

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

RANIS FONSECA DE OLIVEIRA

O DESESPERO E A ANGÚSTIA NA FILOSOFIA DE KIERKEGAARD

MESTRADO EM FILOSOFIA

**SÃO PAULO
2009**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia

RANIS FONSECA DE OLIVEIRA

O DESESPERO E A ANGÚSTIA NA FILOSOFIA DE KIERKEGAARD

Dissertação apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof^ª. Dr^ª. Silvia Saviano Sampaio.

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2009

BANCA EXAMINADORA

RECONHECIMENTO

À minha orientadora, Prof^ª. Dr^ª. Silvia Saviano Sampaio, consigno aqui o meu grande apreço por seus ensinamentos, por seu bom humor, por sua vivacidade e, sobretudo, por sua disposição e inteligência. Em nossos encontros, cresci e aprendi, sendo que as suas sugestões enriquecedoras e os seus comentários valiosos propiciaram-me um maior aprofundamento na questão do desespero e da angústia. Congratulo-lhe o acompanhamento e a amizade.

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação, com todo o meu amor, ao meu pai, Justino Chaves, a quem tudo devo e pelo qual sinto a maior gratidão. A minha mãe, Francisca, meiga e carinhosa, uma mulher de olhar dócil, com muito afeto e com bastante paciência, reverencio por ter sabido ensinar-me a sentir o mundo com simplicidade e com humildade.

AGRADECIMENTOS

Tenho a satisfação de agradecer, recordar e lembrar, ao concluir esta dissertação, a generosidade daquelas pessoas que estiveram ao meu lado, sempre me proporcionando estímulos e auxílios nesta caminhada, principalmente nos momentos de angústia. Tenho certeza de que, próximos ou distantes, todas elas estiveram, em muitos momentos, com seus pensamentos voltados para mim.

Em primeiro lugar, agradeço à minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Sílvia Saviano Sampaio, a paciência, a amizade construída, o rigor demonstrado, a dedicação empenhada, a atenção cotidiana e, sobretudo, as preciosas sugestões.

Agradeço aos meus pais e aos meus irmãos, que sempre estiveram ao meu lado e que me dedicaram amor e amizade, mormente nos momentos de cansaço e de dificuldades, para que meus sonhos pudessem ser realizados.

À minha companheira, meu amor, minha vida, Alessandra, com quem tenho o deleite de dividir minhas angústias, agradeço a dedicação, a paciência e o amor. Tenho a satisfação de ora citar-lhe Vinicius de Moraes, in verbis:

*De tudo, ao meu amor serei atento
Antes, e com tal zelo, e sempre, e tanto
Que mesmo em face do maior encanto
Dele se encante mais meu pensamento.*

Às professoras Salma Tannus Muchail e Dulce Maria Critelli, que, gentilmente, durante a qualificação desta dissertação, tantas e valiosas sugestões engendraram, as quais busquei vigorosamente atingir, estendo os agradecimentos mais sinceros.

Por fim, agradeço a todos que, de algum modo, direta ou indiretamente, contribuíram para a construção desta dissertação.

RESUMO

A presente dissertação propõe-se a investigar, com esteio em pesquisa teórica e bibliográfica, o desespero e a angústia, tendo como base a filosofia de Kierkegaard (1.813-1.855). O desespero é analisado por ele em *La Maladie a La Mort*, sob o pseudônimo de Anti-Climacus, e angústia em *Le Concept d'Angoisse*, sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis. Tanto o desespero, quanto a angústia são problemas existenciais reais, que, cedo ou tarde, o indivíduo, por ser possuidor de espírito, experimentará irremediavelmente; são, portanto, aspectos inerentes à condição humana. Kierkegaard entende o desespero como uma doença mortal e identifica-o com o pecado, cujo antídoto é a fé. Já a angústia é entendida como o sentimento que acompanha todas as decisões humanas.

Palavras-chave: Kierkegaard, desespero, angústia, possibilidade.

RÉSUMÉ

Cette dissertation propose d'étudier, avec pilier dans la recherche théorique et de la littérature, le désespoir et l'angoisse en se fondant sur la philosophie de Kierkegaard (1.813-1.855). Ces deux questions sont examinées par lui dans *La Maladie de La Mort*, sous le pseudonyme de Ati-Climaque, et dans *Le concept d'Angoisse* sous le pseudonyme de Vigilius Haufniensis. À la fois le désespoir, comme l'angoisse existentielle sont des problèmes réels qui, tôt ou tard, l'individu, en tant que possesseur de l'esprit, désespérément expérience et sont donc les aspects de la condition humaine. Kierkegaard compris le désespoir comme une maladie mortelle et l' identifie avec le péché, dont la foi est l'antidote. Déjà, l'angoisse est entendu comme sentiment qui accompagne toutes les décisions de l'homme.

Mots-clés: Kierkegaard, désespoir, angoisse, possibilité.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
1) Os Estádios da Existência.....	14
1.1) O Estádio Estético.....	14
1.2) A Ironia.....	16
1.3) O Estádio Ético.....	18
1.4) O Humor.....	19
1.5) O Estádio Religioso.....	21
2) A Polifonia de Kierkegaard.....	24
3) Desespero e Angústia.....	28
4) A Conceituação do Desespero com relação ao “eu”.....	31
4.1) O Desespero, Doença Mortal.....	33
4.2) O Desespero como regra.....	36
4.3) Modos abstratos do Desespero a partir do “eu” como síntese.....	38
4.3.1) O Desespero visto sob a dupla categoria do finito e do infinito.....	39
4.3.2) O Desespero visto sob a dupla categoria do possível e da necessidade.....	42
4.3.3) O Desespero visto sob o ponto de vista da consciência.....	45
4.4) Desespero e Pecado.....	49
4.5) O pecado e sua intensidade.....	52
4.5.1) O pecado é desespero.....	54

5) A angústia kierkegaardiana.....	61
5.1) O conceito de homem no conceito de angústia.....	63
5.2) A angústia do pecado.....	64
5.3) A angústia e o instante.....	67
5.4) Angústia do mal e angústia do bem.....	69
5.5) A angústia e a fé.....	72
Considerações finais.....	75
Bibliografia.....	79

INTRODUÇÃO

O século XIX é um dos momentos mais importantes na História da Filosofia. É nesse período que apareceram e despontaram diversos filósofos, como Schelling (1.775-1.854), Nietzsche (1.844–1.900), Karl Marx (1.818–1.883), Hegel (1.770–1.831), citando apenas alguns dos mais proeminentes e representativos. Nesse contexto, de grandes pensadores, é que nasce Soeren Aabye Kierkegaard, em Copenhague, capital da Dinamarca, em 1.813, e morre nessa mesma cidade, em 1.855. Filho de Anne Srensdatter e Michael Pendersen Kierkegaard, pastor luterano, foi bastante influenciado por este último, notadamente no que diz respeito ao sentimento religioso.

Kierkegaard teve uma existência curta, não obstante muito produtiva e importante, que tem chamado a atenção de muitos estudiosos na atualidade:

A brevidade de sua vida contrasta com a qualidade e a extensão de sua produção, ainda não classificada nos círculos acadêmicos. Se não é filósofo, nem teólogo, nem psicólogo, nem literato, nem místico, nem pedagogo, como é que sua influência está tão presente em Jaspes, Heidegger, Sartre, Ricouer, Benjamin, Kafka, Chestov, Lévinas, Bataille, Tillich, Adorno?¹

Há de se concordar com Almeida e Valls no sentido de que “Kierkegaard é um enigma”² que precisa ser enfrentado com coragem e com ousadia, pois os assuntos explorados em seus escritos são bastante vastos, em se tratando de Literatura, de Psicologia, de Filosofia e de Filosofia da Religião.

¹ ALMEIDA, J. M.; VALLS, Álvaro, L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 7.

² Idem, *ibidem*.

Entre as suas inúmeras produções³, encontram-se *Crainet Et Tremblement*, *Le Concept d'Angoisse*, *La Maladie a La Mort*, *Le Journal Du Séducteur*, a par de outras. Essas obras contribuíram definitivamente para que Kierkegaard ocupasse um lugar excepcional na história do pensamento ocidental, pois foi por intermédio delas que pôde confrontar temas para a constituição de uma filosofia nova e muito mais voltada à realidade vivida, resgatando o valor da interioridade enquanto subjetividade.

O filósofo dinamarquês possui um estilo muito pessoal de escrever e, freqüentemente, recorreu ao uso de pseudônimos, tornando-se mestre da ironia e do humor, aspectos que serão explorados à medida que se for discorrendo sobre os estádios da existência. Kierkegaard é reputado na História da Filosofia, como o filósofo que lança as bases para a Filosofia Existencialista⁴.

Kierkegaard⁵ se opõe à filosofia de Hegel (1.770–1.831), questionando seu universalismo e o seu caráter abstrato, tendo procurado valorizar o indivíduo numa época em que a Filosofia e a Teologia estavam impregnadas do pensamento do grande filósofo alemão.

³ Conforme Almeida e Valls: “A obra de Kierkegaard pode ser lida como uma sinfonia executada por uma orquestra. Só os *Diários* tem mais de 20 volumes (5mil páginas). A abrangência dos temas, as variedades dos pseudônimos, os jogos, as ambiguidades e as contradições – estratégias – dificultam a construção de uma classificação objetiva da obra e constituem verdadeiro labirinto, onde se entra por qualquer porta (qualquer livro), mas de onde não é fácil sair. Talvez fosse uma tática do autor para impedir que enquadrassem sua obra num corpo sistemático de doutrina. Sua filosofia é um coro que necessita de vozes diferentes, contrapostas, para daí surgir a perfeição de uma harmonia.” *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 11.

⁴ Jean Paul Sartre foi o primeiro pensador a utilizar o termo existencialismo, corrente filosófica que está empenhada em pensar o indivíduo concreto, a partir de sua existência cotidiana. Sartre é o único filósofo que aceita a palavra “existencialismo” para designar sua própria doutrina. Ele toma de Heidegger a frase que tornou o existencialismo uma escola famosa: a existência precede a essência. Isso significa que não existe uma natureza humana, uma definição do que seja o homem anterior ao ato de existir, ou seja, não há uma essência precedente que determina aquilo que cada indivíduo vai ser ou deve ser. Para Sartre, “há duas espécie de existencialistas: de um lado há os que são cristãos, e entre eles incluirei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica; e de outro lado, os existencialistas ateus, entre os quais há que incluir Heidegger, os existencialistas franceses e a mim próprio. O que têm de comum é simplesmente o fato de admitirem que a existência precede a essência, ou, se quiser, que temos de partir da subjetividade.” Cf. SARTRE, J. P. **O Existencialismo é um Humanismo**. Tradução e notas de Virgílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1ª Ed., 1973, p. 11.

⁵ Na Dinamarca de Kierkegaard, Hegel está presente tanto na Filosofia, como na Teologia. Apesar da grande influência que Kierkegaard sofre do pensador alemão, de um modo geral, ele assume uma posição radicalmente oposta a muitas questões do sistema hegeliano, como, por exemplo, as verdades objetivas, o que Kierkegaard considera irrelevante para a existência do homem como indivíduo.

Na grande maioria dos escritos de Kierkegaard, é muito perceptível a valorização da questão da subjetividade, da consciência do “eu”, mostrando, no desenvolvimento de seu pensamento filosófico, que tanto a subjetividade, quanto a consciência do “eu”, constituem aquilo que é verdadeiro:

O conteúdo mais concreto de que pode dispor a consciência é a consciência de si, do próprio indivíduo, não a consciência de um eu puro, mas a de um eu tão concreto como nunca escritor algum, mesmo o mais rico em palavras, mesmo o mais poderoso na descrição, conseguiu traçar, mas que todo e qualquer homem pode descobrir em si mesmo. Esta consciência do eu não se resume a uma mera contemplação; quem o supuser nunca se compreendeu, pois quando nos olhamos vemo-nos em devir e, portanto, nunca ninguém pode constituir um todo acabado para a contemplação. Assim, a consciência do eu é uma ação que, por seu turno, se revela como interioridade e todas as vezes que a interioridade não corresponder à consciência do eu estaremos ante uma forma do demoníaco desde que a carência da interioridade se exprima pela angústia de se adquirir tal consciência.⁶

A presente dissertação tem como base teórica a filosofia de Soeren Kierkegaard (1.813–1.855) e, como problema central, as questões do desespero e da angústia. Busca-se, fundamentalmente, descrevê-los como questões essenciais às quais o indivíduo, no decorrer de sua existência, não pode furtar-se.

O desespero será descrito de acordo com as seguintes questões norteadoras: Em que sentido o desespero é uma doença mortal? Sendo ele uma doença mortal e de alcance universal, por que muitos indivíduos ignoram a sua presença? O que caracteriza o tipo ativo e o tipo passivo do desespero, de acordo com suas personificações?

Os textos de Kierkegaard, de maior destaque, estudados e utilizados na elaboração deste trabalho - foram: na tradução francesa *La Maladie a La Mort* (1.849)⁷, *Le Concept d' Angoisse* (1.844)⁸, *Craint et Tremblement* (1.843)⁹, *Le Journal du Séducteur*

⁶ KIERKEGAARD, S. O Conceito de Angústia. Tradução de João Lopes Alves. Lisboa: Editorial presença, 1972, p. 195.

⁷ Tradução de TISSEAU, Paul-Henri; JACQUES-TISSEAU, Else Marie. Éditions de L'orange. 1980.

⁸ Utilizaremos a tradução portuguesa de João Lopes Alves. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

(1.843)¹⁰, E na tradução portuguesa *O Conceito de Ironia Constantemente referido a Sócrates* (1.841)¹¹.

