pecado) são para o indivíduo “aproximações psicológicas” (REICHMANN, 1963, p. 101) ou possibilidades enquanto não há o salto. E o acesso tanto ao mundo como a si mesmo não ocorre via intuição intelectual, isto é, numa imanência do espírito absoluto na história ou numa síntese conceitual: a síntese, aqui, é justamente o homem apropriar-se de si, via ato. O salto, a decisão e a angústia aponta

sempre essa possibilidade de liberdade de o homem conquistar-se a si mesmo, de ser ele mesmo em uma autoconsciência concreta¹⁴⁴. Síntese é concretude e não conceito.

Retornando para o ponto da última citação de Kierkegaard, cabe afirmar que o indivíduo posterior é inocente (a expressão “insciência da inocência” é justamente a ignorância¹⁴⁵). Para o nosso autor, a inocência só é perdida mediante ação, mas no interior do indivíduo a angústia é tão forte como se ele não fosse mais ignorante ou inocente! Essa relação dialética do nada é, de fato, difícil de compreensão, pois a explicação falha em chegar ao *pointé* (KIERKEGAARD, 2010), vale dizer que falha ao chegar ao ponto. Na verdade, o conceito e a reflexão não se aproximam do *entendimento concreto* ao não ser o próprio sujeito que experimenta tal descrição refletida pelo autor dinamarquês. Para o pensamento abstrato é paradoxal, mas para o existente que pensa a si mesmo essa descrição antropológica kierkegaardiana da angústia diante do mundo e de si, de suas possibilidades em relação ao pecado, não é dialético, e sim compreensível *in concreto*. (KIERKEGAARD, 2010)¹⁴⁶.

Esse “mais” da angústia, a que Kierkegaard constantemente se refere no segundo capítulo de OCA a respeito do homem posterior, faz com que o indivíduo retorne seu “olhar” do abismo para si, do objeto para o seu eu concreto e é por isso que a angústia é instrumento existencial que propicia ao homem possibilidades de subjetividade, e o “auxilia” a que ele enxergue a si, sempre, interiormente (na existência concreta) e não abstratamente. Isso está em conformidade com o que nos assevera Kierkegaard na reflexão seguinte:

Essa reflexividade constitui uma predisposição que, antes que o indivíduo se torne culpado, vista essencialmente, afinal de contas, nada signifique; enquanto que, tão logo o indivíduo se faz culpado no salto qualitativo, constitui o pressuposto no qual o indivíduo é impelido para além de si mesmo, porque o pecado se pressupõe a si mesmo, não, é claro, antes de ser posto, mas se pressupõe a si mesmo, uma vez posto. (KIERKEGAARD, 2010, p. 68).

Nessa discussão acerca do nada das possibilidades que acercam o indivíduo, presente no texto supracitado, a nada só é anulada por um ato. Desse modo, quando o homem age, ele “vem a ser” ou a “tornar-se”. A compreensão kierkegaardiana está implícita uma crítica ao sistema idealista. Deste modo, a existência é concretude e vida experienciada, e o que está no intervalo entre a ação e a realidade não é um conceito, uma abstração ou a imanência do

¹⁴⁴ A compreensão da autoconsciência concreta será mais bem analisado na seção "Interioridade e seriedade".

¹⁴⁵ Como Valls (2010) traduziu do dinamarquês para o português.

¹⁴⁶ Para Kierkegaard existem duas maneiras de compreensão, uma de maneira abstrata e outra concretamente, e o movimento do pensamento do nosso autor é, inquestionavelmente, o segundo. Sobre isso veremos, com maior aprofundamento, na seção "Interioridade e seriedade".

espírito Absoluto, mas sim a angústia, que impulsiona o homem a mergulhar no “abismo” de si mesmo. O nada da angústia ao qual experimenta o existente, são as possibilidades não efetivadas que engendram mais angústia e esta deseja ser superadas ou anuladas (ou não, pois a angústia também é paralisante), de almejar ser alguma coisa e, no contexto do pecado, tornar-se pecador (MACKINTOSH, 2002).

E o pecado não é natural (seja no contexto inocente do Adão edênico ou no do Adão posterior que vive no mundo de pecado) e nem pertencente à lógica (que impõe a si mesmo por uma configuração de um pensamento rígido conceitua). E sim ético, pertencente a uma categoria concreta de uma consciência subjetiva. Pecado e salto são categorias da concretude e não uma imanência ou uma abstração lógica. Uma pertence ao existente e outra às enciclopédias lógicas. Ambas (concretude e abstração, existência e imanência) precisam estar distantes uma da outra: o concreto na realidade experienciada do indivíduo e o abstrato nos conceitos, nos livros. Assim, essas duas são incompatíveis para Kierkegaard, a não ser se o conhecimento tiver o componente do engajamento e da compreensão *in concreto* da existência (MESNARD, 2003).

E, na linguagem religiosa, pecado é sempre ação, inexplicável para as ciências (MACKINTOSH, 2002) – o pecado pressupõe a si mesmo, engendrando pecaminosidade e esta gerando mais angústia objetiva no mundo e angústia subjetiva na consciência individual de um existente.

Observaremos, mais detidamente, esse indivíduo posterior e sua angústia na próxima seção. Com essa seção¹⁴⁷ ilustraremos a angústia em outras terminologias, tais como sensualidade, sexualidade e pudor. Não abandonando a comparação desses dois “Adões”, que, em essência, é um: *Eu*. Também o tema da sensualidade (compreendida como uma forma ou exemplo para a compreensão do funcionamento da angústia na existência humana) será abordado e, a bem dizer, dará a tônica de nossas próximas interpretações.

3.1.3 A consequência da relação de geração

Como o pecado afeta as gerações ou os indivíduos posteriores? Qual é a relação do pecado com a angústia? Tivemos alguns vislumbres que nos permitiriam nos haver com essas perguntas nas páginas anteriores e, neste momento, detalhamos mais as repercussões do pecado de Adão com o que vimos chamando de indivíduo posterior e como ocorre a angústia

¹⁴⁷ Que compreende o comentário das p. 69-79 de OCA.

em sua interioridade. Para exemplificar as ligações entre a geração (hereditariedade) e o pecado, nosso autor utilizou a personagem bíblica Eva (geração posterior), temática da sensualidade para o melhor entendimento de tal relação e a angústia que emerge de tal conexão. Kierkegaard (2010) adverte que a relação de geração, da pecaminosidade e da hereditariedade, não deve ser analisada segundo os moldes do idealismo alemão ou das ciências naturais. Pois a relação do pecado com a geração¹⁴⁸ é um tema que tem a ver com o indivíduo em conexão com a Dogmática, da qual a Psicologia se aproxima com respeito de ambos (dogmática e do indivíduo) sem nunca interferir ou propor sínteses ou maiores explicações. Ocorrem, porém, descrições e um auxílio para que tanto o sujeito como o estudioso ou pensador religioso tenham mais subsídios para uma melhor compreensão da vida, de si ou do daquilo que seria objeto de seu conhecimento.

Considerando, neste momento, a sensualidade, Haufniensis explana que a sensualidade é uma forma de angústia, conforme pode-se avaliar, nessas linhas:

Com o pecado, a sensualidade tornou-se pecaminosidade. Esta proposição tem um significado duplo. Com o pecado a sensualidade tornou-se pecaminosidade e, com Adão, o pecado entrou no mundo... Com efeito, que a sensualidade um dia se tenha tornado pecaminoso, pertence à história da geração, mas, que a sensualidade venha a ser isso, constitui o salto qualitativo. (KIERKEGAARD, 2010, p. 69-70).

Aqui vemos a insistência do pensador em afirmar que o pecado é uma ação, um salto qualitativo. A pecaminosidade quantitativa no mundo ou a informação histórica de que a sensualidade é pecado, é meramente uma informação ou uma abstração. Sensualidade só se tornará efetivamente pecado quando posta, ou seja, quando o indivíduo coloca para si a sensualidade como pecado. Enquanto ela não for posta, ela é apenas uma informação ou uma angústia, uma possibilidade de efetivar-se como pecado ou não e, dialeticamente, um nada para tal indivíduo (KIERKEGAARD, 2010).

E esse pensamento acerca da sensualidade nos remete a um ponto central do capítulo II de OCA: A pecaminosidade histórica do mundo, na sociedade humana, não torna o homem pecador, mas a sua ação original no mundo. Por isso podemos falar de um homem posterior

¹⁴⁸ A compreensão de geração em nosso autor se dá no seguinte problema: de que maneira os descendentes de Adão e a sua companheira (Eva) são dialeticamente iguais a Adão na experimentação da angústia frente ao pecado original. Geração é uma determinação quantitativa e aproximativa com a angústia e, por sua vez, com o pecado. A descrição da geração de Kierkegaard tem o objetivo de destacar diferenças entre Adão (primordial, primeiro) com os seus descendentes aos quais são derivados (Eva ao qual é o protótipo) . Mas esta perspectiva de primordial e derivado, que será analisado, amplamente, nesta seção é meramente compreendido em determinações quantitativas que, em essência, não compromete a filosofia existencial kierkegaardiana de noção de individualidade e responsabilidade pessoal frente ao pecado. Geração aqui, portanto, é a hereditariedade em uma comparação com a figura paradigmática do Adão edênico no contexto da discussão da angústia.

inocente semelhante a Adão (SALLES, 2004)¹⁴⁹. Em essência, Adão e o homem posterior são inocentes enquanto não ocorre o salto, como destaca na passagem abaixo:

Pretender negar que qualquer indivíduo posterior tenha ou deve ter tido um estado inocente análogo ao de Adão não só indignaria a qualquer um como também anularia necessariamente todo o pensamento, pois neste caso haveria um indivíduo que não seria indivíduo, senão que relacionaria apenas como um exemplo com sua espécie e, não obstante, ao mesmo tempo, deveria ser considerado sob a determinação próprio do indivíduo, isto é: culpado. (KIERKEGAARD, 2010, p. 70).

O sentido desse pensamento é o seguinte: O indivíduo posterior é *individuum*, pois descende de um homem, e se Adão era inocente, porque o indivíduo posterior não seria: afinal, o homem posterior já nasce culpado ou pecador, sem contudo ter cometido um ato de pecador? E onde estaria a responsabilidade individual? Negar a inocência do homem posterior é negar a esfera ética e moral do indivíduo e anular o conceito de hereditariedade (geral) e de individualidade (particular). Se Adão se tornou um indivíduo pecador e tinha essa capacidade pelo *seu poder ser*, o homem posterior também tem esse poder. Adão e o indivíduo posterior são essencialmente o mesmo: *possibilidade de liberdade*.

A sensualidade nos remete, retomando ao ponto central do pecado e da consequência da geração, exatamente ao ponto acima exposto: Salto, a decisão e a escolha. Enquanto não se age só se pode “experimentalmente” esse poder como angústia. E esse *enquanto* é justamente a angústia diante de uma realidade não efetivada. Ele é inocente, pois não se apropria da sensualidade *em ato*.

A sensualidade é um desses “mais” (em OCA) na experiência do indivíduo posterior, pois tal indivíduo tem diante de si a referida realidade objetiva. Embora, em essência, Adão e o homem posterior sejam iguais, a sensualidade é mais presente nesse Adão posterior, pois ele é *derivação, continuidade*. Antes de darmos sequência a este ponto, precisamos fazer algumas perguntas: Por que a sensualidade é “mais” no indivíduo posterior? Acaso não tornaria esse homem condicionado a pecar? E em que sentido “somos” derivação? Porventura Adão é primordial? E o que significaria isso, significaria que Adão seria superior aos demais? Este pensamento não incorre no mesmo que o próprio Kierkegaard denunciou nas primeiras páginas, ao criticar a visão do Adão como o plenipotenciário da humanidade? E qual é a relevância deste assunto na perspectiva da angústia? A comparação dos Adões, no interior da

¹⁴⁹ Não idêntico, contudo. Salles, no seu artigo sobre o pecado original em Kierkegaard, aponta as diferenças e as similaridades entre a inocência de Adão e a do homem contemporâneo: “A diferença é que Adão é único no sentido de ser primordial, único, primeiro. O indivíduo posterior viver no “mais” em uma realidade pecaminosa” (SALLES, 2004, p. 54).

obra OCA, é fundamental na compreensão do que nos “une” e do que nos diferencia do primeiro pai. Para ilustrar e também responder a esses problemas expostos, vejamos como Kierkegaard exemplifica essa temática com a figura paradigmática de Eva:

O derivado jamais é tão perfeito como o primordial. Contudo a diferença aqui é quantitativa. O indivíduo que vem depois é essencialmente tão primordial como o primeiro. Para todos os indivíduos que vieram depois, *in pleno* (com um todo), a diferença está na derivação; mas a derivação, para o indivíduo, pode, por sua vez, significar um mais ou um menos. (KIERKEGAARD, 2010, p. 71).

O derivado aqui, no caso de Eva¹⁵⁰, é justamente o sentido de continuidade da geração de Adão. Adão, conforme a passagem *ad hoc*, é o primordial. Esta informação, porém, ao contrário do pensamento de Agostinho apresentado em sua obra a *Cidade de Deus* (Parte II), não o coloca em qualidade superior aos seus descendentes ou à sua companheira e, muito menos, como se todo o homem estivesse, substancialmente, em Adão (AGOSTINHO, 2012). A relação de geração com Adão é quantitativa, apenas um mais, que em essência não os diferenciam.

Adão e o indivíduo, como já ressaltado anteriormente, são inocentes e ambos pecam através de uma ação sempre original no mundo – o salto qualitativo. A diferença é apenas que o último tem mais angústia, desta maneira a sensualidade está mais presente nele do que em Adão. Essa é a angústia diante do pecado, porque ela não foi posta ou concretizada. A sensualidade das gerações não constitui pecado, pois são aproximações quantitativas ao homem, mas quando o indivíduo a põe como pecado, ela se torna pecado. É como um círculo: tal *Adão posterior* aumenta quantitativamente a pecaminosidade no mundo, gerando mais angústia objetiva, graças *ao seu salto* ao pecado, proporcionando a continuidade da realidade indevida na geração carregada de mais angústia (KIERKEGAARD, 2010).

Portanto, por esse viés de comparação de Adão e a sua geração, e nesta exemplificação da sensualidade no indivíduo, chegamos mais próximos da compreensão da angústia: Trata-se de possibilidade de liberdade diante da sensualidade, em face do pecado. Tal possibilidade só é anulada por um salto, mas quando tal é realizado indevidamente por meio do pecado, então mais angústia é engendrada! Assim compreendemos também a relação da angústia objetiva e subjetiva: Angústia objetiva é a pecaminosidade sucessiva das gerações; é a realidade concreta imperfeita ou indevida posta pelo homem, do salto qualitativo. E, quando ocorre

¹⁵⁰ Nas páginas 73-75, Kierkegaard exemplifica a angústia em relação ao gênero feminino, apresentando a mulher como portadora de mais angústia e sensualidade. Isso, segundo o nosso autor, ocorre devido à sua estrutura corporal, de sua condição inerente de ser mãe. Esses exemplos fisiológicos constituem, porém, apenas “um mais” quantitativo (KIERKEGAARD, 2010).

tamanho salto ao pecado, retorna ao mundo em mais angústia, “angustiando mais o indivíduo concreto”. Esse acúmulo de pecado das gerações, quando confrontadas com um indivíduo singular, ocorre (nessa relação das gerações pecaminosas com o indivíduo) angústia nele e não pecado. O fenômeno da sensualidade está situado neste contexto de reflexão acerca da angústia objetiva e quantitativa das gerações e só é pecado quando é posta, pois enquanto não é, ela é apenas possibilidade, angústia. O indivíduo posterior tem *mais* sensualidade devido ao fato de ser derivado e por conviver em um ambiente cercado pelo pecado. Contudo, para o nosso autor, isto não constitui uma diferença essencial da humanidade de Adão com o referido indivíduo. Não constitui, já que todas essas questões (derivação e pecados da continuidade das gerações) são apenas um mais e, em essência, criam condições de possibilidades frente ao indivíduo posterior ante a realidade do pecado. Essas condições não são imanentes, necessárias ou intrínsecas à condição essencial desse indivíduo, mas uma angústia simpática e antipática (KIERKEGAARD, 2010).

Feitas estas considerações, Kierkegaard volta a sua atenção para a questão sexual (isso ocorre nas páginas 76-79). Ele procura, novamente, evidenciar a angústia em questões que tocam intimamente a existência concreta visando descrever que a angústia no indivíduo, na questão que tange o sexual, é o pudor. E como isto ocorre?

Primeiramente, da mesma maneira que a sensualidade, o sexual, para V.H, não é pecado, só é, efetivamente, quando posta pelo pecado, ou seja, pelo salto qualitativo. Kierkegaard discorre acerca dos animais e das crianças, mencionando que, para os primeiros, a sexualidade está presa a uma ignorância e que estes são dominados meramente por seus extintos: Nos animais não há possibilidade de ser espírito e, conseqüentemente, de se angustiar subjetivamente.

Nas crianças há uma ignorância, “[...] mas que ao mesmo tempo é uma ignorância sobre algo que ainda não existe” (KIERKEGAARD, 2010, p. 76), bem diferente dos animais, pois as crianças estão determinadas ao conhecimento. A relação da criança com a sexualidade é a inocência e tal “[...] inicia um saber cuja primeira determinação é insciência. Este é o conceito de pudor” (KIERKEGAARD, 2010, p. 76). Pudor é insciência, e esta é ignorância (VALLS, 2010) e, por sua vez, ela é uma angústia. Então cabe perguntar: Como esse pudor é angústia e como ambos se relacionam? Vejamos, abaixo, a resposta do pensador de Copenhague:

No pudor há uma angústia, porque o espírito, no ápice da diferença da síntese, está destinado de maneira a não ser determinado meramente como um corpo, mas sim como um corpo com diferença genérica. Contudo o

pudor é decerto um saber a respeito da diferença genérica, mas não como uma relação para com a diferença genérica, o que quer dizer a pulsão não está presente enquanto tal. O real significado do pudor está em que o espírito não pode, por assim dizer, admitir o ápice da síntese. Por isso é tão imensamente ambígua a angústia do pudor. Não há nenhum vestígio de prazer sensual, e, contudo, há uma vergonha, e de quê? De nada. (KIERKEGAARD, 2010, p. 76).

Vemos, nesse texto, claramente, o pudor como uma forma de angústia na esfera sexual. Embora haja uma ignorância ou inocência nas crianças. Elas possuem o espírito como possibilidade (diferente, obviamente, da ignorância dos animais), essa possibilidade deseja estabelecer a síntese, ou seja, constituir-se como indivíduo e, portanto, não está determinado meramente como um corpo, atrelado exclusivamente aos seus instintos. Há um conhecimento na dimensão das crianças, um saber da diferenciação de gênero, mas não uma relação para com a diferença genérica, que quer dizer pulsão, ou o prazer sensual, “não presente enquanto tal”. No pudor não se pode admitir o ápice da síntese, da ação plena da consumação do prazer sensual do indivíduo que já está consciente de sua sexualidade. Todavia, em uma criança inocente há uma vergonha – uma vergonha de quê? “De nada”. O pudor é um nada, de possibilidades não efetivadas. O pudor que ocorre na inocência é uma angústia, que o “faz corar de vergonha” quando se depara com a possibilidade sexual, mas o pudor não está em “uma relação para com a diferença genérica”, não tem a pulsão ou prazer sensual (KIERKEGAARD, 2010, p. 76).

Observamos, neste tópico, o autor danês retornando ao tema da inocência, procurando situar, através de uma observação dos comportamentos das crianças, a identidade essencial que une todos os homens. Evidenciando uma ontologia, “uma estrutura” em todos os homens, e tal estrutura é um nada, uma angústia, possibilidades de liberdade (LE BLANC, 2003). No que tange ao pensamento supracitado, Kierkegaard exemplifica essa tese da “ontologia da angústia” com base na realidade sexual das crianças ou de um indivíduo inocente: o pudor é uma ilustração interessante da angústia, pois ela é simplesmente um nada.

Após esses apontamentos, o pensador de Copenhague muda o assunto do pudor, da inocência das crianças, para um assunto tipicamente “adulto”, abordando o assunto da pulsão: “No pudor está posta a diferença de gênero, mas sem relação com o outro. Esta acontece na pulsão” (KIERKEGAARD, 2010, p. 76). Haufniensis deseja mostrar que há outro tipo de angústia na esfera sexual, que é diferente do pudor das crianças que se observa no amor *Eros*, que é justamente a relação de amor entre dois indivíduos.

A angústia na pulsão não ocorre pelo simples conhecimento da diferenciação, mas na relação com o erótico. É importante salientar que, psicologicamente, pulsão não é meramente

instinto, mas sim processos psíquicos que geram impulso, que podem conduzir a comportamentos diversos. E, como já observamos nesta pesquisa, a angústia tem esse caráter de impulsão, algo intermediário do salto, algo que propicia condições para atos concretos. Então, em que sentido a pulsão pode ser designada como algo erótico? Vejamos a citação a seguir:

Entretanto, visto que a pulsão não é instinto ou mero instinto, ela tem *eo ipso* um *télos*: que é a propagação, enquanto que o que está em repouso. “é amor que dá prazer”. Pulsão é o sentimento que procura estabelecer a relação (que não ocorre com o pudor) e o erótico é “o conteúdo ideal” de tal relação. (KIERKEGAARD, 2010, p. 78).

O erótico que Kierkegaard tem em mente é o amor ideal, espiritual, o “*Eros*” grego. Em OCA, ele delimita o tema enfocando a angústia que há nesse *Eros*. E que relação há, efetivamente, entre o *Eros* e a angústia? A passagem responde a esta questão:

Tal como no pudor, a angústia está posta, também está presente em todo o gozo erótico, não porque este seja pecaminoso, de modo algum; por isso também não adianta se o pastor abençoar dez vezes o casal. Mesmo quando o erótico se exprimir com tanta beleza e pureza e segundo os bons costumes quanto possível, sem ser perturbada em sua alegria por alguma reflexão voluptuosa, a angústia está, assim, presente, porém não como fator de perturbação, e sim como um momento adicional. (KIERKEGAARD, 2010, p. 78).

Eros, é o amor em uma relação de maturidade entre duas pessoas que exprimem beleza e pureza. Uma relação que transcende os laços meramente físicos e instintivos da sexualidade. Nessa passagem podemos inferir que há dois tipos de *Eros*: um marcado pela dimensão mais espiritual e ideal, que é possível tornar-se concreto em uma relação e outro meramente caracterizado pela “voluptuosidade” do sensual (MIRANDA, 2015). Embora a primeira não exclua necessariamente a segunda, porém a segunda tem uma angústia diferente da primeira. O erótico, “o amor que dá prazer”, é uma “doce ansiedade”, pois a realidade posta por essa pulsão engendra alegria, pondo uma realidade “devida”. A última é baseada no prazer sensual, cuja ênfase está mais no instinto do que na idealidade da relação. Assim, “o puramente erótico” relativiza o sensual e absolutiza a relação, fundamentado nas virtudes da pureza e beleza (KIERKEGAARD, 2010).

Essa angústia, que consiste nessa relação do *Eros*, é “doce” e positiva. Mas como é possível que uma angústia possa ter essa característica virtuosa? Identificamos, na quase totalidade dessa obra, uma angústia que provoca mal-estar, “tontura (vertigem), pecados, lutas e dificuldades”, mas aqui, neste ponto, e também no último capítulo de OCA (capítulo V),

temos exemplos de uma angústia que pode ser libertadora e que impulsiona o indivíduo a concretizar possibilidades que o dignifiquem. Acerca desse aspecto positivo da angústia erótica, analisemos o seguinte importante texto de Kierkegaard:

Mas por que essa angústia? Porque o espírito não pode ficar junto na culminância do erótico. Quero falar como um grego: o espírito por certo está presente, pois é ele quem constitui a síntese, porém não pode expressar-se no erótico, e aí se sente como um estranho. É como se ele dissesse ao erótico: “Meu caro! Não posso ficar aqui como um terceiro por isso vou ocultar-me, por enquanto”. Mas isso é justamente angústia, e isso é justamente o pudor, pois é uma grande tolice admitir que o casamento religioso ou a fidelidade com que o marido se compromete com sua esposa, tão somente, já seriam o bastante. Muito matrimônio já foi profanado sem nenhuma participação de alguém de fora. Mas, quando o erótico é puro e inocente e belo, essa angústia é então graciosa e suave, e por isso os poetas têm toda razão quando falam em uma doce ansiedade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 79).

O espírito ¹⁵¹, para Haufniensis, na passagem acima, não pode estar junto na culminância do *Eros*, porque o espírito se "esconde". Quando ocorre a síntese na relação, promovida pela ação do amor (o próprio espírito), no aprofundamento dessa *relação* do *Eros*, o espírito se esconde, pois não quer atrapalhar a "relação dos amantes". É nisso, basicamente, que consiste essa angústia: o espírito, a plena individualidade, não emerge do erótico, mas ela está presente, como possibilidade, pois os dois “tornam-se uma só carne” e é nessa perspectiva que a angústia aparece, como um terceiro, que deseja constituir-se, individualizar-se, todavia, não quer, por quê? Devido ao amor, e é aí que se localiza a angústia da pulsão-*Eros* em OCA: o espírito está presente lá “abençoando” o amor, contudo escondendo-se, já que não quer perturbar a relação e não buscando singularizar-se nessa relação. Essa "cumplicidade" paradoxal da angústia com o amor-*Eros* não pode ser satisfatoriamente explicada e analisada. Ela pode ser, no máximo, descrita, quando há uma observação atenta de um amante consciente deste espírito.

A relação do espírito com o *eros* pode ser realmente *compreendida concretamente* na existência de um indivíduo que verdadeiramente ama! E isso, como advertido na citação acima, não necessariamente ocorre em um casamento religioso com a bênção do pastor, mas quando o casal se propõe decididamente a amar um ao outro. A bênção religiosa “matrimonial” não é fundamental, e sim a postura do casal diante desta “bênção”, ou seja, da relação que os envolve.

¹⁵¹ Veremos, mais adiante, com maior profundidade, a ideia de espírito associado ao ato e à seriedade na seção “Interioridade e seriedade”.

Feitas essas considerações, Kierkegaard, brevemente, faz uma importante menção ao erótico em relação à teologia cristã. Abaixo, vai essa informação:

No cristianismo, o religioso suspendeu o erótico, não só por um equívoco ético, como o pecaminoso, mas sim como o indiferente, porque não há no espírito nenhuma diferença de homem ou mulher. Aqui o erótico não está ironicamente neutralizado, mas suspenso, porque a tendência do cristianismo é a de levar o espírito adiante. (KIERKEGAARD, 2010, p. 78).

Para compreender este pensamento, é necessária uma breve explicação do contexto teológico desta citação: Na teologia cristã, em sua última análise, especialmente em seu entendimento escatológico (*parousia*, ressurreição dos mortos, etc.), não há diferenciação sexual (pudor) e nem relação entre homem e mulher (erótico). O espírito, quer dizer, a individualidade, é absoluto, valendo a si próprio em sua relação consigo e com o próximo (KIERKEGAARD, 2013)¹⁵². Para a dogmática cristã, o erótico não é o pecaminoso ou eticamente condenado (por isso que o casamento é energicamente apoiado nas escrituras). Todavia, em sua essência, o eros está suspenso e o espírito desvelado em sua relação consigo mesmo (ou seja, como indivíduo em sua absoluta individualidade), pois:

O espírito perfeito não se deixa pensar como definido sexualmente. Isto está em harmonia com a doutrina da Igreja a respeito da condição dos ressuscitados, em harmonia com as representações da Igreja sobre os anjos, em harmonia com as definições dogmáticas a propósito da pessoa de Cristo. (KIERKEGAARD, 2010, p. 88).

O amor (*Eros*), na essência da mensagem cristã, está “suspenso”, já que o espírito aguarda a concretização de sua esperança escatológica: a ressurreição e a *parousia*. E o símbolo da condição ou da visão do espírito é a maneira como é identificado Jesus nas escrituras¹⁵³, os anjos e a condição dos ressuscitados na “era porvir”. Indivíduos sem diferenciação sexual ou com instintos plenos e perfeitos: tal é, justamente, o destino de uma individualidade ou espírito cristão. Segundo a perspectiva da dogmática cristã, essa diferenciação sexual será anulada completamente no futuro, enquanto que o presente, o Eros não é pecaminoso, mas, em essência, não tem essa dimensão ou *télos* dessa idealidade escatológica do espírito. *Eros* é, no momento da existência do indivíduo, uma doce angústia na finitude humana (KIERKEGAARD, 2010).

¹⁵² Esta visada é ampliada nas *Obras do Amor*. Cf. Bibliografia.

¹⁵³ Não consta nenhuma passagem bíblica de teor canônico que mencione um relacionamento com uma mulher. Há, contudo, incidências disso nos livros apócrifos.

Essas descrições escatológicas cristãs acerca da diferenciação sexual e da relação sexual são similares à visão de Adão e Eva, mas com uma diferença: similar no sentido de o primeiro casal ter a diferenciação e a relação sexual não como posta, mas como uma possibilidade de maneira que só ocorreram no momento em que foi posto o pecado. Assim, enfatiza Kierkegaard: “A diferença de gênero está posta na inocência, porém não está posta enquanto tal. Só a partir do momento em que é posto o pecado, também a diferença de gênero será posta como instinto” (KIEKERGAARD, 2010, p. 88).

O primeiro casal tinha, em sua natureza física, esta diferenciação, porém não o conhecimento ou a compreensão como tal. Era inocente ou, como vimos em nosso segundo capítulo, ignorante. Uma vez consumado o pecado, do salto qualitativo adveio esse conhecimento quanto às experiências humanas, além da compreensão de seus instintos.

E quanto à relação sexual, nesse contexto do primeiro casal? Embora isso possa parecer inteiramente irrelevante à nossa dissertação de filosofia, Kierkegaard atribui importância a esse tema, avaliando que o *Eros*, em sua idealidade, é uma conquista do homem. Ao mesmo tempo em que o indivíduo é consciente da necessidade de seus instintos nessa relação do *Eros*, o casal transcende a imediatidade dos instintos e proporciona, assim, um ambiente saudável sustentado pela idealidade do *Eros*, operacionalizado pelo espírito. E, no momento da culminância, ele, o espírito, se esconde, pelas razões já apresentadas acima.

Disso decorre que Adão e Eva eram inocentes e tinham a diferença física em sua imediatidade e, como possibilidade, o conhecimento de tal determinação. É propriamente nisso em que reside a diferença do Adão bíblico e o do segundo Adão (escatológico): este último Adão não é inocente, pois ele é determinado como espírito e não como possibilidade como a primeira. O último Adão é o símbolo do Cristo, uma absoluta e consciente individualidade (KIERKERGAARD, 2010)¹⁵⁴.

Acerca das múltiplas maneiras de como a angústia se insinua a uma individualidade, retornemos ao ponto principal do segundo capítulo de OCA, que versa sobre a angústia diante do pecado, tema que será explorado na próxima seção em vista de suas repercussões históricas.

3.1.4 Angústia e suas repercussões históricas

¹⁵⁴ Tal reflexão é bem desenvolvida por Paulo em suas epístolas pastorais, especialmente em Romanos, e assentido por Kierkegaard em OCA (QUAGLIO, 2014).

A repercussão histórica da angústia é, também, semelhante a da consequência da relação com a geração. Trata-se de uma comparação do Adão paradigmático com o indivíduo, mas em outra perspectiva, na esfera histórica. Como o indivíduo se relaciona com o pecado hereditário? Como tal relação constitui o pecado que é o *egoístico*? Essas são questões importantes propostas, mas não devidamente dirimidas, pelo nosso autor. Também, por isso, elas constituem temas no presente tópico.¹⁵⁵

O pecado é uma relação sempre apropriativa que não advém de uma consequência natural, pois não seria algo determinado como um instinto biológico, mas sim o fruto de uma relação histórica com o pecado original de Adão ou com a consequência do pecado dos primeiros pais (angústia objetiva). Esta relação (ou, diríamos, a decisão do Adão-indivíduo em efetivar o pecado) é crucial na ideia de homem religioso que Kierkegaard analisa em OCA. Isso assim é porque o pecado não é uma ciência que se explica analiticamente e nem metafisicamente por meio de um sistema de saber, mas antes por uma ação de um indivíduo que escolhe a não-liberdade, que escolhe encerrar-se em si mesmo, em uma má formação de sua individualidade. Nisto reside o egoístico (!). (KIERKEGAARD, 2010).

Feitas esta caracterização, o pensador de Copenhagen retorna ao tema da sensualidade, dessa vez para descrever o fenômeno do egoístico segundo a experiência histórica do sujeito, conforme podemos ver nessa posição: “A sensualidade não é então a pecaminosidade, mas no momento em que o pecado foi posto e no momento em que é posto, ele transforma a sensualidade em pecado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 81). Disso deriva que a sensualidade, *a priori*, não é pecado, porque ela se encontra na natureza e é constitutiva no homem. Quando o pecado toca a sensualidade, de acordo com esse pensamento, transforma-o em pecado, já que o “eu” concreto da atividade do pecado impõe à sensualidade uma realidade diferente e essa realidade é o mal, o *pecaminoso*.

Esse “pecaminoso” é sempre posto por uma individualidade, pois pecado é um individualizar-se, pecado são ações que engendram o “egoístico”. Para se ter acesso a esse ego não é necessário, como dito anteriormente, uma compreensão científica, e sim um entendimento concreto da parte do indivíduo, que precisa descobrir por si mesmo que ele é “pecaminoso”, como podemos constatar nas linhas abaixo:

Enquanto não tirarmos a limpo o que o ego signifique que, muito pouco adiantará afirmar do pecado que ele é o egoístico. Mas “ego” (eu mesmo) significa, justamente, a contradição de que o universal esteja posto como o particular. Só depois de estar dado o conceito de particular, só então, é

¹⁵⁵ Tópico que se atém às p. 81-89 de OCA – Cf. Bibliografia.

possível falar-se do egoístico, porém, não obstante, tenham vivido inúmeros milhões de “egos” de tal espécie, nenhuma ciência consegue dizer o que ele é sem recair em enunciados inteiramente gerais. E esse é o prodígio da vida, que qualquer ser humano que preste atenção a si mesmo sabe o que nenhuma ciência sabe, dado que ele sabe quem ele mesmo é. Isso é o que há de profundo na sentença grega “conhece-te a ti mesmo”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 87).

Nessa crucial passagem do capítulo II de OCA temos importantes temas que ligam esta seção (relação da consequência histórica), pecado e egoístico, e como podemos compreender esse ego, aproximando-nos do célebre pensamento socrático. Primeiramente o conceito de ego não passa pelo crivo científico ou pelas escolas naturalistas. Uma análise, em uma suposição hiperbólica, minuciosa de “milhões de egos” não se aproximará do verdadeiro conceito do *eu*, a não ser o “eu mesmo”, o próprio indivíduo que consegue ser ele mesmo, particular, conhecendo-se e tendo essa relação experimental consigo mesmo. Kierkegaard, nessa discussão, menciona que ocorrerá também uma contradição quando conceitualiza o ego como o universal, o geral. O conceito de ego é o concreto, particular, o indivíduo sendo ele mesmo.

Deduções naturalistas ou metafísicas (que é o horizonte das críticas do nosso autor no texto supracitado), por mais brilhantes que sejam, não conseguem apreender o verdadeiro sentido do ego; podem-se explicar aspectos químicos, biológicos e até comportamentos humanos, mas essas, em última instância, são determinações quantitativas do indivíduo e insuficientes para esclarecer o que homem é de fato. A verdadeira *compreensão do que o homem é*, isso só o indivíduo pode ter, e de maneira bem concreta e interiorizada, estabelecendo-se como o “si” mesmo em suas interações consigo mesmo.

Na citação acima, observa-se também uma relação do pecado e do ego, o que é caracterizado por Vigilius como o egoístico. Ele menciona que, para ter “um conhecimento apropriado do pecado é necessário ter um conhecimento do 'ego', ou seja, o conhecimento de si mesmo”. O conhecimento aqui é *gnose socrática*, um orientar-se como pecador concretamente em sua existência. Pecado é precisamente esse orientar-se ou, melhor, submergir-se em si mesmo, uma autoconsciência do *si* pecaminoso. Nessa categoria existencial, a ciência não poderá ter acesso através de suas deduções ou “gráficos” (KIERKEGAARD, 2010), pois a “ciência” necessária para chegar nessa relação do *eu com o pecado* é uma *subjetividade concretamente* religiosa. E o campo intermediário para tal concreção interior, que impulsiona o momento do fenômeno que o pecado estabelece como o egoístico, é a angústia e a sua consumação é o salto qualitativo, *o tornar-se subjetividade pecadora*. Ambos (angústia e o salto no pecado) trazem esse “conhecimento elevado” acerca

do homem religioso, o que é um símbolo de uma subjetividade verdadeira que se determina em concretude a compreensão existencial do nosso autor (HONG, 1998).

Após o advento do pecado, o homem inicia a sua jornada histórica do conhecimento de si, como homem decadente, transitório e finito. Essa autoconsciência do si pecaminoso, embora para Kierkegaard seja uma realidade indevida¹⁵⁶ e má (que engendra angústia no interior do homem) é, ainda, considerada positiva pelo autor danês, não pelo pecado em si. Tal aspecto positivo reside na introspecção (longe de ser uma contemplação racionalista de si) com a qual o indivíduo conhece a ele mesmo como um religioso envolto em sua prática de pecado (MACKINTOSH, 2002).

Essa introspecção é definida posteriormente¹⁵⁷ como uma autoconsciência concreta (KIERKEGAARD, 2010) e, na perspectiva deste capítulo, é o si pecaminoso, também análogo à busca socrática (numa perspectiva cristã) de uma existência real. Este ego ou busca pela compreensão de si através da experiência religiosa do pecado é bem diferente do pensamento do idealismo alemão, que Kierkegaard tem em mente, obviamente, de uma perspectiva crítica, como podemos extrair da concepção:

Que a já bastante tempo tem sido compreendido à maneira alemã, relacionado à autoconsciência pura, a quimera do idealismo. Já está mais do que na hora de se tentar entendê-la em grego e, por sua vez, compreender da maneira como o teriam compreendido os gregos, caso tivessem pressupostos cristãos. Mas o "eu mesmo" no sentido próprio só vem a ser posto no salto qualitativo. No estado antecedente, nem se pode falar dele. Por isso, quando se quer explicar a partir do egoístico, a gente se enreda em obscuridades, visto que, pelo contrário, é pelo pecado e no pecado que o egoístico se produz. (KIERKEGAARD, 2010, p. 88).

Como observamos no primeiro capítulo aqui de trabalho¹⁵⁸ e também passagem acima, eis uma crítica à maneira despersonalizada do idealismo alemão encarar a noção de indivíduo. Nosso autor parte para outra direção; encara e propõe o ego a partir, exclusivamente, do “eu mesmo”, do conhecimento de si, da “maneira grega caso tivessem pressupostos cristãos”, ou seja, via autocompreensão da realidade concreta do pecado que permeia o horizonte religioso do cristianismo: decisão séria de conhecer-se via experiência do pecado. Assim, portanto, a história, em Kierkegaard, confunde-se com subjetividade e é encarada em uma perspectiva religiosa, direcionada à realidade do pecado (GOUWENS, 1996).

¹⁵⁶ Este ponto, nós o veremos com maiores detalhes nas próximas subseções, particularmente na seção que retrata o fenômeno psicológico do demoníaco: "Angústia diante do bem".

¹⁵⁷ Na seção "Interioridade e seriedade"..

¹⁵⁸ Ver a seção "Críticas à noção de existência do idealismo"..

Continuando a descrição da citação acima, o ego, portanto, não pode ser explicado, e fazê-lo dessa forma é cair em “obscuridades” metafísicas. A maneira correta de “conhecer” o egoístico, segundo Vigilius, é via compreensão da dogmática cristã acerca do pecado, ou seja: o pecado e “no pecado” que se produz o egoístico. Essa maneira religiosa de pensar é também filosoficamente possível, pois Kierkegaard aborda que o pecado é uma ação ou salto qualitativo que cria uma realidade indevida ou má. O egoístico não é uma abstração e nem fruto de elucubrações metafísicas acerca do homem, e sim uma “produção deformada” de si mesma. Trata-se de uma centralização de si que ocorre por meio de atos pecaminosos, uma categoria bem concreta das experiências religiosas produzidas *no e para o* pecado.

Portanto, o ego, na perspectiva religiosa, só ocorre no evento do salto qualitativo, quando o homem peca. O pecado, portanto, é um dos maiores eventos da história do indivíduo, pois ele faz com que o ego seja estabelecido, também a própria história (finitude), a sensualidade como pecaminosidade, a distinção e interação sexual (erótico). O ego é em essência o indivíduo que rompe com a sua inocência (que é estado antecedente mencionado por Kierkegaard no texto supracitado) e direciona-se a si mesmo, e estabelecendo para si e o mundo uma realidade de angústia (KIERKEGAARD, 2010).

O pecado inaugura-se diariamente neste Adão-indivíduo, mas este é apenas uma possibilidade inclusive o egoístico (e também os outros exemplos: Eros, sensualidade, etc.), enquanto não houver o salto qualitativo. Assim, portanto toda essa descrição, acerca do egoístico, só será efetivada se o homem se tornar pecador. Enquanto isso não ocorrer, para o indivíduo a realidade do pecado hereditário será apenas uma angústia objetiva (externo) e que, em contato com esse indivíduo ou Adão posterior, gerará angústia subjetiva (interior). A partir do momento em que esse Adão *experimenta do fruto da árvore proibida* e salta no abismo do pecado, ele inaugura uma aventura que se chama egoístico. Ele anula as duas angústias no salto, o que, dialeticamente, engendra ambas as angústias (objetiva e subjetiva) no momento seguinte à consumação do salto, pois a consequência de tal salto e dessa nova condição existencial é o pecaminoso, o ruim, o mal.

Nessas abordagens da relação de geração e histórica do indivíduo, e também em todos os exemplos mencionados no capítulo II de OCA, inclusive no que tange à questão da sensualidade, enxergamos um homem que é essencialmente possibilidades, antes ou depois do salto qualitativo. Observamos um indivíduo que tem diante de si possibilidades, um futuro em aberto, uma possibilidade de existência e cuja idealidade é a sua responsabilidade frente às suas escolhas. No que tange ao referido capítulo, a possibilidade que se depara ao Adão-indivíduo é a possibilidade de ser uma subjetividade pecadora, o que é sinônimo de ser

egoístico, voltar-se para si, concretamente, nas experiências do pecado. Em suma, a subjetividade de Adão imerso em angústia diante do pecado como o símbolo de uma existência imersa na angústia de ser a si mesma (MARINO, 1998).

Feitas essas observações acerca da angústia diante do pecado, da angústia diante do egoístico e de todas as formas apresentadas no referido capítulo, Kierkegaard propõe a compreensão da angústia do indivíduo em relação ao tempo e, como parte de sua didática, aponta vários exemplos, especialmente ilustrações de natureza religiosa, para localizar a angústia no homem. Acompanharemos os passos kierkegaardianos nessa direção no tópico que se segue.

3.2 Instante e temporalidade: a angústia demonstrada na relação do homem com o tempo

A subseção que ora iniciamos consiste basicamente em uma interpretação do capítulo III de OCA (onde lá se lê: *Angústia como consequência deste pecado que consiste na ausência da consciência do pecado*). (KIERKEGAARD, 2010, p. 90). No mencionado capítulo, Vigilius (= Kierkegaard) se propõe a estabelecer elos da relação do pecado com a temporalidade. Como feito nos dois capítulos precedentes, o filósofo continua a comparação da figura do Adão bíblico com o homem contemporâneo. Procura, assim, determinar a relação da angústia com o tempo; busca saber como tal relação pode ser marcada pelo pecado e como, essa também, pode ser uma experiência de liberdade e de construção de uma subjetividade autêntica.

Como é práxis em OCA, nosso autor procura ratificar as suas teses através de exemplos que, nessa seção, são invariavelmente religiosos (oráculo, destino, judeu e sacrifício). Em todos esses casos, teremos, portanto, uma impressão nítida da compreensão da culpa e da sua relação com a angústia. E, para chegar nelas, ele procura tematizar o assunto filosófico do instante e assim “desembocar” em sua preocupação máxima nesse capítulo, que é também a de toda a referida obra: uma *antropologia filosófica* que via o homem como possibilidade de tornar-se subjetividade, refletido no referido capítulo como uma individualidade que se descobre como instante em sua interação com o tempo. Em face disso, refletiremos, a seguir, sobre o instante como pano de fundo de compreensão antropológica do pensamento kierkegaardiano.

3.2.1 *Acerca do instante e de uma “antropologia” kierkegaardiana*

Antes de considerarmos, a fundo, o tema anunciado em nosso título, importa salientar um dado histórico. Trata-se de uma curiosidade sobre a redação de OCA, curiosidade que, em muito, joga luz sobre a compreensão do atual tema. A obra OCA foi escrita simultaneamente à outra obra, qual seja, a intitulada *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, no mesmo ano (1844) (QUAGLIO 2014). Dessa sorte, o tema (aqui tratado a partir de OCA) foi ampliado e mais aprofundado na obra *Migalhas Filosóficas*, especialmente em sua percepção e fundamentação filosófico-teológica acerca do "instante". Em OCA, Kierkegaard se limita à sua investigação na compreensão da angústia em relação ao tempo, contudo, em algum momento, faremos conexões com *Migalhas Filosóficas*, texto no qual as ideias de Kierkegaard acerca desse assunto ficarão mais claras. Após isso, passemos ao cerne da questão, com o pensamento de Vigilius abaixo:

Afirmou-se constantemente, nos dois capítulos precedentes, que o homem é uma síntese de alma e corpo, que é constituído e sustentado pelo espírito. A angústia era, para usar uma nova expressão que diz o mesmo que já foi dito até aqui e aqui também aponta para o que vem a seguir, o instante na vida individual. (KIERKEGAARD, 2010, p. 90).

Observamos, que a angústia era a possibilidade da liberdade do homem: Adão constitui-se como espírito quando o espírito é posto via salto qualitativo (salto e espírito são sinônimos em OCA). A angústia antecede e impulsiona esse salto (o pecado). Ela, porém, não determina o salto (pois não haveria liberdade se houvesse esse “condicionar”). Assim, portanto, o teor básico desta citação pode ser dito, em consonância ao interesse de nossa pesquisa, de maneira resumida, nos seguintes termos: a angústia é a possibilidade de o homem ser espírito; ela é sinônimo de abertura para as possibilidades do vir-a-ser ou de um modo de ser contingente. O espírito não é condicionado ou imanente ao homem, mas sempre uma escolha, uma decisão. No contexto do pecado, esta regra também equivale a dizer que: o homem peca por suas escolhas, impulsionado pela hereditariedade, que é, em essência, angústia objetiva que engendra angústia subjetiva no homem (possibilidade de vir-a-ser pecado, de síntese, ou mesmo de constituir-se como espírito).

Esse movimento de pensamento acerca do espírito e do pecado hereditário, movimento que aponta a angústia no interior do homem, é também compreendido acerca da relação do homem com o tempo, que, da mesma maneira, é uma relação humana de angústia. E o instante aponta ou localiza essa angústia do homem com a sua relação com o tempo.

O homem, segundo a definição antropológica do pensamento supracitado, é “[...] uma síntese de alma e corpo, mas também uma síntese do temporal e do eterno” (KIERKEGAARD, 2010, p. 92). Já comentamos, nos últimos capítulos, essa síntese entre corpo e alma, o que seria, então, "síntese entre o temporal e o eterno"? E como podemos observar angústia, como dito no parágrafo anterior, para essa relação? Haufniensis acena que o instante é como o espírito na relação entre o corpo e a alma; a síntese desses dois. A seguir, para o início de nossas considerações acerca deste assunto, destacaremos o que significa o tempo em OCA, para, assim, compreendermos a eternidade e o instante (ou síntese).

Começemos com a frase: “O tempo é, portanto, a sucessão infinita, a vida que apenas está no tempo e só pertence ao tempo não tem nenhum presente” (KIERKEGAARD, 2010, p. 92). Ou seja, temporalidade é: uma progressão quantitativa, cronológica, o tempo como imanência, pensado objetivamente e quantitativamente em anos (MATTAR, 2014). E o que seria, então, o eterno? Abaixo, temos uma resposta:

O presente é o eterno ou, mais corretamente, o eterno é o presente, e o presente é o pleno... O instante designa o presente como tal que não tem pretérito nem futuro. O eterno significa igualmente o presente, que não possui nenhum passado e nenhum um futuro, e esta é a perfeição do eterno. (KIERKEGAARD, 2010, p. 94).

O eterno é o presente, não tem passado e nem futuro. Como nos mostra a citação acima, o eterno é o perfeito em si mesmo. A síntese entre ambos (temporalidade e eternidade) é o instante, o instante é o “momento” em que tempo e eternidade se tocam. Vejamos a citação a seguir, que reforça esse pensamento:

O instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isso está posto o conceito de temporalidade, que incessantemente corta a eternidade e a eternidade constantemente impregna o tempo. (KIERKEGAARD, 2010, p. 95).

“O instante é um paradoxo, ele não é um ‘átomo do tempo’, e sim da eternidade, mas ele se relaciona-se no tempo a ‘impregnando’, ao passo também que o tempo corta a eternidade. O instante é uma tentativa de ‘fazer parar o tempo’” (KIERKEGAARD, 2010, p. 95). Quaglio (2014, p. 88) faz um comentário pertinente a essa temática do instante:

Ele (instante) não pode ser incluído no tempo como designação de um marco entre o passado e o futuro, pois assim se reduziria a nada e, não obstante, ele ainda assim é equipado à ideia de presente que, por sua vez, remete novamente à ideia de tempo. O instante, então, não pode ser nada, ou seja, deve ser algo. Ele não é componente do tempo, mas se relaciona com ele, toca-o, faz-se presente nele, e é identificado com o próprio presente..

Conforme a nota anterior, que reforça o que foi dito acerca do instante, nos aponta, claramente, que a ideia concernente ao presente é simplesmente a relação da eternidade que se manifesta no tempo, *todavia, ela não é o tempo*. É ambígua e paradoxal essa compreensão kierkegaardiana acerca do instante: a eternidade não é o tempo, mas encontra-se numa relação com o mesmo tempo! Contudo, o importante nesta filosofia não é apreensão cognitiva racional de algo abstrato como a eternidade e sim a descrição de um telos existencial; tão humano e presente nas experiências de um indivíduo, como é o *momento ou presente* nas atividades humanas.

O momento ou presente e o tempo onde essas duas realidades distintas se tocam, torna-se síntese. Tempo e eternidade são opostos: A primeira realidade (tempo: passado e futuro) e a segunda (eterno e presente).

Ainda assim, segundo Haufniensis, a tangência entre o tempo e a eternidade é o instante, que deve ocorrer no tempo. O que era então afirmado inicialmente como situado na separação essencial e necessária entre a eternidade e tempo passa a ser, paradoxalmente, o cerne do encontro do temporal e do eterno. (QUAGLIO, 2014, p. 89).

Este pensamento está intimamente relacionado com este outro: “Tão logo o espírito é posto, dá-se o instante” (KIERKEGAARD, 2010, p. 96). O espírito é justamente o salto qualitativo. No momento que ocorre o instante, concretiza-se o espírito na experiência humana; o que no contexto das citações supracitadas, é *o momento da eternidade*. No instante do salto, o indivíduo se estabelece como espírito em *tornar-se via ação, ato*. Farago (2011) entende a questão do instante semelhantemente a Quaglio (2014), enfocando que o instante é o si mesmo, ou seja, o instaurar do espírito, conforme podemos observar na citação: “O instante constitui o ponto de interseção do tempo e da eternidade em que o homem pode desligar-se do mundo e suas lógicas próprias – geralmente deterministas ou determinantes – para pôr a opção existencial por si mesmo” (FARAGO, 2011, p. 163). Instante e espírito são indissociáveis e sinônimos na “antropologia” kierkegaardiana.

O instante é apropriação existencial, uma interação com o tempo presentificado em suas ações. Instante é “[...] o eterno no coração do tempo” (POLITIS apud MATTAR, 2014, p. 84). O ato de presentificar o tempo é a forma de o homem, utilizando uma figura poética de Kierkegaard (2010), “tentar parar o tempo”. Isso é, essencialmente, dialético, paradoxal e impossível empiricamente! Mesmo assim, contudo, tal pensamento filosófico é importante e esclarecedor para designar e também para definir o homem em sua interação existencial consigo, na sua relação com o tempo, o que equivale à sua relação concreta com a vida.

O instante é o presente, o átomo da eternidade, onde a progressão quantitativa é suspensa, ou seja, o decorrer “infinito” do tempo mensurado em anos, minutos e segundos é negligenciado ou deixado em segundo plano. A vida é presentificada e imortalizada na experiência singular de *tornar-se* vida, concreta e experienciada em sua plenitude. Isso ocorre via a ação ou o salto qualitativo; salto que realça, em absoluto, o imperativo do presente.

Nesse salto, o homem dá-se ou torna-se síntese entre o temporal e o eterno na medida em que ele experiência a temporalidade como instante, vivendo e concretizando-se como eterno. O instante, para o homem, é uma experiência que ocorre ou se apresenta a ele como possibilidade, que pode ser efetivada ou não. O instante e a eternidade não são imanentes ao homem, mas é sempre uma possibilidade ou angústia diante do tempo, da vida – uma possibilidade que pode ser efetivada pelo salto qualitativo (MATTAR, 2014).

Quando nos apropriamos do instante, nos submergimos no eterno presente numa relação libertadora na temporalidade. Instante é uma experiência, *in concreto*, no tempo, um vir-a-ser impregnado pela eternidade. Acerca de o instante ser essa experiência positiva e libertadora do indivíduo, é disso que nos diz o pensamento a seguir: “É possível, sim, afirmar que o instante em sua obra é não só uma experiência transformadora da subjetividade, mas talvez a experiência mais libertadora pela qual um sujeito pode passar” (QUAGLIO, 2014, p. 82).

Essa experiência libertadora é descrita, com maior profundidade, nas *Migalhas Filosóficas* e apontada em OCA como possibilidade, isto é, como uma relação com o tempo que gera angústia de querer viver plenamente a vida em uma experiência libertadora consigo e o mundo. A experiência do instante nas *Migalhas* é desenvolvida na perspectiva concreta do homem e, em OCA, como possibilidade. Vejamos, logo abaixo, uma passagem que aborda essa experiência do instante no contexto das *Migalhas*, lançando luz ao conceito de angústia:

Pelas palavras do autor pseudônimo, Kierkegaard faz a descrição de uma situação que muda radicalmente, ou seja, muda a sua própria essência, a natureza de um sujeito. Tal mudança é descrita como passagem do não ser à existência. Há, neste processo, segundo o próprio autor, um tornar-se consciente e a consciência de algo pressupõe uma percepção, uma experiência. (QUAGLIO, 2014, p. 89-90).

Essa passagem do não ser para a existência nas *Migalhas*, descrita acima, há uma forte conexão em OCA, na qual Kierkegaard menciona à passagem do estado de inocência para a constituição do espírito. Ora, essa passagem é mais bem entendida, pelo nosso autor, como um salto, uma ruptura. “E a percepção consciente” é vista por Kierkegaard como uma ação ou mesmo uma experiência. Essa experiência do salto, é o instante no tempo, uma inauguração

de uma nova categoria existencial, caracterizado pela apreensão do tempo por parte do indivíduo, que, por uma ação (salto), estabelece o espírito e o instante. Noutros termos, o si mesmo. – estabelece ou constitui-se como o si mesmo eterno (KIERKEGAARD, 2013).

Essa experiência transformadora do instante detalhada nas *Migalhas* é descrita em OCA como possibilidade e observada mais num aspecto “sombrio” da existência e que é posto pelo pecado, ação essa que estabelece a temporalidade como pecaminosidade. Em ambos os livros, entretanto, o pano de fundo é religioso: em OCA a decisão do homem em constituir-se como pecador e estabelecendo, assim, uma temporalidade má e deformada e a segunda (além dessas questões descritas em OCA), nas *Migalhas Filosóficas*, aponta o instante na apreensão do paradoxo divino (mistério do *logos* divino – Cristo, o Deus encarnado) na experiência de um indivíduo religioso (MATTAR, 2014). Nestas duas obras kierkegaardianas as compreensões se correspondem e em ambas o indivíduo pode estabelecer a eternidade como uma experiência transformadora via “beatitude da fé” ou pela “pecaminosidade” ou um instante que inaugura a não-liberdade. Acontece, todavia, que Kierkegaard, em OCA não só reflete somente o “aspecto sombrio” da experiência da angústia do pecado (VALLS, 2013): ele aponta o arrependimento ou a conversão (nesse mesmo capítulo) e a angústia que salva pela fé (capítulo V), como uma experiência (sempre nova) que traz o eterno no instante, desdobrada em fé . Embora, em tais reflexões, a tônica não seja experiência efetivada, e sim a possibilidade dessa experiência que antecede o salto (KIERKEGAARD, 2010).

Prossigamos a descrição de Kierkegaard em relação à ideia de instante, como o presente em comparação com o aspecto temporal, algo talvez ainda não claro. Em que medida o “presente” não é temporal? Sendo que o senso comum o coloca em uma qualidade temporal? A citação explica esta questão:

O eterno, pelo contrário, é o presente. Pensando, o eterno é o presente como sucessão abolida (o tempo era a sucessão que passa). Para representação, ela é uma progressão, porém progressão que não sai do lugar, porque o eterno para a imaginação é o presente infinitamente pleno de conteúdo. No eterno, por sua vez, não se encontra separação do passado e do futuro, porque o presente é posto como sucessão abolida. (KIERKEGAARD, 2010, p. 93-94).

O presente, conforme observado na passagem acima, não é um espaço de tempo quantitativo, como o passado ou o futuro. O passado e o futuro são progressões, enquanto o presente é “uma progressão que não sai do lugar”, ou seja, uma expressão dialética, pois que,

no momento que é posto o instante, ele "para"¹⁵⁹ o tempo", a eternidade separa o *momentum* (expressão latina para o instante) e esse momento corta a eternidade. O instante “não sai do lugar” no sentido de experimentar a eternidade no momento e a progressão ou sucessão temporal é abolida.

Como dito antes, o instante é ambíguo, paradoxal e inexplicável racionalmente. Podemos descrever tal ocorrência no indivíduo, sem, contudo, explicar o fenômeno propriamente, pois o instante é um tema próprio do indivíduo que o põe por si mesmo. O instante e a eternidade são “disciplinas” próprias da subjetividade que se apropria do tempo, eternizando-o no instante individual.

A Psicologia aproxima-se da descrição conceitual do fenômeno, mas não do *sine qua non* concreto da experiência do salto, da instauração do instante na subjetividade (KIERKEGAARD, 2010). O instante é o salto, a experiência. É o ponto máximo a que um pensador pode chegar nessa questão. Assim, a filosofia kierkegaardiana é uma descrição que sustenta o mistério, a ambiguidade e o paradoxo, sem a pretensão de explicá-lo, deixando o indivíduo valer-se dele, porque o salto é, essencialmente, concreto e o instante, subjetivo.

Segundo Kierkegaard, os gregos não compreendiam o *instante*¹⁶⁰ e Platão tinha dificuldades para compreender este assunto. Eles compreendiam o eterno no passado, como bem mostra a doutrina da reminiscência, uma doutrina filosófica do eterno que recua ao passado (KIERKEGAARD, 2010).¹⁶¹

É, no entanto, mais importante em tal momento discorrer acerca da angústia em relação ao instante. Foi abordado anteriormente que há angústia diante do tempo, que é vontade do homem tornar-se eterno, de tornar significativa a sua experiência *presente* no tempo ou, utilizando uma expressão poética do nosso autor, de querer “parar o tempo”. Surge uma questão diante dessas afirmações sobre o instante em relação à angústia: Como ocorre essa angústia diante da possibilidade do *instante* no homem? O que seria essa dimensão de angústia? Deter-nos-emos, a partir de agora, no âmbito desta discussão, retornando a questão recorrente em OCA: a relação de Adão com o indivíduo posterior. Nessa caracterização entenderemos melhor a referida angústia no homem posterior e, assim, também,

¹⁵⁹ Do verbo "parar".

¹⁶⁰ Kierkegaard, possivelmente, tem em mente, a filosofia platônica – não a totalidade da filosofia dos gregos, pois sabemos que Aristóteles escreveu uma importante obra sobre o instante no livro *Física* (2009).

¹⁶¹ Vigilius, quando faz essas afirmações polêmicas, faz uma compreensão filosófica, mas com pano de fundo cristão, sobre o tema. A ideia do instante é essencial para a compreensão cristã da justificação pela graça mediante a fé (Paulo e Lutero), a cristologia e soteriologia são disciplinas teológicas do cristianismo e que orientam os religiosos na seguinte dinâmica. Assim, o sacrifício do Cristo é sempre presente na apropriação da fé. Isso só se dá no instante, não em um passado remoto, mas na “eucaristia”, na apropriação do paradoxo eterno, o *logos* encarnado (GOUWENS, 1996; MATTAR, 2014).

entenderemos a relação do pecado hereditário e a culpa, questões importantes para a compreensão ampla da angústia como possibilidade de uma subjetividade eterna, que experiencia o instante na temporalidade. Vejamos, a seguir, a citação que dá um norte às considerações das questões acima levantadas:

Consideremos agora Adão e recordemos em seguida que cada indivíduo posterior inicia exatamente do mesmo modo, só dentro da diferença quantitativa que é consequência da relação de geração e da relação histórica. Para Adão, tal como para o homem posterior, existe o instante. A síntese do anímico e do somático deve ser posto pelo espírito, mas o espírito é o eterno e, por isso, a síntese só ocorre quando o espírito põe a primeira síntese, junto com a segunda, do temporal e a do eterno. Enquanto o eterno não estiver posto não haverá o instante, ou apenas o *discremas* (“limite”). (KIERKEGAARD, 2010, p. 98).

Neste trecho observamos a constante preocupação do nosso autor em comparar e identificar o início da jornada existencial com a de Adão e, igualmente, na perspectiva do instante. Kierkegaard nota que, para haver o instante, é necessário ser posto o espírito. Essa é exatamente a síntese do anímico e do somático, e, também, do temporal e do eterno. Ele deixa claro que o espírito é o eterno no homem e que, sem o espírito, não há o instante individual, ou seja, não há existência, e este espírito não é condicionado, necessário ou imanente ao homem. O espírito só advém de uma transcendência do salto qualitativo. Enquanto não ocorre o salto, há uma angústia do homem pelo espírito, o que, no atual contexto, equivale ao instante: angústia do homem em ser eterno, em *parar o tempo*, em tornar relevante a sua experiência no tempo.

Há uma estrita conexão entre o tempo pensado como passado e futuro, também angústia objetiva e pecado hereditário na relação histórica e de geração, conforme observado no pensamento supracitado. O tempo pode ser relacionado com angústia objetiva ou pecado quantitativo, porque da mesma maneira que os pecados acumulados nas gerações engendram angústia na subjetividade do homem posterior (sem, contudo, haver o condicionamento ao pecado), o tempo (passado e futuro), igualmente pensado quantitativamente, gera angústia subjetiva no homem quando este almeja recuperar o passado ou anteceder o futuro, em uma busca “perdida” em tornar instante estas esferas temporais, sem, contudo, efetivamente conquistar tal proeza. O tempo gera angústia no homem, isto é, gera possibilidade de ele, o homem, tornar-se instante, presente.

Todavia, semelhantemente à angústia ou pecado quantitativo, o homem não está condicionado ao instante, em ser presente ou eterno. Isso é uma possibilidade, ou seja,

angústia. Detalhemos mais essa questão (angústia diante do eterno) na relação do homem com o futuro, na perspectiva do pecado hereditário do Adão paradigmático:

O possível corresponde perfeitamente com o porvir. Para a liberdade¹⁶², o possível é o porvir; para o tempo, o porvir é possível. Na vida individual, a angústia corresponde a ambos. Um exato e correto uso linguístico vincula, portanto, ambos: angústia e porvir. (KIERKEGAARD, 2010, p. 99).

Kierkegaard relaciona o uso linguístico do porvir, uma referência temporal do futuro, com a angústia. Esperar algo que irá surgir ou vir é uma expectativa que engendra angústia: futuro é uma dimensão em essência da angústia. A vida concreta comprova empiricamente que o futuro é angústia, seja “doce” ou “amargo”. E quanto ao passado? Kierkegaard faz um comentário didático e interessante:

Costuma-se dizer, é verdade, que a gente se angustia pelo passado, e isso parece opor-se ao que foi dito. Observando-se, todavia, mais demoradamente, mostra-se que quando se diz isso de algum modo se vislumbra o porvir. O passado, pelo qual eu deveria angustiar-me, deve estar numa relação de possibilidade para mim. Se me angustio por um infortúnio passado, não é por aquilo que passou, mas sim por algo que pode vir a repetir-se, isto é, vir a ser futuro. Quando tenho angústia ou razão de alguma culpa passada é porque não a coloquei numa relação essencial comigo como algo passado, e de uma ou de outra maneira enganadora impeço-a de se tornar passada. Se, com efeito, ela está realmente passada, não poderei sentir angústia em relação a ela, mas apenas arrependimento. Se não faço isto, ter-me-ei permitido entabular uma relação dialética com a culpa, porém com isso a próprio ficou com uma possibilidade, e não algo passado. (KIERKEGAARD, 2010, p. 99).

A angústia no passado é dialética, porque ela é, no contexto do trecho acima, uma relação de possibilidade com a natureza que levou à lembrança angustiante. Kierkegaard aqui traz exemplos de infortúnios ou a culpa do passado: ora, esses dramas da existência produzem, indubitavelmente, angústia, mas com uma relação estrita com o pesar do passado? A resposta é não e sim; sim com a lembrança e não, pois, no fundo, o que engendra angústia é a possibilidade de que aquele objeto do passado que trouxe feridas ao existente ou que o tornou culpado, torne a se repetir. Por isso, o passado transforma-se em porvir na imaginação angustiada, quer dizer, o passado reveste-se como uma possibilidade, com o porvir.

Se minha relação com o infortúnio ou a culpa estiver relacionada como algo estritamente no passado ou “deixado para trás”, não posso angustiar-me, pois ocorreu o que Haufniensis denomina de arrependimento, uma expressão essencial nas escrituras bíblicas que

¹⁶² A questão da liberdade será mais bem detalhada nos comentários do capítulo IV de OCA

designam perdão, cura e salvação (BARTH, 2011). Esse arrependimento anula a angústia via salto qualitativo ou o salto da fé, e é, por sua vez, em essência, para o indivíduo, uma “doce angústia”¹⁶³. Kierkegaard ressalta que a relação da angústia do passado com o indivíduo é enganadora, produzindo uma imaginação doentia, tornando a subjetividade escrava de um futuro que não mais existe, porque simplesmente passou. E esse estado emocional de angústia do indivíduo é caracterizado pela condição de possibilidades de infortúnios e culpas, que, por sua vez, são nada. Kierkegaard resume essa questão dialética da seguinte maneira:

Desse modo, estamos novamente onde estávamos no capítulo I. Angústia é um estado psicológico que antecede ao pecado, dele se acerca tanto quanto possível, tão angustiante quanto possível, sem, contudo, explicar o pecado, que apenas surge no salto qualitativo. (KIERKEGAARD, 2010, p. 100).

A relação do indivíduo com o tempo (passado e futuro) ratifica o que Kierkegaard mencionou no primeiro capítulo: “angústia é um estado psicológico que antecede ao pecado”, é a situação do homem diante de suas possibilidades, uma vertigem que olha o “abismo do pecado” e sente “tontura”, mal-estar e antipatia, mas, ao mesmo tempo, sente vontade de se atirar nele (uma forte simpatia). Trata-se de uma relação ambígua que a Psicologia pode, no máximo, descrever, sem, contudo, explicar o pecado. Pecado é o salto qualitativo, é uma ação, uma má-síntese de um espírito que é posto na finitude que sustenta o “anímico e o psíquico”, tornando, assim, a subjetividade pecaminosa. A condição de pecaminosidade posta pelo pecado gera mais angústia, pois tal é uma má realidade, cujo estado profundo é angústia¹⁶⁴. No que tange ao tempo, de acordo com o pensamento supracitado, o salto qualitativo do indivíduo em direção ao pecado torna a temporalidade pecaminosa: No instante da ação do pecado, o indivíduo perde a eternidade, deixando-a como um porvir, possibilidade. E quando o homem pensa ou se “martiriza” com essa ação (que já é passado), ele faz com que esse pensamento ou essa culpa retorne como porvir, futuro e, novamente, perde-se o instante, o eterno, no aprofundamento da angústia e não-liberdade do afastar de si o arrependimento¹⁶⁵. Por isso que:

¹⁶³ Trataremos disso nos comentários do capítulo V de OCA, cujo título encena a temática: “Angústia como que salva pela fé”.

¹⁶⁴ Essa condição, essencialmente dialética, de um indivíduo que põe ou estabelece a si como um espírito finito através do pecado e que se afunda nele na angústia será mais bem descrita na seção “Angústia diante do bem: o demoníaco como fenômeno da não-liberdade”.

¹⁶⁵ Reiteradamente vemos o fenômeno da não-liberdade, abordada indiretamente e, ao mesmo tempo, preparando o leitor para o capítulo (IV) seguinte de sua obra.

[...] no instante em que o pecado é posto, a temporalidade passa a ser pecaminosidade. Não dizemos que a temporalidade seja pecaminosidade, tampouco como a sensualidade não o é... Se Adão não tivesse pecado, assim só para argumentar, e, incorretamente, ele teria passado do mesmo instante para a eternidade. Contudo, uma vez que o pecado foi instituído, nada adianta querer abstrair da temporalidade, e tampouco da sensualidade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 100-101).

A partir disso, pode-se dizer que o pecado é uma tentativa de liberdade frustrada ou de tornar-se síntese, espírito. Esse salto produz consequências inversas da intenção primordial do próprio salto. Assim, de acordo com o teor da citação acima, a antropologia kierkegaardiana entende que tal salto não leva, absolutamente, a uma liberdade e nem à infinitude, mas, sim, ao seu inverso. Se “Adão não tivesse pecado, ele teria passado do instante para a eternidade”. Tal ação, “uma liberdade que o traiu”, estabeleceu exatamente o oposto: não-liberdade e finitude, já que ambas não são completamente fechadas em si. Por isso surge, novamente, uma nova possibilidade de vir-a-ser eterno e livre, uma ação do passado que torna, imediatamente, porvir, futuro e possibilidade (angústia). O pecado estabelece a pecaminosidade na temporalidade. A pecaminosidade é, substancialmente, um estado de angústia, de possibilidades de existência. Não é um estado determinado, justamente por sempre se esperar do existente um novo salto que aprofunde tal estado ou que o anule definitivamente pelo salto da fé e do arrependimento (KIERKEGAARD, 2010).

A seguir, nosso comentário a Kierkegaard tentará mostrar como o filósofo descreve psicologicamente a angústia na temporalidade, partindo de exemplos mais concretos do cotidiano.

3.2.2 Figuras paradigmáticas que descrevem a situação da angústia em relação à temporalidade nas experiências humanas

Nesta seção, discorreremos sobre os tipos e as figuras exemplares apontados pelo nosso filósofo acerca do instante.¹⁶⁶ Os tipos e exemplos que Haufniensis utiliza são estes: destino e o oráculo, no paganismo; o sacrifício e o judeu, na liturgia do templo; o gênio imediato e o religioso. Estas ilustrações, segundo Valls (2012), têm uma intenção bem definida por V.H, descrever psicologicamente comportamentos humanos e, assim, levar o leitor a refletir acerca de sua condição de possibilidades em relação a uma vida autêntica no

¹⁶⁶ Mais especificamente as descritas nas páginas 100-120 (Cf. Bibliografia), mostrando como elas se relacionam com o tempo e de como tais figuras retratam a condição do homem frente ao instante.

instante de sua vida individual. Nos tópicos que se seguem discorreremos acerca destas tipologias existenciais kierkegaardianas, relevantes para a compreensão do OCA.

3.2.3 Compreensão acerca da angústia no paganismo e a crítica kierkegaardiana e a crítica da falta de espírito no cristianismo

Nas próximas seções, trataremos do paganismo em OCA. Para Haufniensis, o paganismo é caracterizado pela ausência de uma consciência profunda do pecado, ausência a qual não traz as condições do espírito para o salto qualitativo, devido a tal ausência de consciência. E que, por si só, paradoxalmente, é outra forma de angústia e também de pecado. Obviamente, pensando teologicamente, há a realidade do pecado nas sociedades ditas “pagãs”, mas não, de fato, uma relação apropriativa e consciente do pagão com o pecado. É acerca desse assunto, aparentemente dificultoso, que Kierkegaard discorre, ratificando tal ideia, conforme exposto a seguir:

É bem estranho que a ortodoxia cristã constantemente tenha ensinado que o paganismo jazia no pecado, enquanto afinal de contas a consciência do pecado só foi instituída pelo cristianismo. A ortodoxia tem, entretanto, razão, desde que ela se explique um pouco mais exatamente. Com determinações quantitativas, o paganismo quer por assim dizer alongar o tempo, contudo, jamais atinge o pecado no sentido profundo, mas isso justamente é o pecado. (KIERKEGAARD, 2010, p. 100-101).