Esta dissertação desenvolve-se em cinco capítulos, os quais se encontram correlacionados, a fim de que se tenha uma compreensão dos conceitos kiekegaardianos e para que se possa obter uma argumentação precisa para a análise do tema em questão.

O primeiro capítulo versará, de modo geral, sobre “Os estádios da Existência”: o estético, o ético e o religioso, que são modos distintos de existir. Ao mesmo tempo, entre um estádio e outro, tratar-se-á da “ironia” e do “humor”. O estádio que norteia esta pesquisa é o estético, pois para Kierkegaard toda concepção de vida estética é desespero. Por isso, a necessidade de descrevê-lo.

O segundo propõe-se elaborar algumas considerações acerca da “Polifonia de Kierkegaard”¹², mostrando que o uso de pseudônimos pode ser justificado à luz da “ironia” e do “humor”. Tanto a ironia como o humor remetem ao uso da polifonia, de figuras, de parábolas.

No terceiro capítulo, apresentar-se-ão, brevemente, o desespero e a angústia com amparo em algumas informações iniciais fornecidas por Anti-Climacus e Vigilius Haufniensis.¹³

No quarto, propõe-se descrever o desespero, que é uma das questões centrais desta dissertação, tentando-se mostrar, de maneira precisa, os vários modos de existência que ele pode assumir, a sua relação com a instância do “eu” e a sua importância para o indivíduo.

⁹ Tradução de TISSEAU, Paul-Henri et Jacques-Tisseau, Else Marie. Paris: Édition de L'oante, 1972.

¹⁰ Tradução de F et O. Prior et M-H. Guinot. Paris: Éditions Gallimard, 1943.

¹¹ Tradução e apresentação: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991.

¹² Quem estuda os escritos de Kierkegaard sabe das dificuldades encontradas na leitura do texto, justamente pelo seu estilo e pela forma de escrita adotada em que a ironia e o humor têm papel preponderante.

¹³ O pseudônimo Anti-Climacus é o autor de **La Maladie a La Mort** utilizado por Kierkegaard, e o pseudônimo Vigilius Haufniensis é o autor de **Le Concept d' Angoisse**.

Disserta-se, no quinto capítulo, acerca do conceito de angústia, considerando seus principais aspectos, como, por exemplo, a angústia no estado de inocência e após o estado de inocência, a angústia do mal e a angústia do bem.

CAPÍTULO I: OS ESTÁDIOS DA EXISTÊNCIA

Neste capítulo, serão investigadas as três possibilidades da existência que caracterizam a filosofia de Kierkegaard¹⁴. A essas possibilidades ele dá o nome de estádios¹⁵: estético, ético e religioso¹⁶. Todo indivíduo encontra-se, em determinado momento de sua existência, situado em uma dessas possibilidades. A passagem de um estádio a outro só pode dar-se através de um salto, expressão da decisão do sujeito.

1. 1 O ESTÁDIO ESTÉTICO

Sob o prisma de Kierkegaard, existem inúmeras direções no caminho da existência, inúmeros tipos de vida a escolher. Uma das escolhas seria pela possibilidade de vida estética, caracterizada pelo indivíduo que busca usufruir da vida, de modo prazeroso, visando gozá-la em cada instante como se fosse o primeiro e o último.

Essa possibilidade de vida está relacionada à vida na imediatidade, quando o indivíduo ainda não possui um comprometimento consciente com as escolhas que a existência lhe possibilita, não se dando conta da importância de escolher com discernimento. Ele escolhe tudo e nada ao mesmo tempo, vive de conquistas, vivencia apenas o prazer e

¹⁴ A obra de Kierkegaard divulgada sobretudo como síntese de sua teoria dos três estádios da existência constitui, em seu conjunto, uma poderosa chave hermenêutica para entender a filosofia contemporânea e as correntes de pensamentos atuais. Cf. CÃNAS, J. **Soren Kierkegaard, Ente La immediatez y La Relaçã**. Madri: Editora Trotta, 2003, p. 11.

¹⁵ “O termo ‘estádio’ lembra um percurso, trecho, etapa (não são estágios)”. Cf. ALMEIDA, J. M.; VALLS, Álvaro. L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 19.

¹⁶ C.f. KIERKEGAARD, S. **Étapes sur Le chemin de La vie**. Paris: Éditions Gallimard, 1948, p. 544-545.

sente fascinação pelo instante que é tudo para o esteta¹⁷. A sua existência, conforme Kierkegaard é inautêntica, não possui unidade, sendo uma seqüência indeterminada de momentos que conduzem a uma satisfação imediata e egoísta.

Kierkegaard considera que o estágio estético pode ser caracterizado de dois modos: estético imediato e estético reflexivo. O primeiro, segundo ele só pode ser expresso pela música de Mozart, a única capaz de apreender a imediatidade do desejo. As figuras¹⁸ capazes de representar o estágio estético imediato são: Papagemo (A Flauta Mágica), o Pagem (As Bodas de Fígaro) e, especialmente o Don Giovanni da ópera homônima.

Já o segundo, o estético reflexivo, o qual Kierkegaard considera reflexivo apenas no sentido de que o único meio de expressão é a linguagem, é apresentada por ele, no livro *Le Journal Du Séducteur*, escrito por Johannes e editado por Victor Eremita, que encontrou o Diário numa velha escrivãzinha. Johannes relata suas conquistas e, mais do que isso, o método da conquista, experimentando-a sem uma finalidade mais elevada. Fá-lo apenas por prazer e por desejo, que é, de fato, o que define a vida do esteta:

Eu sou um esteta, um erótico, que tem conhecido a natureza do amor, a sua essência, que acredita no amor e o conhece profundamente e que me reservo somente a opinião muito pessoal de que uma aventura galante apenas dura, quando muito, seis meses, e que tudo chegou ao fim quando se atingiram os últimos favores. Eu sei tudo isso, entretanto, sabe também que o supremo prazer imaginável é o de ser amado, de ser amado acima de tudo. Introduzir-se como um sonho no espírito de uma jovem é uma arte, sair dela é uma obra-prima. Mas esta depende essencialmente daquela.¹⁹

¹⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. *Le Journal Du Séducteur*. Tradução de F. ET O. Prior ET M.-H. Guinot. Paris: Éditions Gallimard, 1943, p. 231.

¹⁸ A figura de “Don Juan” também é para Kierkegaard um dos arquétipos do indivíduo esteta, que tudo sacrifica pela busca incessante do prazer imediato. “Don Juan” vive de conquistas, utilizando-se de sua ardisidade e de sua sedução para realizar seus objetivos.

¹⁹ KIERKEGAARD, S. *Le Journal Du Séducteur*. Traducion de F. ET O. Prior ET M.-H. Guinot. Paris: Éditions Gallimard, 1943, p. 122.

No âmbito dessa possibilidade de vida estética, as conquistas não são duradouras, porque não são fundamentadas a longo prazo, mas em decisões realizadas por impulsos, por desejos que acompanham o indivíduo a todo momento, instigando-o apenas ao gozo do instante, numa constante fuga de si mesmo, não conseguindo interiorizar-se, de modo satisfatório, para dar-se conta de que é um “eu”, condenado ao desespero inconsciente²⁰.

Sendo assim, o que se percebe muito claramente é que a possibilidade de vida estética caracteriza o indivíduo que busca não a si mesmo, para constituir-se conscientemente como um “eu”, mas um indivíduo que faz escolhas descomprometidas com a interioridade, que se distancia de si mesmo, vivendo realizações superficiais e passageiras. Sua vida é uma ilusão, aquilo que busca não possui uma finalidade mais elevada com relação ao verdadeiro entendimento de si mesmo em sua interioridade.

1.2 A IRONIA

Para Kierkegaard, a ironia²¹ é o ponto de encontro entre o estágio estético e o estágio ético, é como se fosse uma espécie de fronteira entre essas duas possibilidades de vida.

Quando o indivíduo esteta atinge o momento de reflexão capaz de instruí-lo e de ajudá-lo a identificar as características da vida imediata, pode-se dizer que ele torna-se

²⁰ Tratar-se-á do desespero inconsciente no capítulo IV.

²¹ Kierkegaard refletiu sobre a ironia em sua dissertação, defendida para a obtenção do título de mestre em teologia, publicada em 1.841 e intitulada *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*. Em linhas gerais, a dissertação está dividida em duas partes. Na primeira parte, Kierkegaard discute sobre o ponto de vista de Sócrates concebido como ironia e, a partir do conceito fornecido por Sócrates, ele questiona a ironia romântica, na segunda parte.

um irônico, entendida a ironia como um momento de superioridade no qual se reflete a respeito das ilusões em que se vive, as quais, entretanto, não se escolhe abandoná-las.

Para Kierkegaard:

é essencial ao irônico jamais enunciar a idéia como tal, mas apenas sugeri-la fugazmente, e tomar com uma das mãos o que é dado com a outra, e possuir a idéia como propriedade pessoal, a relação naturalmente se torna ainda mais excitante. E assim, então, desenvolveu silenciosamente no indivíduo a doença, que é tão irônica como todas as coisas que consomem, e que faz o indivíduo sentir-se no melhor estado quando a sua dissolução está mais próxima. O irônico é aquele vampiro que suga o sangue do amante, e dando-lhe uma sensação de frescor com o abanar de suas asas, acalanta-o até o sono chegar e atormenta-o com sonhos inquietos.²²

Na ironia, o indivíduo silencia-se para dar ouvidos à interioridade, para concentrar o “eu” no próprio “eu”, em um exercício de reflexão que o conduz a entender as contradições da vida estética e a perceber que está imerso nelas. No entanto, ainda não conseguiu superar a ironia, ir mais além, para um modo de vida mais elevado, o ético, permanecendo nas ilusões que criou para si mesmo. Quando decide escolher, ocorre a passagem do estádio estético ao estádio ético, mas essa escolha deve vir de dentro, vale dizer, do interior:

A ironia é, com efeito, uma saúde, na medida em que ela liberta a alma dos enganos do relativo; é uma doença, na medida em que ela não pode suportar o absoluto senão sob a forma do nada, mas esta doença é uma doença que depende do clima, e que só raros indivíduos contraem, e mais raros ainda são os que a superam.²³

²² KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates**. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 51.

²³ *Ibid*; p. 74.

1.3 O ESTÁDIO ÉTICO

No entendimento de Kierkegaard, o que caracteriza a possibilidade ética da existência é a escolha²⁴. O indivíduo escolhe escolher, pois a dimensão ética é a dimensão da liberdade. Porém, cuida-se de uma escolha exercida seriamente, conforme os padrões e as regras morais da sociedade na qual vive.

Diferentemente do esteta que procura tornar único cada instante da vida, vivendo desregradadamente todas as formas de prazer e sujeito a sentimentos de medo e a sensações de vazio, o indivíduo no estágio ético tem uma vida coerente e regrada, que é regulada pelo dever.

Na possibilidade de vida ética²⁵, uma série de obrigações é imposta ao indivíduo, razão pela qual há uma reorganização da vida. Os desejos e os instintos são controlados e conduzidos de forma racional, pois, nesse estágio da existência, tem de haver compatibilidade entre a vontade e a vida social, algo que não existe na possibilidade de vida estética.

Para Kierkegaard, o desespero²⁶ está presente tanto na possibilidade de vida estética, em que o indivíduo foge de si mesmo, abandonado-se aos desejos, não se dando conta de que possui um “eu”, quanto na possibilidade de vida ética, em que o indivíduo

²⁴ Tanto a possibilidade de eleger, que outorga ao homem a capacidade real de decidir, como a de interiorizar as normas morais são essenciais para estabelecer as bases da relação da pessoa: o homem ético conhecedor de si mesmo, mas livre e responsável, elimina a relação funcional estética sujeito-objeto em que o eu não se compromete, e agora se relaciona com o outro, já reconhecido como pessoa existente e única. Por esse motivo Kierkegaard aponta o matrimônio como a relação por excelência do estágio ético, que é o contrário da relação tipicamente empreendida pelo homem estético que é fundada em relações descomprometidas. Cf. CAÑAS, J. **Kierkegaard, Entre La Inmediatez y La Relación**. Madri: Editora Trotta, 2003.p. 105.

²⁵ C.f KIERKEGAARD, S. **Étapes sur Le chemin de La vie**. Paris: Éditions Gallimard, 1948, p. 506.

²⁶ No capítulo IV desta dissertação, encontra-se a conceituação do desespero com relação ao “eu”, em que a discordância do “eu” consigo mesmo caracteriza-se em desespero.

escolhe ser si mesmo, por meio dos deveres e das obrigações determinadas pelo âmbito social, numa tentativa de confluir interioridade com exterioridade.

Nota-se que, para Kierkegaard, o princípio ético é constituído, consoante visto acima, pela escolha de cada indivíduo. O abandono da vida estética para aderir-se à vida ética é realizado por uma escolha caracterizada pela seriedade. Nessa possibilidade de vida, o indivíduo está submetido às normas éticas universais, sua existência está subordinada às leis que tem de seguir para fazer parte do geral, sendo sério, responsável e bom cidadão. Todavia, conforme destaca Kierkegaard, chega o momento em que o indivíduo cansa-se de ser tão zeloso com a vida social, tão ordeiro e tão consciente de seus deveres e reconhece que não possui condições de levar uma vida, de modo definitivo, eticamente ideal, porque ainda está submetido ao tédio, ao pecado. Quando isso ocorre, o indivíduo pode tomar uma atitude de retorno ao estágio estético ou pode arriscar-se a dar mais um salto rumo a um estágio mais elevado: o religioso.

1.4 O HUMOR

Assim como a ironia encontra-se entre o estágio estético e o estágio ético da existência, o humor encontra-se entre o ético e o religioso, ou seja, é um momento intermediário entre as duas possibilidades de vida citadas.