É importante salientar que tipo de cristianismo Kierkegaard tem em vista ao tecer tais considerações acerca do paganismo. Poderíamos considerar ser um “eurocentrismo cristão”, isto é, uma cultura intelectual que desmereça a larga e prolífica cultura filosófica e religiosa não cristã. Pensar assim seria incorrer num equívoco, já que é justamente o contrário. O pensador de Copenhague tinha profunda reverência pelos gregos, particularmente por Sócrates e, até onde se sabe, era versado na filosofia grega em geral (VALLS, 2012). Além disso, ressaltamos na citação o seguinte: Kierkegaard prioriza os conteúdos teológico e filosófico da dogmática cristã (especialmente a dos seguintes articulistas: Paulo, Agostinho e Lutero) e não o cristianismo em sua esfera cultural, institucional ou funcional atento à espiritualidade europeia de sua época (QUAGLIO, 2014). Esse tipo de prática religiosa cristã do seu tempo é criticado energicamente, como também boa parte da produção cultural e intelectual de pensadores (Idealismo), que procuravam fundir o conteúdo dogmático com a cultura e a intelectualidade europeias, reduzindo, assim, o cristianismo a apenas uma mera questão de nacionalidade ou de identidade cultural ou nacionalista. Ratificando essa

avaliação, assim nos diz Mackintosh (2002, p. 267): “A pressuposição que se encontra sob tudo isso é a de que somos membros da Igreja assim como somos cidadãos do estado: por nascimento [...] Isto não é mais do que um simulacro da fé cristã”. Essa compreensão religiosa e cultural eurocêntrica do cristianismo seria certamente diferente da perspectiva de Kierkegaard e motivo de suas mordazes críticas e ironias.

Feitas tais ressalvas, que são contextuais do ponto de vista kierkegaardiano, vamos para o aspecto central da citação: A consciência profunda do pecado do cristianismo é justamente o conteúdo espiritual das produções teológicas do Novo Testamento (Evangelhos e a hermenêutica soteriológica paulina), nas reflexões patrísticas (especialmente Agostinho) e da reforma protestante (Lutero), que tem esse viés existencial e consciência profunda do pecado, o que inaugura na existência do indivíduo esse “si pecaminoso” sustentado pelo espírito, que é o fruto do salto qualitativo, como ratifica Höffding (1949, p.14): “O homem é, para Kierkegaard, uma criatura culpável e pecadora, necessitado da redenção; como se tem dito um pensamento paulino acerca do homem” (p. 14). A revelação cristã aponta para essa visão teológica do pecado, concreta na consciência. Esse é *locus* essencial da passagem acima de Kierkegaard e também de sua visão acerca do paganismo com a relação ao pecado.

E essa conexão do paganismo com o pecado, portanto, é que o pagão está determinado quantitativamente ao pecado, ou seja: O pagão tem certa consciência em relação aos seus pecados e aos problemas coletivos concernentes à pecaminosidade. A compreensão do pagão é de consciência moral e estética com o pecado, e isso, por si só, não atinge profundamente o pecado, pois este (o pecado) vai mais além: porque gera aflição, contrição e apropriação do pecado, “esmagando” o existente ao ponto de o indivíduo sentir-se como o próprio pecado, tornando-o pecador e culpado, considerando-se o "principal dos pecadores" (I Timóteo, 1:15). Isso diante de Deus e, conseqüentemente, diante de si (BULTMANN, 2001). Para Kierkegaard, essa é a tarefa “conceitual” da dogmática dos escritos cristãos. Tornar o homem absolutamente só consigo, em sua consciência com Deus. Por isso V.H, declara: “Tal existência só pode ser encontrada no interior do cristianismo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 101).

A ortodoxia cristã, assim, precisa explicar, com profundidade, em que sentido o paganismo “jaz no pecado”, porque um cristão da missa católica ou de um culto protestante poderia pensar que tal declaração é de caráter moralista ou de uma perspectiva de superioridade religiosa ao culto e liturgia pagã. Kierkegaard vai ao ponto afirmando que o paganismo “[...] jamais atinge no sentido mais profundo (o pecado), mas isso justamente é o pecado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 101). E, por conseguinte, isto é outra forma de angústia,

porque o pagão incorre em certa possibilidade de se tornar pecador, no sentido cristão neotestamentário: essa relação do pagão com o pecado é de angústia, uma possibilidade de se tornar pecador e não conseguir devido à sua religiosidade não consciente *da profundidade existencial do pecado*. Isso é, para o filósofo danês, o “jazer no pecado” do paganismo – esta não consciência profunda do pecado em uma existência concreta.

Kierkegaard faz uma curiosa observação em relação ao “paganismo no interior do cristianismo”, paganismo que ele denomina com o termo “aespiritualidade”. Isso significa o cristão que tem uma relação externa ao pecado, uma relação abstrata com as doutrinas e também cultural com o cristianismo. Trata-se de um cristão profundamente conhecedor do dogma, da história da sua tradição religiosa, ou alguém que frequenta um culto religioso por um fator cultural familiar ou do estado, etc. Esses são exemplos para Haufniensis, de certo paganismo no cristianismo: O paganismo é diferente do paganismo cristão, pois o primeiro se dirige ao espírito, pela angústia que o mesmo tem diante do pecado; o segundo é caracterizado pela “insipidez” e caricatura da idealidade (KIERKEGAARD, 2010, p. 107), caricatura essa que desvirtua o *télos* original do cristianismo, que é a interioridade e a profundidade concreta de um existente. Nessa comparação entre os dois paganismos, o pensador de Copenhague quer sublinhar que o conhecimento apropriado do pecado no cristianismo (refletido no parágrafo acima), ou uma cultura cristã, são insuficientes para que um indivíduo tenha tal “consciência profunda do pecado” e que é necessário ir mais além de um mero conhecimento teológico ou dogmático, encontrado nas literaturas cristãs. Esse “mais além” é o submergir-se existencialmente no pecado, um elemento que une o conhecimento e a si mesmo na relação íntima com a possibilidade ou o ato do pecado. Esta questão crucial que o pagão cristão desconhece. Acerca disso nos assevera um pensamento abaixo:

Na aespiritualidade não há nenhuma angústia, para tanto é por demais feliz, é por demais contente, por demais carente de espírito. Este motivo é, porém, muito triste, e neste aspecto a diferença entre o paganismo e a falta de espiritualidade consiste em que aquele se dirige para o espírito, e esse se afasta do espírito. O paganismo é, pois, pode-se dizer ausência do espírito, e como tal diferente da insipidez espiritual. Neste sentido, o paganismo é bem mais preferível. Aespiritualidade é a estagnação do espírito e a caricatura da idealidade. Por essa razão, aespiritualidade não é, propriamente, embotada quando se trata de engolar ladainhas – porém ela é embotada no sentido em que se fala do sal que perde o sabor, com que há de salgar, então? Nisso reside justamente a sua perdição, mas também a sua segurança – é que nada compreende de modo espiritual, nada concebe como tarefa, ainda que seja capaz de tudo manipular com a sua umidade impotente. Se por uma única vez o deixa tocar pelo espírito e começa por um instante a agitar-se como uma rã galvanizada, aí aparece um fenômeno que equivale plenamente ao fetichismo pagão. Aespiritualidade não reconhece nenhuma autoridade, pois

ela sabe afinal perfeitamente que para o espírito não há nenhuma autoridade superior, mas já que, por desgraça sua, ela não é espírito, então ela é, apesar de seu saber uma perfeita idólatra. Ela adora um imbecil e um herói com a mesma veneração, mas, antes de qualquer outro, o seu fetiche, em rigor, charlatão. (KIERKEGAARD, 2010, p. 102-103).

Neste trecho de Kierkegaard – pensamento carregado de ironia e de bom humor – observamos a nítida diferença entre as duas formas de paganismo. A primeira dessas formas estaria consciente da doutrina, da cultura, do saber, mas não ligada existencialmente ao conteúdo do saber doutrinal, havendo, pois, uma desconexão interior ou ausência de apropriação, de que podemos inferir também que pode ser uma relação estética com o cristianismo. Kierkegaard denomina essa postura como aespíritual, que é uma falta de espírito, que é justamente uma relação alienada, sem comprometimento e paixão com a mensagem cristã. Assim “[...] fica de fora a paixão e não existe decisão alguma de caráter agudo e trágico” (MACKINTOSH, 2002, p. 267). Isso é condenável ao nosso autor, fazendo com que o indivíduo perca exatamente aquilo que a sua religiosidade aponta: “O Cristo” e a si. Embora tal sujeito esteja inserido em um ambiente cristão, se não houver apropriação espiritual, um rompimento desse quadro via salto qualitativo, que é, em essência, o colocar do espírito nele próprio (que só ele pode fazer por conta própria), ele será “[...] um homem numa máquina falante, e não há nada que impeça que ele possa aprender de cor tão bem a cantilena filosófica quanto uma confissão de fé ou um recitativo político” (KIERKEGAARD, 2010, p. 102).

O estado do “cristão-pagão” é de completa desorientação e alienação. Não há seriedade e apropriação subjetiva: Há idolatria ou fetichismo diante do sacro e não “adoração”, ou seja: uma postura silenciosa e interior do sagrado, diante do qual consiga escutar a si mesmo na oração (BERGOGLIO, 2015). Essa descrição crítica de Kierkegaard, sem dúvida, é uma crítica ao sistema religioso de sua época, sistema que ele cunhou com a seguinte expressão: “cristandade” (REICHMANN, 1978). Este esquema, para ele, era uma grande mentira, porque os sacerdotes (em sua materialização do Bispo Mynster¹⁶⁷), entendiam que qualquer cidadão dinamarquês já era um cristão, assim se entendendo que sociedade, cultura, cristianismo, para o pensamento popular e sacerdotal oficial do Estado, era uma coisa só. Kierkegaard protestou contra isso nas críticas encontradas em OCA, nas *Migalhas Filosóficas* e no debate contra os seus oponentes do jornal *O Corsário*. Ele protestou

¹⁶⁷ Para Kierkegaard, esse bispo, líder da igreja estatal dinamarquesa, prefigurava e encarnava o "sistema" da religiosidade cristã de sua época: uma harmonização dos valores burgueses da Dinamarca com o evangelho, o que, para o nosso autor, é uma completa apostasia dos valores primitivos do cristianismo. (MACKINTOSH, 2002).

afirmando que tudo isto era uma mentira (unidade da Igreja com o idealismo e o Estado secular). Para ele, portanto, ser cristão é esse imperativo de “tornar-se”, e não simplesmente nascer ou ser batizado em uma igreja (ROOS, 2007). E que o cristianismo não pode ser harmonizado com a cultura popular ou com o Estado secular, porque a natureza essencial do cristianismo é antagônica a tais estruturas sociais (o cristianismo é apelo à consciência individual e o segundo, às massas). A sua epistemologia tem um caráter, estritamente, escandalosa (BRUNNER, 2009) e não racional. Ao contrário da teologia oficial dinamarquesa, ao qual tinha, uma orientação intelectual, que favorecia justamente esse abraçar com a filosofia dominante e intelectualista da época.

E tal ordem das coisas, denunciada pelo nosso autor, afugenta o cristão do Cristo, junto com o que aponta outra e principal preocupação, a de que a sociedade marcada por esses valores cristãos distancia o indivíduo de si, tornando-o uma caricatura de si mesmo, cômico e alienado. Essa cristandade presta um desserviço à existência, ao mesmo tempo em que nega a essência do conteúdo da espiritualidade cristã: tornar o cristão espiritual, consciente, comprometido com Deus e consigo (e com o segundo, conforme vemos nas *Obras do Amor*). As experiências da igreja luterana da época faziam o inverso disso, conforme podemos observar na citação a seguir: “A vida da igreja representa mais uma fuga da subjetividade apaixonada para uma objetividade fria e quase profissional para a qual o Evangelho deve ser dado” (MACKINTOSH, 2002).

O pagão-cristão é um sujeito sem autenticidade, ele se desintegra nos valores e nas concepções da multidão e da religião oficial, sem, contudo, ter em conta o horizonte de si mesmo frente ao conteúdo primordial do cristianismo. Ele se perde em si mesmo, nos fetiches, na veneração, na pompa litúrgica, nas penitências, não atingindo o conteúdo profundo do pecado: “Ele torna-se um ídólatra, numa relação indevida com o sagrado e põe uma individualidade cômica e caricata, que conhece os dogmas, as preces, a filosofia do cristianismo - Mas não conhece a si mesmo e muito menos o 'objeto' da religião, o homem encontrando a si mesmo [...]" em sua tarefa religiosa (REICHMANN, 1963, p. 137). Cristianismo, em seu conteúdo espiritual mais primordial, exige do indivíduo uma completa e absoluta seriedade consigo mesmo na relação com o sagrado.

Foi por essas razões que Kierkegaard comentou que ao não cristão é preferível o “paganismo secular”, a razão para isso é que no paganismo há a “ausência do espírito”, espírito que, a qualquer momento, pode ser posto. Essa ausência do espírito descrita em OCA é colocada também como uma destinação do espírito, ou seja: pela angústia da falta de espírito, o pagão *pode* (liberdade para poder-ser possibilidades) descobrir-se pecador, via o

salto qualitativo. Desse modo, ambos estão em pecado, mas para o pagão-cristão a situação é mais dramática, pois a relação dele com o pecado ou com a religião é marcada por uma fria ortodoxia ou insipidez espiritual. Veneração, festas, celebrações ou “espetáculos gospel”, constituem, portanto, destituídos de apropriação e interioridade, cuja ênfase é exterioridade e não passa mais do que a superfície do cristianismo (PETERSON, 2002).

Assim, o *primeiro* (pagão-cristão) afasta-se do espírito, de si mesmo, por meio de abstração ou ao diluir-se na cultura da cristandade (relação marcada pela alienação de si através dos objetos religiosos ou do conteúdo intelectual da religião), ao passo que o *segundo* (pagão secular) desconhece o conteúdo espiritual do cristianismo acerca do pecado (dessa maneira, ele não consegue chegar à consciência profunda do pecado, tendo uma relação quantitativa ou de natureza moral com o pecado). Para Kierkegaard, o pagão secular se encontra como “destinado” a essa consciência, porque no interior da relação do pagão com o pecado, há uma angústia e ela aponta, concretamente, para tal conteúdo apropriativo da relação do pecado existente nos relatos do cristianismo (KIERKEGAARD, 2010).

Essas ideias serão mais bem exploradas e exemplificadas a seguir, quando a condição do pagão frente à angústia do pecado for descrita em face de sua relação com o destino e com a figura do “oráculo. Assim, por meio dessas figuras paradigmáticas compreenderemos melhor a angústia no paganismo frente ao pecado e ao tempo.

3.2.4 Destino e oráculo: da angústia no paganismo

Dissemos, na seção anterior, que há angústia no paganismo. Precisamos, contudo, compreender que tipo de angústia seria essa e como ela se desenvolve nas experiências espirituais do pagão. Para ilustrar, o filósofo dinamarquês aponta o “destino” e o “oráculo” como manifestações típicas da cultura popular do paganismo. Esses tipos servem para observar e descrever tal angústia. Vejamos, um pouco mais sobre isso, na citação abaixo:

Se perguntarmos mais concretamente qual o objeto da angústia, há que responder aqui, como em toda a parte, que é nada. Angústia e nada correspondem constantemente um ao outro. Tão logo a realidade da liberdade e do espírito é posta, é abolida a angústia. Mas o que significa então mais concretamente no paganismo, o nada da angústia? O destino. (KIERKEGAARD, 2010, p. 104).

Observamos neste trecho, novamente, a definição da angústia como o que manifesta o *nada* e que o seu objeto é o nada que as possibilidades “são” (MARINO, 1998). Nisso há uma

intuição possível de ser expressa assim: o objeto, pensado empiricamente, é sempre uma coisa, tem uma substância ou materialidade; Kierkegaard, por sua vez, coloca o “objeto” da angústia como um nada, porque ela aponta simplesmente para experiências que ocorrem na imaginação humana, que trazem sensações psíquicas, mas que ainda não são nada de concreto, pois da imaginação para a ação há esse intervalo. Ao fim, a angústia é, justamente, esse intervalo da imaginação para ação.

Pensar a angústia como o que tem o nada como seu “objeto” encontra análise mais detida por meio do exemplo do destino, que, para Kierkegaard, é importante para a compreensão da angústia no paganismo. E o que seria o destino? Saibamos de sua definição no trecho que se segue:

Destino é justamente unidade de necessidade e casualidade. Isso se exprime de modo engenhoso quando se diz que o destino é cego, pois quem avança cegamente tanto anda de maneira necessária como casualmente. Uma necessidade que não tem consciência de si mesma é *eo ipso*, “por essa mesma razão” casual com a relação ao momento seguinte. O destino é então o nada da angústia. (KIERKEGAARD, 2010, p. 105).

Podemos extrair dessa passagem que o destino é unidade de necessidade e casualidade, unidade esta sintetizada na expressão popular segundo a qual o “destino é cego”. Somando-se a isso, e em sentido aproximado, está a expressão “quem avança cegamente”, fórmula da qual ressalta a ideia de destino como algo necessário, pois não tem consciência de si mesmo o “avançar”, do mesmo modo que é casual, porque se dirige para o momento seguinte. Diz-se necessário e avança “às cegas”, sem nenhuma determinação ou horizonte casual, pois, afinal, pode atingir qualquer um a qualquer momento. Temos, assim, mais propriamente, a definição de destino como necessidade e casualidade, definição já contida nas expressões “cego” (casualidade) e “avanço” (necessário).

No destino não “há o nada”, nunca se chega de fato ao ponto final do destino. Em um momento o destino é o necessário e no outro é o contingente, ou seja, o pagão não consegue apreender o destino, porque este se encontra sempre mais adiante. A relação temporal do destino é o porvir, que não se presentifica; que deseja presentificar-se, todavia não o consegue, por conseguinte, ao mesmo tempo consegue, mas em possibilidades imaginativas, numa relação ambígua nas experiências subjetivas do pagão.

O destino é um nada das concretizações do futuro e, ao mesmo tempo, uma realidade necessária e casual nas experiências psicológicas do pagão. Observamos esse paradoxo e essa dialética na ideia de angústia no seguinte exemplo: angústia é um nada, por ainda não se efetivar, não se torna instante e nem espírito no salto qualitativo. E no contexto do pagão há

essa angústia de aproximações psicológicas com o destino, mas que nunca terá êxito, porque no destino não há instante, há angústia diante da eternidade, numa ausência de espírito, que quer se efetivar, mas no momento que se aproxima “cegamente” no outro “instante seguinte” distancia para certo ou casual futuro (KIERKEGAARD, 2010).

Kierkegaard designa o destino à religião do paganismo aos ídolos, enfatizando que “São Paulo diz dos ídolos: não há nenhum ídolo no mundo e, contudo, o ídolo é o objeto da religiosidade dos pagãos” (KIERKEGAARD, 2010, p. 105). Na etimologia da palavra hebraica – palavra à qual Paulo faz referência na epístola aos Romanos (ROMANOS, 2;14), que nosso autor citou o – é *'ellim* (HARRIS, 1998), cujo significado é nulidade, vão ou *nada*.

O ídolo é a materialização visível do destino. O pagão adora um ídolo, uma divindade: faz votos, preces, promessas, oferendas e sacrifícios diante de algo que, essencialmente, é nada. E o seu futuro, decisões estão nas mãos de um oráculo. Um pagão devoto e sincero em sua religiosidade se orienta ao ídolo. Quando, entretanto, consegue de alguma forma apreender religiosamente o ídolo, ele chega a um nada. E aqui reside a angústia; uma possibilidade diante da verdade da adoração há um Deus eterno e existente¹⁶⁸, que instaure o presente e que anule o destino (necessidade e causalidade que engendram incertezas e angústias, porvir) via salto. Semelhantemente, o “colocar do espírito” no preenchimento da religião que, em essência, é preso a uma consequência que engendra nada e que coloca a instauração do espírito sempre para um futuro incerto e casual (KIERKEGAARD, 2010). Uma relação de angústia da falta de espírito e de instante no objeto da religião pagã engendra angústia, portanto, esse objeto é o nada. O ídolo é um exemplo preciso do conceito filosófico de destino e, ambos, por sua vez, aproximam de uma compreensão correta de angústia. Destino é tão ambíguo que só por uma explicação que leve em conta essa ambiguidade poderá, assim, descrever esse fenômeno, sem, todavia, explicá-lo satisfatoriamente. Isso vale também para a ideia de oráculo, como podemos ler abaixo:

Do mesmo modo que o destino, o oráculo é mais uma vez angústia. Aqui reside o trágico profundo, insondável, que há no paganismo. O trágico não consiste, contudo, no fato de as sentenças do oráculo serem ambíguas, mas, isso sim, em não ousar o pagão dispensar buscar conselhos nelas. Ele está numa relação com o oráculo, não tem coragem de deixar de consultá-lo; mesmo no momento da consulta, conserva uma relação ambígua com ele de simpatia e antipatia. (KIERKEGAARD, 2010, p. 105-106).

¹⁶⁸ Paulo fez um sermão aos epicureus e estoicos no areópago de Atenas, onde abordou que na religiosidade dos gregos, havia um tatear, uma figura de linguagem para designar a cegueira religiosa e, ao mesmo tempo, uma busca sincera pelo Deus verdadeiro, exemplificado numa divindade que os atenienses adoravam, cujo nome era o “Deus desconhecido” (Cf. Atos dos apóstolos, capítulo 17).

O oráculo, na Antiguidade, era um profeta ou um sacerdote de uma determinada divindade, que geralmente pronunciava as vontades dos deuses e “adivinrava” o futuro para os seus adeptos. Kierkegaard não entra no mérito valorativo acerca do oráculo, e sim do trágico de o pagão não dispensar buscar conselhos no vidente. A busca por orientação do futuro, da vontade dos deuses, atraía e, ao mesmo tempo, criava um estado psicológico de incerteza (repelia interiormente).

Era uma relação de simpatia e antipatia diante do nada, do porvir, que só engendrava angústia ao crente pagão. Oráculo e ídolo são o nada, mas que apontavam um futuro carregado de incertezas, sob o manto perene do mistério. O oráculo é uma "encarnação" ou personificação da angústia no paganismo na figura material do ídolo e da ideia do destino, e ambos são: nada, possibilidades.

Retornando à questão do pecado no paganismo, em conexão com as discussões acima, cabe dizer que neste não há consciência acerca de culpa e do pecado. Vale uma pergunta: Há alguma chance de o destino ser concretizado em pecado, visto ser uma possibilidade, algo que pode vir a ser? Assim responde o pensador danês: “O pecado não surge nem como necessidade nem como algo casual” (KIERKEGAARD, 2010, p. 106). Como dito acima, no destino, particularmente em sua definição de necessidade e casualidade, não há pecado, porque a natureza do pecado é contrária ao destino, este está enraizado no salto, na decisão do indivíduo de instituir-se, profundamente (em uma unidade de consciência e sentido¹⁶⁹), claramente como uma subjetividade pecaminosa. Isso não ocorre *necessariamente* e nem *casualmente*, mas, sim, como afirma acima o nosso autor, por uma providência, ou seja: *pela decisão do indivíduo*. Essa decisão não é cega, nem poderá vir a qualquer momento acidentalmente, tampouco poderá ser preanunciada pelo oráculo, pois o pecado é uma categoria do instante individual em uma subjetividade concreta, quando ele decide por si mesmo agir em pecado.

Entende-se, portanto, que o “[...] conceito de culpa e pecado não surge no sentido mais profundo no paganismo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 107). O destino, o oráculo e ídolos fazem, no máximo, engendram angústia diante do pecado, mas não instituem a consciência do pecado e da culpa. O paganismo encontra-se rodeado de angústia devido às suas compreensões e práticas religiosas que ocultam do sujeito a si mesmo em suas experiências do pecado. Os ídolos e os oráculos são materializações de uma consciência que ainda não alcançou a si na experiência religiosa e que faz o oposto: distancia-se de si pela consulta de

¹⁶⁹ *Gemüth* – definição de caráter em Rosenkranz, discípulo de Hegel, na seção "Interioridade e seriedade".

elementos religiosos exteriores, pois esses elementos colocam o problema em fatores casuais e externos que se encontram sempre em um futuro.

Diante dessas considerações, Kierkegaard esclarece: “O conceito de pecado e de culpa constitui o indivíduo como indivíduo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 106). E explica que o pecado e a culpa são relações que o indivíduo estabelece consigo mesmo, sem mediações, sem condições exteriores e sem fuga de sua responsabilidade pessoal. O pecado e a culpa direcionam o homem a si mesmo, no instante, no momento de sua existência. E não a um momento futuro, ou como se fosse algo imponderável ou casual, como se não lhe dissesse respeito.

Esses símbolos exteriores das experiências da religiosidade pagã são entraves para a consciência espiritual, tal como referido acima por Kierkegaard (2010). Tais símbolos são o nada das possibilidades e que não podem, devido ao seu conteúdo espiritual, favorecer o evento do espírito e da eternidade na história do sujeito – evento esse essencial para a constituição de um indivíduo como uma subjetividade concreta.

Os objetos religiosos pagãos estão, portanto, presos a uma condição de angústia, apontando para o nada da existência no presente histórico do indivíduo, visto que carecem de espírito. Há, na angústia pagã, uma relação de *simpatia e antipatia* em relação a esses objetos sagrados. O indivíduo não “quer” desvencilhar deles (oráculo e ídolos), ao mesmo tempo em que deseja deles afastar-se. E nisso reside tragédia e pecado, essa “simpatia-antipatia” que só engendra mais angústias, sem nunca chegar à consciência profunda do pecado, nem tornar-se, efetiva e profundamente, responsável ou pecador.

3.2.5 Angústia na relação do judeu com o sacrifício

Em nosso exame do próximo bloco de texto de OCA¹⁷⁰ encontramos Haufniensis atento à noção de culpa e indagando sobre a maneira como que ela se torna angústia. Para exemplificar essa relação entre angústia e culpa, nosso pensador traz à baila a figura do judeu religioso, a ideia de sacrifício e a de “gênio religioso” (este apenas veremos na próxima seção). A frase a seguir elucida bem o rumo desse pensamento:

A angústia que há no judaísmo é angústia diante da culpa. A culpa é uma potência que se alastra por toda a parte e que, contudo, ninguém pode entender num sentido mais profundo, enquanto ela incuba aninhada sobre a existência. O que deve explicá-la tem de ser da mesma natureza dela, tal

¹⁷⁰ Constituído das p. 112-120 da edição que tomamos por base, Cf. Bibliografia, de OCA.

como o oráculo correspondia ao destino. Ao oráculo no paganismo equivale, no judaísmo, a oferta sacrificial. Mas é por isso que ninguém consegue compreender o sacrifício. Aí reside o trágico profundo no judaísmo, analogamente à relação com o oráculo no paganismo. O judeu se refugia no sacrifício, porém este não o socorre, pois o que poderia auxiliá-lo de fato de fato seria que a relação da angústia com a culpa se anulasse, e se estabelecesse uma relação efetiva. Já que isso não ocorre, o sacrifício torna-se ambíguo, o que se expressa em sua repetição, cuja extrema consequência seria um puro ceticismo no sentido da reflexão sobre o ato mesmo do sacrifício. (KIERKEGAARD, 2010, p. 113).

Kierkegaard descreve, nesta passagem, a natureza incompreensível e universal do fenômeno da culpa na existência humana. Ressalta ainda que a melhor maneira de compreender tal dimensão das experiências humanas é a observação de como ela é vivenciada e não por meio de uma abstração fria, que a converte em um objeto. A culpa é uma experiência/vivência psicológica. Por isso a maneira mais própria de apreendê-la não via uma abstração ou uma análise dedutiva de um problema, mas, sim, pela descrição de seu modo de ser e das ilustrações por meio de exemplos próprios às experiências da existência concreta, tal como esta se manifesta.

Prosseguindo na interpretação da passagem anterior, ali se descreve a cerimônia religiosa judaica com seus ritos de sacrifício. Kierkegaard ilustra tais ritos tantas vezes mencionados nos livros do Antigo Testamento. Esses sacrifícios, especialmente os que foram instituídos por Moisés (no Pentateuco ou na Torah), possuem diversas orientações, normas e procedimentos que um judeu deveria fazer e seguir diante de pecados morais (individuais, familiares e também como nação), rituais de purificação e litúrgicos do templo. Além disso, havia uma estrutura sacerdotal rigorosamente organizada e fundamentada no perdão dos pecados e da santidade da lei.

Haufniensis observa que, pela natureza repetitiva do conteúdo religioso do sacrifício de animais para aplacar ou anular a culpa do pecado que levou o crente judeu a fazer tal ato religioso, este efetivamente “não o socorre”, isto é : o sacrifício, a oferta do judeu não elimina a consequência do pecado, a culpa¹⁷¹. Se esta e a angústia fossem efetivamente anulados por tais sacrifícios, seria exitosa tal experiência religiosa. Todavia, isto não ocorre, porque o sistema de sacrifícios é, essencialmente, repetitivo e ambíguo, nele se pretende purificar, mas, ao mesmo tempo, não se consegue eliminar a culpa, no referido pensamento religioso.

Essa relação do judeu com o sacrifício é análoga à do pagão oráculo; ambos não conseguem chegar, respectivamente, no destino (pagão) e na eliminação da culpa (judeu), pois

¹⁷¹ O autor do livro de Hebreus no capítulo 10 aborda a ineficácia dos sacrifícios de animais de não, efetivamente, perdoarem ou purificarem o pecador.

a sua relação se processa exteriormente com o pecado. E o problema do sacrifício não está simplesmente “na perfeição exterior”, ou seja, se ele está sendo realizado e organizado corretamente, mas se “[...] corresponde à relação real do pecado que esteja posta” (KIERKEGAARD, 2010, p. 113). E o que seria essa ideia de “relação do pecado sendo posta”? Em outras palavras, respondendo a essa questão: é a superação da culpa mediante o sacrifício. E, como vimos isso não ocorre. Por isso, a necessidade constante de repetição. E aí decorre o acúmulo de mais angústia por uma culpa que não é desfeita por um ato exterior (sacrifício). Culpa é um componente da interioridade humana e, para o nosso autor, ela só pode ser anulada por algo que leve em conta essa *compreensão*, por mais que essa *compreensão* seja ambígua e confusa de ser entendida por um viés racional (KIERKEGAARD, 2010).

No paganismo, a evidência da angústia é o destino nas figuras dos oráculos e dos ídolos, e, no judaísmo, é a angústia da culpa que não é eliminada pelos sacrifícios. A angústia do judaísmo, nesse quadro, situa-se na ineficácia dos rituais dos sacrifícios dos animais em promover real purificação dos pecados como também, conseqüentemente, no fracasso de anular a culpa.

A angústia não seria um nada? E a culpa, por ter um objeto, já é alguma coisa? Kierkegaard admite que a relação da angústia com a culpa no judaísmo é ambígua, que tem a sua explicação não em conceitos, mas as tem nas experiências da vida de um indivíduo que presta atenção a si ou a “um fiscal” de si mesmo (KIERKEGAARD, 2010). A culpa, no judaísmo, é angústia, e não produz uma relação com o pecado e arrependimento e, também, não uma possibilidade de perdão, o que é inalcançável pelo sacrifício. Por isso que, ao mesmo tempo em que a culpa é alguma coisa, ela ainda é um objeto da angústia na relação da culpa com o sacrifício. Ela é uma possibilidade de perdão e, por não ser efetivada pelo sacrifício, de o ofertante não experimentar o “objeto” de seu anseio (perdão), ela se constitui como frustração ou angústia. Nessa compreensão dialética da culpa no judaísmo observamos, claramente, a angústia como aproximações psicológicas do salto do perdão.

Kierkegaard admite a dificuldade de entendimento dessa questão e propõe que o significado da angústia na culpa não advém de um esforço intelectual, e sim na “compreensão” de si mesmo como pecador e que procura, de todas as maneiras, superar o pecado e a culpa através de inúmeras experiências (sejam sacrifícios religiosos, consultas a psicólogos ou a psiquiatras, etc.), embora não consiga. Ele, à semelhança do pagão com o oráculo, talvez pensasse abandonar o sacrifício, todavia não queria, pois há um conflito interno que somente um existente que passa por essa experiência pode, de fato, entender.

Sacrifício no judaísmo é a materialidade da angústia – materialidade que é simpática e antipática, que atrai e repele, com a qual se deseja abolir a culpa, mas nisso não se tem êxito (por si mesma). É um sentimento ambíguo, cuja explicação, *a priori*, só vem do próprio existente que passa por essa dificuldade. Em face desse sentimento, o psicólogo só pode descrever o fenômeno em suas aproximações ou possibilidades, visto que, se passar dessa tarefa, acaba anulando o próprio conceito de culpa no horizonte de um indivíduo concreto e real. Quanto a esse indivíduo, a culpa sempre indica como destinatário de seus sofrimentos, aponta o “si” como possibilidade de tornar-se perdoado. Para fundamentar o que foi descrito acima, do caráter ambíguo da culpa na angústia, exemplificada na relação do judeu com o sacrifício. Vejamos melhor esse argumento:

Isso parece difícil para fulano ou beltrano, não posso fazer nada... Aquele que tem a firmeza consciente para ser, se ousa dizê-lo, fiscal divino, embora não no que tange aos outros, mas sim quanto a si mesmo, não o achará difícil. A vida mostra, aliás, suficientemente, fenômenos em que o indivíduo na angústia fixa na culpa um olhar quase ávido e, contudo, a teme. Aos olhos do espírito, a culpa possui o mesmo poder de encantamento que tem o olhar da serpente. (KIERKEGAARD, 2010, p. 112-113).

O judeu e o pagão, respectivamente, para o sacrifício e o destino, deparam-se com o pecado, culpa e finitude. Ou seja, angústia de serem perdoados e infinitos. Ao mesmo tempo em que há um desejo de superação da angústia, o judeu, o pagão e Adão olham para o fundo do abismo, do horizonte de ser a si mesmo, de constituir-se como espírito e instante. “Eles”, todavia, sentem a vertigem e se agarram à finitude, à culpa e à angústia. Assim, o “olhar da serpente”, como descrito acima, é exatamente uma figura de linguagem que descreve a relação de uma angústia envolvida pela culpa nas experiências humanas, sejam religiosas ou seculares. Há, de fato, uma angústia de o homem se ver livre da culpa e perdoado ou que se perdoe diante das contingências da vida. Parece haver um imã ou “feitiço” que nos prende cativo à culpa pela angústia (KIERKEGAARD, 2010). Por isso que a descrição de Kierkegaard face a experiência de um indivíduo imerso na angústia da culpa, embora confusa e truncada, tal descrição é evidente e clara quando observa-se a realidade (de si), ao qual não se exprimi em conceitos, mas nas experiências concretas de um indivíduo que passa por essa situação.

Aqui está o ponto fundamental da compreensão de OCA: os modelos paradigmáticos de existência dos quais Kierkegaard se vale em sua obra apontam uma existência marcada e caracterizada por infinitas possibilidades. Essas possibilidades definem, essencialmente, o homem: possibilidade de liberdade, pois o homem é possível diante de si (VALLS, 2012). E,

no que tange à angústia do judeu, é essa possibilidade de ser uma subjetividade arrependida, livre e perdoada. Tal angústia não é, porventura, a mesma de muitos religiosos e indivíduos na contemporaneidade? Então, é acerca desse indivíduo frente às possibilidades do perdão e da paz que iremos nos deter no próximo momento. Trata-se de outra personagem nesse enredo existencial kierkegaardiano.

3.2.6 O gênio imediato e o religioso, como figuras paradigmáticas de possibilidade de subjetividade

Trata-se de abordar, neste tópico que ora se inicia, os dois tipos de gênio apresentados por Kierkegaard em OCA: o *imediato* e o *religioso*. A figura do gênio, especialmente os dois mencionados, é paradigmática nos ambientes *pagão* e *judaico-cristão* das escrituras bíblicas, respectivamente. Observaremos, ao longo dos comentários a esses personagens, possibilidades de existência concreta diante de um indivíduo, aquele que deseja ser *si mesmo*. Ser *si mesmo*? O que significaria isso no contexto da obra kierkegaardiana? Significa o indivíduo que anseia constituir-se como singular subjetividade, tornar-se síntese no salto qualitativo, fazer-se *in concreto* espírito e instante na existência. Trata-se de uma individualidade que deseja aprofundar-se em sua imediatidade, em seus talentos ou nos seus elementos exteriores da existência. Esses dois modos de individualidade são caracterizados pelos exemplos dos gênios (imediato e religioso).

Num ritmo que é bem próprio à sua prosa filosófica, em dado momento a exposição,¹⁷² Kierkegaard interrompe suas reflexões acerca do destino no paganismo e da culpa no judaísmo, para iniciar uma tematização sobre o “gênio”. Primeiramente, nomeia o gênio imediato e o gênio religioso para representar esses dois “grupos” ou expor as ideias de personalidade que pretende abordar. Nessa exposição de OCA, observa-se uma clara esquematização literária. Explicamos: Haufniensis apresenta a angústia no paganismo, nas descrições do destino (oráculo e ídolos), para, em seguida, descrever o gênio imediato como alguém que chega ao destino. Em segundo lugar, ele aborda a culpa no judaísmo nos rituais dos sacrifícios, para, igualmente ao paganismo-destino, descrevê-lo como uma individualidade que apreende a culpa e consegue superá-la pela instauração de uma realidade que anula a culpa e a angústia. Após seguir esse movimento, ele encerra o terceiro capítulo de

¹⁷² Na edição que tomamos por referência, isso está entre as p. 106-112; 114-120.

sua obra fazendo considerações acerca do destino e da culpa nos exemplos paradigmáticos dos gênios. Segue, abaixo, uma esquematização literária do que descrevemos acima:

A1 – Compreensão da angústia no paganismo na relação com o destino (oráculo e ídolo).

B1 – Compreensão do gênio imediato, como figura paradigmática do paganismo que alcança o destino, ao contrário dos seus demais contemporâneos (Descritos na perspectiva A1).

A2 – Compreensão da angústia no judaísmo na relação do judeu com o sacrifício.

B2 – Compreensão do gênio religioso que alcança e supera a culpa e o pecado, ao contrário das descrições dos judeus que não apreendem, profundamente, a culpa e o pecado, pelo fato de constantemente ter que repetir o sacrifício.

Esse esquema, além de ambientar o leitor naquilo que já foi tratado, introduz sobre o que discorreremos a seguir (tópicos B1 e B2). Conscientes de que essa perspectiva kierkegaardiana é *essencialmente filosófica*. Embora haja grande quantidade de reflexões religiosas, estas têm um pano de fundo psicológico e filosófico da angústia (como também em outras figuras bíblicas), que apresenta a possibilidade de o indivíduo ser a si mesmo. E isso seja em uma ação do pecado (que estabelece a finitude e a não-liberdade) ou o instante (eternidade e liberdade) que estabelece a paz. Em ambas as perspectivas ocorre a angústia no interior do homem. É sobre isso que nos deteremos no próximo passo, que traz o ponto principal de nossa esquematização (B1 e B2).

3.2.6.1 Gênio imediato e o destino

O gênio é um espírito que ainda não foi efetivamente posto e que “sonha” ser concretizado. É o que nos diz nosso filósofo: “[...] as qualidades excepcionais de um gênio não necessariamente afirmam que o espírito foi posto nele” (KIERKEGAARD, 2010, p. 107). Esse espírito que se encontra no gênio é o imediato. Trata-se de seus talentos intrínsecos de sua personalidade, que pode ser qualquer qualidade, por exemplo, a música, os esportes, a vida acadêmica, as artes, a oratória, etc. Destarte, o gênio é “imediatamente [...] uma subjetividade predominante” (KIERKEGAARD, 2010, p. 107). Tais qualidades (capacidades, dotes ou talentos) não são, contudo, sinais ou evidências de que este é espírito, o que, Haufniensis, significa a autoinstituição do homem como indivíduo. As qualidades excepcionais e talentos formidáveis do gênio, atraem atenção de todos e o reconhecimento

proveniente de seus dotes e estes podem ser perpetuados em um quadro de arte ou num documentário cinematográfico. Isso assim é porque o gênio pode, ao contrário dos seus contemporâneos pagãos, conquistar o destino, “[...] a fama, a fortuna e o renome imortal” (KIERKEGAARD, 2010, p. 107). Corre-se o risco, entretanto, de lograr todas essas glórias sem conquistar a si mesmo. A esse respeito, Kierkegaard tem novamente a nos dizer: “A relação do espírito imediato do gênio com o espírito (si mesmo) é meramente ‘exterior’, a existência de um gênio é sempre igual a uma aventura, se ela não consegue voltar-se para dentro de si mesmo, no sentido mais profundo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 108). Como podemos extrair da citação, as ações do espírito imediato do gênio estão concentradas fora, procurando “desvendar os mistérios profundos da vida” e os problemas do conhecimento. O gênio pode até reunir os frutos de suas grandes descobertas ou criar um sistema de saberes excepcional, rigorosamente organizado e cientificamente comprovado. Ele pode até conseguir a solução de aporias, provocando, assim, perplexidade e assombro, mas toda essa genialidade, que é certamente digna de aplausos e de “renome imortal”, não consegue apreender a si mesmo. E, por isso, há uma angústia no gênio que o público não consegue observar, uma angústia que até ele próprio não consegue entender ou discernir profundamente: Esta angústia o leva a realizar às novas e importantes conquistas imortais. Contudo, por mais importantes que sejam essas conquistas sejam permanentes e "gloriosas", essa angústia não é anulada, porque ela pertence a interioridade; sendo escondida, longe dos olhos e dos aplausos do grande público.

O trágico do gênio imediato é angústia. Ele, o gênio, deseja vê-la longe, mas misteriosamente (mistério este que não tem capacidade de solução) não tem como abandoná-la, pois ela se encontra em sua interioridade e, por sua vez, paradoxalmente, ele a recebe com "boas-vindas". Ele pode mascarar e fingir que nada está acontecendo, fazendo-o mediante esforços gloriosos e relevantes para a humanidade. Pode até, numa luta fracassada consigo mesmo, decidir excluir a angústia de seu horizonte individual, mas ele não pode abandoná-la porque ele a ama e, no momento seguinte, a odeia! (KIERKEGAARD, 2010).

Essa relação misteriosa e paradoxal, que pode ser apenas descrita e não verificada logicamente, é o que engendra possibilidades de o gênio imediato continuar na tranquilidade de seus talentos e na companhia “agradável” da multidão que o aplaude, ou dar resolutamente um salto no escuro do abismo da existência, tendo doravante, apenas, a companhia de si mesmo. Então, a sua solidão é similar à experiência do Adão em sua inocência e a de qualquer pessoa que decida tornar a ser si mesma. Ora não ocorre por necessidade ou casualidade, mas, sim, por uma decisão séria em favor do salto. E é isso o que o gênio religioso faz,

abandonando a exterioridade e mergulhando, profundamente, em sua existência individual. É sobre esse gênio que trataremos a seguir.

3.2.6.2 *Gênio religioso*

Kierkegaard procura estabelecer uma transição do gênio imediato ao religioso, refletindo a importância da religião nas experiências da existência humana. Após essas considerações do religioso, ele observa o gênio assumindo essa identidade religiosa. Entender o aspecto religioso na existência humana, no protótipo do gênio religioso, na obra kierkegaardiana, é compreender sua filosofia, sua psicologia e sua antropologia filosófica.

No tocante aos termos e conceitos religiosos, Kierkegaard filosofa acerca da necessidade de o homem sair de sua imediatidade, via decisão ou salto, da exterioridade para uma experiência interiorizada da existência, para a qual os símbolos e as experiências religiosas apontam (SCHELLING, 1973). Vejamos, assim, primeiramente, a importância da religião no pensamento filosófico do autor danês¹⁷³, para só então observarmos o gênio.

Haufniensis assevera: “Toda vida humana tem uma disposição religiosa. Querer negá-la significa deixar que tudo se confunda e abolir os conceitos de indivíduo, gênero humano e imortalidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 119). Religião é o componente vital das experiências humanas, pois a história, a arte, a filosofia, a música, a política, a psicologia e a ciência estão cheios de princípios e pressuposições religiosas (VERGOTE, 1969). O século XIX (em que Kierkegaard viveu) estava repleto de reflexões filosóficas interligadas à religião, especialmente o idealismo, com o qual o nosso autor, constantemente em OCA, dialoga criticamente¹⁷⁴.

Existem, contudo, maneiras de se encarar negativamente a religião e uma delas é afastar o componente subjetivo dela. A subjetividade é essencial na religião, particularmente no que tange à esfera cristã (FARAGO, 2011). Esse “afastar-se”, para Kierkegaard, é preocupante. E como isso ocorre? Como já foi analisado na presente pesquisa, de forma geral, o idealismo¹⁷⁵, especificamente o hegeliano, tinha a pretensão de reunir o conhecimento humano num corpo homogêneo de uma doutrina filosófica. A religião era, apenas, o meio que

¹⁷³ No capítulo II de nossa pesquisa há um amplo debate sobre essa questão religiosa e teológica em OCA, como também em suas outras obras.

¹⁷⁴ Para uma melhor compreensão acerca desse ponto, ver a seção "Idealismo religioso".

¹⁷⁵ Acerca deste assunto, releer o capítulo I de nossa pesquisa.

apontava o absoluto, e este é Deus, que, de alguma maneira, era concebido em forma de conceitos metafísicos (LÖWITH, 2014).

Essa compreensão do religioso, para Kierkegaard, é cômica (2010), pois a religião se torna uma experiência racional via o idealismo e algo meramente conceitual (exterior), sendo que a natureza das religiões, especialmente a cristã, que é a que o idealismo tinha em mente, é antagônica a isso! Paradoxo, escândalo, paixão e antíteses são características essenciais da epistemologia das religiões, de uma maneira especial, a cristã, marcada por um forte subjetivismo (LÖWITH, 2014).

E a mesma crítica vale para a religiosidade prática das instituições cristãs; uma religião baseada em sermões, liturgias, estatísticas financeiras, ou inserida, subservientemente, na cultura dominante ao ponto de se tornar parte constitutiva da cultura local, perdendo, portanto, o paradoxo: Ela é também cômica, aespíritual, carregada de uma angústia que engendra desespero e insipidez espiritual, incapaz de produzir um único cristão, embora, mesmo que haja milhões assistindo à missa ou ao culto evangélico! Tudo isso para o nosso autor constitui uma mentira. Essa cristandade efetivou uma (má) transformação do conteúdo espiritual do Novo Testamento. Na verdade, dentro da perspectiva da dogmática, isso constitui uma idolatria ou paganização no interior do cristianismo. Acerca disso concorda Löwith ao se expressar da seguinte maneira: “A partir desse conceito teológico-existencial fundamental, Kierkegaard destruiu a objetividade do cristianismo histórico”. A crítica da cristandade, mundanizada na Igreja e no Estado, na teologia e na filosofia, se tornou uma crítica do cristianismo “positivo” (2014, p. 407).

Assim, portanto, querer compreender de modo racional o religioso ou de modo cultural o cristianismo, sem ser acompanhado por uma apropriação interior das escrituras sagradas ou dos símbolos religiosos, é trair a própria religião, que põe em relevo essa esfera íntima, pessoal e interiorizada do conteúdo religioso (GARDINER, 2011). Enfatizar o externo (em conceitos, cultos e sistemas doutrinários), sem uma correspondência ou transformação interior é tornar o “ideal” em caricatura (KIERKEGAARD, 2010). Conhecimento, práticas ou rotinas religiosas, para V.H, podem trair a intenção primordial da religião e “afastar o crente” de Deus e de si. O *télos* essencial da religião é fazer com que a subjetividade “mergulhe” ou “salte” na eternidade e, também, “[...] explicar de que modo a minha existência religiosa se relaciona com a minha existência exterior e aí se exprime, eis a tarefa” (KIERKEGAARD, 2010, p. 115).

Além das atitudes dos religiosos presos à sua condição exterior ou dos idealistas em relação a uma racionalização da religião, há as subjetividades que “[...] em vez de aprender

daí se agarrar o eterno, aprende-se somente a desperdiçar a sua vida, a de seu próximo e o instante na caçada do instante” (KIERKEGAARD, 2010, p. 115). Essa caçada do instante, na busca dos prazeres e de querer eternizá-los, dialeticamente, faz com que o indivíduo perca o instante, pois, no máximo, este indivíduo “[...] alonga o tempo, mas não instaura a eternidade”. Esta caçada do instante é marcada na busca da exterioridade (semelhante ao idealista e ao religioso institucional), perdendo o si de seus horizontes na ênfase dos prazeres imediatos, por isso não pode haver *o instante eterno* (MATTAR, 2014). Essa breve reflexão de Kierkegaard em OCA é desenvolvida nos *estágios da vida*, onde o filósofo dinamarquês aborda o estético, que busca nas satisfações sensuais o sentido da vida.

O objetivo da religião é fazer com que o homem atinja a si mesmo e o eterno, na “boa caçada” do instante, sem as distrações exteriores do idealismo, confessionalismo ou do secularismo hedonista. A religião, numa perspectiva de introspecção e interiorização da divindade e do eterno, faz com que o homem reflita a Deus e a si próprio, como nos assegura Kierkegaard no pensamento abaixo:

No entanto, com referência a tudo isso, é preciso esperar que surjam indivíduos que, apesar de seus dotes exteriores, não escolham o caminho largo, porém a dor, a renúncia e a angústia, em que se reorientam para o religioso e perder, por assim dizer, até aí, aquilo que é tão sedutor possuir. Tal batalha exige, indubitavelmente, muito esforço, pois haverá instantes em que se arrependem de ter iniciado, e tristes, sim, por vezes talvez próximos do desespero, lembrarão a existência risonha que teria sido a sua se tivessem seguido o impulso imediato do talento. Contudo, indubitavelmente, o homem atento, no mais extremado pavor da miséria, quando tudo parece perdido porque o caminho que ele quer forçar é intransitável e o caminho sorridente do talento, ele corta por conta própria, e ouvirá uma voz que diz: "Muito bem, meu filho! É só seguir adiante, pois quem tudo perde tudo ganha!". (KIERKEGAARD, 2010, p. 116-117).

O pensamento central desta citação é o que já foi dito anteriormente: A religião, mediante a noção de culpa e pecado e o conteúdo de suas exigências espirituais, dirige o homem à renúncia, ao sofrimento, à penitência, etc., o que equivale à interiorização e à descoberta de si. A religião, portanto, é um instrumento para o homem tornar-se a si mesmo e, nesse movimento, marcado pelo salto e por outras devidas decisões, ocorrem esses eventos que trazem desconforto e sofrimento (LÖWITH, 2014).

Kierkegaard tem em mente, no trecho acima, o caráter puramente interior do conteúdo teológico do cristianismo cujos ensinamentos principais são: cruz, discipulado e os ensinamentos de Jesus. Fazendo citações diretas dos textos sagrados, como o Evangelho de Mateus (25:21) e a doutrina da santificação paulina (exarada especialmente em *Romanos* e nas *Cartas aos*

Coríntios), enfatizando um caminho religioso obscuro e impopular, caracterizado pela renúncia e pela solidão. Deduz-se disso que talentos e uma vida feliz são descartados da vida por alguém que decide por si próprio seguir as sendas cristãs (BONHÖFFER, 2016).

A vida cristã contextualizada por Kierkegaard não é um parque de diversão, não é “uma religião de gente feliz”, harmonizada com a cultura e inofensiva à vida social, como era a religião luterana de sua sociedade. Ela é um chamado à decisão séria de abandonar as distrações da multidão e do entretenimento. Mais ainda: preferir a solidão ou a companhia somente de si do que a multidão e os aplausos por motivo de qualidades e talentos (Cf. gênio imediato). Cristianismo, para o pensador de Copenhague, em essência, é o Getsêmani, a cruz, a zombaria, o escândalo, a incompreensão e a morte (BRUNNER, 2009). Essas dimensões observáveis nas escrituras do *Novo Testamento* e também nas exortações dos profetas do Antigo Testamento estavam esquecidas – segundo o pensador danês – já que não apareciam nos sermões dos clérigos luteranos do século XIX e do *modus operandi* das instituições cristãs, tanto do horizonte dos sacerdotes, quanto do da multidão em geral.

Ora, todas essas características do cristianismo levam, indubitavelmente, ao abandono, à exterioridade vazia da religião oficial e da sociedade para uma interioridade na busca do espírito, no tornar-se cristão autêntico. Esta última opção, por sua vez, auxilia na concreção do indivíduo como um indivíduo, conforme nos exorta Kierkegaard: “Deve estar, pois, ao alcance de cada um tornar-se o que é: um indivíduo. Ninguém, ninguém em absoluto, está excluído de tornar-se um indivíduo, exceto aquele que se exclui a si mesmo, tornando-se multidão” (KIERKEGAARD apud REICHMANN, 1978, p. 169).

É sob esse prisma que surge o gênio religioso, do desviar de suas ações do exterior para o interior. O primeiro gênio condicionava-se à sua imediatidade, contudo, quando descobre o religioso, este se encontra com o espírito, instituído pelo salto qualitativo ou o salto da fé. Isso ocorre quando o indivíduo se volta para si mesmo. Sobre esse aspecto, declara o pensador de Copenhague:

Com efeito, quando se volta para si próprio, volta-se *eo ipso* para Deus, e o protocolo exige que, quando o espírito finito quer ver Deus, então deve iniciar como culpado. Ao voltar-se para si mesmo, descobre a culpa. Quanto maior o gênio, mais profundamente descobrirá a culpa. Que para a carência de espírito isso pareça tolice são para mim uma alegria e um sinal animador. O gênio não é como as pessoas em geral o são e nem me contentaria com isso. A razão disso não está em que ele despreze os outros, mas, sim, em que, de maneira primitiva, ele se ocupa consigo mesmo, enquanto todos os outros homens e suas explicações nem o ajudam ou nem prejudicam. (KIERKEGAARD, 2010, p. 117).

Vemos, nesta intrigante passagem, a descrição de um gênio religioso; um indivíduo que, apesar de seus talentos imediatos (por ser um gênio), decide abandonar tudo, a sua imediatidade e a todos, para encontrar a Deus e a si mesmo: “O gênio religioso volta-se para si e para Deus e, nesse retornar, ele se depara com a culpa, pois ‘o protocolo exige’ do indivíduo, quando estiver diante de Deus, que se deve iniciar como culpado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 117). O gênio religioso, ao contrário do gênio imediato, volta-se para si, pois a culpa é natureza interior (diferente da exterioridade do destino e do sacrifício). Sendo assim, ele esconde em si mesmo na relação baseada no *pathos* com Deus, na busca da reconciliação ou perdão.

Observamos, novamente, o caráter da filosofia kierkegaardina ao, através de símbolos ou de conceitos teológicos, situar o indivíduo frente a si mesmo tendo a culpa como um instrumento para atingir esse fim. Deus, encarado em uma perspectiva correta (não como um objeto de uma analítica idealista), é o fator decisivo para o homem ser ele mesmo ou voltar-se para si (conversão). Isso é correto, “[...] pois o eterno, o decisivo, não pode trabalhar senão aí onde se encontra um homem só” (KIERKEGAARD apud REICHMANN, 1978, p. 169).

Nesse gênio religioso, que é um protótipo de um ideal de uma subjetividade religiosa que abandona a multidão, não há espaço para divagações e para preocupações com as ideias pré-concebidas da sociedade. Tal gênio, na verdade, não se importa, “não porque despreza os outros”, mas porque a sua concentração e seus extraordinários talentos estão voltados, neste momento, *no instante individual* para essa árdua tarefa de constitui-se a si mesmo.

Este ideal de existência religiosa é um convite (a qualquer pessoa que deseje tornar-se uma subjetividade) à solidão e à angústia. Tais elementos são bem-vindos na filosofia kierkegaardiana, pois eles são sinais de sobriedade e de fuga da alienação (cristandade, abstração, hedonismo, etc.). E, nessa existência interiorizada, ele se depara com a liberdade em relação à culpa. É o que fica patente nas linhas gerais abaixo:

Ao voltar-se, então, para dentro de si, descobre a liberdade. O destino, ele não o toma, pois ele não se propõe a qualquer tarefa voltada para fora, e a liberdade, para ele, é a sua beatitude, não a liberdade de fazer isto ou aquilo no mundo, de ser rei e imperador ou “cambista” da época atual, porém a liberdade de saber, no seu íntimo, que ele é liberdade. Contudo, quanto mais alto ascende o indivíduo, tanto mais caro tudo é comprado e, em respeito a uma boa ordem, nasce, junto a este *Ásia* “em si” da liberdade, outra figura, que é a culpa. Esta tal como esta no destino, é a única coisa que ele teme; contudo o seu temor não é aquilo que era o máximo na situação anterior: Medo de parecer culpado, e sim medo de o ser. (KIERKEGAARD, 2010, p. 118).

É importante destacar questões essenciais constantes da passagem acima. O primeiro destaque refere-se à liberdade¹⁷⁶, que é encontrada nesse voltar-se para si, que é o mesmo de ser livre das exigências sociais e das ilusões promovidas por seus talentos imediatos e da preocupação com a opinião pública ou multidão. Para Kierkegaard, a multidão engendra angústia, peso e obstáculo para um indivíduo ser ele mesmo. Sobre isso, nos assegura o Vigia de Copenhague: “[...] em toda parte onde existe a multidão, aí se encontra a mentira” (KIERKEGAARD apud REICHMANN, 1978, p. 165). Desvencilhar-se das exterioridades e voltar-se para si mesmo, nas correções e no aperfeiçoamento do caráter, é exprimir-se como liberdade. A interioridade religiosa de um indivíduo é a encarnação da liberdade em uma subjetividade que quer tornar-se liberdade, já que a liberdade não é ideia ou um conceito metafísico – liberdade é o movimento de uma pessoa livre, de pessoa que se autoinstitui como liberdade, sendo ela mesma liberdade.

O segundo ponto é que a liberdade é uma categoria e “disciplina” da concretude individual e não uma abstração metafísica. Ser liberdade é diferente de conhecer liberdade e o segundo não significa, necessariamente, usufruir ou experimentar da liberdade. Para o autor de Copenhague isso só pode ocorrer quando um indivíduo decide ser ele mesmo via interiorização de si mesmo. O gênio imediato ficava preso em ter renome imortal, em receber “placas ou esculturas” que levassem em conta os seus feitos. E, quando errava, o seu temor era “parecer culpado” diante do público. De outro modo, quando o gênio se torna “religioso”, ocorre uma mudança: ele não se importa com as glórias e, no que tange à culpa, o seu temor não é de parecer culpado, mas de sê-lo verdadeiramente, pois ela rouba o que é mais precioso em sua existência: a liberdade interior (KIERKEGAARD, 2010).

O terceiro pensamento que podemos extrair da citação anterior é que o destino no contexto do gênio imediato era de perplexidade; contudo, no “estágio do gênio religioso”, isso não ocorre mais, já que o destino é uma esfera externa, e agora, *em seu instante religioso*, o seu foco é a interioridade. Por isso que ele teme a culpa, porque ela pode roubar o que lhe é mais caro: a liberdade interior, a liberdade de ser ele mesmo, algo que o destino (em sua unidade de necessidade e casualidade) não pode fazer. O quarto e último aspecto, versa sobre a liberdade descoberta pelo gênio. A religião não é a capacidade de agir exteriormente, de “querer ser imperador e rei”, ou de qualquer conquista, essencialmente, externa. Liberdade, aqui, é tornar-se livre das condições exteriores do mundo, de suas exigências e de sua imediatidade.

¹⁷⁶ Analisaremos o assunto na seção “Angústia diante do mal”, onde a temática da liberdade será mais bem detalhada.

A culpa acompanha a liberdade, nesta relação ambígua (igualmente o destino do pagão e o sacrifício do judeu), nas experiências do gênio religioso. Ele teme a culpa, porque teme o pecado. Esse temor de ser culpado via pecado é justamente a angústia do gênio religioso, como podemos depreender da citação a seguir: “Na mesma proporção em que ele descobre a liberdade, na mesma proporção avança sobre ele angústia do pecado, no estado da possibilidade. Ele só teme a culpa, pois ela é a única coisa que pode roubar-lhe a liberdade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 119). O temor máximo do gênio religioso é ser-lhe cerceada essa liberdade. E aí reside a sua angústia; o pecado, que engendra culpa e que pode rouba-lhe a paz interior (que é a sua liberdade). A possibilidade de ser culpado é a angústia específica do gênio religioso. A culpa é, portanto, oposta à liberdade, como nos assevera o autor danês abaixo:

O oposto da liberdade é a culpa, e o máximo da liberdade está em que ela sempre tem a ver só consigo mesmo, em sua possibilidade projeta a culpa, e a põe, por conseguinte, por si mesmo e, se a culpa “é posta realmente, a põe por si mesmo”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 119).

Em outro momento, Kierkegaard menciona que o “[...] conceito do pecado e de culpa constitui o conceito de indivíduo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 106). É essa ideia que emerge do pensamento anterior: da mesma maneira que a liberdade se encontra em uma esfera de interioridade, ela só pode ser conquistada por si mesmo, na instauração do espírito, ou seja, no salto qualitativo. Então a liberdade, enquanto não ocorre, é apenas uma possibilidade. Essa perspectiva também se aplica à culpa, ela é uma possibilidade. Nesse cenário a culpa é um objeto da angústia, que é um nada.

A possibilidade, no contexto do gênio religioso, projeta a culpa, mas ainda não é culpado e só poderá sê-lo quando “realmente” a põe por si mesmo (KIERKEGAARD, 2010, p. 118). A angústia, no referido gênio, é caracterizada por essa luta interior. Ao mesmo tempo em que é livre da exterioridade e de estereótipos sociais ou dos juízos das pessoas, o gênio religioso, na constante decisão de ser livre, depara-se ante a culpa, ante a angústia da possibilidade de a liberdade ser perdida. Esse sentimento no interior do gênio é como se ele fosse realmente culpado, mas efetivamente não é, já que ele não instaurou o pecado, a não-liberdade. Essa liberdade do gênio, em uma compreensão profunda, é tolhida e não plenamente desenvolvida por causa dessa angústia. A angústia do gênio, ao mesmo tempo em que é um sinal de liberdade da exterioridade da multidão e também de conceitos abstratos, também aponta para um constante conflito no interior do gênio, não promovendo uma completa liberdade. E assim retornamos, mais uma vez, ao ponto inicial em relação à

angústia: Ela é uma possibilidade de liberdade que promove, antes do salto, uma série de sentimentos e de pressentimentos imaginativos, como se realmente a referida liberdade fosse roubada do existente que a experimenta e, ao mesmo tempo, confere um sentimento de liberdade na possibilidade de se ver livre do peso do que “os outros pensam”, quer dizer, da exterioridade. É uma *projeção* de liberdade simpática e antipática, incompreensível no que tange à sua conceitualidade, mas compreensível quando a experimentamos em nossa existência concreta.

O sentido principal do pensamento supracitado, é que liberdade e culpa são postos diante da possibilidade da liberdade, ou seja, da angústia, via salto qualitativo. Culpa e liberdade são categoriais existenciais instituídas por uma ação, impulsionadas pela angústia, não por necessidade ou por casualidade, senão por uma transcendência. E, quando a culpa é realmente posta pelo gênio religioso, o que ocorre com ele?

Se então a liberdade teme a culpa, o que ela teme não é reconhecer-se como culpada caso o seja, mas o que ela teme é tornar-se culpada. É por isso que a liberdade reaparece como arrependimento, tão logo culpa é posta (KIERKEGAARD, 2010, p. 118). A resposta para a pergunta acima é óbvia: arrependimento. O judeu, em sua relação com o sacrifício, a sua relação com ele (de arrependimento) era de possibilidade. No gênio religioso, assim que é posta a culpa pelo salto (pecado), ele próprio sabe a quem recorrer (sempre em contrição e sofrimento). Ao voltar-se honestamente para Deus e para si, com todo o peso da culpa e da vontade de reparar o que ele fez, ele “volta justificado” (Lucas 18:14), diante de Deus e de si. Ele recupera, via salto qualitativo do perdão, a liberdade. Arrependimento é uma “ressurreição” da liberdade no homem, é o homem livre da culpa e da angústia.¹⁷⁷ Aqui observamos, uma influência paulina da justificação nessa filosofia existencial cristã kierkegaardiana (QUAGLIO, 2014).

Retornando a relação da culpa como angústia: “A relação da liberdade com a culpa é, até aí, uma possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 119). Quando a liberdade teme a culpa ou dela se aproxima, não quer dizer que ela tenha sido perdida, mas a culpa, como nos outros exemplos refletidos por Kierkegaard, no decorrer de OCA, é uma relação de angústia e é dialética e paradoxal. A liberdade só é perdida por uma ação, pelo salto qualitativo. Essa angústia carrega um imenso sofrimento, abnegação e sofrimento por parte do gênio. Essa referida relação de possibilidade da culpa com a liberdade confere possibilidades reais de o indivíduo autoinstituir-se como um *si* existencial (seja pecaminoso ou de liberdade).

¹⁷⁷ Veremos essa questão com mais profundidade na seção “Angústia como que salva pela fé”.

Por mais que seja essencial, a angústia em tal possibilidade de existência nesse “indivíduo posterior”, ela não constitui, no interior dessa filosofia, “materialidade”, para esta angústia tornar-se, efetivamente, liberdade ou culpa. É imperativa a ação para o indivíduo ter e, principalmente, tornar-se liberdade e culpa ou eliminar a sua culpa (arrependimento). Essa ação é a autoinstituição do espírito e efetivação do indivíduo como subjetividade concreta, voltado para si mesmo. Notamos que a filosofia kierkegaardiana tem uma noção sempre de abertura e de possibilidades constantes nas vivências e experiências humanas. A angústia de liberdade e culpa são essenciais para o homem ter consciência de si mesmo e são “molas propulsoras” para o salto. A citação abaixo repercute essa ideia e as anteriores desenvolvidas:

Aqui o gênio se mostra de novo ao não pular fora da decisão primitiva, não procurar decisão fora de si, junto a fulano ou beltrano, ao não satisfazer com o regatear usual. Só por si mesmo a liberdade pode vir a ser liberdade ou se a culpa for posta. Por isso não há nada mais ridículo do que supor que a questão de saber se se é um pecador (KIERKEGAARD, 2010, p. 119).

Esta citação elucida a nossa exposição e argumentação: liberdade e culpa são decisões primitivas, isto é, são atitudes independentes e individuais de uma subjetividade. E, aqui, vale um adendo sobre como é interessante a antropologia kierkegaardiana: O homem é uma possibilidade de tudo o que envolve a sua existência; culpa, liberdade, pecado e fé. O único “fundamento” do homem é angústia, e este, por sua vez, é um nada, um fluxo, um movimento possível da existência, um possível de qualquer coisa. A exterioridade nessa antropologia e psicologia é, apenas, uma fonte de determinações quantitativas, que engendram angústia, que por si mesmas não condicionam o homem a ser subjetividade e nem ao salto qualitativo do pecado ou da liberdade.

Por isso, embora seja importante a exterioridade ou as determinações quantitativas quando relacionadas intimamente com a interioridade, é insensato aprender a pecar, ou se sentir culpado, por mais que isso venha do sacerdote ou a qualquer expediente externo. Pois o exterior, segundo o nosso autor, distancia, aliena ou distrai o indivíduo de sua tarefa primordial: Ser ele mesmo. Corroborando a essa leitura e também encerrando esta nossa seção, temos abaixo um resumo do capítulo III de OCA:

Assim como o destino acaba apoderando-se do gênio imediato, e é este, a rigor, seu instante de culminância, não a realização fulgurante seguinte, que deixa perplexos os homens e atrai o artesão, fazendo-o largar a sua faina diária para assombrar, porém o instante em que o gênio por si mesmo sucumbe em face de si mesmo, pela força do destino; assim também a culpa apossa-se do gênio religioso, e este é o instante da culminância, o instante em que ele é o maior, não aquele instante em que a visão de sua piedade é

como festividade de um feriado extraordinário, porém o instante em que, por si mesmo, o gênio sucumbe em face de si mesmo no abismo da consciência do pecado (KIERKEGAARD, 2010, p. 120).

O gênio imediato “sucumbe em face de si mesmo pela força do destino”, mas, mesmo assim, não consegue a “façanha” do gênio religioso. O imediato “sucumbe”, a si mesmo, pela força do destino, ou seja, pela glória de alcançar um nome imortal, admiração e reverência do público, porque sua existência padece por atenção e foco na exterioridade. Enquanto isso, o gênio religioso pode, igualmente, de acordo com o pensamento acima, ser um santo canonizado, tendo, até, um feriado nacional em sua homenagem. Porém, a despeito da fama, sua suprema atenção e razão de sua existência é o *si* “sucumbir a si mesmo da consciência do pecado”, quer dizer: nesse voltar-se a si mesmo para liberdade e arrependimento. Resta, enfim, uma pergunta: Quem seria esse gênio religioso para Kierkegaard? Ele responderia que é qualquer um que decida tornar-se liberdade ou si mesmo nesta consciência da angústia, face a possibilidade do pecado ou da culpa (KIERKEGAARD, 2010). E é nesta perspectiva que iremos refletir a seguir, comentando acerca do indivíduo frente a angústia do pecado. Abordando e comentando o capítulo IV de OCA, cuja temática é “consciência do pecado” ou “angústia do pecado”, que é, assim, uma continuação desta temática do capítulo III do OCA (Ou seja, a figura paradigmática do gênio religioso).

3.3 Angústia do pecado ou a consciência do pecado no indivíduo

Esta seção visa dissertar sobre como ocorre a angústia diante do pecado no indivíduo posterior. Kierkegaard trata deste tema no capítulo IV (p. 121-167) de OCA e exemplifica angústia de duas formas: angústia diante do mal e angústia diante do bem (o demoníaco). Como é habitual nos textos kierkegaardianos, os assuntos dos capítulos precedentes novamente são retomados, mas sempre na perspectiva no teor de sua atual preocupação. Instante e eterno reaparecem no referido capítulo, mas na perspectiva negativa do demoníaco e positiva de uma personalidade séria.

O objetivo desta seção é compreender a angústia como constituinte da natureza humana e agente responsável pelo qual o homem torna-se subjetividade. Também objetivamos descrever como esse fenômeno se manifesta em diversas esferas da existência humana (seguindo o movimento de OCA de descrever tais manifestações em experiências religiosas). Voltaremos a nossa atenção ao pecado preocupados em não entendê-lo ou abstraí-lo. Esta é uma tarefa da dogmática e do indivíduo concreto. A pressuposição do nosso autor

(como já ressaltado diversas vezes na pesquisa) é psicológica e como a realidade do pecado se apresenta ao Adão “expulso do Éden”. Nessa reflexão aparecerá, também, a figura do “demoníaco”, figura paradigmática central do referido capítulo. Com essas reflexões nos aproximaremos da angústia, e, o quanto mais próximo possível, também do sujeito concreto. Aproximação e descrição do sujeito e da angústia são tarefas de OCA e de nossa dissertação— como veremos logo mais.

3.3.1 Angústia do pecado ou angústia como consequência do pecado no indivíduo

Como a angústia se manifesta ao "homem posterior" em relação ao pecado? Será que é semelhante ao modo como se manifestou a Adão? Esses são problemas parcialmente respondidos no capítulo II da nossa pesquisa, problemática que será mais bem desenvolvida neste tópico e, com estas respostas, compreenderemos melhor a angústia como um fenômeno universal das experiências humanas. O que se deu com o Adão bíblico manifesta-se também com este "Adão posterior", pois a ideia principal de tal comparação é ressaltar a responsabilidade do indivíduo frente a si mesmo e rechaçar qualquer pensamento filosófico (imanência ou noção do imediato hegeliano) e teológico (compreensões equivocadas do Adão, bem como interpretações errôneas do pecado hereditário) como desculpa de o homem pecar. E a “prova” disso é justamente a angústia. Vejamos a citação a seguir, que elucida essas e outras questões a serem consideradas na referida seção:

Pelo salto qualitativo o pecado entrou no mundo, e é sempre assim que ele entra. Uma vez posto, dever-se-ia crer que a angústia foi abolida, já que se definiu a angústia como o mostrar-se da liberdade para si mesma na possibilidade. O salto qualitativo é, certamente, a realidade efetiva, e assim, por certo, a possibilidade está abolida e (com ela) a angústia. Contudo, não é assim. Pois, por uma parte, a realidade efetiva não é um único instante e, por outra parte, a realidade que foi efetivamente posta é uma realidade indevida. A angústia retorna então em relação ao que foi posto e ao futuro. Contudo, o objeto da angústia é agora algo determinado, o seu nada é alguma coisa, já que a diferença entre o bem e o mal está posto *in concreto*, e por isso a angústia perdeu a sua ambiguidade dialética. Isto vale tanto para Adão quanto para qualquer indivíduo posterior a ele; pois pelo salto qualitativo eles são completamente iguais. (KIERKEGAARD, 2010, p. 121).

Na trecho acima temos ideias de outros capítulos que são essenciais para a compreensão de OCA: Primeiro, é através do salto qualitativo que ocorre o pecado no mundo. Assim, portanto, não é por necessidade ou “suprassumido” (Hegel), consequência ou multidão de pecados existentes objetivamente no mundo. Em função disso, o pecado se manifesta no

mundo pelo salto, pela ação e pela responsabilidade pessoal do indivíduo. " Isto vale tanto para Adão quanto para qualquer indivíduo posterior" (KIERKEGAARD, 2010, p. 121). Estabelecida essa relação com Adão, partimos para o segundo aspecto: a liberdade. Esta para Adão, mostrava-se como possibilidade. Ela é o nada e o salto, com efeito, torna-se uma realidade efetiva. Deve-se, portanto, inferir que a angústia foi anulada, pois esse nada foi preenchido pelo salto (realidade, síntese e espírito) concreto! Correto? Logicamente, no movimento racional desse pensamento, sim, mas psicologicamente, não. Por que não? Conforme visto, de fato, em Adão houve o salto, a consumação do pecado, a instauração do espírito que estava sonhando na inocência, mas a realidade posta – como já recorrentemente mencionado em nossa pesquisa (contudo, sem ser devidamente explicado)– que tem o mesmo significado da realidade paradoxal do pecado concretizado pelo primeiro pai. Adão, ao buscar a liberdade na angústia pela liberdade, escolheu, irônica e paradoxalmente, a não-liberdade. Assim, essa má escolha resultou na liberdade perdida pelo salto qualitativo, o que engendra, angústia.