Enquanto na ironia o indivíduo, pela reflexão, percebe as contradições da vida estética, no humor, ele toma consciência de suas faltas na vida ética e tem a possibilidade de elaborar uma revisão de seus valores e de si mesmo²⁷.

O humorista é, para Kierkegaard, aquele indivíduo que, em uma situação de consciência de seus erros e de seu sofrimento, por se dar conta dos enganos em que vivia no estágio ético, ao invés de chorar, ri de si mesmo por perceber sua condição humana, finita com relação ao Absoluto.

O humor é o meio termo entre o ético e o religioso; nele o indivíduo está diante de sua desproporção em relação a Deus. Há aí certo desprendimento no que concerne ao estágio ético, em que pese ainda não se estar no religioso, pois, apesar de colocar a representação de Deus em conexão com a existência, o homem ainda não se relaciona com ele profundamente em seu interior.

Conforme Kierkegaard anota, o “humor” é uma situação subjetiva de quem consegue desarticular toda justificativa racional e chegar a uma libertação interior mais intensa, embora incomunicável, a exemplo de Abraão, o herói da fé²⁸. É o último estágio anterior à fé, que caracteriza a consciência do indivíduo diante de seu erro, diante da farsa provocada pelas regras morais que o aprisionam e o afastam de sua liberdade e de sua individualidade, conduzindo-o ao conhecimento de uma necessidade de superar o modo de vida ético, almejando o modo de vida mais elevado: o religioso, que é a confluência do ético e do humor, por meio da fé.

²⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. *Post-Scriptum Définitif Et Nom Scientifique*. Paris: Éditions de L'orante L'Orante, 1977, p. 233.

²⁸ Ver adiante no item 1.5 (O Estádio Religioso).

Convém ressaltar que não se deve confundir o humor com a ironia²⁹, conquanto essas duas zonas traduzam questões subjetivas e reflexivas que dizem respeito ao indivíduo. O objetivo do humor é conduzir o “eu” a uma realidade transcendente, do interior para o exterior, pois se adquire consciência das faltas diante de Deus, ao passo que a ironia empreende um movimento ascendente, do sensível para o interior, buscando um aprofundamento do “eu” em si mesmo³⁰.

1.5 O ESTÁDIO RELIGIOSO

O estágio religioso, em consonância com o que indica Kierkegaard, é o estágio mais elevado da existência. Trata-se do momento da mais verdadeira e profunda relação com Deus, pois encerra a dimensão da fé. O indivíduo religioso prefere a fé ao prazer estético - que o faz distanciar-se de si mesmo - e aos mandamentos éticos, que o obrigam a ter uma vida social, mas que também o impedem de ser si mesmo e de constituir sua subjetividade em um exercício de liberdade que o faz único. O estágio religioso representa a existência autêntica e completa.

Nesse estágio, a ética é sobrepujada por meio do salto da fé, que impõe comportamentos que jamais poderiam ser considerados normas universais. A questão a que se fez referência é muito bem ilustrada por Kierkegaard, notadamente quando ele discute, em *Craint et Tremblement*, o exemplo bíblico do sacrifício de Isaac, imolado por seu pai Abraão: “E Deus pôs Abrão à prova e disse-lhe: toma o teu filho, o teu único filho, aquele

²⁹ Uma distinção mais clara e mais precisa entre o humor e a ironia pode ser conferida em Sampaio, S. Silvia. **A Subjetividade Existencial em Kierkegaard**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

³⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. *Post-Scriptum Définitif Et Nom Scientifique*. Paris: Éditions de L’orante, 1977, p. 234.

que amas, Isaac; vai com ele ao país de Morija e, ali, oferece-o em holocausto em uma das montanhas que eu te indicarei”³¹.

Abraão vive em conflito entre o dever para com seu filho e o dever com relação a Deus, ele vive o conflito entre a ética e a fé. Do ponto de vista do domínio ético, Abraão pode ser considerado um assassino. Contudo, do ponto de vista religioso, é o indivíduo que dá o salto da fé, foi piedoso, temente e fiel a Deus e sua experiência é uma experiência de solidão e de abandono direcionada à vivência da fé, sua mais alta paixão.

De acordo com Kierkegaard :

Do ponto de vista ético, a situação de Abraão para com Isaac simplifica-se, dizendo que o pai deve amar o seu filho mais do que a si próprio. No entanto, a ética comporta dentro da sua esfera diversos graus; trata-se de saber se encontramos nesta história uma expressão superior da ética capaz de explicar, moralmente, a conduta de Abraão e de autorizar moralmente a suspender o seu dever moral para com o filho sem, no entanto, sair da teleologia deste domínio.³²

Segundo Kierkegaard, quando Abraão aceita, em seu silêncio, em seu sofrimento e em sua solidão, sacrificar o próprio filho, fato absurdo e desumano para o qual não se encontra nem explicação, nem resposta nos princípios éticos universais, ele não nega a ética, mas a submete a uma suspensão teleológica. Para Abraão, tudo está suspenso, exceção feita ao dever com relação a Deus.

A fé de Abraão fá-lo entregar-se de modo absoluto a Deus e aceitar a sua ordem sem esboçar qualquer questionamento. “Abraão acreditou sem jamais duvidar. Acreditou no absurdo”³³. Isso porque tem total confiança nos desígnios divinos, que o fazem, em sua condição de indivíduo, estar acima do geral.

³¹ KIERKEGAARD, S. *Craint Et Tremblement*. Paris: Éditions de L'orante, 1972, p. 106.

³² *Ibid*, p. 149.

³³ *Ibid*, p. 16.

Nesse sentido:

A fé é justamente aquele paradoxo segundo o qual o indivíduo se encontra como tal acima do geral, sobre ele debruçado (não em situação inferior, pelo contrário, sendo-lhe superior) e sempre de tal maneira que, note-se, é o indivíduo quem, depois de ter estado como tal subordinado ao geral, alcança ser agora, graças ao geral, o indivíduo, e como tal superior a este; de maneira que o indivíduo como tal encontra-se numa relação absoluta com o absoluto.³⁴

Nota-se que Abraão vive uma situação de temor e tremor, na medida em que, em sua solidão, não havia uma afirmação de que acertaria ou erraria em sua escolha pela fé. Em seu modo de vida religioso, em uma consciência de fé, põe-se diante do infinito, diante do incompreensível, tornando-se um exemplo de entrega ao Absoluto, que, para ele, é superior a qualquer lei moral.

A fé de Abraão o impulsionou ao relacionamento pessoal com Deus, uma relação solitária, sem intermediários e imbuída de angústia. Foi ordenado por Deus a uma ação excepcional, o sacrifício de Isaac, e por isso se sentiu exilado da esfera do geral. Reduzido ao silêncio, sem possibilidade de justificar-se, de situar sua conduta dentro das coordenadas das normas éticas. Portanto, para Kierkegaard, Abraão, o pai da fé, não pode ser compreendido através da razão, mas pode ser admirado. Tal fato justifica a atitude de Kierkegaard em iniciar *Craint et Tremblement* com o *Elogio de Abraão*, o indivíduo que escolheu seriamente abandonar sua razão terrestre tendo em vista o absurdo, o paradoxo da fé, capaz de converter um crime em uma ação sagrada e agradável a Deus. Por meio da fé, Abraão não renunciou a Isaac. Mas recuperou-o totalmente.

³⁴ Ibid, p. 148.

CAPÍTULO II: A POLIFONIA DE KIERKEGAARD

A polifonia, ou multiplicidade de vozes, é um recurso utilizado por Kierkegaard para comunicar-se indiretamente com o leitor. Ela representa os personagens criados por ele, isto é, os pseudônimos ou pseudo-autores.

Cada personagem possui uma personalidade própria, uma voz particular, uma atitude própria, um ponto de vista peculiar. Por exemplo, o pseudônimo Johannes Climacus discute a dúvida e a fé, Vigilius Haufniensis debate o pecado e a angústia, Johannes de Silêncio e Constantin Constantius, a ética, sendo Anti-Climacus o cristão por excelência.³⁵

Convém, a título de exemplo, elencar algumas obras de Kierkegaard e seus respectivos pseudônimos: *Le Journal Du Séducteur* (1843) - personagem-autor: Johannes, o Sedutor; *Repetição* (1843) - o pseudônimo responsável é Constantin Constantius; *Étapes sur Le Chemin de La vie* (1845) - o pseudônimo é Hilarius Bookbinder; *Craint Et Tremblement* (1843) - o pseudônimo é Johannes de Silêncio; *Migalhas Filosóficas* (1844) e *Post-Scriptum* (1846) - personagem-autor: Johannes Climacus; *Le Concept d'Angoisse* (1844) - o personagem-autor é Vigilius Haufnienses; *La Maladie a La Mort* (1849) - personagem-autor é Anti-Climacus; *A Alternativa* (1843), cujo pseudônimo é Victor Eremita.

Pode-se dizer que o pensamento de Kierkegaard varia de acordo com o pseudônimo utilizado em cada momento, pois cada um deles com sua voz particular, discute e defende pontos de vista distintos concernentes ao estágio ético, ao estético ou ao estágio religioso.

³⁵ “Se existe chave hermenêutica para entender Kierkegaard, essa chave é ele mesmo, e isso só é possível frequentando o labirinto de sua obra. Do contrário, o risco de se enganar e de se iludir com a apresentação dos temas é muito maior do que construir pouco a pouco o enorme quebra-cabeça chamado Kierkegaard. A contradição existencial e o mostrar-se enigmático pela pseudonímia constituem a estratégia fundamental e intencional para demonstrar a impotência da filosofia especulativa diante da realidade concreta. Ele afirma: ‘A especulação não é uma comunicação de potência: nisso consiste o seu erro, enquanto pretende explicar a existência’”. ALMEIDA, J. M.; VALLS, Álvaro, L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 28.

Mas quais os motivos que direcionaram Kierkegaard a fazer uso desse recurso, isto é, a fazer uso de personagens fictícios na grande maioria de sua obra?

Kierkegaard, em sua dissertação *O conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*, expõe o método do irônico, que será utilizado a seu serviço em seu estilo de fazer filosofia.

Assevera Kierkegaard:

A ironia aparece tanto mais quanto menos o que determina alguém a brincar de esconder, é uma razão exterior (consideração de família, referência à carreira, pusilanimidade etc.); e quando é uma certa infinitude interior o que desperta no escritor o desejo de manter a sua obra livre de toda relação finita com sua própria pessoa, o desejo de se ver livre de todas as condolências dos companheiros de infortúnio e de todas as congratulações da cordial confraria dos autores.³⁶

O uso de pseudônimos está relacionado ao uso da ironia. A pseudonímia, assim como a ironia e o humor, faz parte da comunicação indireta, que se opõe à comunicação de saber, seu alvo é o Indivíduo.

A seguinte citação auxilia na compreensão da relação entre a ironia e a criação de personagens:

O que às vezes custa tempo ao irônico, é o esmero que ele emprega para vestir a roupagem correta, adequada ao personagem que ele mesmo inventou de ser. Neste aspecto, o irônico entende do assunto e possui um lote considerável de máscaras e fantasias à sua livre escolha. Ora ele anda com a face orgulhosa de um patricio romano, envolto com uma toga com orlas de púrpuras, ou senta imponente com uma seriedade romana em uma *sella curulis* (cadeira curul); ora se oculta num humilde traje de peregrino penitente; ora se assenta com as pernas cruzadas como um paxá turco em seu harém, ora ele erra por aí sob os trajes de um terno tocador de cítaras, com a leveza e a seriedade de um passarinho.³⁷

³⁶ KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 219-220.

³⁷ *Ibid*, p. 244.

Não obstante, a pseudonímia pode ser, além de uma relação irônica estabelecida por Kierkegaard com o leitor, uma relação humorística. No primeiro caso, encontra-se o pseudônimo Johannes, o Sedutor, que no seu *Diário* reflete sobre as ilusões do modo de vida estético em que vive, mas que permanece ironicamente sem escolher mudar de vida. Já Johannes de Silêncio caracteriza-se pelo humor. Em *Crainte et Tremblement* Abraão é apresentado como o indivíduo que tem consciência do seu nada e da sua desproporção com relação a Deus e que compreende a necessidade de suspender a razão e os mandamentos éticos em virtude do seu valor eterno diante de Deus.

A polifonia de Kierkegaard não possui uma razão accidental; ao contrário, é uma estratégia, um comportamento tático com o intuito de manter certa distância entre si mesmo e sua própria obra, o que se traduz em pseudonímia. Para Almeida e Valls:

Instigador, pedagogo, estrategista, quer mostrar a partir da multiplicidade das vozes que compõem a dimensão comum do ser humano (inautenticidade) qual seria o ideal e qual seria a radicalidade em transformar o viver em existir, isto é, como se dá o salto do estético para o ético e daí para o ético-religioso.³⁸

O filósofo procura isolar-se, manter-se neutro. Trata-se, porém, de uma “neutralidade armada”, forjada pela ironia e pelo humor, contra a ilusão à qual a cristandade esteve, em sua época, submetida esteticamente³⁹, transformando o cristianismo no contrário do que deveria ser e, conseqüentemente, afastando do indivíduo daquilo que ele considerava essencial ao verdadeiro cristão: a religiosidade interior.

Para Kierkegaard, muitas pessoas consideram-se cristãs apenas pelo fato de nascerem em um país cristão e não por viverem o cristianismo, tendo-o como uma verdade que deve ser vivida como interioridade, como subjetividade. Portanto, toda a produção

³⁸ ALMEIDA; VALLS. *Kierkegaard*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 27-28.