A realidade posta pelo pecado, que é também a consequência do pecado, é uma nova angústia, porque ela deseja ser anulada pelo salto da liberdade, que lhe é oposta (pecado e liberdade). A ironia da “história” do indivíduo é que, ao pecar, procura-se exercer a liberdade, mas, na escolha pelo pecado: escolha que é sempre decisão, o homem escolhe justamente a opção oposta à intenção inicial do salto: a não-liberdade e o demoníaco, instaurando novamente novas possibilidades de liberdade ante a realidade do pecado. Acerca desse retorno da angústia após o salto, a realidade do espírito instaurado, comenta Álvaro Valls: “[...] a realidade é uma possibilidade que já efetivamos, e depois de efetivada não angustia mais. Mas o que já foi feito pode voltar a angustiar no momento em que se transformou numa nova possibilidade” (2012, p.102). A realidade efetiva, como comentado por Valls, equivale à consequência do salto, do pecado, que mostra ao indivíduo novas possibilidades de pecar ou não.

Em terceiro lugar, a angústia na inocência era de natureza ambígua, um nada, todavia era também um “mostrar-se para a liberdade”. Ele (Adão) angustiava-se por nada. Agora, quando a realidade do pecado é posta, essa ambiguidade da angústia na inocência é anulada. Angústia é, após o momento da instauração do pecado, alguma coisa, a realidade indevida. Mesmo já sendo uma realidade, ela continua angústia, pois tal realidade projeta, para o porvir, a possibilidade da anulação da não-liberdade no homem (como ressaltado por Vale, na citação acima). É importante ressaltar a seguinte questão:

Cada uma de suas repetições não constitui simples consequência, porém um novo salto. A cada um desses saltos precede um estado de aproximação psicológica mais próxima. Esse estado é angústia. Em cada estado está presente a possibilidade e, por conseguinte, a angústia. (KIERKEGAARD, 2010, p. 122).

Repetições de pecados do indivíduo não são simples consequências dos erros anteriores. Assim, novamente, anularia a ideia de indivíduo e de responsabilidade pessoal. Cada decisão pelo pecado é precedida por um estado e este é a angústia, a qual se abre como uma “nova” possibilidade (mesmo sendo pecado antecedente), porque ela comunica possibilidades futuras de serem repetidas ou não. O objeto da psicologia é exatamente este estado antecedente ao salto, isto é, a compreensão dessa possibilidade de liberdade que pode desdobrar-se em não-liberdade. Assim, portanto, a ideia central do trecho acima é esta: o homem não está condicionado (necessidade, causalidade, destino, imanência, etc.) e o seu futuro está aberto como possibilidade de liberdade. Então, através do salto, o homem pode concretizar-se em liberdade ou em sua repetição – pecado e não-liberdade (VALLS, 2012).

Feitas tais considerações sobre o indivíduo frente ao pecado, fazemos outra pergunta: Como o indivíduo se “comporta” diante dessa angústia? Que relação “eu posso ter” com a angústia diante do pecado? Kierkegaard nos oferece duas possibilidades: angústia diante do *mal* ou a angústia diante do *bem*. É o que veremos a seguir.

3.3.2 *Angústia diante do mal*

O filósofo de Copenhague, em passos adiantados de sua dissertação¹⁷⁸, medita sobre o que acontece após o salto qualitativo do pecado. Ele considera o indivíduo que não se conforma com tal realidade e, assim, nega e luta contra essa realidade indevida posta pelo pecado. Esta luta ocorre, especialmente, pela ideia do arrependimento (KIERKEGAARD, 2010). Dadas estes esclarecimentos gerais, agora detalharemos melhor essa angústia. Acerca desta angústia diante da consequência de *seu* pecado, da realidade ou consequência do *meu* pecado, Kierkegaard nos diz:

O pecado posto é também em si consequência, embora seja uma consequência estranha à liberdade. Esta consequência se anuncia, e a relação da angústia se volta para o sobrevir da consequência, que é possibilidade de um novo estado. Por mais fundo que um indivíduo tenha afundado, sempre pode afundar ainda mais, e este “pode” constitui o objeto da angústia. Quanto mais angústia afrouxa, tanto mais quer dizer que a consequência do

¹⁷⁸ Cf. p. 122-128, de OCA.

pecado penetrou no indivíduo *in succum et sanguinem*, e que o pecado conquista cidadania na individualidade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 122).

Esta citação aprofunda o pensamento inicial da referida seção – o pensamento de que o pecado do indivíduo, o seu salto, gerou consequência. Pecado inaugura duas realidades no indivíduo: i) a sua ação má no mundo, o salto e ii) essa realidade indevida, que é a consequência de seu salto. Essa consequência é “estranha” à liberdade, pois a liberdade partiu de si mesma e gerou a não-liberdade. Por isso, conforme a posição destacada, a consequência é, ao mesmo tempo, um estado como também possibilidade de um novo estado. E se for de novo ao salto para o pecado, pode afundar mais ainda no pecado.

O “pode” é justamente o objeto da angústia, possibilidade de um novo estado, inclusive de novo ao pecado. Essa realidade posta sempre tem um caráter de “sobrevir”, futuro (KIERKEGAARD, 2010). O filósofo dinamarquês racionaliza que “quanto mais frouxa” for à angústia, mais a explicação do pecado no indivíduo será designada como que tendo penetrado no indivíduo *in succum et sanguinea*, ou seja, em carne e sangue, como se fosse algo normal e natural (VALLS, 2010). Quanto maior e profunda for a compreensão de angústia no indivíduo, mais forte e “pathos” será o entendimento acerca de sua responsabilidade pessoal diante do pecado. A angústia desse novo estado, posto pelo salto, resguarda, na filosofia kierkegaardiana, a compreensão radical de responsabilidade individual frente às suas escolhas ou novas escolhas diante de um ato realizado. Ao mesmo tempo, o pecado aponta o caráter absoluto de um “sujeito” que se torna *indivíduo* em suas ações no mundo.

É preciso entender que “[...] o pecado significa aqui o concreto, naturalmente: pois jamais se peca no atacado ou na generalidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 123). Pecado tem a ver com o indivíduo, em sua relação existencial e “concreta”, não se podendo pecar “no atacado ou na generalidade”, sozinho e sem “desculpas”. Esse pecado, posto concretamente pelo indivíduo, é instaurado como um novo estado de possibilidade, que “pode” afundar ainda mais o indivíduo no pecado e assim engendrar em tal existente religioso um conflito: Ao mesmo tempo em que a angústia “flerta” com a possibilidade de afundar-se mais no pecado, ela o rejeita e teme afundar-se (ou atirar-se no abismo). O novo estado, realidade (VALLS, 2012) ou consequência do pecado posto pelo salto qualitativo é caracterizado pela angústia, de uma possibilidade de liberdade e não como um fator incondicionado, como determinante para novamente pecar.

As aproximações psicológicas de um determinado sujeito em relação ao pecado, conforme descrito acima, promovem em um indivíduo consciente um conflito interior,

conforme ilustrado pelo filósofo danês a seguir: “enquanto a realidade do pecado, tal como o comendador, prende em sua gélida destra uma das mãos da liberdade, a outra mão se debate contra” (KIERKEGAARD, 2010, p. 2013). Essa realidade do pecado é justamente o “comendador” que agarra uma das mãos da liberdade. A outra mão é angústia diante do mal, a inconformidade da derrota da liberdade diante da efetivação de uma realidade pecaminosa.

Luta, conflito, derrota e inconformidade são características de um indivíduo que deseja a liberdade, que se angustia por presenciar que é responsável pela maldade do mundo, pois este se tornou mal pelo salto do pecado. Essa consciência do pecado é elogiada por Kierkegaard, e ele admite que, em sua época, tal consciência era cada mais rara: “A consciência do pecado plasmada com profundidade e seriedade na expressão do arrependimento é uma grande raridade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 125).

A multidão, o conforto do *status quo*, o otimismo popular, as pregações alentadoras do Bispo Mynster, para o nosso pensador, levavam, indubitavelmente, as pessoas a negligenciarem a si próprias e escolher a “porta larga” (Mateus, 7:13) em vez do “caminho estreito” da renúncia, da luta contra a realidade opressiva da não-liberdade e da servidão do pecado. O primeiro caminho, da “porta larga” alimentava o caminho da paz e de uma sorridente e próspera “Dinamarca”, alinhando o estado com a religião. O segundo caminho, da “porta estreita”, da solidão, cruz e da angústia, caminho que a pessoa por si mesma precisa percorrer, sem intermediário e sem auxílio externo. É o chamado da impopularidade e da angústia, do verdadeiro discipulado cristão. Essa visão “rigorosa” do nosso autor acerca do pecado, segundo Mackintosh, é influenciada pelo entendimento bíblico (conforme podemos ver em muitas citações diretas e indiretas ao longo desta obra) e dos reformadores protestantes. Kierkegaard completa: “Deixar de lado a consciência alarmada e podes fechar as igrejas e convertê-las em salões de bailes¹⁷⁹” (KIERKEGAARD apud MACKINTOSH, 2002, p. 252).

Esse caminho sombrio da angústia contra a realidade “do comendador”, referido na citação anterior, que poucos procuram fazer, é o caminho do gênio religioso, que pode ser qualquer pessoa: não se deve falar do gênio como de um talento especial dado só a alguns; o talento aqui consiste em querer, e a quem não quer, a esse convém que, ao menos, demos a honra de não lamentar (KIERKEGAARD, 2010, p. 124). Querer é a decisão de qualquer um que deseja “trilhar” por esse caminho. Para isso, não precisa de talentos incríveis ou capacidades inatas. Basta querer ou, precisamente, angustiar-se. Vemos, nessa explanação, o

¹⁷⁹ Essa ironia-profética de Kierkegaard tem sido cumprida em países ocidentais onde inúmeros cultos católicos e protestantes se têm transformado em verdadeiros *shows*, entretenimento (boates, etc.).

que dissemos na última seção: o gênio religioso é qualquer um que deseja particularizar-se, voltar para si mesmo e nesse contexto agora: lutar contra a realidade da não-liberdade promovida pelo *seu pecado*. E nessa busca e luta pela liberdade, ele encontra o arrependimento, que é também uma profundo sofrimento por seus erros cometidos.

Vejamos o que Kierkegaard fala sobre essa questão em uma descrição impactante da relação do pecado com o arrependimento: “O arrependimento não pode anular o pecado, só pode lamentar por ele. O pecado avança na sua consequência, o arrependimento o segue passo a passo, porém sempre um instante atrasado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 125). Não tem como mudar o que já foi posto pelo salto. Esta é uma constatação realista de alguém que se angustia do mal, produz culpa, lamento e sofrimento real no existente. Observamos, nessa citação, uma consciência aflita, que ama a liberdade, deseja-a e não a pode conquistar, porque, por si mesmo, *in concreto*, estabeleceu essa realidade desoladora. Agora sofre a consequência e resta apenas o pesar, lamento e tristeza!

Kierkegaard é sombrio nessa descrição e utiliza outra figura de linguagem para imprimir o abandono e a solidão de quem “salta” e instaura a realidade do pecado. Trata-se de quem tem, de fato, a real compreensão do que isso realmente significa concretamente em sua existência:

O arrependimento perdeu a razão e a angústia ficou potenciada em arrependimento. A consequência do pecado avança, arrasta atrás de si como uma mulher que o carrasco vai arrastando pelos cabelos enquanto ela grita de desespero. A angústia vai à frente, ela descobre a consequência antes que chegue como se pode pressentir a si mesmo que uma tempestade está se formar; ela se aproxima, e o indivíduo treme como um cavalo que estanca fremente, no lugar onde uma vez se assustou. O pecado triunfa. A angústia atira-se desesperadamente nos braços do arrependimento. O arrependimento arrisca a sua derradeira cartada. Concebe a consequência do pecado como padecimento do castigo, a perdição como consequência do pecado. Ele está perdido, sua sentença já foi lida, sua condenação está garantida, e o agravamento da pena reside em que o indivíduo será arrastado através da existência, até o local de execução. Em outras palavras: O arrependimento enlouqueceu. (KIERKEGAARD, 2010, p. 125).

O arrependimento, nesse cenário da angústia diante do mal, é impotente para anular a realidade intrínseca posta pelo pecado. Ele (realidade ou consequência do pecado) arrasta “pelos cabelos” o pecador, que grita (arrependimento) desesperadamente, sem esperança nenhuma de salvação. A angústia, nesse momento em que é posto o pecado e antes de vir a consequência do mesmo, já presente a desgraça e isso o apavora – a perdição e o completo desamparo. E o que resta ao pecado após o seu feito? Apenas o “choro amargo” de uma situação desesperadora. Nessa angústia não há perspectiva de salvação. O futuro é sombrio e a

expulsão do éden inevitável! Essa situação, cabe ressaltar, em um indivíduo consciente de sua situação, é desesperadora antes (angústia) e depois das consequências do pecado.

Não há dúvidas de que a descrição de Kierkegaard dessa angústia remonta, sim, às suas experiências pessoais, mas também remete às existências de personalidades e personagens significativas da história cristã (VALLS, 2012). Para Kierkegaard, essa experiência desoladora e solitária da angústia em face do mal, diante de uma realidade do pecado, é crucial para chegar à concretude da individualidade: pecado e culpa são reais na dimensão de um indivíduo real (e não no âmbito de conceitos) e, quanto mais próximos dessas realidades nos encontrarmos, mais angústia experimentamos e mais “reais” e concretos nos sentimos.

“Quanto mais profundo é o indivíduo, mais profundo o arrependimento. Mas o arrependimento não consegue libertá-lo; aí que ele se engana” (KIERKEGAARD, 2010, p. 126). O arrependimento procura a liberdade e, contudo, ele não a encontra. Não a encontra por quê? Não a encontra porque ainda não foi dado o salto da fé¹⁸⁰. E, com base nesse texto, podemos inferir também: Quanto mais concreto for o pecado na consciência do indivíduo, mais indivíduo ele será.

Kierkegaard critica que, em sua época (e na nossa não seria diferente), os cidadãos eminentes buscavam aplacar essa consciência do indivíduo; opostamente a essa postura, o cristianismo¹⁸¹ incentivava o discípulo de Cristo a experimentar a solidão, o sofrimento, a renúncia, etc. (MACKINTOSH, 2002). Procurar o pastor, o padre ou o conselheiro sentimental para aplacar a consciência do pecado é um grande engano, como também escapar do “carrasco” pelo caminho “largo”, que, para Kierkegaard, equivale a um novo salto, na escolha efetiva pela falta de espírito (KIERKEGAARD, 2010), constituindo-se, portanto, um novo e maior pecado, aumentando o desespero. Kierkegaard aconselha o indivíduo que deseja ser “ele mesmo, concretamente”, a percorrer os passos solitários de uma estrada estreita, como podemos ver abaixo:

O caminho para a perfeição antigamente era estreito e solitário, a jornada sempre inquietada por pistas falsas, exposta à rapinagem do pecado, perseguida pela flecha do passado, tão perigosa como das hordas dos citas; atualmente, viaja-se rumo à perfeição de trem, e agente chega lá sem se dar conta. (KIERKEGAARD, 2010, p. 127).

¹⁸⁰ Sobre isso iremos discorrer mais detalhadamente na seção “Angústia como que salva pela fé”.

¹⁸¹ Especialmente na dicotomia da relação da lei e da graça, na teologia paulina.

O sentido profundo deste trecho é a salvação do indivíduo nos moldes cristãos. Assim, o caminho do sofrimento é saudável ao existente, pois prepara o sujeito e contribui para que se torne indivíduo ou cristão, por meio do preparo e do aperfeiçoamento do coração, das lágrimas, contrição e verdadeiro sentimento de piedade e arrependimento, na solidão com Deus (FARAGO, 2011). A descrição acima não salva o indivíduo (ou seja, não anula a consequência do salto), mas, com certeza, projeta o indivíduo concreto em uma relação apropriativa e inteligente com o pecado e com as realidades efetivas da vida, tornando-o sábio e correto. Isso não advém de uma realidade conceitual, fantasmagórica da imanência do Absoluto na existência, mas concreta, impulsionado pela angústia.

A angústia diante do mal é um convite à solidão, ao desconforto e à impopularidade, mas também a uma nova possibilidade, para a possibilidade, isto é, de um novo estado: A liberdade que depende do salto da fé (KIERKEGAARD, 2010). Terminamos esta seção com este resumo de Kierkegaard, do que foi abordado até então:

Não é difícil entender que tudo o que foi desenvolvido aqui acima pertence à psicologia. Para a ética, a questão toda está em deixar o indivíduo corretamente posicionado em relação ao pecado. Uma vez posto aí, fica penitenciando-se no pecado. O arrependimento é a contradição suprema da Ética; em parte porque a ética, justamente ao exigir a idealidade, tem de se contentar com o arrependimento e, em parte, porque o arrependimento torna-se dialeticamente ambíguo com referência ao que deve anular ambiguidade – essa que só a Dogmática anula na redenção. (KIERKEGAARD, 2010, p 127-128).

O que foi descrito, na citação acima, é de fato psicológico, pois trata da situação do indivíduo antes ou depois da instauração do pecado, numa relação de angústia com ele – uma relação que produz, como exaustivamente observado, sofrimento, solidão e sentimento de abandono (antes ou depois da decisão do salto). A relação do indivíduo com a consequência do pecado ou da realidade efetiva posta pelo pecado é sempre indevida; ela é fruto de uma ação má que inaugura a não-liberdade.

Mesmo adotando exemplos e pontes teológicas com a tradição bíblica, é perceptível que o viés destas reflexões é psicológico e uma forte preocupação filosófica em uma compreensão aproximativa da angústia (psicológica), para se ter certa aproximação de uma noção de subjetividade concreta, instituída no salto qualitativo.

Nessa passagem aparece também a Ética, em especial, nessa relação ambígua com o arrependimento. Ao mesmo tempo em que essa relação (Ética e arrependimento) coloca adequadamente o pecador sob os ditames ideais de justiça, impondo ao indivíduo tal idealidade justa frente a um ato mal cometido por ele, ela (a justiça) também se “contenta”

quando o arrependimento lança mão da Redenção, em que o pecado é anulado pelo perdão (KIERKEGAARD, 2010).

Muito importante é também ressaltar que o foco da abordagem aqui, bem como em todo o texto de OCA, se dá em relação ao pecado, mas não com o intuito de explicá-lo analiticamente, mas, sim, de descrevê-lo como algo existencialmente posto pelo indivíduo. E isso, compreendendo as determinações aproximativas ou “denominar as posições psicológicas da liberdade diante do pecado, ou estado psicológico aproximativo do pecado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 128), que é justamente a angústia. Assim, não vale aqui uma explicação exaustiva do pecado, pois essa é tarefa para teólogos e religiosos. Em seguida, refletiremos acerca da angústia diante do bem, que é o fenômeno do demoníaco, nessa perspectiva psicológica e filosófica das figuras religiosas.

3.3.3 O demoníaco – A angústia diante do bem

Boa parte do capítulo IV de OCA é uma descrição acerca do fenômeno do demoníaco nas experiências humanas. Ideias dos capítulos precedentes sobre instante (e, especialmente, sobre liberdade) destacam-se no referido capítulo, como fatores decisivos para que o homem alcance a concretude ou a si mesmo. Através de um exemplo sombrio, Kierkegaard quer destacar as possibilidades de liberdade, de ser indivíduo, ou encerrar-se na alienação da exterioridade (nos exemplos do “beato” e do “zombador”) ou na idolatria do hermético, que é fechado em si mesmo, tendo uma relação pervertida consigo de não-liberdade e no fechar-se ao mundo, como também se fechando profundamente e verdadeiramente a si.

Antes de ele considerar propriamente sobre o demoníaco, Kierkegaard começou a fazer algumas considerações da compreensão acerca do demoníaco, seja nos círculos acadêmicos, seja nos religiosos e populares do seu tempo. Com isso, melhor definiu e precisou o que ele entendia como o “demoníaco”. Primeiramente ele mencionou a compreensão metafísica. Kierkegaard critica essa corrente de pensamento que reduzia o fenômeno do demoníaco como, simplesmente, um conceito da ausência do bem ou como o “negativo”. Para ele, primeiro, tal entendimento não só nada explica, como ao mesmo tempo suspende os efeitos concretos do referido fenômeno. Essa hermenêutica metafísica “suaviza” a compreensão psicológica do fenômeno demoníaco, reduzindo-o a um conceito esvaziado da realidade concreta do mal na existência humana (KIERKEGAARD, 2010).

Em segundo lugar, ele critica uma determinada corrente religiosa que encara o demoníaco como zombaria e descrença. É uma concepção que fecha os olhos à realidade do mal no mundo. Tais visões provêm de uma consequência ou reação oposta a credence popular que encara o mal como algo "fantástico"; exibições físicas, emocionais e espirituais de total desequilíbrio, como se “um ente do mal” incorporasse no corpo de determinado indivíduo e o controlasse como uma “marionete do satã”. Neste contexto, a zombaria é uma reação racionalista a uma concepção mistificadora do mal.

Em terceiro lugar, uma outra visão acerca do demoníaco é aquela que um teólogo pode conceber como se um indivíduo fosse “servo do pecado”. Essa visão, embora coerente em uma perspectiva interna da dogmática cristã, não consegue apreender, conceitualmente, o fenômeno do demoníaco. Kierkegaard objeta esta compreensão da seguinte maneira:

Mas a servidão do pecado ainda não é o demoníaco. Quando o pecado é posto e o indivíduo permanece nele são possíveis duas formações, uma das quais foi descrita no parágrafo anterior. (Esta angústia diante do mal) se não se atentar para isso, não poderá definir o demoníaco. O indivíduo está no pecado, e sua angústia se dá frente ao mal. Vista de uma perspectiva mais elevada, esta formação radica no bem, e é por isso que o indivíduo se angustia frente ao mal. A segunda formação é o demoníaco. O indivíduo está no mal e se angustia diante do bem. A escravidão do pecado é uma relação forçada com o mal, mas o demoníaco é uma relação forçada com o bem. (KIERKEGAARD, 2010, p. 129).

Notemos, na citação, que a servidão do pecado não preenche as características conceituais essenciais para descrever o demoníaco. Por quê? A escravidão do pecado é uma relação forçada com o mal e engendra a possibilidade ou angústia de liberdade. O demoníaco não é uma relação forçada com o mal, pois poderia haver alguma esperança, contudo é uma relação forçada com o bem.

E assim partimos para a quarta descrição, partimos para a exposição correta desse fenômeno, como uma descrição psicológica da manifestação de comportamentos demoníacos diante do bem, como ilustrado a seguir:

Por isso, o demoníaco só aparece bem nitidamente quando entra em contato com o bem que, então, vindo de fora, chega até o seu limite. Por essa razão, é digno de nota que, no Novo Testamento, o demoníaco só chega a se mostrar quando Cristo entra em contato com ele, quer os demônios sejam legiões (Mateus 8, 28-34; Mc 5, 1-20; Lucas 8,26-39), quer o demônio seja mudo (Lucas 11,14), o fenômeno é o mesmo: É angústia diante do bem, pois angústia pode expressar-se tanto no emudecer quanto no grito. O bem significa aqui naturalmente a reintegração da liberdade, redenção, salvação ou como quer que se chame. (KIERKEGAARD, 2010, p. 129-130).

As histórias do *Novo Testamento*, quando tratam do contato com os demônios com o Cristo, mostram um desequilíbrio e desespero. Essa ilustração bíblica fornece um exemplo ideal para descrever angústia diante do bem: quando o indivíduo se angustia e tem uma relação forçada com o bem, aí reside o demoníaco. Kierkegaard, descreve ainda: “Reintegração da liberdade, redenção ou salvação” (2010, p.130). Quando determinado sujeito se embaraça ou não quer essas realidades para a sua existência, observamos o fenômeno da não-liberdade. O termo "bem", aqui, é liberdade e o "demoníaco" é encerrar-se em si mesmo, fechando-se à realidade libertadora da salvação, do bem e da redenção.

Nosso autor critica a sua sociedade quanto à concepção em torno do demoníaco. Critica a visão dos que encaram o demoníaco como se fosse uma excentricidade, ou uma doença mortal, fantasia, etc., como algo que não lhes dissesse nada a respeito. Demoníaco é como um destino, que pode atingir qualquer um (KIERKEGAARD, 2010) e que é necessário coragem para identificar esse problema, coragem para identificar e expor com clareza e veracidade o fenômeno, sem nada ocultar. A hipocrisia e a covardia de encarar esse problema de frente, através de dados científicos ou com zombaria, já é um sinal inequívoco para o filósofo danês de que a sociedade em que se achava inserido era, essencialmente, demoníaca. E isso pela covardia de ver em “si mesmo” certo incômodo com o bem e de não querer libertar-se da ilusão, coletiva e individual. Não querer a liberdade, que é sinônimo de bem, é um sinal do demoníaco (KIERKEGAARD, 2010).

Após essas considerações aproximativas e ilustrativas com o problema, vamos para o cerne da questão: a angústia diante do bem é encerrar-se na não-liberdade, no hermetismo. Kierkegaard nos esclarece essa, questão da seguinte maneira, apontando que o demoníaco é, antes de tudo, um fenômeno psicológico:

O demoníaco é um estado. Deste estado pode brotar continuamente cada um dos atos pecaminosos. Mas o estado é uma possibilidade, ainda que comparado com a inocência seja, é claro, uma realidade colocada pelo salto qualitativo. O demoníaco é angústia diante do bem. Na inocência a liberdade estava posta como liberdade, sua possibilidade na individualidade era angústia. No demoníaco, a relação está invertida. A liberdade está posta como não liberdade, pois a liberdade está perdida. A possibilidade da liberdade é aqui de novo angústia. A diferença é absoluta, pois a possibilidade da liberdade apresenta-se aqui em relação com a não liberdade, a qual é diametralmente oposta à inocência, que é uma determinação rumo à liberdade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 133-134).

Precisamos considerar importantes questões da citação: da mesma forma que a realidade indevida ou a consequência do pecado é um estado psicológico no qual o indivíduo

está inserido e o do qual provêm possibilidades constantes, o demoníaco é, também, um estado psicológico do qual se engendram possibilidades de saltos ou atos pecaminosos: Este estado, como todos os outros estados psicológicos, é caracterizado por possibilidades. É, contudo, diferente da inocência¹⁸², que aponta para a possibilidade de liberdade (e também não-liberdade) como angústia. A relação é invertida no demoníaco: a liberdade do demoníaco é a não-liberdade. Tal liberdade está perdida e, por isso mesmo, retorna como angústia. O demoníaco é “[...] a não-liberdade que quer encerrar-se em si mesmo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 134). Kierkegaard, pelas razões já mencionadas, vê essa angústia como perigosa e nociva para o indivíduo, que deseja fechar-se ou isolar-se, como podemos depreender da citação a seguir:

Temos a angústia de fazer o mal, o hermético, quando o sujeito se fecha no erro, não quer se corrigir, é semelhante a um erro de um bom escritor, que se revoltasse contra o próprio e dissesse, desafiadoramente: *tu não vais me corrigir, para eu poder mostrar como és um mau escritor*; resistência obstinada no erro. (VALLS, 2012, p. 56).

Essa condição, de querer encerrar-se em si, ou no seu erro, é, para Haufniensis, uma adulteração da verdadeira individualidade que se angustia contra o pecado ou o mal, cuja angústia pretende soltar-se na liberdade do espírito. A angústia diante do bem é uma possibilidade para a não-liberdade de encerrar-se em si, sem almejar ser indivíduo, mesmo encerrando-se em si próprio! Todavia, esse estado de não-liberdade não condiciona o indivíduo a ser demoníaco. Por isso é que no interior da não-liberdade aparece a liberdade como possibilidade, ou seja, angústia. Trata-se de uma angústia não desejada (antipatia) pelo íntimo de uma existência demoníaca, mas que, paradoxalmente, por ela se sente atraído (simpatia). Depois, porém, no momento da atração com a liberdade, esse íntimo trai a liberdade, encerrando-se mais profundamente na não-liberdade!

Tal relação é dialética e misteriosa, mas observável em muitos comportamentos sociais de algumas individualidades, como, por exemplo; o ladrão que rouba e em juízo não confessa o seu erro. Esse exemplo, que aponta uma energia interior de encerrar-se na não-liberdade, em lutas ou na resistência ao bem (consciência, Deus, etc.), evidencia a natureza pública do fenômeno do demoníaco. O indivíduo que encerra a si na não-liberdade, sufoca si mesmo, e procura interromper a liberdade em sua interioridade.

¹⁸² Ver seção "Conceito de inocência".

Tal existência pode até querer, finalmente, encerrar-se nesse hermetismo ¹⁸³, mas isso é impossível, pois a liberdade sempre está presente como possibilidade interior e exterior, através da comunicação (linguagem) e da revelação (o bem, amor, uma visão espiritual religiosa). Observamos que o contato com o bem, nessa descrição psicológica, produz um estado ambíguo, paradoxal e de uma angústia complicadíssima de ser conceitualizada, mas que é verificável em inúmeras ocorrências comportamentais de individualidades que afugentam de si a possibilidades de vida autêntica e saudável interiormente.

O autor danês mostra o demoníaco de outras maneiras, como “difusão e fechamento... a liberdade é justamente o expansivo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 135). Vemos, portanto, por antítese ,(o demoníaco), o significado prático da liberdade, que é uma abertura ao mundo e, ao mesmo tempo, que se interioriza no indivíduo (contrário de difusão). O demoníaco é um forte desejo de fechar-se, de alienação e de perversão em si mesmo. Na liberdade ocorre o inverso: ao mesmo em que tempo que se interioriza e é essencial ocorrer esse voltar-se para si. Nesse movimento, paralelamente, ocorre abertura ao mundo, amor, etc. Em todos esses atos, virtudes, sinônimos de liberdade nas experiências humanas, se mostra a faceta de uma liberdade que comunica vida a si e ao mundo. Tais fenômenos são muito importantes para advertir uma possível interpretação da compreensão kierkegaardiana que leve, ao extremismo, a noção de uma subjetividade concreta, que singulariza em si mesma. Esse singularizar-se não é um fechar-se hermeticamente em si (mas o oposto), é um interiorizar-se em liberdade para de si brotarem atos e obras virtuosas. A subjetividade kierkegaardiana tem esse imperativo de “ser ele próprio”, mas sempre em uma perspectiva de abertura e comunicação com o mundo, conforme podemos da depreender da citação abaixo:

Quando então a liberdade entra em contato com o hermetismo, este fica angustiada. Temos na linguagem cotidiana uma expressão que é extremamente ilustrativa. Diz-se de alguém: ele não quer se abrir falando. O hermeticamente fechado é justamente o mudo; a linguagem, a palavra, é justamente o que salva, o que salva da abstração vazia do hermetismo. (KIERKEGAARD, 2010, p. 135).

Na citação vemos uma nova faceta ou uma nova forma de manifestação do demoníaco. O demoníaco aparece na descrição do hermeta que se angustia diante do bem, pois este vem de fora e produz angústia interna (angústia que vem de fora acumulando com a que o hermeta já tinha, mas que era subordinada à angústia da não-liberdade). Esse algo que vem de fora pode ser ilustrado com a comunicação, contrastando com a figura do demoníaco que é muda.

¹⁸³ Significa “fechar em si mesmo”.

A linguagem liberta o mudo hermeta com uma esperançosa possibilidade. O hermeta é designado, simbolicamente, como um mudo ou fechado em si mesmo, sem comunicação e sem dialogo honesto e sério com o mundo. A liberdade, contudo, é aberta e comunicante, desejando estabelecer um diálogo com o demoníaco quando se encontram.

O hermeta com o contato da liberdade ou a revelação diante de si, depara-se com dois estados psicológicos: a angústia da liberdade e angústia da não-liberdade. A decisão por uma das duas constitui o salto e, por sua vez, constitui um novo estado. E essa consideração volta para o ponto inicial de nossas reflexões desta seção: o demoníaco é um querer fechar-se na não-liberdade, mas isso é impossível pelo fato de a liberdade sempre aparecer como possibilidade na forma de angústia na subjetividade ou externo a ele através da revelação¹⁸⁴ (linguagem, redenção, etc.). Nem a liberdade condiciona, tampouco a não-liberdade condiciona o indivíduo (seja necessariamente ou casualmente). Ambos os estados se apresentam ao existente como possibilidades, como angústia.

Por isso que o fenômeno do demoníaco, nas culturas religiosas, sempre é visto com pavor e perplexidade. Infelizmente, de modo similar à sociedade de Copenhague, a nossa sociedade também trata esse fenômeno com desdém e zombaria. Em vez disso, deveria o demoníaco continuar causando espanto, pois é a derrota da individualidade no egoístico e um fechamento quanto ao mundo, criando outro “mundo” sombrio e degradante. É triste ver um demoníaco e, mais ainda, desesperador escolhê-lo no salto qualitativo. Assim, o imperativo existencial kierkegaardiano é: volte para si mesmo, torne-se liberdade em suas ações, comunicando-se sempre com o mundo (REICHMANN, 1978).

Essa reflexão ou categórico imperativo, subjacente a OCA e às demais obras, evidenciam uma forte preocupação do nosso escritor: que o salto para a liberdade é um descobrir-se a si mesmo, *in concreto*, e a não-liberdade é um aprisionar-se a si mesmo na escravidão do egoístico, que é, justamente, uma perdição e, ao mesmo tempo, um querer continuar nesse estado.

O querer a não-liberdade é o demoníaco e não deve ser também considerado “[...] um monstro que leva a gente a estremecer de horror, para em seguida ignorá-lo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 148). Ele manifesta-se “especialmente nas esferas espirituais” na subjetividade humana (KIERKEGAARD, 2010), no fenômeno da liberdade perdida, como veremos, com mais detalhes, a seguir na seção. E, nessa reflexão sobre a liberdade perdida,

¹⁸⁴ Revelação aqui pode ser qualquer fenômeno externo que e comunica contato com o demoníaco, que possibilita condições de liberdade (KIERKEGAARD, 2010).

evidenciar-se-á um forte desejo do nosso pensador: a de incentivar o leitor a conquistar a liberdade e, mais concretamente, de tornar-se liberdade.

3.3.4 Liberdade perdida somático-psiquicamente

Kierkegaard resume em dois aspectos esta seção de seu livro (liberdade perdida somática e liberdade perdida psiquicamente e pneumaticamente): o modo como o fenômeno do demoníaco é estabelecido no indivíduo e como a experiência da liberdade se torna não-liberdade ou perde a liberdade em esfera somático-psíquica, que é o mesmo para designar a relação entre o corpo e alma. Ele passa a descrever, breve e resumidamente, comportamentos físicos e emocionais da maneira como o “demoníaco” se manifesta no indivíduo, aprisionando-o em suas doenças, fazendo-o conformar-se com a sua situação. Eis, abaixo, alguns exemplos.

“Uma sensibilidade exaltada, uma irritabilidade demasiadamente tensa, nervos afetados, histeria, hipocondria, etc., são todas nuances disso ou poderiam sê-lo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 149). Kierkegaard, aqui, não tinha certas compreensões ou definições exatas de doenças psíquicas que Freud detectou posteriormente e, obviamente, não tinha acesso às descobertas científicas modernas a que atualmente temos acesso, como: bipolaridade, esquizofrenia, transtornos, compulsões, etc.¹⁸⁵ Abaixo, uma nova citação acerca disso, que lança mais luz na compreensão tal fenômeno:

É muito comum ouvir-se por isso uma réplica de tal demoníaco, que encerra todo o deste estado: “Deixa-me em paz na miséria onde estou”, ou então quando se ouve um tipo assim dizer, ao falar de um determinado momento da vida pretérita: “Daquela vez talvez eu pudesse ter sido salvo”. A mais terrível réplica que se possa imaginar. Nenhum castigo, nenhum discurso tonitruante o angustia, mas, sim, ao contrário, qualquer palavra que queira pôr em relação com a liberdade, que se afundou na não liberdade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 149).

“Querer estar na miséria”, ou seja, não sentir a liberdade da alegria ou, no exemplo acima, recordar que em algum tempo poderia “ser salvo”, e não querer ou fechar-se na não-liberdade, ou “fechar-se na perdição”, são evidências externas de fenômenos somático-

¹⁸⁵ Tais doenças de ordem física e mental nos apontam um seguinte princípio que dialoga com as nomenclaturas científicas modernas acerca de comportamentos psíquicos, supracitados: que tais doenças, de ordem psíquica, ocasionadas de múltiplas maneiras (químico ou distúrbio cerebral, DNA, traumas familiares, etc.), aprisionam o indivíduo em si na não-liberdade. Nesses exemplos são mencionados fenômenos que ocasionam doenças que afligem as emoções humanas e desequilibram a sua relação com o espírito, ou seja, consigo mesmo, engendrando angústia.

psíquicos do demoníaco. A angústia ocorre quando a liberdade a encontra, mas o indivíduo opta por se agarrar na não-liberdade. Vemos, exatamente, a figura psicológica do demoníaco de um indivíduo que se angustia diante da alegria, diante da cura de suas enfermidades. Ele se angustia diante do bem que vem de fora e que se manifesta interiormente, comunicando possibilidades de transformação de sua situação, Tal indivíduo, ao mesmo tempo em que se sente atraído por essa possibilidade de liberdade, vem-lhe um sentimento amargo da não-liberdade e “o agarra”, deixando-o inteiramente na miséria.

Esse quadro descrito pelo nosso autor é realmente desesperador e parece que nesse indivíduo não há energia interior para a solução desses problemas, pois constituem a sua escolha. Ele (o indivíduo imerso na não-liberdade) se agarra na não solução e se angustia quando o “Cristo” aparece diante dele, semelhante aos demônios do *Novo Testamento*, que reagem ao aparecimento do Messias.

O quadro somático-psíquico é ilustrativo de uma individualidade enferma que experimenta a angústia diante da liberdade, do bem e da salvação. A relação desequilibrada desse demoníaco com o espírito consegue mesmo atestar a emergência e o imperativo de uma solução externa ou paliativa desse quadro sistêmico que atinge, atualmente, milhões de pessoas que sofrem de diversos distúrbios ou doenças emocionais. O “Cristo” (profissionais de saúde, sacerdotes responsáveis, educadores, uma política educacional competente do estado) trará angústia a esse indivíduo. Essa angústia é uma prova ontológica de esperança e de uma possibilidade de restauração e equilíbrio: um mal-estar, vertigem que emerge nesse sujeito, quando ele encara a si mesmo e tem uma visão realista de si, é um indicativo de esperança e de possibilidade de liberdade no homem de constituir-se si mesmo em liberdade (da adulteração do demoníaco). Livre das doenças ou tendo conquistado uma condição de convívio inteligente e libertador com elas. Nesse contexto de possibilidade de liberdade que vem de fora (comunicante) e que engendra angústia interior, abrindo possibilidade do salto ou de constituir-se espírito e liberdade, a angústia é um “evangelho” ou uma “boa nova” possível de quem se encontra perdido somática e psiquicamente.

3.3.5 Liberdade perdida pneumaticamente

A descrição da liberdade perdida psiquicamente é secundária, uma vez comparada à verdadeira preocupação de Kierkegaard em OCA, ou seja, a da liberdade perdida pneumaticamente. V.H quer demonstrar, por vários exemplos, o fenômeno do demoníaco da

angústia diante do conhecimento, especialmente nas perspectivas filosóficas e religiosas. Ele ressalta a angústia do idealismo e da ortodoxia cristã diante da relação meramente exterior e não comprometida ou engajada em sua relação ao conteúdo intelectual. E, feitas estas críticas ao idealismo e cristianismo de sua época, daí busca “compreender” a liberdade no horizonte intelectual do conhecimento.

“Kierkegaard ‘sobe o tom’ nas suas críticas à religião morna da Dinamarca e à filosofia idealista, que, para o nosso autor, refletia, igualmente, o fenômeno do demoníaco. Isso pelo fato de o “pesquisador do sistema” ou do “crente da ortodoxia” não experimentar no seu espírito, concretamente, as consequências práticas do conteúdo intelectual: a relação da liberdade para o conteúdo dado é a não efetivação intelectual do conhecimento da liberdade. Quando o conhecimento é frio, racional, conceituável e sem correspondência com *succum et sanguinea* (KIERKEGAARD, 2010), quando é uma relação meramente exterior. Temos aí o demoníaco, a não-liberdade, uma angústia diante do bem, uma redução do conhecimento a uma mera abstração.

Há o mesmo princípio da liberdade perdida somático-psiquicamente. O indivíduo pesquisa, conhece, depreende o objeto de sua abstração sem relação íntima e apropriativa consigo mesmo. Conhecimento aqui é angústia, possibilidade de ser concreto e o demoníaco é a manifestação de uma subjetividade que deseja, apenas, “a curiosidade”, o título acadêmico, o reconhecimento de seu talento. Mas, profundamente, ele não se deixou permear por tal conteúdo intelectual produzido pelo conhecimento. Conhecimento, neste contexto, é fruto da vaidade (palavra hebraica *'ellim*, *nulidade* ou *ídolo*) e não verdade interior. Eis a definição de liberdade intelectual, para Haufniensis: verdade, angústia diante da liberdade intelectual, é justamente o homem constituir-se concretamente como verdade diante do conhecimento. O oposto disso é o demoníaco.

O conhecimento – no que tange à esfera que toca o homem –, quando não produz verdade interior (que, por sua vez, radica na não-liberdade do espírito), então ele se mantém distante do conhecimento da verdade. Liberdade intelectual é definida por Kierkegaard como verdade, mas é importante entender em que sentido. Sobre essa questão veremos abaixo:

É óbvio que aqui não estou pensando no achado espiritualoso da filosofia mais recente, que sabe que a necessidade imanente do pensamento também é a sua liberdade, e que, por isso, quando fala em liberdade do pensamento, fala apenas do movimento eterno. Tal tirada espiritualosa serve apenas para discutir e dificultar a comunicação entre os homens. O que eu comento, por outro lado, é algo bem simples e singelo: que a verdade só existe para o indivíduo à medida que ele próprio a produz na ação. Se a verdade está de

algum modo para o indivíduo, e é impedida por ele de estar de modo, temos aí o fenômeno do demoníaco. (KIERKEGAARD, 2010, p. 150-151).

Como é possível notar no trecho acima, o conteúdo da liberdade intelectual ou do conhecimento é a verdade e que, por sua vez, não é fruto de construção abstrata idealista e ele só pode ser construído e observado no indivíduo. Ele não é um pensamento que leva em conta a imanência do espírito eterno que conduzirá o sujeito à liberdade. A verdade interior (definição de liberdade intelectual) é uma ação, um salto, que o impulsiona a ser verdade concretamente. A verdade, nesse contexto, é subjetividade, na medida em que deve ser posta pelo próprio sujeito. Para Gardiner, esse pensamento é central na filosofia kierkegaardiana: verdade como subjetividade, pois, “com a ideia de subjetividade e o conceito de verdade associado a ela, pode-se, de fato, dizer que chegamos ao eixo em torno do qual gira a análise religiosa de Kierkegaard” (GARDINER, 2011, p. 99).

A liberdade intelectual sem ter a dimensão concreta na subjetividade é, na dimensão filosófica kierkegaardiana, o demoníaco. É uma angústia diante da verdade, da liberdade e da certeza de ser a si mesmo no conhecimento, como nos afirma o pensador da Dinamarca: “Se a verdade está de algum outro modo para o indivíduo e é impedido por ele de estar deste modo para ele, temos aí um fenômeno da não-liberdade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 151). Isto é: um conhecimento que esteja dissociado da vida concreta, cuja supremacia seja o conceito, é uma manifestação do fenômeno da não-liberdade. Tal conhecimento alcançado meramente por conceitos evidencia simplesmente uma relação exterior do indivíduo com o conhecimento, com o “objeto externo”, quer dizer, a mera “verdade” ou exatidão formal exprimida em conceitos. (REICHMANN, 1978).

A verdade para o escritor de Copenhague é uma dimensão subjetiva, interior e que, pela força da verdade, produz ações verdadeiras. Verdade, paixão e liberdade são categorias do indivíduo que envolvem a concretude, como nos diz Farago (2011), em contraposição a uma visão de verdade reduzida a uma simples teoria: “Mas a paixão do infinito é justamente a subjetividade, e a subjetividade é assumir a verdade” (FARAGO, 2011, p. 186). Verdade conceitual dissociada da vida prática encerra o indivíduo na não-liberdade ou no si mesmo. Esse fenômeno é igualmente desesperador: o homem querer ser abstração, querer saber a verdade e a liberdade e não tornar-se verdade e liberdade “em carne e sangue” em sua subjetividade concreta!

Um homem que se encerra no conceito exterior da liberdade e de verdade, na abstração, sem levar em conta a si próprio, fecha seu espírito à possibilidade da interioridade da verdade, da possibilidade da liberdade. Então, pelo fato de isso ser impossível, vem a

angústia. A angústia surge quando o indivíduo se depara com a liberdade de ser a si mesmo no conteúdo intelectual da verdade. Verdade concreta é verdade que permeia todo o ser e ações do indivíduo, conforme podemos ler na citação abaixo:

A verdade sempre teve muitos que a proclamaram em altos brandos, mas a questão é saber se o homem quer, no sentido mais profundo, conhecer a verdade, quer deixá-la permear todo o seu ser, assumir todas as suas consequências, e não ter um esconderijo para si, em caso de necessidade, e um beijo de Judas para as consequências. (KIERKEGAARD, 2010, p. 151).

A verdade não pode ser “fechada” em um sistema conceitual. Não se pode chegar a uma conclusão acerca dela. Ela não é imanente a nós, nem uma questão necessária à existência humana, como se, num “abrir dos olhos” de um esquema lógico, se conseguisse alcançá-la em forma conceitual ou abstração intelectual. Farago concorda com esse pensamento nestes termos: “A verdade que procura não é, decerto, redutível a um simples conhecimento, pois se trata, isto sim, de algo que constitui o interesse da existência”. (FARAGO, 2011, p. 195). A verdade é possibilidade de liberdade, alcançada pelo salto de o homem constituir-se como verdade concretamente em *sua existência*, em suas ações, pensamentos, em todo o seu ser. Ela é um movimento humano no alcance constante de ser a si mesmo, em seus pensamentos, reflexões e ações no mundo. E nesse sentido, que a verdade é subjetividade – é o homem tornando-se verdadeiro em si mesmo na sua individualidade. A dimensão intelectual da liberdade é a verdade e esta produz, a certeza.

Acerca disso nos assevera o autor danês: “Nos nossos tempos recentes tem-se falado bastante a respeito da verdade: agora já está na hora de insistir na certeza, isto é, na interioridade, não no sentido abstrato em que Fichte usa este termo, mas de um modo bem concreto” (KIERKEGAARD, 2010, p. 152). Por meio dessa expressão, Kierkegaard faz uma alusão ao idealismo, especificamente ao reportado filósofo alemão, de uma interioridade definida como um *Eu* que se exprime em subjetividade racional, que tem acesso via cognição à interioridade e ao mundo¹⁸⁶. A visão de Kierkegaard é oposta a isso. Interioridade é certeza em ações, sendo um espírito, um *Eu concreto e em ato*¹⁸⁷. Interioridade e certeza correspondem-se e são experiências, ações postas pelo homem que, conscientemente, se individualiza na verdade, conforme podemos depreender da expressão: “A certeza, a interioridade, que só se alcança pela e só existe na ação, determina se o indivíduo é ou não é demoníaco” (KIERKEGAARD, 2010, p. 151).

¹⁸⁶ Ver o *Idealismo de Fichte*.

¹⁸⁷ Sobre essa questão, ver a seção “Seriiedade e interioridade”.

Essa ação a que Kierkegaard regularmente recorre para definir verdade e interioridade é a mesma definição para o salto, que é, também, sinônimo de espírito ou o si mesmo. O pensamento supramencionada indica o seguinte: ação ou salto corresponde a uma decisão, responsabilidade pessoal, e que cria novas possibilidades. É um ato de liberdade que o homem pode praticar simplesmente por si próprio. A ação corresponde ao concreto, que caracteriza essencialmente o homem como indivíduo existente e real. Diferentemente da perspectiva do Eu da *Doutrina da Ciência* de Fichte, do Saber Absoluto de Hegel ou da identidade absoluta de Schelling, que reduzem a existência a meras conceitualidades e a uma subjetividade cuja ênfase é racional, verdade, interioridade são dimensões da existência que evidenciam certeza e concretude nas experiências humanas. Não são, pois meros conceitos suspensos por uma categoria intelectualista. Eles precisam ser experienciados para efetivamente cumprirem o *télos* conceitual do conteúdo intelectual. Farago reflete que a verdade, em Kierkegaard, é um processo de constituição próprio da subjetividade que o indivíduo precisa efetuar por conta própria de vivências: a verdade, em outras palavras, é uma encarnação, uma apropriação. É sobre isso que podemos extrair da citação abaixo:

Portanto, por definição, o sujeito é sempre inacabado, porque a verdade toda como pensa Kierkegaard longe de ser substância, é movimento, impulso para, progressão, questão viva, aberta. A verdade é caminho, ela é caminho, o processo de compreensão progressiva daquilo que permite o nascimento para si mesmo na e pela verdade que aos poucos, o sujeito em gestação conquista para si. Dá-se aí um processo de encarnação da verdade incontornável, com as suas demoras e sua paciência, sua coragem e sua capacidade de resistência, seu desespero e sua esperança, seu sofrimento e seu gozo. (FARAGO, 2011, p. 177).

Resumamos as proposições de Kierkegaard acerca da “definição” ou “conceito” de liberdade: o conteúdo da liberdade intelectual ou da teoria do conhecimento é a verdade, mas pensado “concretamente” ou, conforme citação acima, “encarnado”, em um movimento que procura estabelecer uma profunda interioridade, que torna o indivíduo livre e humano. Além disso, conferindo-lhe certeza e interioridade no salto qualitativo da existência em ser indivíduo “*succum et sanguinea*” (KIERKEGAARD, 2010). A verdade, em Kierkegaard, tem essa dimensão voltada para a existência, sendo aberta (por ser devir) e contrária a uma concepção fechada de concebê-la como mero conceito.

Kierkegaard critica o seu tempo justamente por falta de certeza, dessa falta de interioridade, de apreender quase todas as questões do conhecimento acerca do homem e, ao mesmo tempo, não ter certeza se elas mesmas são reais. Para exemplificar esse problema da

teoria do conhecimento, especialmente no idealismo, vejamos a citação abaixo, que descreve a compreensão abstrata acerca da imortalidade da alma:

Que extraordinários esforços metafísicos e lógicos não foram feitos em nosso tempo para conseguir uma demonstração nova, exaustiva, absolutamente correta da imortalidade da alma, e, é bem estranho, enquanto isso acontece, a certeza interior diminui. A ideia da imortalidade da alma contém em si um poder, uma energia em suas conseqüências, uma responsabilidade quando admitida, que talvez venha transformar toda a vida, de um modo que se teme: Então o que se faz é salvar e tranquilizar a alma forçando-se o pensamento para produzir uma nova prova. (KIERKEGAARD, 2010, p. 151-152).

A falta de certeza e interioridade, em relação à imortalidade da alma, na citação acima, e na “ânsia” de evidenciar metafisicamente assuntos que tocam, essencialmente, a existência e estão aí para serem apreendidos concretamente, descreve, por sua vez, a falta de engajamento dessa teoria (tradicional) com a existência, a sua angústia diante da liberdade da vida concreta. Compreensão do Eu transcendental, da liberdade como um processo imanente e da própria noção de imortalidade como pano de fundo do espírito absoluto na história, isso mostra um esvaziamento da existência concreta. Verdade, liberdade e imortalidade não são meros pensamentos ou parte de uma estrutura ontológica de uma subjetividade ou de um *cogito* racional. Elas são, diferentemente, fluxo, movimento e possibilidade de existência concreta diante do salto qualitativo do indivíduo. A realidade dela não conceitual, mas sim “encarnacional”, quando fundamentada em ações de um indivíduo que torna a si mesmo (FARAGO, 2011).

Assim, de acordo com o exemplo supracitado, é “possível” o homem ser imortal no “instante” quando se torna espírito e infinitude. O que adianta demonstrar, metafisicamente, a imortalidade se não “sou imortal”, se careço de eternidade no instante da vida individual? O demoníaco diante dessa pergunta elabora uma “nova prova” conceitual e se encerra na não-liberdade da falta de certeza e falta de liberdade. Enquanto o “gênio religioso” transcende o abstrato, angustia-se diante do mal de ser abstrato e salta para a experiência de ser instante, no ser aí temporal na experiência de trazer a imortalidade concretamente em suas ações.

Essa falta de interioridade e falta de certeza é observada, amplamente, também, nas experiências religiosas. Kierkegaard ilustra isso com a observação comportamental do fenômeno da credice, na esfera religiosa. Ele se diverte e nos convida a observar o demoníaco na credice, afirmando que ela trabalha com a objetividade e a externalidade da religião já que, conseqüentemente, não é interiorizada. A credice enfoca um organizado e sistemático zelo ritual, contudo, não tendo a liberdade e capacidade crítica em se desvencilhar

da mesma. A credence é a não-liberdade da falta de espírito, de reduzir a religião a uma categoria de objetos (idolatria), de instaurar o enfado nas práticas religiosas, realidade que é definida pelo nosso autor como a angústia diante do infinito – um autoencerrar-se na finitude medíocre e egoísta (pois pensa a si mesmo como ritual, uma reversão da verdadeira subjetividade cristã). A credence é o mímico, o papagaio religioso:

Ele conhece tudo e mais um pouco, faz mensurar diante do sagrado, para ele a verdade consiste no conjunto de todas as cerimônias, ele fala de se encontrar diante do trono de Deus e sabe quantas vezes se deve inclinar a cabeça, ele sabe tudo do mesmo jeito como aquele que é capaz de demonstrar uma proposição matemática, quando enxerga as letras A, B e C, mas quando se coloca D, E e F, resulta aí em confusão. Por isso se angustia cada vez mais que ouve algo que não seja literalmente igual. E, no entanto, se assemelha a um moderno especulador que, tendo uma nova demonstração para a imortalidade da alma, de repente se encontra em perigo de vida, incapaz de desenvolver a prova porque não trouxe consigo os seus cadernos. E o que falta em ambos? É certeza - Credence e descrença são, ambas, formas de não-liberdade - Na credence, concede-se objetividade a um poder, igual ao da cabeça da medusa de petrificar a subjetividade e a não liberdade impede que a o feitiço se dissolva. A expressão mais alta e aparentemente mais livre da descrença é a zombaria. Mas a zombaria carece justamente de certeza e, por isso, ela zomba. (KIERKEGAARD, 2010, p. 152-153),

Consideremos a citação nos dois exemplos de figuras que retrata, o fenômeno do demoníaco como não-liberdade e como descrença. Primeiramente, a descrença: ela se manifesta como demoníaco na zombaria, no ridicularizar certos comportamentos religiosos, considerando-se superior ao beato religioso. O zombador não consegue discernir, ponderar e ver o conteúdo intelectual da religiosidade; tampouco não consegue conceber adequadamente a fé, que é um elemento essencial para a apreensão da imortalidade na temporalidade, no instante físico-temporal do existente. O zombador prende-se, a si mesmo, toda vez que se manifesta a liberdade da fé e então, em sua incredulidade e toda vez quando ocorre o fenômeno da liberdade, ele se agarra na finitude de sua descrença, o que é encerrar-se no demoníaco. O zombador ao mesmo tempo em que confunde credence com fé, zombando dela, reduzindo-a a credences, “crucifica”, em suas experiências concretas, a possibilidade libertadora da fé (KIERKEGAARD, 2010).

Analisemos a credence de acordo com a citação acima, em relação ao beato: a credence, nesses termos, é uma profunda alienação da religião, porque desconsidera o espiritual que renova o espírito e confere sentido à existência. O relacionamento do beato é de uma relação estética, cerimonial e exterior dos símbolos sagrados. O beato não consegue apreender o sentido último e profundo da religião (SCHELLING, 1973). A sua relação é

meramente exterior da liturgia, ou seja: o beato não se comunica, existencialmente, com o sagrado, mantendo-se numa distância “confortável” com esse “objeto” primordial da religião, a fé. Semelhante ao zombador, mas em categorias opostas, há, no beato, uma angústia diante da verdadeira fé, pois esta se mostra liberdade da escravidão da alienação religiosa. A fé, nesse contexto, é o paralelo da angústia diante do bem, a liberdade de o homem tornar-se “crente”, cristão, judeu, etc., e ser impregnado da eternidade no encontro consigo e com Deus na experiência religiosa. Podemos inferir que essa angústia do beato é de tornar-se uma subjetividade religiosa, mas não consegue alcançá-la, já que escolhe o caminho que o leva, exatamente, ao oposto da fé. Mesmo assim, a angústia aparece sempre, vindo de fora, comunicando a possibilidade da liberdade da fé.

Quando o fenômeno do demoníaco depara-se com esta experiência da fé (comunicante e reveladora), o beato agarra a finitude de sua devoção e não se permite lançar-se “ao abismo” da fé de um “Deus desconhecido”¹⁸⁸. Quando olha para a fundura de tal abismo, das possibilidades que fé proporciona, sente vertigem e apega-se com devoção a “segurança” da mesmice de sua religiosidade. O beato não é livre de suas credences e devoções litúrgicas e quer fechar-se neste quadro de não-liberdade (hermetismo). Ele não consegue, completamente, tal êxito, pois a liberdade sempre é uma possibilidade que engendra angústia, a liberdade, todavia, é “sufocada” por outra angústia, a da não-liberdade da externalidade da religião. O beato, por si mesmo, afunda-se, toda vez quando decide por si mesmo recusar a liberdade, experienciando o demoníaco em suas vivências.

O idealista, o zombador, o beato, são fenômenos e exemplos, para o nosso autor, da não-liberdade, em uma perspectiva do conteúdo intelectual e da fé. Seus objetos carecem de certeza, de subjetividade e de liberdade, e, sem essas características existenciais, concretas, na filosofia kierkegaardiana, o indivíduo perde a si mesmo, encerrando-se na não-liberdade já que a possibilidade da liberdade é sempre uma angústia, um mal-estar, uma “vertigem”. O que falta nesses conceitos e exemplos é uma “compreensão” concreta de subjetividade *o ser a si mesmo* nos horizontes, seja de suas crenças ou formulações intelectuais. Acerca disso nos assevera Haufniensis:

A certeza e a interioridade são, pois, decerto, a subjetividade, mas não em um sentido abstrato. A infelicidade mesmo do saber mais recente consiste em que tudo se tornou terrivelmente grandioso. A subjetividade abstrata é exatamente tão incerta e tão carente de interioridade quanto a objetividade abstrata. Quando se fala *in abstrato*, não se consegue ver isso tão bem e,

¹⁸⁸ Alusão ao sermão de Paulo, quando estava debatendo com os epicureus e os estoicos no areópago de Atenas. (Cf. Atos, 17).

nesse caso, é correto dizer que a subjetividade abstrata carece de conteúdo. Quando se fala *in concreto* sobre o assunto, isto se mostra nitidamente, pois a individualidade que quer transformar-se numa abstração carece justamente de interioridade, do mesmo como a individualidade que se reduz a um mestre de cerimônia. (KIERKEGAARD, 2010, p. 154).

Interioridade e subjetividade precisam ser compreendidas concretamente, como o conteúdo intelectual da liberdade, pois a consequência prática da existência é não tornar determinado sujeito “um mestre de cerimônia” ou um beato, nem um pesquisador “imparcial” ou mero expectador que visualiza “de fora” a vida. Uma verdadeira subjetividade é engajada e comprometida com a vida real e a experiência com paixão em suas vivências históricas particulares e uma abertura constante com a vida. Tornar-se subjetividade concreta, conforme vimos nesta seção, é o *télos* filosófico do pensador danês nas críticas a uma religião cega e a um idealismo distanciado das vivências no “instante” da vida individual.

3.3.6 Interioridade e seriedade: o fenômeno do demoníaco como uma subjetividade pura versus a liberdade de uma subjetividade concreta

Kierkegaard, das páginas 155-169 avança em suas reflexões acerca do demoníaco, ressaltando duas formas de compreensões de subjetividade: a subjetividade pura e a subjetividade concreta. Nas seções anteriores tivemos importantes definições do conteúdo intelectual da liberdade, que é a verdade foi entendida como certeza. Todos esses conceitos (liberdade, verdade, certeza) remetem às vivências concretas de uma individualidade; vivências que estão aí no mundo e que se descobrem como existente no salto qualitativo, e não em meras conceitualidades ou expressões comportamentais que alienam o homem de si mesmo (demoníaco).

Kierkegaard descreve esse movimento dialético nas referidas páginas: o conteúdo da liberdade intelectual foi definido por verdade, esta por certeza e ela por interioridade e, como veremos ao longo desta seção, a interioridade por seriedade. Todas essas definições são, claramente, irônicas, pois, ao mesmo tempo em que há realmente certa conceitualidade em OCA, tais conceitos apontam e se dirigem, com toda a força dialética, para a vida concreta. Os conceitos aqui são apenas “um jogo”, para forçar o leitor a emergir ou a saltar na vida concreta e o papel da angústia aparecendo, no referido movimento dialético de OCA, como um fator de “perturbação” e de consciência de o determinado sujeito aperceber-se de sua condição existencial e de proporcionar motivação para o salto. Quanto à “definição” de certeza como interioridade, vejamos abaixo o que nos diz Kierkegaard:

A interioridade é um compreender, mas *in concreto*. O importante é saber como se deve compreender este compreender. Compreender um discurso é uma coisa, compreender a função dêitica que há nele é outra coisa. Quanto mais concreto for o conteúdo da consciência, tanto mais concreta ficará a compreensão, e, quando faltar na relação com a consciência, teremos um fenômeno de não liberdade que se quer encerrar em si mesma contra a liberdade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 155).

Conforme podemos extrair da citação, interioridade é uma forma de compreensão, mas não uma simples compreensão de um texto, por exemplo, mas (seguindo este exemplo) uma compreensão que leva em conta a função “dêitica do texto”, quer dizer: Quando há interlocução e consciência intelectual da mensagem. Ao mesmo tempo, apropriação e concreção, quando determinado texto realmente faz sentido às “minhas experiências”. Uma consciência que se torne concreta, que apreende em si o sentido intelectual do conhecimento, ocorre o que o nosso autor citou acima, a interiorização do aprendizado ou do conhecimento. Interioridade é, portanto, a junção do elemento teórico do conhecimento com apreensão, apropriação ou encarnação do conhecimento adquirido (isso tanto para quem produz, quanto para quem recebe o conhecimento). Höfding (1949, p. 81) esclarece a citação acima de Kierkegaard da seguinte maneira: “Conhecimento se refere essencialmente ao indivíduo cognoscente tomado em suas relações existenciais”. Compreensão, portanto, é quando o cognoscente, ou seja, o próprio indivíduo se relaciona existencialmente com conteúdo do conhecimento.

Quando falta essa relação do conteúdo do conhecimento com a consciência concreta, aí ocorre a não-liberdade, de alguém que “[...] se quer encerrar em si mesmo contra a liberdade”. Esse demoníaco (a não-liberdade) é o esforço de o homem determinar-se como abstração, como puro pensamento. Sobre isso assevera Kierkegaard na pele de Haufniensis:

O conteúdo mais concreto que a consciência pode ter é a consciência de si, do próprio indivíduo, não autoconsciência pura, mas a autoconsciência que é tão concreta que nenhum autor, nem o vocabulário mais rico, nem o mais hábil nas descrições, jamais conseguiu descrever um único tipo desses, enquanto que cada um dos homens é um deles. Esta autoconsciência não é contemplação, pois quem acredita nisso ainda não compreendeu a si mesmo, já que ele próprio ao mesmo tempo está em devir, e, portanto não pode ser algo de conclusivo para a contemplação. Esta autoconsciência é, portanto, ato, e este ato é de novo interioridade, e a cada vez que a interioridade não corresponde a essa consciência, ocorre uma forma de demoníaco, logo que a ausência de interioridade se expresse como angústia ante sua aquisição. (KIERKEGAARD, 2010, p. 156).

Esta citação é muito importante, pois, ao mesmo tempo em que lança mais compreensão ao que discutimos anteriormente, traz uma importante definição de

interioridade. Antes disso, precisamos entender algumas questões acerca do pensamento supracitado. Primeiro: o conteúdo mais concreto da consciência é a compreensão de si, como indivíduo. Esse tipo de postura de “compreensão” difere da visão idealista da autoconsciência pura. Esta é um ponto de vista intelectualista do indivíduo, reduzindo-o a um *cogito* e a uma fria ou insípida subjetividade¹⁸⁹.

Segundo: o concreto da consciência é uma autoconsciência que se desdobra em ato “e este é de novo interioridade”. Ato, aqui, tem o mesmo sentido que para “salto” e “espírito”, como apresentado nas seções anteriores. É o homem concretizando-se em suas ações. Essa compreensão de autoconsciência concreta como ato-interioridade é, como dito na citação acima, inalcançável quando se deseja exprimi-lo em conceitos, mas cada homem que deseja conhecimento dêitico, basta voltar-se a si concretamente em ato numa relação viva com o conhecimento. Para Haufniensis, é impossível entender a interioridade ou ato via conceito ou abstração, porque esta é uma dimensão concreta, pertencente única e exclusivamente ao indivíduo. Embora seja inalcançável pelo sujeito, via intelecção abstrata, ato-interioridade, há uma maneira que kierkegaardiana este tema: exprimindo esta ideia mediante uma linguagem repleta de paradoxo, que leva em conta a natureza dêitica da interioridade, ressaltando o mistério desta temática e quanto subjetivo ela se desdobra na existência humana. Kierkegaard busca descrever sem, todavia, explicar, apreender ou esgotar intelectualmente este conhecimento. Acerca disso temos o seguinte pensamento abaixo:

O indivíduo não está somente dentro e diante da existência; está igualmente em uma relação consigo mesmo, é possibilidade para si mesmo, possibilidade de ser realizar enquanto tal na existência. E, nessa relação consigo mesmo, o indivíduo sente todo o peso das possibilidades das quais é feita a existência. (LE BLANC, 2003, p. 57).

Essa autoconsciência concreta, como nos fala Le Blanc, ao qual revela-se em um indivíduo sendo ele mesmo, não pode ser confundida como uma “contemplação de si”. O indivíduo que pretende ver a si próprio ou abstrair acerca de seu *Eu*, “não entendeu que ele está em devir”, ou seja, “não é conclusivo”, uma obra terminada e absoluta. O eu concreto não pode tornar-se de reflexão de si mesmo (FICHTE, 2006), pois tal tarefa está destinada ao fracasso, visto que a autoconsciência concreta é um constante fluxo, um movimento (que não é necessariamente rumo ao absoluto), não é uma obra concluída, mas um “canteiro de obras” em constante construção (ou desconstrução) (FARAGO, 2011, p. 197). Ato, aqui, define, corretamente, tal consciência; ela não é uma estrutura ontológica do homem ou imanente ou

¹⁸⁹ Acerca desse assunto, ver a seção “A compreensão de existência no idealismo alemão”.

parte do espírito absoluto na história. O ato é concreto, é um devir, que é uma possibilidade ao existente e, essencialmente, angústia de o homem tornar-se qualquer coisa mediante as suas experiências no mundo. Autoconsciência concreta ou interioridade é o ato, é uma construção de si, é concretamente a própria individualidade sendo construída pelo existente no espaço físico-temporal-psicológico no mundo, que se revela no instante individual e antecedido por uma estrutura que é angústia, que é um nada e “consustancial ao homem” (LE BLANC, 2003, p. 83). Uma possibilidade que pode ser, como já vimos, até não-liberdade! Assim, portanto, a autoconsciência concreta é positiva para a existência individual, ela é uma concretização em ato na angústia diante do mal; ela é ato consciente de superação do pecado (mal) no caminho da liberdade.

Já vimos que o conteúdo da liberdade é a verdade. Esta produz certeza e ela é interioridade em atos autoconscientes, que é uma consciência concreta, um indivíduo que descobre a si mesmo. Ato e interioridade são sinônimos de um indivíduo que concretiza cada vez mais a sua consciência no mundo. Surge, no entanto, uma questão: O que seria esse ato (interioridade, consciência concreta)? Seria qualquer tipo de ato? A resposta para esta última pergunta é negativa. Kierkegaard responde acerca dessas duas questões, refletindo que interioridade é a seriedade de uma individualidade. E, na busca da compreensão do “sério na vida”, compreenderemos a interioridade como uma personalidade ou uma subjetividade que se desdobra em atos de seriedade na vida. Seriedade e caráter (personalidade) são os “objetos” de reflexão do escritor danês e, em uma descrição psicológica desses assuntos, identificamos a angústia do homem de ser possibilidade de caráter ou subjetividade.

“O que é certeza e interioridade?” é a pergunta que ele faz. Esta pergunta não foi respondida nas páginas anteriores. Na verdade, como já notamos, elas foram respostas para as perguntas acerca da liberdade e da verdade, mas não foram “devidamente conceitualizadas”, apenas inferindo-as como atos de uma consciência concreta. Mas tem Kierkegaard resposta para essa pergunta? Ou seja: ele conceitualiza certeza e interioridade? A resposta é frustrante para os que apreciam grandes manifestações de espíritos inteligentes e rigidez intelectual (KIERKEGAARD, 2010). Então por que ele não responde à pergunta acima referida? Observaremos que a resposta faz parte da mesma discussão acerca da consciência concreta e da subjetividade pura, frente ao debate acerca da interioridade. Abaixo Kierkegaard discorre acerca disso: “[...] dar uma definição neste caso não é, por certo, fácil. Entretanto, eu quero afirmar: é seriedade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 159). E o que seria, para o nosso autor, seriedade? Ele constata que “[...] até onde alcança o meu entendimento, não me consta que exista uma definição do seja seriedade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 159). Não há, portanto,

uma definição conceitual de seriedade. Aqui, observamos, novamente, uma ironia de Kierkegaard, nessa gradação de conceitualizações em OCA (liberdade para verdade, verdade para certeza, esta para interioridade e a última para seriedade): vida não se exprime em conceitos, mas em vivências, experiências. Os conceitos de Kierkegaard não são, profundamente, definições conceituais "do que é" ou *sine qua non*, e sim uma força intelectual que impele o leitor a viver, a descobrir por si próprio o que é liberdade, verdade, certeza, interioridade e seriedade. A ironia (e bom humor) do pensador de Copenhague tem esse objetivo; conscientizar o indivíduo a experimentar as referidas virtudes em sua consciência e subjetividade concreta.

Ao mesmo tempo em que há essa intenção de desenvolver uma filosofia que se exprimisse em vivências, Kierkegaard faz a sua mais dura crítica a uma postura a correntes filosóficas que procuram, a qualquer custo, conceitualizar a vida, Deus, amor, imortalidade, etc. É falta de seriedade, para o pensador danês, exprimir a vida em conceitos, pois eles são fechados e conclusos ("é"). O conceito é diametralmente oposto à vida, porque ela (vida) é abertura festiva e concreta. Conceito é, geralmente, um "fechamento de uma questão" e a vida, por sua vez, é sempre uma possibilidade nova. Amor, Deus e vida são "elementos" experimentais que não se prendem a conceitos. Um psicólogo pode descrever esse "experimentar" (caso do nosso autor), mas não o *sine qua non*. Como ele nos diz: "[...] diante dos conceitos da existência, o abster-se das definições sempre mostra um tato seguro, porque é impossível que possa inclinar-se a querer captá-la na forma de definição" (KIERKEGAARD, 2010, p. 160).

Quem ama ou então está apaixonado não "perde o seu tempo" em exprimir em conceitos racionais a sua relação amorosa. No máximo, utilizando uma expressão moderna, procurará mostrar via redes sociais (poesias, fotos, declarações, etc.) e não "objeto" conceitual de seu amor. Quem está amando não se preocupa com isso, o que vale é *ato*, a experiência e a concretude de seus sentimentos! E quem tem um relacionamento de fé diária com Deus, não se ocupará com a ideia de se Deus existe ou não ou como seria a natureza d'Ele: a nossa consciência de tal relacionamento com Ele e que é real é suficiente, pois "[...] um Deus para nós, dificilmente poderá estragar ele mesmo isso, ou vê-lo estragado, para conseguir costurar com as suas próprias mãos, como um remendão, uma definição do que seria Deus" (KIERKEGAARD, 2010, p. 160).

A realidade da vida concreta, quando realmente a experienciamos, é tão impositiva e contém um *pathos*, uma energia tão forte que quem está imerso e ocupado concretamente nela, decide por si mesmo *no ato puro da existência*, pela força da concretude, tentando

encerrar-se na liberdade “inebriante” da vida. Essa postura não descarta ou marginaliza o saber, mas o torna subserviente e a serviço da vida. O saber, na postura de uma consciência concreta, torna-se “dêitico” e apropriativo. A seriedade tem as mesmas características ou virtudes dos exemplos acima expostos. Ela é uma categoria da existência, conforme citação abaixo:

Assim também com a seriedade: Ela é uma coisa tão séria que até mesmo uma definição sua já constitui uma leviandade. Contudo, não o digo como se a minha ideia não fosse clara, ou como se temesse que um especulador supersabido qualquer destinado na defesa da análise conceitual, como um matemático sequioso por demonstrações, e que, por isso, a respeito de tudo diz, como um matemático diria; mas então, o que isto prova? Houvesse de ficar desconfiado de mim, como se eu não entendesse do que eu falava, pois segundo o meu modo de pensar, o que digo, aqui provo justamente melhor do que análise conceitual, que eu sei, com seriedade, do que é que se trata. (KIERKEGAARD, 2010, p. 160).