³⁹ Kierkegaard recorreu ao uso de pseudônimos em obras que pertencem à categoria estética.

literária de Kierkegaard, em que se faz notar como mestre da ironia, do humor e, acrescenta-se também, da comunicação indireta, relaciona-se com o cristianismo, isto é, com o problema de tornar-se cristão. É um autor religioso⁴⁰ a serviço do cristianismo.

Conclui Kierkegaard:

Em conseqüência, exprimo meus votos no sentido de que, se ocorrer a alguém a idéia de citar um dos livros pseudonímicos, queira prestar-me o favor de citar o nome do pseudônimo em causa e não o meu, isto é, de repartir as coisas entre nós de tal maneira que a expressão pertença feminilmente ao pseudônimo e a responsabilidade, civilmente, a mim. Compreendi muito bem desde o começo e compreendo que minha realidade pessoal é algo incomodativo, que os pseudônimos devem, de uma maneira simultaneamente patética e egoística, desejar que desapareça quanto mais cedo melhor ou que se torne tão insignificante quanto possível, mesmo querendo, com uma atenção irônica, conservá-la à guisa de oposição chocante. Minha relação com eles é a de um secretário e, o que não é sem ironia, do autor dialeticamente reduplicado do autor ou autores. É por isso que toda pessoa que se interessou um pouco pelo problema passou a me considerar sem mais até o presente, antes que eu desse esta explicação, como autor dos livros pseudonímicos.⁴¹

28 Pode-se conferir em *Ponto de vista explicativo da minha obra como autor*, texto que esclarece sobre o duplo caráter ou duplicidade de toda obra de Kierkegaard, se ele é um autor de ordem estética ou de ordem religiosa, o seguinte: “O religioso está presente desde o princípio. Inversamente o estético está ainda presente no último momento” (p. 28). “O primeiro grupo de escritos constitui a produção estética; o último, a produção exclusivamente religiosa: o *Post-Scriptum definitivo e não científico* encontra-se entre os dois, formando o *ponto crítico*. Esta obra põe e trata o problema que é o de toda a obra, de tornar-se cristão; retoma e analisa a produção pseudônima e os dezoito discursos edificantes intercalados; mostra como este conjunto esclarece o problema, sem, contudo avançar que este itinerário foi intencional na produção precedente, o que é impossível, porque se trata de um pseudônimo estudando outros pseudônimos, portanto, de um terceiro que nada pode saber dos objetivos de uma produção que lhe é estranha. O *Post-Scriptum* não é de ordem estética, mas, para falar com propriedade, também não é religioso. É de um pseudônimo; apesar de tudo, inscrevi nele o meu nome como editor, o que não fiz com nenhuma outra obra puramente estética; é um indício para quem tenha o sentido e a preocupação destas coisas. Depois, passam dois anos durante os quais aparecem unicamente obras religiosas assinadas com o meu nome. O tempo dos pseudônimos acabara; o autor religioso tinha se desembaraçado do disfarce estético – depois, para fazer fé e por precaução, o pequeno artigo estético assinado com o pseudônimo Inter et Inter” (p. 29-30).

⁴¹ Cf. REICHMANN, E. **Textos Seleccionados de Soeren Kierkegaard**. Curitiba: UFPF, 1978, p. 48.

CAPÍTULO III: DESESPERO E ANGÚSTIA

O desespero e a angústia são duas questões existenciais tratadas por Kierkegaard. São sentimentos que, cedo ou tarde, afetarão o indivíduo no decorrer de sua existência, mas cada um com sua peculiaridade, já que se trata de sofrimentos distintos e que não podem ser confundidos. No entanto, eles são paralelos, na medida em que só o indivíduo é capaz de desesperar-se e de angustiar-se.

O desespero é uma doença especificamente do espírito ou do “eu”. Anti-Climacus, em *La Maladie a La Mort*⁴², define o “eu” como uma síntese inacabada de finito e de infinito e a definição dada por ele é o caminho que se faz necessário trilhar para uma melhor compreensão do desespero e dos seus modos de existência, sua possibilidade, sua atualidade e a sua universalidade.

Na primeira parte da obra, Climacus define o desespero como a doença mortal, e a reflexão estabelecida sobre ele foi feita a partir do “eu” puramente humano e que tem o homem como sua medida. Na segunda parte, ele identifica o desespero com o pecado e a reflexão estabelecida tem um outro norteamento, pois é feita não a partir do “eu” puramente humano, mas a partir do “eu” teológico, isto é, do “eu” em face de Deus.

Em *O Conceito de Angústia*, Vigilius Haufniensis também apresenta o homem como uma síntese inacabada, de alma e de corpo, que tem como elemento de sustentação um terceiro termo: o espírito. Essa definição é crucial para compreender-se o desenvolvimento de muitos dos conceitos fundamentais sobre a angústia, que é tratada de modo psicológico.

⁴² Doravante, com relação ao desespero e a angústia, citar-se-ão os pseudônimos utilizados – Anti-Climacus e Vigilius Haufniensis -, pois é assim que sugere o próprio Kierkegaard.

Tanto o desespero, como a angústia, têm o espírito como instância única, mas o indivíduo precisa ter consciência de ser espírito. Caso o homem não fosse espírito não seria capaz nem de desesperar-se, nem de angustiar-se. Para o desesperado e para o angustiado, o filósofo aponta a salvação por intermédio da fé. A saúde do espírito depende, única e exclusivamente, da fé.

Paul Ricoeur, no texto *Kierkegaard e o mal*, diz que o desespero e a angústia são dois sentimentos negativos, cujo objeto permanece indeterminado. Angústia do que? Desespero do que? É essa indeterminação que há de comum entre os dois, uma vez que são edificados sobre a mesma base.

De acordo com Paul Ricoeur:

(...) a determinação do mal se faz inteiramente na órbita desses dois sentimentos que o “conceito” do mal é profundamente diferente em cada um dos tratados; a análise da angústia desemboca no conceito do pecado-evento ou surgimento; a própria angústia é uma espécie de deslocamento, de fascinação na qual o mal se encontra circunscrito, aproximação pela frente e por trás. Ao contrário, o conceito de desespero – outro nome de a enfermidade mortal – se estabelece no núcleo do pecado, não mais como um salto, mas como um estado; o desespero é, se podemos dizer, o mal do mal, o pecado do pecado .⁴³

Segundo Ricoeur, *A doença mortal* é um ensaio psicológico, uma exposição psicológica e cristã para edificar e despertar. “Esse tratado associa, conseqüentemente, a psicologia, no sentido do conceito de angústia, e a edificação, no sentido dos discursos edificantes”⁴⁴. A angústia está relacionada ao mal como sendo um salto, um evento, e, no desespero, o mal está relacionado a um estado de coisas. “A angústia tende para (...) o desespero reside em (...); a angústia ‘ex-siste’; o desespero ‘in-siste’”⁴⁵.

⁴³ RICOEUR, P. *A Região dos filósofos. Leituras 2*. Tradução: Marcelo Perine, Nicolás Nymi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996, p. 17.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 43.

Dito de outro modo, a angústia é inerente à situação do indivíduo no mundo como existência objetiva. Já o desespero remete-se à interioridade do homem em sua existência subjetiva.

Um dos paralelos importantes entre o desespero e a angústia é o fato de que, em ambos, o pecado não é entendido como uma realidade ética, mas sim como uma realidade religiosa, tal como aparece em *Crainet Et Tremblement*, sendo o pecado o contrário da fé e não da virtude. No entanto, “enquanto o conceito de angústia permanecia no interior dessa determinação do pecado como algo ‘diante de Deus’, a enfermidade mortal já ‘edifica e desperta’, segundo o título”⁴⁶. “Enquanto a angústia era um movimento para (...) o desespero é pecado”⁴⁷.

⁴⁶ Ibidem, p. 26.

⁴⁷ Ibidem, p. 26.

CAPÍTULO IV: A CONCEITUAÇÃO DO DESESPERO COM RELAÇÃO AO “EU”

O desespero, tal como o apresenta Anti-Climacus, deve ser entendido como uma doença especificamente do espírito ou do “eu”, que, do seu ponto de vista, é uma só.

Na primeira parte da obra (*La maladie a La Mort*), Climacus aborda as várias formas que o desespero pode assumir. Apresenta-o como uma doença que diz respeito ao “eu” e que tem possibilidade de estabelecer-se de três maneiras:

- I) O desespero em que não se tem consciência de ter um eu, ou desespero impropriamente dito;
- II) O desespero em que, de modo algum, o “eu” não quer ser ele próprio;
- III) O desespero em que o “eu” quer ser ele próprio a qualquer custo.

À segunda forma de desespero Climacus, mais adiante, *em La Maladie à La Mort*, atribui o nome de desespero fraqueza e à terceira, de desespero desafio⁴⁸.

Mas o que é o “eu”, afinal? Para abordar o desespero como “doença mortal”, Kierkegaard procura caracterizar o que seja o “eu”. Torna-se impossível falar do desespero, de modo eficaz, sem falar dessa instância e da sua constituição.

Conforme a definição de Anti-Climacus:

O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o que é eu? O eu é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou esta propriedade que a relação tem de se relacionar a si mesmo; o eu não é a relação, mas o fato que a relação se relaciona a si mesma. O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma

⁴⁸ Essas duas características do desespero (fraqueza e desafio) serão exploradas mais adiante, de acordo com o desenvolvimento do capítulo, quando tratar-se do desespero à luz da consciência.

síntese é uma relação entre duas coisas. Deste ponto de vista, o homem não é ainda um eu.⁴⁹

Essa definição é crucial para se compreenderem as diferentes personificações do desespero, pois o “eu” passa por um processo de constituição, à medida que a relação realizada por ele próprio e com o auxílio de Deus vai sendo estabelecida. Isso porque ele não é um dado, é um vir-a-ser, uma construção que se vai efetivando paulatinamente no caminho da existência, mas não somente por si mesma, já que seria incapaz por suas próprias forças, isto é, o “eu”, na qualidade de síntese de opostos polares auto-relacionáveis (finito e infinito, temporal e eterno) depende, em última instância, de Deus. Têm-se, por esse motivo, duas formas do desespero: o desespero em que, de modo algum, o “eu” quer ser ele próprio, causado pela impossibilidade de sair de si, e o desespero em que o “eu” quer ser ele próprio a qualquer custo, aceitando a relação, sem admitir, entretanto, que ela seja possibilitada por outrem ou por Deus. Nesse desespero, o “eu” procura uma explicação para a origem da relação, buscando ídolos, dando-lhes um caráter de deuses, ou até se endeusando na ilusão de criar a si mesmo. Se não houvesse o auxílio do Inteiramente Outro na relação estabelecida, ou seja, caso o “eu” fosse capaz de estabelecer a relação por si mesmo, ter-se-ia somente a primeira dessas duas formas de desespero, aquela em que não se quer ser o que se é, procurando desembaraçar-se, de qualquer modo, do “eu” que se tem. E não existiria esta segunda forma: a vontade desesperada de ser si próprio.

Sendo assim, tornam-se claras a dependência do conjunto da relação que é o “eu”, e a sua incapacidade de não conseguir, somente relacionando-se consigo mesmo, o equilíbrio. É necessário, *ipso facto*, relacionar-se com aquele que pôs o conjunto da relação.

O desespero instala-se na auto-relação sempre que há discordância do “eu” com a sua origem, negando-a ou afirmando-a por conta própria. Pode-se afirmar que o

⁴⁹ KIERKEGAARD, S. *La Maladie a La Mort*. Paris: Éditions de L'orante, 1980, p. 171.

desespero caracteriza-se pela discordância interna da síntese, que é o “eu” como auto-relação. Cada vez que a discordância manifesta-se, é preciso remontar à relação:

A desarmonia que exprime o desespero não é uma simples desarmonia, é uma discordância de uma relação que se relaciona consigo mesma e que tem que ser posta por outra coisa, de sorte que a discordância, existindo em si, se reflete, além disso, até o infinito na sua relação com o seu autor. Tal é, em efeito, a fórmula que traduz o estado do eu, uma vez que o desespero é extirpado inteiramente dele: o eu que se relaciona consigo mesmo, orientando-se para si, querendo ser si próprio, aprofunda-se, através da sua própria transparência, até o poder que o criou.⁵⁰

O desespero é, para Anti-Climacus, sinal da superioridade humana em face dos animais. A possibilidade do desespero constitui-se em privilégio para o homem, que o caracteriza como espírito. E, como espírito, possui uma finalidade, uma razão de ser muito mais elevada do que a puramente física, que determina sua vida material. O espiritual conduz à existência, tornando-o o único ser suscetível ao desespero.

4.1 O DESESPERO, DOENÇA MORTAL

Em que sentido o desespero é “doença mortal”? É preciso considerar essa questão em um sentido especial. Infere-se que, quando um indivíduo está doente fisicamente, sofrendo e, em seguida, morre, a morte parece ser o fim do sofrimento, o término de tudo, uma espécie de solução para o mal de que se padecia. No entanto, para o indivíduo cristão, a morte não é o fim, senão a passagem para a vida; logo, nenhum mal físico é considerado “doença mortal”.

⁵⁰ Ibid, p. 172.