O contexto histórico dessa declaração de Kierkegaard, como já argumentado na nossa pesquisa¹⁹⁰, é o período caracterizado pela busca de construções de grandes sistemas de conhecimento, influenciado, sobretudo, pelo idealismo alemão. Um ambiente desses, notoriamente, era inóspito para uma filosofia de matiz tão concreta e singela da vida humana. Essa irônica reflexão de como a seriedade é inconceitualizável¹⁹¹ e que o abster-se de conceitualizar a seriedade já demonstra, concretamente, que a ideia já foi compreendida deiticamente. O não exprimir conceitos acerca da seriedade é uma prova de reverência que o indivíduo tem em relação à vida, da liberdade de querer aproveitar o tempo e em apropriar-se nele, em vez de esvair-se em conceitos que, ao procurar o *sine qua non* da vida, a perde em seu horizonte real.

A existência precede a essência, a prática à teoria, o ato ao pensamento puro (LÖWITH, 2014). E, quando a ênfase está no puro pensar racional, ocorre o fenômeno da não-liberdade-demoníaco. Um “supersabido” entregue à “brincadeira” da abstração em torno do assunto da seriedade (e da vida em geral), apenas afugenta de si a seriedade e constitui-se um “brincalhão da existência”). Seriedade é viver o sério da vida, no instante, em ato, que é a própria síntese posta pelo espírito (o si mesmo) (KIERKEGAARD, 2010).

¹⁹⁰ Ver capítulo I.

¹⁹¹ Aqui, observamos que todo o desenvolvimento teórico construído por Kierkegaard no capítulo IV pode ser tomado como uma brincadeira, como uma construção de castelo de baralho: depois de ele terminar tal "castelo", ele tira uma carta e destrói tudo o que fez. Essa carta é a seriedade, síntese de todas as reflexões desenvolvidas acerca da liberdade, verdade, certeza e interioridade. E essa "carta", por sua vez, é a vida concreta!

Kierkegaard relaciona a visão de seriedade com uma definição de caráter (*Gemüt*) encontrada na *Psychologie* de Rosenkranz, discípulo de Hegel, como unidade de "sentimento e autoconsciência". Abaixo, temos a citação do referido filósofo alemão:

Que se sentimento se apresente na consciência de si e que, ao contrário, o conteúdo de consciência de si seja sentido pelo sujeito como aquilo que é o seu. Apenas esta unidade pode ser designada por alma (*Gemüt*¹⁹²). Pois, se falta clareza de conhecimento, o saber sobre o sentimento, então só existe o impulso do espírito natural, a expansão da imediatidade. Mas se falta o sentimento, então só existe um conceito abstrato que não alcançou a interioridade última da existência espiritual, que não se tornou uma coisa só com o si mesmo (*selbst*) do espírito. (ROSENKRANZ apud KIERKEGAARD, 2010, p. 161).

Esse pensamento de Rosenkranz, citado por Kierkegaard, resume e retorna à discussão do que significa consciência ou autoconsciência concreta. Tal reflexão corresponde à descrição antropológica do filósofo alemão para *Gemüt*: unidade de sentimento e autoconsciência. No trecho acima se pode observar um claro pensamento em evidenciar essa unidade: se o homem se determina em sentimento ou pelos seus sentidos, o homem reduz-se a um impulso natural ou à “expansão da imediatidade” e se tal subjetividade reduz-se a uma autoconsciência. O homem esvai-se em abstração e não “alcança a interioridade última da existência individual”, ou seja, “não se tornou uma coisa só com o si mesmo do espírito”. Kierkegaard ressalta esta falta de espírito, de consciência profunda de si, revelada em determinados sujeitos, que põe, em relevo apenas uma parte da existência (imediatidade ou sentido).

Gemüt é uma personalidade concreta, uma consciência que se exprime a si mesma como unidade de sentimento e consciência. A referida palavra alemã tem um paralelo conceitual com os comentários anteriores de interioridade e autoconsciência concreta. Com isso individualidade ou personalidade concreta, o si mesmo, é conquista do espírito que une o sentimento e a consciência; unidade essa não apreendida, necessariamente, pela imanência ou pelo espírito absoluto. Essa unidade é conquistada, segundo Haufniensis, pela seriedade. Isso se pode depreender do texto abaixo:

Seriedade e *Gemüt* se correspondem então mutuamente de tal forma que a seriedade é uma expressão mais elevada e mais profunda do que seja *Gemüt*. O *Gemüt* é uma determinação de imediatidade, enquanto que, em contrapartida, a seriedade é a originalidade conquistada pelo *Gemüt*, sua

¹⁹² Essa palavra de origem alemã foi traduzida por Valls (2010) em OCA dessa maneira: *Gemüth*, contudo, para ser mais restrito à fonologia da palavra alemã, ela é escrita desse modo *Gemüt*. O significado é, conforme Kierkegaard descreveu em sua obra, "alma".

originalidade conservada na responsabilidade da liberdade, sua originalidade mantida no gozo da bem-aventurança. A originalidade do *Gemüt*, em seu desenvolvimento histórico, mostra justamente o eterno na seriedade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 161).

O *Gemüt* torna-se efetivamente ou concretamente caráter, segundo a passagem acima, quando tal indivíduo age em seriedade em relação à vida e a si mesmo. Essa ação é o salto e, na esfera concernente ao tempo, é a eternidade. A seriedade é um indivíduo que se tornou subjetividade concreta em ato em *sua* experiência no mundo e, nessa experiência (ato), ele se estabeleceu como em síntese entre o temporal e o eterno.

“*Gemüt* é uma determinação de imediatidade”. O indivíduo é essa síntese da unidade somática e psíquica (*Gemüt*), enquanto a seriedade é o homem que conquista o *Gemüt* a si mesmo, tornando-se, assim, indivíduo pleno. Podemos, com certeza, afirmar que a seriedade corresponde à visão de espírito na relação entre alma e corpo, visão que estabelece a síntese. A síntese é, concretamente, o espírito posto, o salto qualitativo, e ela corresponde à seriedade que conquista, originalmente, o *Gemüt*. Síntese, espírito e seriedade são dimensões “encarnadas” de vida. Há, contudo, uma diferença importante e digna de nota: É possível, como já vimos, colocar uma má síntese ou espírito (realidade do pecado), mas a seriedade é sempre uma originalidade que conquista a liberdade e o eterno, o bem.

“Seriedade é originalidade” conquistada pelo *Gemüt*. Ela é repetição, mas não tédio, pois ela é o eterno no instante. Ela possui originalidade na repetição, como afirma o pensador danês a seguir, em que ele exemplifica como essa seriedade ocorre nas vivências práticas da vida:

O homem sério é justamente sério graças à originalidade com que ele retorna ao ponto inicial na repetição. E verdade que se diz que um sentimento vivo e interior conserva a originalidade, porém a interioridade do sentimento é um fogo que pode arrefecer sempre que a seriedade não cuidar dele, e, por outra parte, a interioridade do sentimento é de ânimo instável – umas vezes ela é mais interior do que outras vezes. (KIERKEGAARD, 2010, p. 161-162).

O homem sério, conforme supracitado, conquista a originalidade inclusive na repetição, “quando retorna ao ponto inicial da repetição”. Esse retornar do homem à repetição é uma prática na força da unidade do *Gemüt* com seriedade: quando se age no calor dos sentimentos ou apenas por uma fria consciência racional, isto gera, respectivamente, instabilidade emocional (agir somente com sentimento) e tédio, pedantismo ou comportamento mecânico (somente com autoconsciência ou racionalmente). Ambos: autoconsciência e sentimento, precisam ser “guardados” pela seriedade, para o indivíduo

continuar constante e original em cada uma de suas ações, sendo esse indivíduo ele próprio toda vez que ele retornar aos seus atos.

Um padre que diariamente batiza muitas crianças, um pastor que profere seus sermões, um médico que atende os seus pacientes, etc., todos podem, no calor inicial de sua vocação, trabalhar com todo o entusiasmo, cheios de utopias em tornar o mundo melhor. Depois, com o passar do tempo, o seu trabalho se torna normal e aquilo que inicialmente era realizado com fervor e sinceridade de intenções foi perdido com o tempo dos anos de trabalho. Então, os batismos do padre, os sermões do pastor e os pacientes do médico se tornaram, tão somente números, um hábito enfadonho (para ambos: o sacerdote e a comunidade) , uma determinação quantitativa de uma esfera profissional. Restam, apenas, títulos e procedimentos, mas não a *subjetividade em ato*. A subjetividade (originalidade da seriedade) é perdida e o determinismo mais a impessoalidade triunfam! Esses comportamentos profissionais são amplamente observáveis na sociedade, onde a fria relação e a falta de compromisso real com as pessoas se evidenciam, provocando, por sua vez, uma distorção interior da subjetividade, tão típica e habitual no *modus operandi* social. E, quando isso ocorre, triunfam também a hipocrisia e a insipidez. Quando a seriedade é perdida do horizonte da personalidade, eis que triunfa o hábito, o tédio, a mecanicidade, o pedantismo e a impessoalidade de relacionamentos.

Tédio, aqui, é justamente a finitude não consciente de si mesmo, como alguém que, por exemplo, não sabe qual cadarço do sapato coloca primeiro, operando mecanicamente ou como se fosse um instinto. A repetição, que é um ato inconsciente, engendra, assim, a angústia do eterno. A seriedade foi perdida, pois a originalidade com o “indivíduo retornando ao seu ponto inicial” foi perdida; perdendo a si próprio, transforma-se em imediatidade naquilo que faz, não é ele próprio, é apenas um: médico, pastor, padre, professor, etc.

Seriedade não é simplesmente um caloroso sentimento em ações repetitivas da existência, mas um *Gemüt* (unidade de sentimento e autoconsciência) que conquista repetitivamente a seriedade em suas ações. No sermão do pastor e nos ritos sacramentais do padre e no atendimento médico no hospital, podemos visualizar não meramente profissionais competentes em ações expressas com tato e carinho. Mas quando eles se revelam a si mesmos, na doação de si em atos responsáveis na junção de competência técnica com carinho, toda vez que aparecer um segundo *eu*, ou seja, o próximo (KIERKEGAARD, 2012). Essa originalidade na repetição só é possível quando o homem vela pela seriedade, quando age com um constante voltar-se a si mesmo no *instante individual*.

Podemos afirmar também que seriedade não é, necessariamente, algo de importante que realizamos no mundo, ou de ocupações que demandam muitas responsabilidades, tais como: presidente da câmara dos deputados, vice-presidência da república, ministro da fazenda, etc. A função, *a priori*, nos exemplos citados, é inegavelmente séria e de grande responsabilidade, trazendo, assim, consequências imediatas para a população em geral. Porém, a função não torna a pessoa que está por trás dela um cidadão sério, senão quando se age seriamente como um político competente e sensível às necessidades do bem comum. Haufniensis ratifica o que foi afirmado anteriormente:

Mas a questão mesmo é saber se primeiro a gente se tornou sério com o objeto de seriedade. Este objeto, cada ser humano o possui, pois é ele mesmo, e quem não se tornou sério em relação a si mesmo, porém a partir de qualquer outra coisa, de qualquer coisa grandiosa e barulhenta, é, apesar de toda a sua seriedade, um brincalhão, e, mesmo que consiga durante algum tempo enganar a ironia, acabará *volente deo*¹⁹³, por se tornar cômico, pois a ironia zela pela seriedade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 163).

O ponto focal da seriedade, conforme podemos depreender do pensamento acima, é o seguinte: O objeto e o valor da seriedade não são, exatamente, determinadas atividades, funções ou posições sociais “grandiosas no mundo”. Um indivíduo pode, para os olhos da sociedade, ser um grande estadista e que traga uma “política de aliança nacional”, com uma “ponte para o futuro”, mas isso não determina que ele seja sério. O fator determinante é se ele é, de fato, sério consigo mesmo, pois esse é o objeto da seriedade: “eu mesmo”. Portanto, seriedade é o homem quando se torna subjetividade concreta na unidade do *Gemüt*, e assim tornando-se também verdade e interioridade em atos originais mesmo na repetição. Corroborando esse entendimento acima, assim nos diz Kierkegaard:

A interioridade, a certeza é seriedade. Parece meio pouco, se eu pelo menos tivesse dito que a seriedade é a subjetividade, a pura subjetividade, *aubergreifende*¹⁹⁴ subjetividade aí sim eu teria dito alguma coisa que certamente teria tornado séria uma porção de gente. Contudo, posso também expressar a seriedade de outro modo. Quando falta interioridade, o espírito é reduzido à finitude. Por isso, a interioridade é a eternidade, ou a determinação do eterno num ser humano. (KIERKEGAARD, 2010, p. 164).

Nesta citação, Kierkegaard resume basicamente todo o capítulo IV de sua obra: Interioridade e certeza é seriedade, e esta por sua vez, pode ser definida com uma subjetividade concreta. Uma posição oposta à compreensão abstrata idealista de pura

¹⁹³ Expressão em latim que significa: Se Deus quiser, Deus queira ou oxalá (VALLS, 2010, p. 220).

¹⁹⁴ Cujo significado em alemão é: “que avança sobre o lado o oposto, que se alastra” (VALLS, 2010, p. 221).

subjetividade ou *aubergreifende* (que se alastra) ou imanente. Seriedade é uma subjetividade concreta, um devir, uma originalidade que retorna ao ponto inicial da repetição. Ele descreve a seriedade como uma determinação do eterno num ser humano, que é um retorno à sua compreensão do instante, como desenvolvido no capítulo III, compreendendo-o de acordo com o pensamento predominante do capítulo IV, como o concreto. A eternidade é o concreto, conforme a frase: “[...] mas aquele que não entendeu corretamente o eterno, ou seja, de modo totalmente concreto, carece de interioridade e de seriedade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 164). Eternidade é o concreto, quando posto pela o espírito no instante individual, e isso é realizado sempre concretamente, e nunca via uma abstração ou conceitualidade.

Observamos, ao longo desse capítulo, uma forte ênfase de Kierkegaard em definir por contrastes o fenômeno do demoníaco (a não-liberdade) e como um ser humano pode tornar-se subjetividade (seja pura ou concreta). Esse tornar-se subjetividade é mediante o ato ou o salto qualitativo e isto é, por sua vez, a própria subjetividade. Esse ato também é interioridade, certeza e instante. Esse ato não advém de uma autoconsciência ou subjetividade pura expressa por conceitos abstratos, assim como também Deus, amor, imortalidade, etc. não são frutos de descobertas especulativas de ordem metafísica. Todas essas “realidades” são possíveis de liberdade; elas se apresentam ao homem como possibilidade, uma angústia de ser apreendido via concretude. Quando o homem foge delas e procura por uma demonstração racional ou pela zombaria abster-se do eterno, Deus, imortalidade, etc., deparamo-nos ante a realidade do demoníaco, do fenômeno da não-liberdade (angústia diante do bem).

Quando o indivíduo frente à realidade da angústia diante do mal, ou seja, da possibilidade de liberdade de vencer as consequências do pecado hereditário e do seu próprio pecado (subentendo que ele já deu o salto no pecado, contribuindo para aumentar quantitativamente o pecado no mundo), procura – via ato, decisão – constituir liberdade (tornando-se, ele mesmo, liberdade), então, nesse ato ou salto no “abismo” da liberdade, o existente inaugura um evento: interioridade, certeza, verdade e eternidade, no ato de ser ele mesmo uma pessoa livre. E não importa quantas vezes ele faça isso, pois a seriedade zela pela originalidade, retornando sempre ao ponto inicial da repetição; por ser devir e na busca de ser sempre “si” concreto. O homem desfruta, no instante do ato da liberdade, a eternidade.

Assim, esses importantes assuntos, antes discutidos no âmbito metafísico em forma de conceitos, agora saíram da zona confortável e segura do espírito absoluto. A partir da filosofia kierkegaardiana, esses temas migraram para o terreno aberto das possibilidades (devir) da vida concreta. Essa vida e os seus componentes vivenciais explorados no presente capítulo não podem ser demonstrados por um sistema devidamente coadunado e coerente em uma

perspectiva do *cogito*. Diferentemente, esses componentes existem na vida concreta quando o homem decide por si e em si mesmo tornando-se subjetividade real, isto é, passando, constantemente, pelo estágio antecedente, da angústia que impulsiona tal possibilidade de ser concreta. E nisso reside a originalidade do nosso autor. É através de todas essas figuras ou de todos esses exemplos concretos da vida que ocorre a existência, e ocorre como possibilidade nas vivências práticas de um indivíduo, conforme nos diz Le Blanc (2003, p. 83):

A originalidade da reflexão de Kierkegaard, reconhecida pelas filosofias existenciais contemporâneas, é sustentar energicamente que a angústia é a condição fundamental do homem diante do mundo, diante do possível, fruto de sua liberdade.

Podemos, portanto, concluir as considerações acerca do capítulo IV de OCA. Para isso, afirmando que o sentido primordial, do referido capítulo, é ressaltar o homem como possibilidade de ser subjetividade – não uma subjetividade ou autoconsciência pura, e sim concreta, é necessário o ato, que é sinônimo de interioridade, verdade e certeza. E dependendo desse “ato”, trata-se de demonstrar se o indivíduo se torna liberdade ou demoníaco e especialmente: Que angústia é essencial nesse indivíduo? Se ele sofre e se rebela diante do bem e se encerra em si mesmo contra o bem, observamos em qualquer pessoa (ou sociedade) a manifestação do demoníaco, a não-liberdade. Se, contudo, ele sofre diante do mal e procura romper a escravidão do pecado, a sua condição de não-liberdade (provocada por ele, por seu salto no pecado), através do salto para a liberdade, em ato de liberdade, se evidenciará como uma angústia diante do mal, que é possível, a qualquer momento, sair dessa condição. Em ambas as angústias há possibilidades de liberdade, a vida aberta, diante do existente: A liberdade (conquistada pelo ato da interioridade, certeza e liberdade, guardada pela seriedade) e a não-liberdade, são possibilidades da vida, e a decisão é uma angústia diante do homem, ou seja, possibilidade.

Por isso que é fundamental “aprender a angustiar-se” (KIERKEGAARD, 2010, p 168). Se a angústia for diante do bem, ou seja, o indivíduo vai querer encerrar-se no aprisionamento de si, no egoístico, no fenômeno opressor da não-liberdade. Se, porventura, o indivíduo se angustiar diante do mal, então luta contra a realidade do mal em sua existência. Embora assumam muitas consequências (sobre as quais refletimos nesta nossa seção), diante desse indivíduo se abrirão possibilidades de uma existência marcada pela originalidade, pelo eterno e pela liberdade (verdade-certeza-seriedade). Aprender a angustiar-se é uma necessidade real que qualquer subjetividade tem diante da árdua tarefa de ser um *Gemiüt* sério.

É sobre esse aprender a angustiar-se que iremos refletir a seguir, tomando como base o último capítulo de OCA.

3.3.7 *Angústia como o que salva pela fé*

No último capítulo de OCA Kierkegaard menciona, de relance, um conto dos irmãos Grimm. Nesse conto, um aventureiro viajava o mundo inteiro com um único objetivo: Ele queria aprender a ter medo ou a angustiar-se. Ele viajava por caminhos assombrados, presenciava gigantes e cenas horríveis, que causariam medo em qualquer um. No entanto, ele não conseguia atingir o objeto: de aprender a angustiar-se ou a temer (VALLS, 2013). Acerca desse conto, Kierkegaard traz um importante conselho para os seus leitores:

Deixemos este aventureiro seguir o seu caminho, sem nos preocuparmos (em saber) se encontrou ou não o terrível. Ao invés disso, quero afirmar que essa é uma aventura pela qual todos têm de passar: a de aprender a angustiar-se, para que não se venham a perder, nem por jamais terem estado angustiados nem por afundarem na angústia; por isso, aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado. (KIERKEGAARD, 2010, p. 168).

Na passagem vislumbramos o objetivo principal do capítulo V de OCA. A saber: mostrar ao leitor a experiência do angustiar-se; incentivando a percorrer sozinho seu caminho sem as distrações da multidão e sem importar-se com o final da caminhada do aventureiro dos irmãos Grimm ou com qualquer outra pessoa no que tange a esse assunto (REICHMANN, 1978). Trata-se, afinal, de um caminho que cada um deve percorrer ao longo da existência, caminho para o qual a obra do nosso filósofo oferece indicações e alertas de riscos. Por exemplo, na citação, em apreço, temos dois “avisos” para que ninguém se perca no caminho da angústia. *O primeiro* é para um indivíduo que não queira ou não tenha experimentado angústia e isso, para o filósofo danês, equivale a uma individualidade desprovida de espírito (LE BLANC, 2003). É a partir da angústia que o homem se estabelece, pelo salto ou ato, o espírito, uma individualidade subjetiva e não quantitativa. *O segundo* é afundar-se na angústia, cuja consequência máxima é o suicídio. Tais extremos da angústia são, para o filósofo, o que ocasiona o desespero do *self*¹⁹⁵ (KIERKEGAARD, 2010), do espírito do homem. Esses extremos são o que provoca uma má síntese. Somos advertidos pelo “Vigia de Copenhagen”¹⁹⁶ a esse respeito e, ao mesmo tempo, recebemos dele conselhos práticos para

¹⁹⁵ Perspectiva desenvolvida amplamente em sua obra *Doença para a morte*.

¹⁹⁶ Tradução do latim *Haufniensis*, pseudônimo utilizado por Kierkegaard no C.A

não enveredar por esses caminhos extremos da angústia. Ao fim, Kierkegaard indica que há uma boa angústia que seria proveitoso aprender a experimentar, justamente por trazer consigo possibilidades libertadoras mediadas pela fé. Nesse capítulo de OCA, portanto, o herói não é o aventureiro dos irmãos Grimm, mas uma heroína: a *angústia*.

Nos capítulos anteriores de OCA, a angústia foi visualizada, com toda ênfase, em seus tons sombrios e nos mais pálidos da existência (embora, para o nosso autor, os tons sombrios fossem melhores do que os tons coloridos de uma existência alienada ou demoníaca). No referido capítulo, contudo, a angústia é apresentada mais positivamente e mais relevante para uma existência autêntica e consciente da vida. Acerca dessa compreensão contextual nesse capítulo, diz-nos Valls (2013, p. 148-150):

Se nos primeiros capítulos a angústia assusta e aflige, aparecendo em companhias pesadas como o sistema de Hegel, as reflexões de Schelling, dos padres da Igreja e dos teólogos especulativos, com o pecado e a concupiscência, e na dúvida se a sensualidade seria ou não pecaminosidade, e que condições, se, portanto, nos capítulos prévios a angústia aparece sob os aspectos mais noturnos ou crepusculares, agora, no capítulo V, ela se apresenta numa atmosfera de aurora, de dia claro, à luz do grande dia... aparece sob outra luz, bem mais positiva, já desde do título (...) Seu papel é de redentora: angústia salvando, redimindo (...) com a fé, junto com a fé ou pela fé, a angústia é a verdadeira redentora. (p. 148-150).

No referido capítulo, de acordo com o nosso comentador, a angústia é declarada (ao lado da fé) como salvadora e formadora da individualidade. Assim, a angústia evita a alienação da ausência de espírito e também do suicídio. Ela forma e prepara o existente para usufruir da eternidade (no instante individual com sofrimento, solidão e renúncia), liberdade e infinitude “dentro” da finitude ou exterioridade da vida. A angústia é justamente a “escola” da possibilidade, e formar-se nessa escola é a tarefa primordial da existência, conforme observa o vigia de Copenhague:

A angústia é a possibilidade da liberdade, só essa angústia é, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as ilusões. E nenhum grande inquisidor dispõe de tão horripilantes tormentos como a angústia, e nenhum espião sabe investir sobre o suspeito com tanta astúcia, justo no momento em que está mais debilitado, ou sabe preparar armadilha, em que este ficará preso, tão insidiosamente, como angústia, e nenhum juiz sagaz consegue examinar, sim, “ex-animar” (desalentar), o acusado como angústia, que não o deixa escapar jamais, nem nas diversões, nem no trabalho, nem de dia e nem de noite. (KIERKEGAARD, 2010, p. 169).

Esse é o tom, conforme o texto acima, do capítulo final de OCA. A angústia é formadora na esfera interior, perscrutando todos os caminhos e todas as intenções da finitude

que se deparam ao sujeito, Nesse esquadrihar há um descobrimento das ilusões e uma observação mais rigorosa da existência interna e externa (este secundário). Há um verdadeiro “examinar” cuja significação etimológica “ex-animar” tem sentido (KIERKEGAARD, 2010, p. 169). Na citação acima, esse exame visa desalentar e desarmar as frivolidades de uma existência vazia na imediatidade dos sentidos ou das aparências da sociedade (multidão) alienada.

Esse “perscrutar” radical da angústia, metáfora que o nosso autor utilizou para melhor exemplificar essa ação interior da angústia no homem (inquisidor, espião, juiz), busca, de fato, através de certo sofrimento, afastar os homens da vaidade (nulidade, vazio, nada) da vida. A angústia esquadriha todas as possibilidades da finitude e impulsiona tal individualidade angustiosa a transcender e a transformar a si mesmo numa abertura inteligente com o mundo (KIERKEGAARD, 2010). A angústia positiva é um convite a uma possibilidade de existência que confere sentido e “compreensão” saudável à vida.

Para quem é formado na escola da possibilidade, esse considera a realidade concreta leve. Kierkegaard discorre sobre isso, pois alguns consideram a vida real pesada e difícil e a as possibilidades leves e tranquilas. Esses que compreendem desse modo argumentam que as emergências e as circunstâncias da sociedade, com todas as suas dificuldades inerentes (políticas, econômicas, sociais, ambientais, etc.), trazem grandes consequências nocivas e sofrimentos à existência, e que as possibilidades são um mundo das “nuvens”, da “fada madrinha” da fantasia, etc. Kierkegaard responde a essas objeções afirmando que tais pessoas estão presas à exterioridade da vida “real” (uma angústia também diante da interioridade) e ainda não aprenderam a olhar para dentro de si.

Se esse indivíduo (que pensa dessa maneira acerca das possibilidades) fizesse uma “incursão” séria e honesta para dentro de si, mudaria de ideia. A configuração e a realidade interior do homem e as suas inúmeras possibilidades com que se depara diante das vivências, quando devidamente “experimentadas” no campo imaginativo, são mais “cruéis” e pesadas com a realidade sensível social. Quando um indivíduo começa a pensar quem ele é, o que deveria ser (para um efeito de exemplificação e considerações iniciais desta escola), esse indivíduo se depara com sofrimentos, lutas e batalhas interiores. Nessa esfera interior não há espaço para barganha ou retórica, pois quem está operacionalizando tudo isso é o “eu concreto”, esse juiz que “examina” ou “desalenta” honestamente o si mesmo.

Enganar a si é, neste contexto de possibilidades frente a individualidade, realmente é a maior tragédia da existência. Uma fuga de si é trilhar o caminho fácil (e perigoso) da hipocrisia e da inautenticidade (BULTMANN, 2001), tornando-se assim um demoníaco,

escravo de si mesmo na fuga ou na abstração do seu eu autêntico! Por isso Sócrates adverte: “[...] é terrível ser enganado por si mesmo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 174). É isso que a angústia salvadora quer evitar e, para isso, é imperativo esse voltar-se honestamente para si.

Assim, portanto, o indivíduo que aprende na escola das possibilidades, este carrega mais peso e sofrimento, mas, nesse aprendizado, conquista tudo, ou seja, conquista a si mesmo. E, quando ocorrem os problemas visíveis ou um destino trágico (até a morte!), ele não se surpreende, pois já tinha se antecipado, sofrido e vencido no campo imaginativo. Quando tal problema se torna materializado, vem (para um indivíduo treinado na escola da possibilidade) em uma “dosagem” leve se comparado à possibilidade ou à angústia. A esse respeito, Kierkegaard faz um comentário que ratifica os parágrafos acima expostos: “Tal individualidade não pode temer o destino no sentido exterior, suas variações, suas derrotas, pois a angústia nele já formou o destino e arrancou dele absolutamente tudo o que qualquer destino pode arrancar” (KIERKEGAARD, 2010, p. 174).

Tal como Sócrates ergueu solenemente a taça do veneno e “bebendo festivamente a sua sentença de morte”, ocorrerá do mesmo modo para quem se formou na escola das possibilidades; o existente já sofreu, indizivelmente, numa esfera interior, e quando a dor, a morte e qualquer casualidade do destino vierem, um novo “Sócrates” salta diante do sofrimento, com leveza e serenidade, pois a angústia o prepara constantemente para a realidade concreta (KIERKEGAARD, 2010).

Quanto mais fundo a angústia for formada nessa individualidade ou nesse “gênio religioso”, mais ela se torna leve do que tudo o que há de penoso e exigente da vida, “[...] pois não há realidade e nem um examinador tão rigoroso como a angústia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 172; 175). Essa angústia existente, conquanto formadora e salvadora da existência humana, que promove possibilidades de o homem libertar-se de si mesmo, da alienação, do niilismo da vida, é acompanhada da fé. E qual é o papel da fé de tal angústia formadora? É o próprio Kierkegaard (2010, p. 170) que responde:

Mas para que um indivíduo venha a ser formado assim tão absoluta e infinitamente pela possibilidade, ele precisa ser honesto frente à possibilidade e ter fé. Por fé compreendo aqui o que Hegel, à sua maneira, em algum lugar, corretissimamente, chama de certeza interior que antecipa a infinitude. Se forem administradas ordenadamente as descobertas da possibilidade, então a possibilidade há de descobrir todas as finitudes, mas há de idealizá-las na forma da infinitude, e há de mergulhar o indivíduo na angústia, até que este, por sua parte, as vença na antecipação da fé.

A formação da angústia, sobre a qual se discorreu antes e também na citação acima, precisa receber, por parte do indivíduo, seriedade frente a si mesmo no campo da possibilidade e da fé (WAHL, 1974). E o que seria essa fé? Kierkegaard utiliza, sob muitos elogios, a definição de fé que Hegel enuncia: “[...] certeza interior que antecipa infinitude” (HEGEL apud KIERKEGAARD, 2010, p. 170). Essa definição está claramente relacionada ao conteúdo da carta aos *Hebreus* (Cap. 11:1), que diz o seguinte: “[...] ora, fé, a certeza das coisas que se espera e a convicção de fatos que não se vê”. Como se pode ver categoricamente, a fé, nos três autores em jogo aqui (Kierkegaard, Hegel e o autor incógnito de *Hebreus*¹⁹⁷) é *certeza*¹⁹⁸, precisamente, a certeza antecipadora do caráter de infinitude que se experimenta diante de algo que não é visto (como é o caso de Deus, na fé cristã). (GOUWENS, 1996).

Com base no exposto trecho acima, poderíamos indagar se a fé não seria uma angústia que experimenta uma possibilidade futura ao antecipar suas experiências no instante. Isso poderia ser sustentado com Kierkegaard, uma vez que a infinitude, experienciada instantânea e individualmente na antecipação do futuro, é a eternidade permeando o tempo e a finitude concretamente nessas vivências de fé. No contexto religioso acerca do pecado e da culpa, a fé é revestida de perdão, bem como, no contexto da justificação pela fé¹⁹⁹, ela (a fé) se transforma em salvação. Perdão e salvação, nos exemplos acima, são modos de a fé atuar, de tornar concreta uma possibilidade futura no instante presente, de torna-se eterno, concreto na finitude. Essa fé em atos, não em atos formais, mas nos atos cheios de paixão e de intensidade (LE BLANC, 2003). Uma síntese e um esclarecimento desse argumento sobre a fé, como uma possibilidade infinita e salvação a todos, é o que temos no seguinte trecho:

É uma promessa de liberdade ilimitada e de possibilidades infinitas que um saber racional não pode propiciar. A razão só pode petrificar, mas só a fé pode “reanimar”, como o dizia Pascal, “pôr em movimento, o caminho”. “O justo viverá pela fé”, diz o profeta hebraico, e o apóstolo mais tarde irá repeti-lo. E a fé traz a verdade eterna. (FARAGO, 2011, p. 204).

A fé é “promessa de liberdade ilimitada e infinita”, ou seja: ela proporciona possibilidades de uma existência caracterizada pela infinitude e pela liberdade. Ela é, de certa forma, uma angústia, pois, conforme vimos, é uma possibilidade. No interior da fé existe algo

¹⁹⁷ Algumas correntes teológicas atribuem essa carta a Paulo; contudo essa tese é contestada por outros teólogos e pesquisadores, permanecendo, assim, uma indefinição tanto na ortodoxia quanto no liberalismo teológico.

¹⁹⁸ Em Kierkegaard e no autor de *Hebreus*, pensamos a certeza no âmbito concreto da existência.

¹⁹⁹ Justificação pela fé, nesse contexto, é compreendido a maneira cristã (especialmente paulina): salvação pela graça, a justiça de Cristo na cruz do calvário redimindo os pecadores. Para uma compreensão ampla acerca desse assunto recomendamos o livro, de Karl Barth, *Carta aos Romanos*.

dialético e misterioso. A fé é uma possibilidade, uma angústia, mas quando se age ou quando ocorre o salto da fé, ela erradica o que ela mesma produz: possibilidade de infinitude. Como isso ocorre? Acerca disso assevera o pensador danês: “Sendo o indivíduo formado pela angústia pela fé, a angústia há de erradicar justamente o que ela mesma produz” (KIERKEGAARD, 2010. p. 174).

Acerca dessa posição de Kierkegaard, é preciso dizer que, embora seja importante para o homem imaginar e sofrer individualmente frente às suas possibilidades de existência, a angústia precisa, entretanto, ser superada. Mais precisamente (para não incorrerem em um perigo conceitual hegeliano): ela carece ser eliminada (pois a angústia corre o perigo de levar ao desespero e mais angústia). Isso porque a linha divisória entre a angústia formadora e a angústia geradora de desespero é tênue, perigosa e real. Razão pela qual, é imperativo que angústia (embora proveitosa, como exposto nesta seção) seja vencida pelo indivíduo. E, então, como ocorre essa vitória em relação à angústia? Resposta: pela fé! E de que outra forma a angústia se antecipa à infinitude, à liberdade e ao eterno? E como isso ocorre? A saber: sempre por meio do salto, o que faz com que retomemos discussões anteriores dos capítulos precedentes, por exemplo, a do *salto da fé*.

A fé anula a angústia por meio do salto qualitativo da fé. Dizer isso pode parecer um tanto confuso e obscuro, mas este paroxismo é próprio ao pensamento de Kierkegaard, que não se importa com conceitos prontos que solucionem aporias. Tais dificuldades provenientes de reflexões são concretamente superadas na experiência real da fé, que é sempre uma possibilidade que almeja ser efetivamente realizada através do salto da fé, de uma experiência que possibilite o homem ser uma subjetividade repleta de fé e infinitude real. A compreensão deste parágrafo e da citação acima está harmoniosamente ligada ao pensamento citado abaixo, de Mackintosh (2002, p.248):

Longe de resolver enigmas, a fé apenas começou a ver o que são. Apenas o homem perdoado pode perceber a natureza inacreditável do perdão. Vista de dentro ou de fora, a fé é puramente paradoxal, uma *coincidentia oppositorum* de fora, porque nenhuma classe ou quantidade de raciocínio pode nos levar até lá; de dentro, porque o gozo que constitui seu mais íntimo ser só pode surgir de um sofrimento constantemente renovado.

A fé é uma experiência paradoxal e estritamente subjetiva, e que só pode ser entendida concretamente por quem a experimenta e, unicamente, por si só. Ela é uma imaginação que impulsiona a uma ação. Por isso, ela é central no pensamento kierkegaardiano, pois inaugura a experiência do instante na subjetividade, na antecipação da infinitude. A fé é, igualmente, uma paixão que preenche a vida de significado e sentido para quem a experimenta. Em última

instância, ela ainda é liberdade de poder ser possibilidades. Ela não é imanente ou necessária na consciência, noutros termos: a fé não vem por uma necessidade e nem é casual, ela é uma busca apaixonada do existente pela infinitude (LE BLANC, 2003). Ela surge sempre como possibilidade, como angústia ou anseio de uma experiência do sagrado, da imortalidade e do eterno.

Após essas considerações, Kierkegaard retoma a questão que é central ao seu pensamento: uma possibilidade de subjetividade formada pela finitude e pela exterioridade (na perspectiva da culpa) e a que é formada interiormente. Vejamos:

Aquele que só aprende a conhecer sua culpa no contexto da finitude está perdido na finitude, e de modo finito não se deixa resolver a questão de se um homem é “culpado”, a não ser de um modo exterior, jurídico, extremamente imperfeito. Por isso aquele que só chegar a apreender a conhecer sua culpa graças às analogias com os julgamentos da polícia e da corte suprema jamais concebe propriamente que ele é culpado. Se tal individualidade, que só se forma pela finitude, não recebe um julgamento da polícia ou um juízo da opinião pública de que é culpada, então se forma a coisa mais ridícula e miserável de todas, um modelo de virtude, que é um pouco melhor do que o povo em geral, mas não é tão bom como o pastor. (KIERKEGAARD, 2010, p. 176).