O desespero não é, entretanto, apenas um sofrimento físico, é um sofrimento do espírito que leva à morte aquele que se desespera. Parece contraditório, mas a espécie de morte da “doença mortal” é não poder, de modo algum, morrer. “Assim estar mortalmente doente é não poder morrer, mas neste caso a vida não permite esperança, e a desesperança é a impossibilidade da última esperança, a impossibilidade de morrer”.⁵¹

Conforme Anti-Climacus:

Nesse último sentido, o desespero é, portanto, a “doença mortal”, esta torturante contradição, esta doença do eu que consiste em morrer sem cessar, em morrer sem morrer, em morrer a morte. Porque morrer significa que tudo chegou ao fim, entretanto, morrer a morte significa viver a morte; e vivê-la um só instante, é vivê-la para sempre. Se um homem morresse de desespero como se morre de uma doença, o que há de eterno em si, seu eu poderia morrer, como o corpo morre de doença. No entanto, isto é impossível! O morrer do desespero se transforma constantemente em um viver. Quem desespera não pode morrer; assim como um punhal não serve para matar pensamentos, assim também o desespero, verme imortal, fogo inextinguível, não consome a eternidade do eu, que é o seu próprio sustentáculo.⁵²

Deve-se considerar que o desespero, como “doença mortal”, possui uma finalidade: a destruição do “eu”, mas o “eu”, por sua vez, conforme Anti-Climacus, é indestrutível, por gozar de um caráter eterno. Portanto, um indivíduo desesperado que chega a ponto de suicidar-se, para livrar-se do “eu” que tem, acreditando que essa espécie de fuga seja a solução para seu desespero, está equivocado. Como dito alhures, a morte do corpo não elimina o desespero, na medida em que o “eu” continuará desesperado durante a eternidade. E, assim, o desespero falha, é impotente, não atinge seu real objetivo de destruir o “eu”, ou seja, o desesperado não pode libertar-se do “eu” que tem.

⁵¹ Ibid, p. 176.

⁵² Ibidem, 176.

Essa doença mortal é uma afecção que se manifesta, alterando continuamente o equilíbrio do “eu”, de modo a fazer o homem tentar libertar-se da sua condição de ser temporal e eterno, no intuito de ser um “eu” da sua própria invenção, isto é, imaginando ser um outro para poder evadir-se. Eis o que se vê explicitado na seguinte passagem:

O homem que desespera tem um motivo de desespero, é o que se pensa durante um momento, e só um momento; porque logo surge o verdadeiro desespero, o verdadeiro rosto do desespero. Desesperando duma coisa, o homem desesperava de si, e logo em seguida quer libertar-se do seu eu. Assim, quando o ambicioso que diz ser César ou nada não consegue ser César, desespera. Mas isto tem outro sentido, é por não se ter tornado César que ele já não suporta ser ele próprio. No fundo, não é por não se ter tornado César que ele desespera, mas do eu que não deveio. Esse mesmo eu que de outro modo teria feito a sua alegria, alegria contudo não menos desesperada, ei-lo agora mais insuportável do que tudo. A olhar as coisas mais de perto, não é o fato de não se ter tornado César que é insuportável, mas o eu que não se tornou César, ou, antes, o que ele não suporta é não poder libertar-se do seu eu. Tê-lo-ia podido, tornando-se César, mas tal não sucedeu, e o nosso desesperado tem de se sujeitar. Na sua essência, o seu desespero não varia, pois não possui o seu eu, não é ele próprio, ele não se teria tornado ele próprio, tornando-se César, é certo, mas ter-se-ia libertado do seu eu. É, portanto, superficial o dizer dum desesperado, como se fosse o seu castigo, que ele destrói o seu eu. Porque é justamente aquilo de que, para seu desespero, para seu suplício, ele é incapaz, visto que o desespero lançou fogo àquilo que nele é refratário, indestrutível: o eu.⁵³

Muitas vezes, para não enfrentar a angústia em face do nada, o indivíduo acredita que seu desespero está relacionado às dificuldades que precisa enfrentar na vida, aos seus fracassos e frustrações. No entanto, não percebe, ou não quer perceber, que essas não são as verdadeiras causas do desespero, mas apenas as circunstâncias em que o desespero que se teima em ignorar, manifesta-se. O desespero de não querer ser si - mesmo.

A esse respeito, faz-se mister considerar um exemplo de Climacus a propósito de uma jovem mulher apaixonada que entra em desespero por perder o homem amado, “morto ou inconstante”. Seu desespero pode ser precipitadamente entendido por muitas pessoas e até mesmo por ela própria como algo causado pela perda ocorrida. No

⁵³ Ibid, p. 177.

entanto, o desespero estava latente e essa foi a ocasião que corroborou sua manifestação. O “eu” perdido traria, de certa forma, a sua felicidade, mas agora ela tem de ser um “eu” sem o outro, o que lhe provoca tristeza e certo vazio. “Tentai dizer-lhe: ‘Estás a matar-te, minha filha’, logo vereis como ela responde: ‘Ai de mim! Não, a minha pena, precisamente, é não o conseguir’”⁵⁴. Essa jovem mulher desesperada não consegue matar-se, porque a morte física não põe fim ao seu desespero, que acompanhará o “eu” por toda a eternidade sem conseguir destruí-lo. É essa doença mortal que o filósofo se refere.

Assim é o desespero, essa enfermidade do eu, “a doença mortal”. O desesperado é um doente de morte. Mais do que em nenhuma outra enfermidade, é o mais nobre do eu que nele é atacado pelo mal; mas o homem não pode morrer dela. A morte não é neste caso o termo da enfermidade: é um termo interminável. Salvar-nos dessa doença, nem a morte o pode, pois aqui a doença, com o seu sofrimento (...) a morte é não poder morrer⁵⁵.

4.2 O DESESPERO COMO REGRA

Na concepção de Anti-Climacus, o desespero é o traço mais característico do ser humano, motivo pelo qual não se constitui em exceção. É a regra universal, pois não há indivíduo que dele esteja isento, nem mesmo aqueles que pensam saber se são ou não desesperados: “(...) o que a maior parte não vê, é que não ser desesperado, não ter consciência de o ser, é precisamente uma forma de desespero”⁵⁶. Poder-se-ia dizer que algo parecido pode acontecer com outras formas de doenças, uma vez que um indivíduo, estando

⁵⁴ Ibid, p. 178.

⁵⁵ Ibid, p. 179.

⁵⁶ Ibid, p. 181.

doente, de modo algum se considera como tal e acaba se passando por são. Contudo, não se considerar desesperado já é o próprio desespero.

Cite-se a propósito:

Assim, como talvez não haja, dizem os médicos, ninguém completamente são, também se poderia dizer, conhecendo bem o homem, que nem um só existe que esteja isento de desespero, que não tenha lá no fundo uma inquietação, uma perturbação, uma desarmonia, um receio de não se sabe o que de desconhecido ou que ele nem ousa conhecer, receio de uma eventualidade exterior ou receio de si próprio; tal como os médicos dizem de uma doença, o homem traz em estado latente uma enfermidade, da qual, num relâmpago, raramente um medo inexplicável lhe revela a presença interna. E de qualquer maneira jamais alguém viveu e vive, fora da cristandade, sem desespero, nem ninguém na cristandade se não for um verdadeiro cristão; pois que, a menos de o ser integralmente, nele subsiste sempre um grão de desespero.⁵⁷

Conforme se deixa entrever, através dos comentários já feitos, o desespero tem alcance universal, mas muitos indivíduos ignoram a sua presença pelo fato de serem solicitados a viver de modo despreocupado com relação ao mundo, presos à banalidade da vida, procurando encontrar uma satisfação imediata, sem dar-se conta do desespero de si mesmo e sem entender que essa afecção não é algo raro. Quando, em verdade, raríssimo mesmo é não ser desesperado.

Conforme Anti-Climacus, o desespero, na sua forma mais comum, consiste justamente na inconsciência em que os homens estão do seu destino espiritual. Mesmo aquilo que para eles é mais belo e adorável, a feminilidade na flor da idade, toda ela alegria, paz e harmonia, é desespero⁵⁸. Não há exceção, todo homem, por natureza, é desesperado.

Diz Climacus acerca do assunto:

⁵⁷ Ibid, p. 180.

⁵⁸ C.f KIERKEGAARD, S. **LA Maladie a La Mort**. Paris: Éditions de L'orante, 1980, p. 183.

O desespero não é apenas uma dialética outra que uma doença, mas até os seus sintomas todos são dialéticos e é por isso que o vulgo corre o risco de se enganar quando considera alguém como sendo, ou não, um desesperado. Não o ser pode, com efeito, significar: que se é, ou ainda: que, tendo-o sido, se está salvo dele. Estar confiado e calmo pode significar que o somos: esta calma, esta segurança podem ser desespero. A ausência de desespero não equivale à ausência dum mal; porque não estar doente não significa que o sejamos, mas não estar desesperado pode ser o próprio indício de que o somos. Nada, portanto, de idêntico à doença, na qual o mal-estar é a própria doença. Nenhuma analogia. Aqui o próprio mal-estar é dialético. Nunca o ter sentido, eis precisamente o desespero.⁵⁹

4.3 MODOS ABSTRATOS DO DESEPERO A PARTIR DO “EU” COMO SÍNTESE

O “eu” é liberdade. Embora o homem seja originalmente uma síntese⁶⁰ do finito e do infinito, ele é uma relação permanente que se opera por meio da liberdade. Essa síntese, todavia, não está acabada, nem é dada aprioristicamente; ela é originada de uma escolha. No entanto, a liberdade é a dialética de duas categorias: do possível e do necessário. De tal modo que, em um homem sem vontade, o “eu” inexistente. Quanto mais forte for a vontade, tanto maior será a consciência de si.

O desespero, característica essencial dos seres humanos, apresenta-se de forma diferente de acordo com o grau de consciência que cada homem possua de seu próprio estado, ou seja, segundo Anti-Climacus, pode-se falar em desespero consciente e em desespero inconsciente, assim como se pode distinguir o desespero do finito e do infinito, da necessidade e da possibilidade.

⁵⁹ Ibid, p.182.

⁶⁰ Ibid, p. 186.

4.3.1 O DESEPERO VISTO SOB A DUPLA CATEGORIA DO FINITO E DO INFINITO

Entender o desespero sob a dupla categoria do finito (o que limita) e do infinito (o que dá a extensão) significa tentar compreender o “eu” como síntese, dilacerado entre o desejo de tornar-se concreto e o apelo a ser mais, espiritualmente. Portanto, nesse sentido, o “eu” é livre, na medida em que se orienta por conta própria, ora a cair em um pólo da existência, ora se fixando em outro. Mas sempre em desespero.

São dois tipos de desespero, os quais estão relacionados ao movimento dialético dos fatores da síntese que compõe o “eu”, “na qual um dos fatores não cessa de ser o seu próprio contrário”⁶¹:

a) O desespero da infinidade ou carência de finito

O “eu” julga-se infinito, buscando essa infinitização na imaginação, afastando-se de si mesmo e passando a ter uma existência imaginária e isolada no abstrato. O ser humano que se encontra nesse tipo de desespero vive privado do seu próprio “eu”, pois se projeta fora de si mesmo infinitamente. “É o imaginário em geral que transporta o homem ao infinito, mas afastando-o apenas de si próprio e desviando-o assim de regressar a si próprio”⁶².

⁶¹ Ibid, p. 187.

⁶² Ibid, p.188.

Para Climacus, a imaginação não é uma faculdade qualquer. Ela diferencia-se das demais, pois, assim como o “eu”, ela também é reflexão, que, além de reproduzi-lo, cria também o seu possível. Aquilo que existe no “eu” como sentimento, conhecimento e vontade passa, em última instância, pelo crivo da imaginação, porque todas as demais faculdades refletem-se nela⁶³. E quando essas faculdades, sentimento, conhecimento e vontade são absorvidos pelo imaginário, o “eu” corre o risco de evaporar-se cada vez mais em direção ao infinito. Portanto, o desespero do infinito está relacionado à imaginação, pois ela é a reflexão que infinitiza o “eu”, tornando-o carente de si mesmo.

Segundo Climacus:

“para alguém que seja assim presa do imaginário, um desesperado, portanto, a vida pode muito bem seguir o seu curso, e, semelhante à de toda a gente, estar plena de temporalidade, amor, família, honras e considerações; talvez ninguém se aperceba de que num sentido mais profundo este indivíduo carece de eu. O eu não é destas coisas a que o mundo dê muita importância, é com efeito aquela que menos curiosidade desperta e que é mais arriscado mostrar que se tem. O maior dos perigos, a perda desse eu, pode passar tão despercebido dos homens como se nada tivesse acontecido. Nada há que faça tão pouco ruído, seja ela qual for o braço ou a perna, fortuna, mulher etc. (...) nenhuma perda pode passar despercebida”⁶⁴.

O “eu” perde-se despercebidamente no infinito devido a uma espécie de “embriaguez” provocada pela imaginação que o torna escravo. A propósito, temos o seguinte comentário:

A orientação para Deus dota o eu de infinito, mas esta infinitização, neste caso, quando o eu for devorado pelo imaginário, apenas conduz o homem a uma embriaguez no vácuo. Poder-se-á achar, deste modo, insuportável a idéia de existir para Deus, não podendo o homem regressar ao seu eu, tornar-se ele próprio.⁶⁵

⁶³ Ibid., p. 188

⁶⁴ Ibid, p.190.

⁶⁵ Ibid, p. 189.

b) o desespero da finidade ou carência de infinito

Neste caso, o “eu” não passará a ter uma existência imaginária, perdida no infinito; pelo contrário, sentirá a sua carência, ou seja, o “eu” perde-se “(...) não porque se evapore no infinito, mas porque se fecha no finito, e porque em vez de um o eu se torna um número, mais um ser humano, mais uma cópia, mais um elemento na multidão”⁶⁶.

Esse modo de existência desesperada pode não ser notado. A sociedade e o próprio indivíduo não o percebem como tal, visto que esse desespero torna a vida mais fácil, sem complicações e, assim, é naturalmente encarado como se não fosse desespero. É o desespero próprio de alguém que não ousa ser plenamente si mesmo, em toda a sua originalidade, perdido na banalidade do cotidiano por fechar-se apenas no finito.

Afirma Climacus:

Assim é o desespero do finito. Um homem pode, com ele, levar perfeitamente uma vida temporal, humana em aparência, tendo os louvores dos outros, as honras, a estima e todos os bens terrestres. Porque o século, como é costume dizer-se, não se compõe afinal de pessoas desta espécie, isto é, devotadas às coisas do mundo, sabendo usar os seus talentos, acumulando dinheiro, hábeis em prever etc (...); o seu nome talvez passe à história, mas terão sido na verdade eles próprios? Não, porque espiritualmente não tiveram eu, um eu pelo qual tudo arriscassem, porque estão absolutamente sem eu perante Deus (...) por muito egoístas que de resto sejam.⁶⁷

Sendo assim, os dois tipos de desespero, do finito e do infinito, consistem no distanciamento do “eu” de si mesmo, na medida em que um desses fatores sobressai em relação ao outro. E nenhum desses modos de existência desesperada é encarado por aquele

⁶⁶ Ibid, p. 191.

⁶⁷ Ibid, p. 192.

que desespera como desespero de fato: o primeiro, porque o “eu” passa a ter uma existência imaginária com o excesso de infinitude, e o segundo, porque, com o excesso de finitude, o “eu” não tem uma finalidade mais elevada, sendo homem apenas na aparência, mas não tendo um “eu” espiritualmente.

4.3.2 O DESESPERO VISTO SOB A DUPLA CATEGORIA DO POSSÍVEL E DA NECESSIDADE

Os dois tipos de desespero perfazem-se quando o “eu” inclina-se acentuadamente para o campo do possível e isola o campo da necessidade. Ou o contrário: o “eu” pode inclinar-se apenas para o campo da necessidade e isolar o campo do possível. Nesse desespero, o “eu” não encontra o seu equilíbrio para ser si mesmo no possível e na necessidade, ao mesmo tempo. “Como de infinito e de finito, o eu tem uma igual precisão de possível e de necessidade. Tanto desespera por falta de possível como por falta de necessidade”⁶⁸.

⁶⁸ Ibid, p. 192.

a) O desespero do possível ou carência de necessidade⁶⁹

Nesse desespero, o “eu” também terá uma existência imaginária, entretanto, não será no infinito, mas sim no possível, que, de certa forma, conduz o “eu” a ficar longe de si mesmo, sendo verdadeiro apenas parcialmente.

O “eu” é uma possibilidade, motivo pelo qual busca a sua realização no possível. Essa possibilidade torna-se cada vez mais intensa, mas apenas como possibilidade e não como realidade. Conforme destaca Climacus, encontram-se no “eu”, todos os desvarios provocados pelo possível, principalmente dois, a saber: o desvario que está em forma de desejo ou nostalgia e aquele que ele chama de melancolia imaginativa, que se caracteriza como esperança, receio ou angústia. À guisa de ilustração, para entender-se como o “eu” afasta-se de si mesmo, não conseguindo encontrar o caminho de volta e vivendo em desvarios, tem-se aquela fornecida pelo próprio Climacus:

Como aquele cavaleiro, tão falado nas lendas, que subitamente vê uma ave rara e teima em persegui-la, julgando-se a princípio prestes a atingi-la, mas a ave de novo se distancia até o cair da noite, e o cavaleiro, longe dos seus, perdido na solidão já não sabe o caminho: assim é o possível do desejo. Em vez de reportar o possível à necessidade, o desejo persegue-o até perder o caminho de regresso a si próprio. Na melancolia acontece o contrário de maneira idêntica. O homem possuído por um amor melancólico empenha-se em perseguir um possível da sua angústia, que acaba por afastá-lo de si próprio e o faz morrer nessa angústia ou nessa mesma extremidade, na qual ele tanto receava perecer ⁷⁰.

⁶⁹ Ibid., p. 193.

⁷⁰ Ibid, p. 194.

b) O desespero na necessidade ou carência de possível⁷¹

Neste tipo de desespero, Climacus procura analisar a situação dos deterministas, fatalistas e filisteus que se voltam ao mundo material, sem perspectiva de uma relação com Deus. E critica sobretudo os filisteus. Os dois primeiros perdem o “eu”, porque para eles só há necessidade. “O eu do determinista não respira, visto que a necessidade pura é irrespirável e asfixia inteiramente o eu. O desespero do fatalista consiste em ter perdido o eu ao perder Deus; carecer de Deus é carecer de eu”⁷². O terceiro, o filisteu, também carece de possível para combater a carência de espírito, uma vez que a falta de possível torna tudo banal ou trivial.

Para Climacus:

Fatalistas e deterministas têm, pois, imaginação suficiente para desesperar do possível e suficiente possível para sentirem a sua insuficiência; quanto ao filisteu, a banalidade tranqüiliza-o, o seu desespero é o mesmo, quer as coisas corram bem, quer corram mal. Fatalistas e deterministas carecem de possível para suavizar e acalmar, para temperar a necessidade; e desse possível, que lhes serviria de atenuante, carece o filisteu como reagente contra a ausência de espírito⁷³.

⁷¹ Ibid, p. 195.

⁷² Ibid, p. 197.

⁷³ Ibid, p. 198 – 199.

4.3.3 O DESEPERO VISTO SOB O PONTO DE VISTA DA CONSCIÊNCIA

Com relação à consciência, o desespero é caracterizado por Climacus em dois tipos:

a) O desespero inconsciente:

O desespero inconsciente é o mais comum, o mais freqüente, como aquele do modo de vida estético, em que o indivíduo não tem uma finalidade espiritual mais elevada, sendo vítima da sensualidade e de uma alma plenamente corporal. Conforme Climacus indica:

Todo o homem que não se conhece como espírito ou cujo eu interior não tomou em Deus consciência de si próprio, toda a existência humana, que não mergulha desse modo limpidamente em Deus, mas se funda nebulosamente sobre qualquer abstração ou a ela se reduz (Estado, Nação etc.), ou que, cega para consigo própria, não vê nas suas faculdades mais do que energias de origem pouco explícita e aceita o seu eu como um enigma rebelde a qualquer introspecção – toda a existência deste gênero, realize o que realizar de extraordinário, explique o que explicar, até o próprio universo, por muito interessante que, como esteta, goze a vida: mesmo assim, ela será desespero.⁷⁴

⁷⁴ Ibid, p. 203.

b) O desespero consciente:

Não é o mais comum, entretanto é o mais intenso, pois, quanto mais consciência houver, tanto mais profundo será o desespero. Isso porque, para Climacus, à medida que o ser humano vai perdendo o encanto pelas ilusões próprias ao mundo dos sentidos, ele começa a adquirir mais consciência da existência em suas profundas contradições. No entanto, essa aquisição de consciência não significa libertação, porque pode ocorrer que ela intensifique de modo crescente o desespero. Nesse sentido, descreve dois tipos do desespero consciente - um em que se deseja e outro em que não se deseja ser si próprio:

1 - O desespero fraqueza:

Como a doença mortal é característica essencial no ser humano, o seu tipo passivo é o desespero fraqueza. Próprio de alguém que sabe o que significa ser existente, ser livre e determinado, não aceita e não deseja, entretanto, ser essa realidade e sofre passivamente.

Esse desespero é descrito por Climacus de duas maneiras: o desespero do temporal ou de uma coisa temporal e o desespero quanto ao eterno.

Com relação ao temporal ou de uma coisa temporal, o desespero é causado por algo exterior, “neste caso, desesperar é simplesmente sofrer; suportar-se passivamente

uma opressão que vem de fora, e de modo nenhum o desespero vem de dentro como se fosse uma ação”⁷⁵. É o desespero que consiste na perda da eternidade, porque para o “eu” só há o imediato em si mesmo, apenas a temporalidade, que o deixa “impotente” a ponto de não querer ser si mesmo, ou seja, desejar ser aquilo que não é: um outro “eu”.

Conforme Climacus:

“Esse é o desespero do imediato: não se querer ser si próprio, ou, mais baixo ainda: não se querer ser um eu, ou forma inferior a todas: desejar ser outrem, aspirar a um novo eu. No fundo a espontaneidade não possui eu, não se conhecendo, como poderia reconhecer-se? Por isso a sua aventura cai no burlesco. O homem do imediato, ao desesperar, nem sequer tem eu suficiente para ao menos desejar ou sonhar ter sido aquilo que não foi. Defende-se então de outra maneira, desejando ser outrem. Observe quem quiser certificar os homens do espontâneo: no momento do desespero, o primeiro desejo que lhes vem é terem sido ou tornarem-se outros.”⁷⁶

Assim, na conformação desse desespero, o homem não conhece a si mesmo como um “eu” espiritual, conhece apenas um “eu” em sua vida exterior, não conseguindo distinguir-se da exterioridade e não percebendo também a parcela de eternidade que há em si mesmo. Apesar disso, quando, em sua imediatidade, supõe estar-se mesclado a certa reflexão sobre si próprio, o desespero modifica-se, não deixando, entretanto, de ser desespero fraqueza, sofrimento passivo do “eu”.

Quanto ao desespero do eterno, é o desespero de si próprio, de modo geral, em que existe a consciência da própria fraqueza:

O desesperado vê por si só que fraqueza é dar tanto valor ao temporal, que fraqueza é desesperar. Mas em vez de obliquar declaradamente do desespero para a fé, humilhando-se perante Deus sob essa fraqueza, mergulha no desespero e desespera dela. Devido ao que seu ponto de vista muda: cada vez mais consciente do seu desespero, já sabe agora que desespera quanto ao eterno, que desespera de

⁷⁵ Ibid, p. 208.

⁷⁶ Ibid, p. 210.

si próprio, da sua fraqueza de dar tanta importância ao temporal, o que para o seu desespero equivale à perda da eternidade e do seu eu.⁷⁷

Nesse desespero, há um progresso no desenvolvimento da consciência do “eu”, na medida em que se desespera quanto ao eterno. Contudo, para isso, o “eu” precisaria ter, ao menos, uma idéia de si mesmo, uma idéia de que nele há ou houve eternidade. Quando desespera da eternidade, o desesperado desespera de si mesmo e isso seria impossível sem estabelecer a consciência de ter um “eu”, sendo esse desespero uma ação surgida do próprio “eu” e não um sofrimento passivo, o qual parece ser efeito de uma causa exterior ao “eu”.

2 - O desespero desafio:

Essa qualificação do desespero trata-se do tipo ativo, própria de alguém que quer ser si mesmo a qualquer custo, desafiando ativamente, de modo desesperado, a eternidade inerente ao “eu”. Tenta isolar-se de qualquer relação com o poder que lhe deu existência no desafio de criar a si mesmo, de fazer do “eu” aquilo que quer ser, além de tentar não reconhecer nenhum poder superior a si.

Essa forma de desespero é o tipo consciente de si e que mais se aproxima da verdade, pois há um desenvolvimento da consciência, uma percepção do “eu” como “eu” infinito.

Para Climacus:

⁷⁷ Ibid, p. 218.

Nesta forma de desespero, a consciência do eu aumenta progressivamente e, portanto, a par e passo, a do que é desespero e da natureza desesperada do estado em que se está; nela o desespero tem consciência de ser um ato e não provém do exterior como um sofrimento passivo sob a pressão ambiente, mas diretamente do eu. Deste modo, em relação ao desespero de ser fraco, este desafio representa de fato uma nova qualificação⁷⁸.

O desespero em tela também pode ser chamado de desespero demoníaco, uma vez que o desespero condensa-se com o aumento progressivo da consciência. “O desespero em que pretendemos ser nós próprios exige a consciência dum eu infinito, que, no fundo, não é senão a mais abstrata das forças do eu, o mais abstrato dos seus possíveis”⁷⁹.

4.4 DESESPERO E PECADO

Na primeira seção de *La Maladie a La Mort*, Anti-Climacus aborda a doença mortal como desespero; na segunda seção, ele identifica-a com o pecado. Refletiu-se, até então, a partir do “eu” puramente humano, cuja medida é o próprio homem. Não obstante, ao identificar o desespero com o pecado, Climacus elabora a sua reflexão, analisando o ser humano desesperado em face de sua relação com Deus:

Pecamos quando, perante Deus ou com a idéia de Deus, desesperados, não queremos, ou queremos ser nós próprios. O pecado é, deste modo, fraqueza ou desafio elevado à suprema potência; é, portanto, condensação do desespero. O acento recai aqui sobre estar perante Deus ou ter a idéia de Deus; o que faz do pecado aquilo que os juristas chamam “desespero qualificado”; a sua natureza dialética, ética, religiosa, é a idéia de Deus.⁸⁰

⁷⁸ Ibid, p. 224.

⁷⁹ Ibid, p. 225.

⁸⁰ Ibid, p. 233.

O desespero, como foi dito no item anterior, quando há consciência do “eu”, condensa-se à proporção do desenvolvimento dessa consciência. Mas sendo o “eu” uma relação em que Deus é a sua medida, o “eu” condensa-se a partir de sua medida. “O eu aumenta com a idéia de Deus, e reciprocamente a idéia de Deus aumenta com o eu. Só a consciência de estar perante Deus faz do nosso eu concreto, individual, um eu infinito; e é este eu infinito que então peca perante Deus”⁸¹.

Se estar em pecado é estar em desespero, de que maneira o filósofo descreve ou conceitua o pecado? Isto é, o que é o pecado e quais as suas formas aludidas por Kierkegaard?