Podemos afirmar, de acordo com essa citação (repleta de ironia e de bom humor!), que a escola da possibilidade tem uma visão realmente correta e profunda acerca da culpa (isso também pode ser afirmado em relação às outras questões já consideradas nesta pesquisa: imortalidade, a eternidade, etc.). Tal escola a pensa concretamente, dentro de uma experiência interiorizada e subjetiva. A visão finita tem uma compreensão que realça a esfera externa e superficial da culpa, não chegando, efetivamente, na raiz, na profundidade da experiência que sublinha: “sou culpado”, “sou deveras responsável pelos meus erros” ou na experiência do apóstolo Paulo – que Kierkegaard assume como pano de fundo teológico – quando diz: “[...] sou o mais pecador dentre os homens” (I Timóteo 1:15). Eis aí uma experiência de angústia que perfaz o interior humano lançando-o na solidão e na cadeia de sua consciência culpada. O tipo de culpa amplamente aceito pela sociedade não é verazmente culpa, pois não toca intimamente o indivíduo, dependendo da opinião pública ou do veredicto de um juiz. É justamente por isso que afirma Haufniensis: “Da finitude pode-se aprender muita coisa, mas não se angustiar a não ser num sentido muito medíocre e corrompido” (KIERKEGAARD, 2010, p. 176). Ao mesmo tempo em que não devemos ter uma visão escapista ou negativa da finitude, ela não pode servir de parâmetro de aprendizado no aprender angustiar. De onde

deve vir tal aprendizagem então? Kierkegaard ilustra essa questão comparando o que nela está em jogo com o comportamento de um hipocondríaco:

Angustia-se diante de qualquer insignificância, mas, quando ocorre o que é importante, ele começa a respirar, e por quê? Porque a realidade importante não é, contudo, tão terrível como aquela possibilidade que ele mesmo tinha formado, e para cuja formação estava a sua força, enquanto que agora ele pode usar toda a sua força no confronto com a realidade. Entretanto, o que lida com a hipocondria é apenas um autodidata imperfeito em comparação com aquele que é formado pela possibilidade, porque a hipocondria em parte depende do elemento corpóreo e por isso é contingente. (KIERKEGAARD, 2010, p. 176-177).

O exemplo da hipocondria se presta a expor o que significa passar pela escola da possibilidade. Quando se pensa estar doente, então se sentem, inclusive, reações físicas de sua dor, tudo isso motivado por uma doença que inexistente, fruto exclusivamente de sua imaginação! Chega a ser engraçado observar um comportamento de um hipocondríaco diante de um ataque (ou diante uma crise), pois parece que tal indivíduo está prestes a morrer! E, meramente para ilustrar, quando vem efetivamente a doença? Ele consegue “respirar” e sofre incomparavelmente menos do que a sua pseudodoença.

A comparação com a hipocondria é apenas um artifício, um recurso até imperfeito, mas retrata a condição de quem é formado pela possibilidade em relação à sua culpa. Por meio dela se torna claro que o indivíduo sente todo o peso e culpa do mundo. Ele mesmo infligiu sobre si toda a seriedade da culpa. E, quando um indivíduo sofre um julgamento externo, de seu erro, ele realmente não se importa ou se preocupa de sofrer a sentença do *juiz*. Por quê? Intrinsecamente ele já se condenou em sua angústia, ficando indiferente ao julgamento extrínseco. Aqui, novamente, emerge a figura de uma subjetividade “puramente” concreta, que surge em si mesma na angústia (pelo salto qualitativo ao perdão). A figura de um indivíduo solitário, procurando tornar-se a si mesmo na angústia, é absolutamente essencial na filosofia de Kierkegaard. Angústia, como possibilidade de subjetividade, em todos os exemplos citados em OCA (bem como no núcleo de nossa dissertação), é a experiência que qualquer pessoa pode experimentar. Ora, isso é apresentado (inclusive na referida “escola”), como a liberdade de possibilidade a quem quiser aprender a angustiar-se positivamente. Para quem deseja essa experiência com angústia, basta escolher, com seriedade, a opção de individualizar-se e abrir as possibilidades infinitas de existência.

Outras questões devem ser formuladas aqui, após o dito acima: Onde está a fé que salva esse indivíduo posterior? Como a fé desse expulso do Éden se relaciona com a angústia e com a culpa? Afinal, a angústia da culpa não é ruim e não teria a ver com o pecado, que é

uma má síntese? Kierkegaard responde a isso da seguinte maneira: “[...] quem se educa pela angústia em relação à culpa só há de encontrar repouso na reconciliação” (KIERKEGAARD, 2010, p. 177).

Com essa sentença, nós nos colocamos diante dos limites da Psicologia kierkegaardiana desenvolvida em OCA. Essa psicologia até pode descrever fenômenos da angústia, mas explicar esse repouso da fé na reconciliação, não é seu papel. Cabe ao indivíduo, em sua relação com a dogmática, *compreender* os mistérios da reconciliação.²⁰⁰ Este é o contexto teológico que Kierkegaard tinha em mente, que o indivíduo pode experimentar em suas vivências na “antecipação da infinitude” da fé, que a psicologia consegue apenas descrever antes do salto da fé (angústia), e nunca o salto ou a explicação do mistério (GOUWENS, 1996).

O fim deste capítulo, no qual se encerra também o movimento expositivo a presente dissertação, se vale de um remate oferecido pelo próprio Kierkegaard em seu OCA. Fazemos das palavras do filósofo as nossas próprias: “Aqui termina esta consideração, no ponto em que ela começou. Logo que a Psicologia está pronta com a angústia, há de entregá-la à Dogmática” (KIERKEGAARD, 2010, p. 177). Isso é cabido neste contexto, pois, se bem lembrarmos, iniciamos nossas reflexões sobre a angústia do pecado hereditário descrevendo como o indivíduo poderia chegar a pecar, tornar-se pecaminoso (ou uma subjetividade pecaminosa). Descrevemos como o indivíduo poderia chegar a pecar. No entanto não chegamos a explicar o pecado. O pecado pertence, *existencialmente*, ao indivíduo e, *religiosamente*, à dogmática. E terminamos, essencialmente, na mesma compreensão acerca do pecado na relação com a dogmática, mas noutra perspectiva; com o homem próximo da reconciliação, ou seja, prestes a encerrar e anular o seu pecado. Tivemos o cuidado em não explicar essa reconciliação, preocupando-nos, somente, em nos aproximar dela mediante uma descrição psicológica dessa questão. E quando ocorre essa aproximação, a reconciliação é entregue pelas “mãos” da psicologia (mesmo movimento em relação ao pecado) à “ciência” responsável por essa temática: a dogmática (KIERKEGAARD, 2010).

Após, tendo trilhado o caminho que nos trouxe até aqui, podemos concluir que tanto o pecado como reconciliação (redenção, salvação) são pertencentes às disciplinas da dogmática²⁰¹. E, como já exaustivamente repetido em nossa pesquisa, a angústia pertence à psicologia. E o objetivo dominante encontrado em toda a obra de OCA, apesar de muitos

²⁰⁰ Cujo componente teológico, exprime-se em salvação por meio da *sola gratia, sola fides* (respectivamente, em latim: “só a graça”, “só a fé”) na perspectiva cristã da encarnação de Deus em Jesus Cristo.

²⁰¹ Dogmática compreendida em uma perspectiva que leve em conta a apropriação e a subjetividade e não uma dogmática presa ao racionalismo do idealismo.

exemplos religiosos e reflexões teológicas, é psicológico. Em face da psicologia kierkegaardiana, o homem é liberdade de poder ser possibilidades. Ele é possibilidade de ser pecador ou salvo, de tornar-se a si mesmo no mundo diante de suas responsabilidades. Em suma, é possibilidade – ante todas as várias experiências da vida – de ser subjetividade.

As conclusões gerais de nossa dissertação é o que teremos adiante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao chegarmos ao fim desta dissertação, é provável que o leitor ainda se pergunte: Mas o que seria mesmo a angústia? Qual seria, afinal, o conceito de angústia segundo Kierkegaard? Em nossa pesquisa, a consideração a essas perguntas – mais que cabidas – está presente, ainda que de modo implícito, desde seu título: *Angústia como possibilidade de subjetividade em Kierkegaard*.

Um de nossos principais objetivos, desde o início, foi o de tornar compreensível a angústia existencial, tal como formulada por Kierkegaard (este "oculto" atrás do pseudônimo de Virgílio Haufniensis), em sua obra *O Conceito de Angústia*. Compreendíamos que a resposta ao nosso problema, que indagava sobre como a angústia pode engendrar subjetividade, dependia fundamentalmente dessa elucidação. Por isso, ao tentar levar a efeito esse objetivo, lançamo-nos num exercício de interpretação e comentário a tal obra. Foi quando nos deparamos com uma miríade de temas que se entrelaçam ao da angústia, temas cujo esclarecimento dependia, em boa medida, da plenitude de nossa exposição. O exame detido (tanto quanto o possível) das passadas de Kierkegaard, no intuito a sua reconstrução de elaborar reconstrução teórica foi a metodologia que ofereceu o itinerário percorrido na dissertação que ora se conclui.

Antes, no entanto, de iniciarmos a interpretação da letra de Kierkegaard, foi preciso dar o que compreendemos como um passo “propedêutico” em nossa exposição. Isso foi visto nas páginas do *primeiro capítulo*. Por meio desse nos esforçamos por retratar algo do cenário intelectual no qual Kierkegaard se formou. Para tanto, caracterizamos, em linhas muito gerais, um pouco da filosofia idealista alemã, predominante na cena europeia à época, e o modo como esse idealismo impactou a geração de Kierkegaard.

Assim, com o fim de ambientar o pensamento kierkegaardiano e de subsidiar nossa exposição posterior, situamos, *grosso modo*, a filosofia sistemática dos principais representantes dessa escola de pensamento: Fichte, Schelling e Hegel. Ora, é preciso reconhecer que essa exposição não se pretendeu rigorosa. Além disso, adicionalmente, cabe alertar que estivemos empenhados em apenas perfilar as ideias desses filósofos monumentais nas poucas páginas de preparo de que dispúnhamos. Dessa sorte, sabemos que tal exercício, mesmo valendo-nos de intérpretes autorizados da referida escola idealista germânica (HARTMANN, 1983; DUDLEY, 2013; LÖWITH, 2014), não permaneceria de “pé” caso fossem impingidas as exigências de um leitor especializado nesse clássico capítulo da filosofia alemã.

Observamos que, apesar das diferenças entre os três filósofos que elegemos como representantes do Idealismo alemão (Fichte-Schelling-Hegel), pretendiam postular que o *télos* humano era alcançar uma realidade racional mediante um esforço intelectual de uma subjetividade ou de um Eu transcendental, alcançando, assim, uma idealidade ou uma subjetividade pura, emancipada e livre. Dessa maneira, “o saber”, “a autoconsciência pura”, “a identidade absoluta” e “o Eu transcendental” seriam os alicerces, os pilares e as vigas de uma filosofia sistemática.

Ainda no seio desta exposição preparatória de nosso capítulo primeiro, notamos que a religião, também ponto de pauta na filosofia idealista, era um símbolo de tal idealidade racional presente na estrutura cognitiva humana. A religião, para tal orientação filosófica, era *serva* da filosofia (inversamente do *philosophia ancilla theologiae*, propugnado por Pedro Damiano, já na Baixa Idade Média), que apontava a identidade ou o espírito absoluto racional. Assim, portanto, na pedra de toque dos filósofos alemães como os mencionados, o cristianismo acabou por se tornar um *logos*, resultante da síntese de uma subjetividade racional religiosa. Essa filosofia e teologia foram duramente combatidas por Kierkegaard por ser excessivamente desgarrada da vida concreta como um assunto periférico à existência real e todas as experiências que dela emergem (VERGOTE, 1969).

Aquele capítulo também mostrou que as principais críticas do pensamento kierkegaardiano eram destinadas à filosofia dos assim chamados idealistas alemães. Indicamos, assim, que em OCA, Kierkegaard elabora críticas em duas frentes. A saber: I) à filosofia do idealismo alemão e ii) a uma religião apegada ao racionalismo derivado e influenciado pela referida escola de pensamento (como a qualquer forma de religiosidade que ressalte o aspecto externo da religião). Isso porque, para Kierkegaard, religião é subjetividade e interioridade que se abre ao mundo, mas como um uma força centrípeta, isto é, de dentro para fora.

As críticas kierkegaardianas à problemática religiosa no âmbito do idealismo se revestem do mesmo caráter em relação às críticas à existência. Assim, a religião, longe de ser racional (ou que contenha a emanação racional do absoluto em significados litúrgicos), é (especificamente em relação ao cristianismo com o qual o Idealismo se relaciona filosoficamente) paradoxo e escândalo e a maneira de alcançá-la não é por via racional, e sim *por uma experiência de fé*. Religião não é racional, mas uma experiência apropriativa, estritamente subjetiva. Religião (como se viu ao longo de nosso movimento expositivo naquele capítulo) não pode ser também reduzida a um conjunto de doutrinas encadeadas, racionalmente deduzidas e logicamente demonstradas por uma teologia ou disciplina

religiosa. Ela é uma *experiência absoluta* de uma subjetividade que deseja tornar-se *concretamente* religiosa (GOUWENS, 1996).

Em uma conclusão parcial, restrita ao capítulo I, podemos afirmar, com segura distinção, que a subjetividade kierkegaardiana não é reduzida a uma esfera meramente cognitiva da vida, pois subjetividade é individualidade. Em OCA, nosso filósofo nos faculta essa convicção ao nos asseverar que um *individuum* engloba o concreto da vida, bem como contempla o caráter intelectual, mas que tal esfera é, apenas, mais uma de um universo de sentimentos e de experiências vivenciais de um indivíduo. Desse modo, com base no próprio filósofo dinamarquês e apoiando-se na literatura de comentário (VALLS, 2012), depreendemos que uma filosofia que pretenda “dissecar” o *Eu*, por via de uma racionalidade pura, imparcial, não consegue de fato compreender o *télos* desse *eu*, que – diga-se categoricamente – seria o ser *si mesmo* ou o tornar-se uma subjetividade.

No *segundo capítulo*, laboramos com o propósito de caracterizar OCA como uma obra “psicológica”, que trabalha na busca da compreensão da angústia, mas tendo como pano de fundo e ilustração problemas de ordens teológica, bíblica. Por isso, consideramos necessária a introdução de contextos teológico-bíblicos que elucidassem os pressupostos religiosos da referida obra kierkegaardiana. Nessa introdução, que subsidiou a interpretação dos argumentos filosóficos de nosso pensador, iluminando seus pressupostos teológicos, julgamos ter identificado – e julgamos ser isso uma contribuição de nossa pesquisa – débitos desse pensamento com a cristologia paulina, além de influxos da tópica agostiniana e da dogmática luterana.

Julgamos poder afirmar também que, embora o componente teológico possua um papel fundamentador em certos contextos de OCA, tal elemento ainda é secundário na economia dessa obra, pois, por mais que Kierkegaard descreva experiências religiosas ligadas ao pecado de Adão, conjugando noções como a de inocência e a de queda (nos relatos bíblicos do livro de *Gênesis*), o escopo mais central de nosso filósofo são *psicológicos*. Assim, tais relatos bíblicos da gênese evidenciam, psicologicamente, o seguinte: que o pecado de qualquer pessoa consciente é semelhante ao pecado de Adão, e que este não vem por uma necessidade, causalidade ou imanência e que a inocência não é imediatidade que precisa ser suprassumida, ou rompida, como Hegel defendia em sua *Enciclopédia*.²⁰²

Como vimos, com base em todo movimento de desdobramento conceitual daquele capítulo, o pecado é um “salto”, o que significa dizer que é uma autoinstituição de um espírito

²⁰² Cf. Bibliografia.

de uma subjetividade que deseja por si mesma tornar-se um indivíduo pecaminoso. Por sua vez, a inocência, tal como pensada por Kierkegaard, só é perdida por esse salto, não por uma necessidade de um conhecimento que a liberte de sua ignorância, conforme o referido pensador alemão defendia, mas por um rompimento drástico de seu estado. Entendemos que o que ocorreu nos relatos de *Gênesis* do Adão paradigmático ocorre também com qualquer subjetividade que deseja tornar-se por si mesma um indivíduo pecador (REICHMANN, 1978).

Apresentando o saldo resumido de nosso capítulo II, diríamos que o pecado não é uma determinação necessária das experiências de uma individualidade, conforme tradicionalmente defendido pela dogmática ao afirmar que o pecado de Adão condiciona o pecado de seus descendentes. A inocência não precisa ou é necessariamente condicionada a ser superada ou abolida pelo conhecimento ou pelo advento da razão hegeliana. Dito isso, consideramos que nesses problemas em torno do pecado hereditário de Adão e de sua inocência, com base na relação com o indivíduo posterior, emerge o ponto central defendido em nossas considerações no referido capítulo. O pecado hereditário e o acúmulo objetivo de pecado no mundo são apenas determinações aproximativas do pecado, que não são condicionamentos ao pecado (VALLS, 2012). Desse modo, como se viu, a inocência não pertence a uma categoria lógica definida como imediatidade, mas, sim, *ética*. Destarte, na lógica, a inocência é vista como uma passagem necessária ao conhecimento. Já, na ética a inocência é rompida e superada por um ato concreto de desobediência a uma lei, que religiosamente, no sentido judaico-cristão, se denomina pecado (ROOS, 2007).

Essas constatações do contexto filosófico kierkegaardiano desejam reforçar dois pontos relevantes na nossa pesquisa: 1) Que o pecado é uma obra de responsabilidade individual;²⁰³ 2) Que pecado, tanto para Adão como para o indivíduo posterior, são possibilidades de liberdade antes da possibilidade, ou seja, angústia.²⁰⁴

²⁰³ A dogmática tradicional e o hegelianismo, sob prismas diferentes, negligenciavam a compreensão da responsabilidade de um indivíduo frente as suas escolhas. O primeiro com a doutrina do pecado hereditário e o segundo com uma compreensão da inocência de Adão como uma imediatidade que estava destinada a ser suprassumida pelo evento do conhecimento. Negligenciava, justamente, essa ideia de o Adão e qualquer pessoa ser plenamente responsável por suas ações no mundo. Inocência e pecado são categorias concretas da vida e não conceitos lógicos ou teológicos que justificam as suas “quedas” existenciais.

²⁰⁴ Essa angústia é o que impulsiona e, ao mesmo tempo, “trava” o salto qualitativo ao pecado. Angústia é um estado psicológico de um indivíduo que experimenta essas possibilidades existenciais num campo imaginativo. Este processo psicológico é tão forte em um *Adão consciente de si* que o pecado, neste contexto dos relatos de *Gênesis*, é como se fosse real, como se ele estivesse mastigando a fruta da árvore do conhecimento do bem e do mal. Mas ela, não é nada, pois são apenas possibilidades não efetivadas da realidade aguardando o salto, que é justamente a síntese de um espírito que deseja estabelecer-se como um indivíduo pecaminoso. A angústia, no caso de Adão e do sujeito posterior, é uma possibilidade de

Aqui, podemos avaliar o quanto o objetivo principal de Kierkegaard, em suas descrições e interpretações, no capítulo I de OCA (e também o de nossa pesquisa, especialmente no capítulo III) é descrever essa angústia como verdadeira, dialética e paradoxal. O uso da palavra “descrever” para caracterizar a atuação de Kierkegaard não é casual. Isso porque, ao chegar a momentos avançados de seu texto, nos foi possível observar que a angústia não é expressa em conceitos, uma vez que tal fenômeno, em toda a sua força e intensidade, não se submete às premissas dedutivas de uma exposição lógica, devendo assim ser considerada desde a experiência de existência de um indivíduo, experiência de angústia que não se dá a esse mesmo indivíduo na chave racional, intelectual (porque é paradoxal). Desse modo – assim concluímos – a angústia, como uma experiência individual, não é objeto tratado, no exame kierkegaardiano, como um objeto acerca do qual se disserta racionalmente. Embora Kierkegaard fale em “conceito” de angústia (não seria isso já uma ironia do autor?), ele apenas assinala (= descreve) modos de ela se manifestar ao/no indivíduo.

Essa nossa conclusão compreendemos que o pecado de cada indivíduo não é o pecado de Adão ou a situação pecaminosa do mundo, mas, sim, a angústia que há nesse indivíduo em querer pecar. Decorre, então, que essa angústia é frustrante aos que apreciam a conceitualidade e objetividade de ideias, pretendendo, com isso, explicações por deduções metafísicas ou por especulações teológicas. Ora, tal como a angústia, também o pecado é experienciado nas vivências imaginativas de uma subjetividade. Qual a relação entre angústia e pecado? Resposta: a angústia impulsiona o homem ao pecado (ainda que não o condicione!). (WAHL, 1974).

Desse movimento de exposição, que apenas sumariza o largo desenvolvimento dado ao tema em nosso segundo capítulo, inferimos, sem lugar a dúvida, que o homem angustiado *pode* tornar-se pecador. Trata-se de uma atitude humana a partir da qual se experimenta a existência consciente e concretamente. A existência, no entanto, é paradoxo, e uma filosofia (e uma teologia) que não leve em conta essa dimensão se distanciaria inevitavelmente do sentido da existência que Kierkegaard tem em vista. Julgamos poder afirmar que essa é a preocupação filosófica (e religiosa) de Kierkegaard não apenas no primeiro capítulo quanto em toda a sua obra, justamente pelo fato de a angústia ser o “poder-ser” (o *pode*) em questão no início desse nosso parágrafo.

Ao entrarmos em no Capítulo III do trabalho, o desenvolvimento de nossa exposição revelou que a temática da angústia em Adão, em sua aproximação com o pecado, foi o

subjetividade de existência pecadora, que deseja tornar-se efetivamente pecador. Todavia, no interior de Adão, há essa simpatia e antipatia em relação ao pecado.

instrumento escolhido por Haufniensis para aproximar-se dessa vida concreta e paradoxal. Ora, essa história (de Adão) comunica (em sintonia com a vida) o paradoxo e a loucura de constituir-se pecado no mundo. Essa angústia, por sua vez, é sempre uma opção, um desejo ardente como, inversamente, o seu repulso ao pecado.

Isso posto, existe, sem dúvida, um assomo de resposta à pergunta que fizemos no início deste tópico de conclusão. A pergunta: O que é angústia? Para responder a esta indagação, nós nos esforçamos (em nosso terceiro e último capítulo) por interpretar detidamente os capítulos II, III, IV e V de OCA. Em tais capítulos, observamos um verdadeiro “festival” de personagens ou figuras paradigmáticas, expressões religiosas, chistes, ironias e até certas efusões de indignação de Kierkegaard ao sistema idealista bem como à sua denominação religiosa.

Todos esses personagens e todas essas reflexões religiosas acerca do pecado procuram ressaltar o seguinte: o *Adão posterior* é a figura ilustrativa do homem que pode-ser. E aquele que realiza suas possibilidades ao passo em que vem-a-ser no mundo. Não há, portanto, nele uma estrutura transcendental ou uma substancialidade que determine seu modo de ser de indivíduo. Com isso, podemos depreender que, quando Kierkegaard reputa seu pensamento como uma psicologia, não devemos compreender por psicologia a ciência empírica iniciada por Wilhelm Wundt em meados do século XIX (o que seria um anacronismo). Como se sabe – e isso foi dito em nosso capítulo terceiro, devendo ser repetido agora de modo categórico – na época de Kierkegaard, a psicologia ainda era metafísica. Ou seja: ainda não se tinha emancipado da filosofia e, em verdade, não constituía uma disciplina. Desse modo, ao dizermos que o pensamento de Kierkegaard é psicológico, compreendemos que este ainda tramita num universo *filosófico* e, nesse universo, seu maior contributo, concluímos, é o de agregar a essa filosofia um gesto existencial. Portanto, uma filosofia como a de Kierkegaard não mais se assenta numa ideia de ego ou racionalidade constituída. Ela, antes, conta somente com as vivências do espírito ou, por outras palavras, com as experiências da existência (BEAUFRET, 1976).

Ao falar de subjetividade e de existência, Kierkegaard visa uma liberdade e uma possibilidade, um campo aberto de infinitas formas de experiências/vivências. A subjetividade, na pauta do filósofo danês, é um ato de verdade, certeza e seriedade quando a mesma decide tornar-se liberdade ou um ato de abstração, de mentira ou alienação à sua interioridade quando deseja tornar-se não-liberdade (= demoníaco). Diga-se, além disso, que, no interior de tal decisão, há angústia como um campo intermediário da existência que experiencia as possibilidades. Ela é uma experiência mista de *doçura* e *amargura*, *simpatia* e

antipatia, contudo a angústia, se pensada à luz dos requisitos de objetividade e concretude, é como o nada, ela nada é.

Reforçando algo que interpretamos como crucial, não há, em Kierkegaard, um psiquismo ou uma faculdade transcendental que determine ou condicione um sujeito. A subjetividade, nos contextos da obra OCA, é uma abertura radical à existência e não uma autoconsciência pura. Ela é mais um *Gemüt* conquistado por atos conscientes da seriedade, quando um indivíduo procura por si mesmo tornar-se ele mesmo. A filosofia de Haufniensis é uma filosofia sobre esse nada que é possibilidades em face da existência. E este é o *pointé* de OCA – não compreender a subjetividade ou defini-la, depreendê-la e, se apontar que é *possível* tornar-se subjetividade. Este possível é angústia de querer ser a si mesmo no *instante na temporalidade*, no *pôr a si mesmo* como síntese, espírito e salto qualitativo em *ato concreto existencial*.

O *pointé* é a angústia. Por essa razão, mesmo nosso autor nos convida (no V capítulo de OCA) a conhecermo-nos na angústia ou a sabermos nos angustiar. Isso significa aprender a sermos autoconscientes dessa angústia. Um tal aprendizado pode ser descrito de duas possíveis formas de encarar a angústia: ao mesmo tempo em que não podemos ignorá-la ou fingir que não a possuímos, não devemos, todavia, afundar nela. Ambos os comportamentos frente à angústia poderão levar o existente tanto à alienação como à carência de espírito e, ainda, ao suicídio. Desse modo, concluímos, com Kierkegaard, que a melhor maneira de se angustiar é através da experiência da fé. A mesma fé que é uma *antecipação da infinitude* e que estabelece o instante, a liberdade e, paradoxalmente, a anulação da angústia no *instante* da experiência saudável de um relacionamento consigo mesmo. Por isso, a angústia *pode ser* uma experiência de liberdade ou do demoníaco, o que depende, exclusivamente, de *cada um*. A angústia, por ter essa essência individual, é a maneira de o homem descobrir-se como existente, pois ela o impulsiona para si, para o seu poder-ser.

Pretendemos, com o apanhado geral que esse tópico conclusivo traz, uma visão global da articulação dos temas de nosso trabalho. No seio dessa contextualização ampla, acabamos nos acercando de uma ideia do que Kierkegaard chama de “conceito de angústia”. Para o filósofo, ela é constantemente uma possibilidade de experiências no mundo, ou seja, ela ainda é um nada como o existente não opta pelo *salto qualitativo* ou pelo *ato* da liberdade de tornar-se concretude. Com tal formulação orientamos nosso exercício de interpretação e análise rumo ao nosso objetivo primeiro. Também nosso problema de pesquisa – que o tempo todo esteve formulado nos seguintes termos: *como a angústia, tal como pensada por Søren Aabye Kierkegaard, constitui a possibilidade da subjetividade, em OCA?* – foi satisfatoriamente

respondido quando afirmamos (após longo caminho de elaboração) que a angústia é o que revela ao indivíduo a liberdade de ele *vir-a-ser* ou *poder ser*; por meio dela, as suas possibilidades mais diversas, a de sentir culpa, a de pecar, a de desesperar-se e, acima de tudo, a de ser subjetividade. Nesta, o indivíduo é existência começada, exercício de conquistar-se a si mesmo a cada instante livre para si.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo / Bispo Hipona. *A cidade de Deus: (contra os pagãos) parte I*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 2012.

_____. *De Trinitate / Trindade*. São Paulo: Paulinas, Prior Velho, 2007.

ALMEIDA, J. M. Assimetria ética em Kierkegaard como fundamento da segunda ética. *Pensando - Revista de Filosofia*, v. 2, nº 4, 2011.

_____. *Kierkegaard: pensador da existência*. In: “Existência e Arte”. *Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del Rei*, ano III, nº III, jan./dez. 2007.

_____.; VALLS, A. L. M. *Kierkegaard: filosofia passo-a- passo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

ARISTÓTELES. Física I e II. *Prefácio, tradução, introdução e comentários*: Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

ALVES, Rubem - *Reverência pela vida*. 2. Editora: Cultura, São Paulo- SP, 2015.

BALTHASAR, H. U. v. *El cristiano e la angustia*. Madri: Ediciones Guadarrama, 1959.

BARTH, K. *Palavra de Deus, palavra do homem*. 2. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

_____. *Carta aos Romanos*. 2.ed. São Leopoldo. Sinodal e EST. 2014.

BARTUSCHAT, W. *Espinosa*. Trad. Beatriz Ávila Vasconcelos. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

BÍBLIA, Sagrada. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BLANC, C. L. *Kierkegaard*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2003.

BEAUFRET, J. *Introdução às filosofias da existência: de Kierkegaard a Heidegger*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BERGOGLIO, J. M. (Papa Francisco). *Caminhar com Jesus*. Rio de Janeiro: Fontanar, 2015.

BENSE, Max. *Hegel y Kierkegaard: Una investigacion de principios*. Trad. de Guillermo Floris Margadant. México: Univ. Nac. Autonoma de Mexico, 1969.

BONHOEFER, D. *Discipulado*. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro-RJ. Editora EdUERJ: Contraponto.2005

BRUNNER, E. *O escândalo do cristianismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

BOFF, Leonardo. *A trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis, RJ. Vozes, 1986.

BULTMANN, R. *Jesus*. São Paulo: Editora Teológica, 2005.

_____. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

CONDE, A. C. *Panteísmo y panenteísmo: Schelling, Schlegel y la polémica en torno al panteísmo*. In: Revista Internacional de Filosofía, nº 54, p. 93-109, 2011.

CULLMANN, O. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.

DUDLEY, Will. *Idealismo Alemão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Série Pensamento Moderno)

DILTHEY, W. *Introdução às ciências humanas*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

FARAGO, F. *Compreendendo Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

FEIJOO, A. M. L. C. de; PROTÁSIO, M. M. *Angústia e repetição: da filosofia e psicologia*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2014 (Congressos, jornadas e seminários). Textos apresentados na Jornada Kierkegaard 200 anos: angústia e repetição na psicanálise e na psicologia fenomenológica-existencial.

FÉLIX, W. “Schelling: A natureza do mito. In: UFPR – Extensão e Cultura. Disponível em: <http://www.ufpr.br/portafulpr/blog/noticias/pos-graduacao-em-filosofia-promove-minicurso-sobre-schelling>. Acesso em: 9 out. 2014.

FERRO, N. *Estudos sobre Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs, 2012.

FICHTE, J. G. *Doutrina da ciência e o saber absoluto*. São Paulo: Abril Cultural, 2006 (Coleção Os Pensadores).

GARDINER, P. *Kierkegaard*. São Paulo: Loyola, 2011.

GERMANO, Ramon Bolivar C. *Inocência e Transcendência: Sobre a crítica de Haufniensis à aplicação da aufhebung hegeliana no âmbito da ética*. Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard da Sobreski. Anais da XIII Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard SOBRESKI. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Vitória da Conquista-Bahia. De 05 a 08 de novembro de 2013. Vol. I, 2013. Páginas, 449-459. Acesso em: 14 de jul. 2015.

GOUWENS. D. J. *Kierkegaard as religious thinker*. Cambridge University Press, 1996.

GRAMMONT, G. *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Catedral das Letras, 2003.

HARRIS, R. L. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. 3. Vols. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito em Hegel*. Discurso editorial. São Paulo-SP, 1999.

_____. *Historia de Jesús*. Madrid: Taurus, 1981.

HÖFFDING, H. Søren Kierkegaard. *Revista de Occidente*. Madri. 1949.

HONG, H. V.; HONG, Edna H. *The concept of anxiety: a simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin*. Ney Jersey: Princeton University Press, 1980.

HORSE, P. R. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Vida, 2005.

HÖSLE, V. *O sistema de Hegel – O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KAHMEYER-MERTENS, R. S. *A interpretação da certeza do princípio sobre o conceito da doutrina da ciência*. Revista semestral da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas. Ano 31, n° 90. Campinas-SP, 2006.

_____. *Kierkegaard e a existência possível*. Revista Espaço Acadêmico. Ano XIII, n° 144, p. 1-5, maio 2013.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

_____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Edições e Publicações do Brasil Editora, 2004.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. São Paulo: Forense Universitária. 2005.

KIERKEGAARD, S. A. *O conceito da angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *As obras do amor*. Trad. Álvaro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *Ponto explicativo da minha obra de escritor*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2002.

_____. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Vol I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *O desespero humano*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

LUTERANISMO. *As confissões da igreja luterana*. 5.ed. São Leopoldo; Canoas; Porto Alegre, 2006. p. 305.

MACKINTOSH, H. R. *Teologia moderna de Scheiermacher a Bultmann*. Itapetininga, SP: Editora Novo Século, 2002.

MARHEINEKE, Phillip. *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, 2ed. Berlin, 1827

MARINO, G. D. *The Cambridge companion to Kierkegaard*. Cambridge: United Kingdom, 1998.

MATTAR, Cristiane Monteiro. *As relações entre a repetição e Migalhas filosóficas: Contribuições para a Psicologia. Angústia e repetição: da filosofia e psicologia*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2014 (Congressos, jornadas e seminários). Textos apresentados na Jornada Kierkegaard 200 anos: angústia e repetição na psicanálise e na psicologia fenomenológica-existencial. Páginas, 69-92;

MESNARD, Pierre. *Kierkegaard*. Lisboa: Edições 70, 2003.

METAXAS, Eric. *Bonhoeffer: Pastor, mártir, profeta e espião. Mundo Cristão*. 2011. São Paulo-SP

MIRANDA, Jorge Almeida. *Jornada Internacional de estudos de KIERKEGAARD* (14: 2015: RIO DE JANEIRO, RJ). *Anais da XIV Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard da SOBRESKI: O silêncio da solidão: Tornar-se singular em Kierkegaard*. UFRJ-UERJ-IFEN-IFEN. Disponível em: <http://www.ifen.com.br/pdfs/anais_sobreski2015.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2015.

MOLTMANN, J. *Teologia da esperança*. Editora: Teológica. São Paulo, 2004.

NUNES, Benedito. *Filosofia Contemporânea*. São Paulo: SP. Editora Ártica, 1991.

OLSON, Roger E. *História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas*. Editora Vida. São Paulo, 2001.

PAULA, M. G. *Subjetividade e objetividade em Kierkegaard*. São Paulo: Annablume; Aracaju: Fapitec, 2009.

PETERSON, Eugene H. *O pastor contemplativo: voltando à arte do aconselhamento espiritual*. Rio de Janeiro: Textus, 2002.

PHILONENKO, A. *Metaphysique et politique chez Kant et Fichte*. Paris: Vrin, 1995.

QUAGLIO, H. A. *Fenomenologia da experiência religiosa em Kierkegaard e Rudolf Otto*. São Paulo: LiberArs, 2014.

REICHMANN, E. *Esboço biográfico de Kierkegaard*. Curitiba, PR: Editora da UFPR, 1963.

_____. *Textos selecionados por Ernani Reichmann*. Curitiba, PR: Editora da UFPR, 1978.

Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del Rei, ano III -nº III, jan/dez de 2007.

ROOS, J. *Tornar-se cristão: o paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Soren Kierkegaard*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2007 [Tese de doutorado].

ROSSELLO, F. T. *El camino espiritual de Soren Kierkegaard*. Madri: San Pablo, 2008.

_____. *Collección estructuras y procesos: apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*. Madri: Editora Trotta, 2014.

SALLES, A. L. *Considerações sobre o pecado original em Sören Kierkegaard: uma explicação do conceito e seus reflexos no mundo*. *Revista Sacrilgeens*, Juiz de Fora, 1, nº 1, p. 51-66, 2004.

SANTOS, R. R. *O conceito de angústia na obra homônima de Sören Aabye Kierkegaard*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, FSB, São Paulo.

SCHELLING, F. v. *História da filosofia moderna: Hegel*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

TAYLOR, C. *As fontes do “self” – a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. *Hegel – Sistema, método e estrutura*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

VALLS, A. L. M. *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre, RS: EdiPUCRS, 2000, 232 p. (Col. Filosofia, nº 113).

_____. *Kierkegaard, cá entre nós*. São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. MARTINS, Jasson da Silva. *Kierkegaard no nosso tempo*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010.

_____. *O crucificado encontra Dionísio*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

VERGOTE, A. *Psicología religiosa*. Madri: Editora Taurus, 1969.

VERISSIMO, Luis José. *Algumas notas sobre a angústia a partir da leitura do capítulo V da obra de Kierkegaard O conceito de Angústia. Angústia e repetição: da filosofia e psicologia*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2014 (Congressos, jornadas e seminários). Textos apresentados na Jornada Kierkegaard 200 anos: angústia e repetição na psicanálise e na psicologia fenomenológica-existencial. Páginas, 119-140.

WAHL, J. *Études kierkegaardienes*. Paris: Vrin, 1974.

WOLF, H. W. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Hagnos, 2007.