A nossa fórmula engloba, portanto, todas as formas imagináveis e todas as formas reais do pecado, e ela revela, pois, o seu traço decisivo: ser desespero (pois o pecado não é desregramento da carne e do sangue, mas o consentimento dado pelo espírito a esse desregramento) e estar perante Deus. Ela não é mais do que uma fórmula algébrica; não é este pequeno escrito o lugar e, além disso, uma tentativa não teria probabilidade de sucesso, para descrever os pecados um por um. O importante, aqui, é apenas que a definição prenda nas suas malhas todas as formas.
82

Climacus elabora a sua definição de pecado e suas formas guiando-se pela fé e por uma citação bíblica retirada da Epístola aos Romanos (14, 23): “Pois tudo que não procede da boa fé é pecado”⁸³. No desenvolvimento de sua argumentação, trabalha a oposição “fé-pecado” a partir do cristianismo, mas não um cristianismo qualquer, e sim um cristianismo que põe o indivíduo em movimento em sua vivência mais profunda⁸⁴.

⁸¹ Ibid, p. 236.

⁸² Ibid, p. 238.

⁸³ Bíblia de Jerusalém, tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais, Editora Paulus, 1986.

⁸⁴ Kierkegaard remeteu críticas severas ao cristianismo luterano, que, em sua época, imperava na Dinamarca. Para ele, a igreja luterana estava demasiadamente burocratizada e distante da religiosidade interior, que do seu ponto de vista considerava essencial para o cristão autêntico que poderia experimentar a certeza da fé.

A definição cristã do pecado dada por Climacus está sempre relacionada aos seguintes critérios: o absurdo, o paradoxo e a possibilidade do escândalo e posta em contraposição à definição socrática do pecado.

Anti-Climacus reserva, exclusivamente, um capítulo todo da obra *La Maladie a La Mort* para estabelecer a diferença existente entre a moral clássica - referindo-se a Sócrates - e o cristianismo.

A definição socrática do pecado está ligada à ignorância. O indivíduo peca por total falta de conhecimento. Mas aquele que é instruído, aquele que sabe o que é certo acaba agindo corretamente, portanto, ninguém pratica o mal de modo voluntário. Quando se atua erroneamente, isso acontece porque não se sabe como fazer melhor, razão pela qual é importante instruir aquele que faz o mal sobre o que é o bem, em vez de puni-lo.

Com essa definição, a existência do pecado desaparece. O indivíduo age injustamente por não conhecer a justiça, isto é, por ignorar o justo. Por outro lado, Climacus diz que falta algo nessa determinação socrática do pecado: a vontade e o desejo. Isso pelo fato de alguém poder ter o conhecimento do que é o bem, do que é justo e do que é injusto e, mesmo assim, desejar praticar o mal. Não basta o autoconhecimento para o ser humano agir com coerência, pois o ser humano não é um ser transparente, mas ambíguo e contraditório. Por esse motivo, a passagem do compreender ao agir esbarra em obstáculos, dependente da liberdade e da fé.

É por isso que o cristianismo começa de outro modo, pondo a necessidade de uma revelação de Deus, que instrua o homem sobre o pecado, mostrando-lhe que ele não está em não compreender o justo, mas em não querer compreendê-lo, em não querer o justo.⁸⁵

⁸⁵ KIERKEGAARD, S. *La Maladie a La Mort*. Paris: Éditions de L'orante, 1980, p. 249.

Portanto, para o cristão, o pecado emana da vontade, de um desviar-se voluntariamente de Deus. O indivíduo pode ou não cometer o pecado por vontade, por desejo de cometê-lo, isto é, pela escolha e por seu posicionamento, e não por falta de compreensão.

Climacus fala do pecado, entendendo-o a partir de uma revelação em que Deus a todos revela a sua natureza, pois ele “consiste, perante Deus, no desespero por não querermos ser nós próprios, ou no desespero por o querermos ser”⁸⁶.

Acresce Climacus:

Voltamos a encontrar aqui o sinal do escândalo. O possível escândalo é que se torna necessária uma revelação de Deus para instruir o homem sobre a sua natureza do pecado, sobre a profundidade das suas raízes. O homem natural, o pagão pensam: “Seja! confesso não ter compreendido tudo o que diz ao céu e à terra, e já que por força é preciso uma revelação, que ela nos explique as coisas celestes; mas que também seja indispensável para nos explicar o que vem a ser o pecado, isso é o maior dos absurdos. Não me considero a perfeição, longe disso, mas visto que sei e estou disposto a confessar tudo o que dela me separa, como não saberia o que é o pecado!” Ao que o cristianismo replica: “Mas não; aí está o que tu sabes pior: a distância que estás da perfeição é que é o pecado” – É pois uma verdade cristã ser o pecado ignorância, ignorância, ignorância da sua própria natureza.⁸⁷

4.5 O PECADO E SUA INTENSIDADE

Conforme Climacus, é a revelação de Deus que esclarece ao homem o que é o pecado. O pecado é desespero, pois, sempre que se peca, peca-se diante de Deus com a vontade de ser ou não si mesmo. O ponto de partida aqui é a fé que se constitui em dogma,

⁸⁶ Ibid, p. 250.

⁸⁷ Ibid, p. 250.

porque a dialética do pecado não é estabelecida de modo filosófico, mas simplesmente proveniente da relação pessoal do homem com Deus.

A moral clássica reduziu o pecado “a uma simples negação, fraqueza, sensualidade, finitude, ignorância etc (...)”⁸⁸. No entanto, para o cristianismo – que é objeto de crença e cuja sua existência não tem outro fim senão a fé –, o pecado é uma posição, uma escolha, visto que se sabe, por instrução divina, o que é o pecado, podendo-se escolher ou posicionar-se de acordo com a vontade, praticá-lo ou não.

Infere Climacus:

o pecado implicando o eu, elevado a uma infinitude de potência, pela idéia de Deus, implica, pois, também o máximo de consciência de pecado como sendo um ato. É o que se exprime dizendo que o pecado é uma posição, e o que tem de positivo é o estar perante Deus. Além disso, tal definição do pecado contém ainda, num sentido completamente diverso, a possibilidade do escândalo, o paradoxo, que se encontra com efeito como consequência na doutrina da Redenção. Em primeiro lugar o cristianismo estabelece tão solidamente a natureza positiva do pecado, que a razão jamais o pode compreender; pois esse mesmo cristianismo se encarrega de eliminar em seguida esse positivo de maneira não menos inteligível à razão. Os nossos teólogos, que se livram desses paradoxos com palavreado, limam-lhe as arestas para tornar assim tudo fácil: tiram um pouco de sua força ao positivo do pecado, coisa que aliás nada os adianta para compreender o *coup d' éonge* da remissão. Mas ainda aqui esse inventor de paradoxos que é o cristianismo permanece tão paradoxal quanto possível; trabalhando por assim dizer contra si, afirma tão solidamente a natureza positiva do pecado, que parece perfeitamente impossível eliminá-lo depois – ora é esse mesmo cristianismo que, pela Redenção, o eliminará de novo tão completamente, que o diríamos afogado no oceano⁸⁹.

Em toda a dialética do pecado, Climacus não considera os pecados um por um ou de modo singular, em razão de o pecado isolado não ser pior do que a permanência em estado de pecado. Esse permanecer no pecado é, para ele, o pecado por excelência, que aumenta de tal modo a sua intensidade e constitui-se também em um aumento de intensidade da consciência.

⁸⁸ Ibid, p. 251.

⁸⁹ Ibid, p. 254 – 255.

4.5.1 O PECADO É DESESPERO

Sendo o pecado desespero, Anti-Climacus descreve-o de três maneiras:

1ª - O pecado de desesperar do próprio pecado

Quando um indivíduo desespera-se do próprio pecado, a intensidade do pecado é elevada. “Facilmente se vê que é isso o que se entende por elevação de intensidade; não se trata dum outro pecado, como, após um roubo de cem, um outro de mil risdales”⁹⁰, ou seja, o pecado não é uma ação isolada, mas um estado contínuo de pecado que se intensifica em sua nova consciência.

Dessa maneira, o indivíduo fecha-se no seu “eu”, não escutando e não convivendo com mais ninguém a não ser si mesmo: “Tem consciência de ter cortado todas as pontas atrás de si, e de estar assim inacessível ao bem como o bem o está a ele, a ponto que, embora num momento de fraqueza o quisesse voltar atrás, lhe seria impossível”⁹¹. O pecado consiste, nesse caso, em afastar-se do bem e de si mesmo, sem jamais falar de graça e de arrependimento. “Para caracterizar a intensidade de potência a que se eleva o pecado, quando dele se desespera, poderia dizer-se que se começa por renegar o bem, e se acaba por renegar o arrependimento”⁹².

Desse modo, afirma Climacus:

⁹⁰ Ibid, p. 263.

⁹¹ Ibid, p. 263.

⁹² Ibid, p. 263.

Desesperar do pecado é tentar manter-se caindo cada vez mais; como o aeronauta sobe largando lastro, assim o desesperado se obstina em lançar todo o bem pela borda afora (sem compreender que é um lastro que eleva, quando conservado), e cai, julgando subir – e é certo que, também, cada vez se torna mais leve. O pecado por si só é a luta do desespero; mas, esgotadas as forças, é precisa uma nova elevação de potência, uma nova compressão demoníaca sobre si próprio; e é o desespero do pecado. É um progresso, um crescimento do demoníaco que, evidentemente, nos mergulha, nos afunda no pecado. É uma tentativa para dar ao pecado um interesse, para torná-lo uma potência, dizendo que as sortes estão deitadas para sempre, e que se permanecerá surdo a qualquer idéia de arrependimento e perdão. O desespero do pecado não se ilude, contudo, com o seu próprio nada, sabendo bem que nada mais tem de que possa viver, nada mais, a própria idéia do seu eu sendo nada para ele.⁹³

2ª - O pecado de desesperar quanto à remissão dos pecados: o escândalo

Observa-se que toda análise elaborada sobre a definição do pecado tem por fundamento a possibilidade do escândalo, o “eu” perante Deus, que, por meio da revelação, passa a ter entendimento sobre a natureza do pecado; portanto, todo pecado só pode ser considerado como tal diante de Deus, ou seja, a consciência de estar diante de Deus é *condition sine qua non* para que toda a definição do pecado seja possível.

O desespero da remissão dos pecados pode ser equivalente ao desespero fraqueza e ao desespero desafio, em que, “por escândalo o primeiro não ousa crer, o segundo recusa-se”⁹⁴. Esse desespero é assim explicado nas palavras de Climacus:

O desespero no qual alguém se recusa a ser ele próprio é fraqueza de hábito, mas aqui é o contrário; visto que, efetivamente, é desafio recusar-se a ser o que se é, um pecador, e aproveitar-se disso para se dispensar da remissão dos pecados. O desespero no qual alguém quer ser ele próprio é desafio de hábito, mas aqui é o

⁹³ Ibid. p. 264.

⁹⁴ Ibid, p. 267.

contrário, pois é-se fraco querendo, por desespero, ser si próprio, querendo ser pecador a ponto de não admitir o perdão ⁹⁵.

Como se pode perceber, para Climacus, tal perdão não é possível, esse desespero é escândalo⁹⁶, dado que é em demasia elevado para esse desesperado crer que seus pecados serão perdoados, isto é, que Deus ofereça reconciliação remindo as suas culpas:

O pecado de desesperar da remissão dos pecados é o escândalo. Os judeus, neste ponto, tinham muita razão para se escandalizar de Cristo querer remir os pecados. Quanta falta de elevação (normal, de resto, nos nossos cristãos) é necessária, quando não se é crente, para não se escandalizar de que um homem queira perdoar os pecados! E que falta de elevação não menos lamentável, para não se escandalizar de que o pecado possa ser remido! Para a razão humana é a maior impossibilidade – sem que com isso eu queira elogiar a genialidade de não poder crer; porque deve ser crido. ⁹⁷

Para Climacus, o cristão deve crer na remissão dos pecados, mesmo que isso seja escandaloso, uma vez que é do escândalo que parte o cristianismo, é do escândalo que se manifesta a subjetividade. Toda a doutrina do pecado é desenvolvida a partir do cristianismo, objeto de fé, em que o pecado está diretamente ligado à categoria do indivíduo. Toda Teologia ou Filosofia, que de um modo ou de outro se afasta desta categoria não pode falar do pecado. “O pecado não é objeto de pensamento especulativo” ⁹⁸. É o contrário.

⁹⁵ Ibid, p. 267.

⁹⁶ Conforme Climacus, o escândalo é a admiração infeliz, parente da inveja, que se volta contra nós próprios, mas ainda: que se encarniça mais contra ela própria do que contra outrem. Na sua estreiteza de coração, o homem natural é incapaz de conceber o extraordinário que Deus lhe destina: por isso se escandaliza. O escândalo varia segundo a paixão que o homem põe na admiração. Mas prosaicas, as naturezas sem imaginação nem paixão, portanto sem grande aptidão para admirar, é certo que se escandalizam, mas limitando-se a dizer: “São coisas que não me entram na cabeça, deixo-as passar”. Assim falam os céticos. Mas quanto maior é a paixão e a imaginação num homem, e em certo sentido se aproxima da fé, isto é, da possibilidade de crer, contanto que se humilhe de adoração sob o extraordinário, tanto mais o escândalo se ergue contra esse extraordinário, até pretendê-lo nada menos do que extirpá-lo, aniquilá-lo e espezinhá-lo na lama. Para Kierkegaard, só se aprende a verdadeira ciência do escândalo estudando a inveja humana, coisa que, segundo ele, já fez a fundo: a inveja é uma reivindicação infeliz do eu, enquanto a admiração é o abandono de nós próprios penetrado de felicidade. Assim, o escândalo que de homem para homem é admiração–inveja torna-se do homem para Deus adoração–escândalo (cf. KIERKEGAARD, S. *La Maladie a La Mort*. Paris: Éditions de L'orante, 1980, p. 241–242).

⁹⁷ KIERKEGAARD, S. *La Maladie a La Mort*. Paris: Éditions de L'orante, 1980, p. 269 – 270.

⁹⁸ Ibid, p. 272.

Isso fica bem claro nas palavras de Climacus:

A especulação esquece que, a propósito do pecado, não se evita a ética, a qual visa sempre ao oposto da especulação e progride em sentido contrário; porque a ética, em vez de fazer abstração do real, prende-nos a ele e está na sua essência operar sobre o individual – essa categoria tão desprezada e abandonada pelos nossos filósofos. O pecado depende do indivíduo; é leviandade e novo pecado fazer, como se ser um pecador individual não fosse nada (...) quando esse pecado somos nós próprios. Neste ponto o cristianismo interrompe com o sinal da cruz o caminho da filosofia. A seriedade do pecado é a sua realidade no indivíduo, em vós ou em mim; a teologia hegeliana forçada a afastar-se sempre do indivíduo não pode falar do pecado senão leviamente. A dialética do pecado segue vias diametralmente opostas à da especulação⁹⁹.

“Ora, é daqui que parte o cristianismo, do dogma do pecado, logo do Indivíduo”¹⁰⁰. Isso porque o cristianismo faz de cada homem um pecador individual diante de Deus, e “então ordena que creia a cada um de nós, isto é, diz-nos: escandaliza-te ou crê”

¹⁰¹.

Desse modo, desesperar-se da remissão dos pecados é escandalizar-se da remissão das faltas, dos pecados, por ser demasiado para esse desesperado acreditar que Deus lhe perdoará. “Desesperar da remissão dos pecados é uma atitude positiva em face duma oferta da misericórdia divina; já não é apenas um pecado completamente em retirada, nem em simples defensiva”¹⁰².

⁹⁹ Ibid, p. 273 – 274.

¹⁰⁰ Ibid, p. 274.

¹⁰¹ Ibid, p. 276.

¹⁰² Ibid, p. 279.

3ª – Desesperar-se do pecado de renunciar ao cristianismo, considerando-o uma falsidade

Nesse desespero, conforme ensina Climacus, o pecado eleva-se à suprema potência, pois esse é o pecado contra o Espírito Santo¹⁰³, tão ofensivo que, além da distância, o pecador do cristianismo faz com que ele tome essa doutrina como fantasia ou como mentira.

O desespero da remissão dos pecados diante da oferta da misericórdia de Deus é uma atitude positiva, que não é ofensiva. Não obstante, o desespero do pecado causado pelo abandono do cristianismo, por tomá-lo como fábula e mentira, é uma ofensa, na medida em que esse pecado ataca o Espírito Santo e trata Cristo de igual modo.

A esse tipo de desespero falta a possibilidade do escândalo, uma vez que essa possibilidade é o pilar de toda a dialética do cristianismo. “Sem ele o cristianismo cai abaixo do paganismo e perde-se em tais quimeras que um pagão o considera como pura fantasia”

104 .

No paganismo é o homem que reduz Deus ao homem (deuses antropomórficos); no cristianismo é Deus quem se torna homem (homem-deus) (...) mas a essa caridade infinita da sua graça, Deus põe, contudo, uma condição, uma única, que não pode deixar de pôr. Nisso consiste precisamente a tristeza de Cristo, a ser obrigado a pô-la; pode humilhar-se a ponto de tomar o aspecto de um servo, suportar o suplício e a morte, chamar-nos todos a si, sacrificar a sua vida (...) mas o escândalo, não! Não pode abolir a sua possibilidade.¹⁰⁵

Há que se considerar que, para Climacus, o cristianismo pode ser chamado de cristianismo escandaloso. E, de um modo geral, ele é escândalo a partir das seguintes

¹⁰³ Cf. KIERKEGAARD, S. *La Maladie a La Mort*. Paris: Éditions de L'orante, 1980, p. 279.

¹⁰⁴ Ibid, p. 279.

¹⁰⁵ Ibid, p. 279-280.

formas: a primeira, a forma mais inferior do escândalo, em que foi esquecido o “deves” do imperativo cristão. Não se ter uma opinião a respeito da existência de Cristo, “relegar Cristo para a indiferença”¹⁰⁶.

Conforme Climacus:

Numa época como a nossa, na qual o cristianismo é pregado com a mediocridade que se sabe, é necessário tomar esse imperativo com alguma reserva. Mas que ainda por cima se pretenda não ter opinião a esse respeito, isso é o escândalo. É com efeito negar a divindade de Cristo, negar o seu direito a exigir de cada um que tenha opinião. Escusam de dizer que não se pronunciam, que não dizem “nem sim nem não a respeito de Cristo”. É então o momento de perguntar se lhes é indiferente saber se devem ou não ter opinião sobre Cristo. Os que disserem não caem na sua própria armadilha; aos que disserem sim, ainda o cristianismo os condenará apesar de tudo, pois que todos devemos ter uma opinião a esse respeito, e igualmente, portanto, acerca de Cristo, e ninguém deve ter a ousadia de tratar a vida de Cristo como curiosidade sem importância. Quando Deus se encarna e se faz homem, não é duma fantasia que se trata, duma invenção para se evadir, talvez, desse tédio inseparável, segundo uma opinião imprudente, duma existência de Deus (...) em suma, não é para pôr nela a aventura. Não, esse ato de Deus, esse fato, é a seriedade da vida. E, por sua vez, a seriedade dessa seriedade é o dever imperioso que todos têm de ter uma opinião a esse respeito.¹⁰⁷

A segunda forma do escândalo é a negativa, pois é um sofrimento passivo. O indivíduo tem a possibilidade de crer, sente-se incapaz de negar, de ignorar Cristo. Todavia, vive de modo vago nas agitações da vida. E, por último, a terceira forma do escândalo é a positiva. A respeito dela, Climacus diz:

Ela considera o cristianismo como fábula e mentira, nega Cristo (a sua existência, e que ele diz quem diz ser) à maneira dos docetas e dos racionalistas: então, ou Cristo deixa de ser um indivíduo, não tendo senão a aparência humana, ou não é senão um homem, um indivíduo; assim ele se desvanece com os docetas em poesia ou mito sem pretensão à realidade, ou mergulha com os racionalistas numa realidade que não pode aspirar à natureza divina. Esta negação de Cristo, do paradoxo, implica por sua vez a do cristianismo: do pecado, da remissão dos pecados etc (...) Esta forma de escândalo é o pecado contra o Espírito Santo. Assim como os judeus diziam que Cristo escorraça os demônios por meio do demônio, assim também esse escândalo faz de Cristo uma invenção do demônio.

¹⁰⁶ Ibid, p. 283.

¹⁰⁷ Ibid, p. 283-284.

Este escândalo é a mais alta elevação em potência do pecado, coisa que vulgarmente não se vê por não se opor cristãmente o pecado à fé.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Ibid, p. 285.

CAPÍTULO V: A ANGÚSTIA SEGUNDO KIERKEGAARD

Toda a análise a respeito da angustia é realizada por Vigilius Haufniensis, um dos principais pseudônimos de Kierkegaard, na obra *O Conceito de Angústia*, publicada no ano de 1.844 e dedicada ao professor Paul Martin Moller (1.794–1.838), filósofo dinamarquês, também poeta e teólogo.

O propósito do filósofo ao elaborar tal análise, como ele próprio diz, além de “simples esclarecimento psicológico, prévio ao problema do pecado original”, foi “tratar psicologicamente o conceito de angústia, conservando sempre no espírito e diante dos olhos o dogma do pecado original. Nesse sentido, ocupar-se-á também, embora tacitamente, do conceito de pecado”¹⁰⁹. Sabendo-se que o pecado não pertence à zona de competência da Psicologia, tratá-lo nessa perspectiva seria um equívoco, pois o que define o pecado não é a esfera ou o lugar que ele ocupa, mas o lugar que ele não ocupa, isto é, lugar nenhum.

O pecado possui uma atmosfera própria e não pode ser descrito cientificamente, nem com relação à ignorância do indivíduo¹¹⁰. E, para Vigilius Haufniensis: “Falar do pecado como, por exemplo, de uma doença, de um caso anômalo, de um veneno, de uma falta de harmonia, será sempre falsear-lhe o conceito”¹¹¹.

Diz Vigilius:

Ao conceito do pecado corresponde a seriedade. O ramo do conhecimento em que o pecado poderia de preferência encontrar guarida seria a Ética. No entanto, levantam-se aqui grandes dificuldades. Por ora, a Ética é apenas uma ciência ideal e não só naquele sentido em que o são todas as ciências. Pretende introduzir o

¹⁰⁹ KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Angústia*. Lisboa: Editorial Presença, 1972, p. 22.

¹¹⁰ Cf. Capítulo 3.4 – Desespero e pecado.

¹¹¹ KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Angústia*. Lisboa: Editorial Presença, 1972, p. 24.

ideal no real, mas mostra-se incapaz do movimento contrário: elevar o real até o ideal.¹¹²

Para Vigilius Haufniensis: “A Dogmática começa no real para se elevar até ao ideal. Longe de negar a presença do pecado, pressupõe-no e explica-o, mediante a prévia instauração do pecado original”¹¹³.

Infere Vigilius:

Contudo, enquanto se abisma na possibilidade do pecado, a Psicologia está a servir, sem o saber, outra ciência que só espera que ela acabe para, por seu turno, começar os trabalhos, ajudando-a nas explicações. Esta outra ciência não é a Ética que, como já dissemos, nada tem a ver com o campo do possível; é a Dogmática, e aqui reaparece o problema do pecado original. Ao passo que a psicologia perscruta a possibilidade real do pecado, a Dogmática vai explicar a sua possibilidade ideal, isto é, o pecado original. Contrariamente, a Ética cristã (a segunda Ética) nada tem a ver com a possibilidade do pecado nem com o pecado original. A ética pagã ignora o pecado, a cristã inclui nos seus domínios a realidade do pecado e aqui ainda só abusivamente poderá intrometer-se a Psicologia.¹¹⁴

Dessa forma, quando a Psicologia propõe-se à investigação da possibilidade do pecado, não faz nada mais do que servir à Dogmática, justamente por esse ser um território movediço e que está ligado ao campo do possível. Não é papel da Psicologia ocupar-se do ato de nascimento do pecado, pois assim estaria ultrapassando o seu próprio limite, ficando abandonada a sua própria ilusão, uma vez que não existe ciência alguma que consiga explicar a entrada do pecado no mundo. Mas, mesmo assim, é como psicólogo que Kierkegaard posiciona-se.

¹¹² Ibid., p. 24–25.

¹¹³ Ibid, p. 29.

¹¹⁴ Ibid, p. 34.

5.1 O CONCEITO DE HOMEM NO CONCEITO DE ANGÚSTIA

Tanto na obra *La maladie a la Mort* (A Doença Mortal), como em *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard apresenta o homem como sendo uma síntese inacabada. “O homem é uma síntese de alma e de corpo; simplesmente, esta torna-se inimaginável se os dois elementos não se unirem a um terceiro. O terceiro é o espírito” (Ibidem, p. 60).

O homem, no estado de inocência ou de ignorância, não é um animal, mas também ainda não é um homem, no sentido kierkegaardiano, porque o espírito ainda não estabeleceu a síntese, ou seja, o homem ainda não está qualificado como espírito, embora o espírito já esteja presente em estado de imediaticidade e de sonho. É um momento em que a síntese ainda não é concreta, pois o espírito, que é o elemento de ligação, não instituiu a si próprio para em seguida instituir a relação “corpo-alma”.

No estado de inocência, o homem não possui capacidade de discernimento sobre o que vêm a ser o bem e o mal, como no caso de Adão antes de comer do fruto, pois essa diferença só foi estabelecida depois. “Deus diz a Adão: ‘mas os frutos da árvore do bem e do mal não comerás’. É evidente que, no fundo, Adão não compreendia esta frase; pois como poderia compreender a diferença entre o bem e o mal se a distinção só se estabeleceu depois de saboreado o fruto?”¹¹⁵. O estado de inocência é um estado de calma, de repouso, sem perturbação, sem luta. O que existe é apenas o nada, o nada do qual emana toda a responsabilidade do surgimento da angústia; a inocência, portanto, é ao mesmo tempo angústia, que caracteriza a relação do espírito consigo mesmo.

De acordo com Vigilius:

¹¹⁵ Ibid, p. 61.

A angústia é uma determinação do espírito sonhador e, a este título, tem lugar na psicologia. A vigília instaura a distinção entre mim mesmo e o outro-em-mim, o sono suspende-a, o sonho sugere-a como um vago nada. A realidade do espírito mostra-se sempre como uma figura que tenta a sua possibilidade, mas desaparece mal a queiramos captar. Mas não pode, enquanto apenas se mostrar. Raras vezes se vê tratado em psicologia o conceito de angústia e, assim, não quero deixar de vincar a completa diferença entre esses e outros conceitos semelhantes, como o de temor, que sempre reenviam para algo de preciso, ao passo que a angústia é a realidade da liberdade como puro possível. Por isso não a encontramos no animal, cuja natureza carece, justamente, de determinação espiritual.¹¹⁶

Nesses termos, o espírito é, ao mesmo tempo, “um poder inimigo” que perturba a relação entre o corpo e a alma, uma relação que depende dele mesmo e que, de modo algum, existiria sem ele; portanto, “não pode ficar quite consigo mesmo, nem apreender-se, enquanto o seu eu se mantiver exterior a si próprio”. E “uma potência amiga desejosa de constituir a relação”, desejosa de tornar o “eu” autêntico e concreto. Qual é, pois, a relação do homem com essa potência ambígua? Qual a relação do espírito consigo mesmo e com a sua condição? Reponde Kierkegaard: “A relação é a angústia”¹¹⁷.

5.2 A ANGÚSTIA DO PECADO

Não há como explicar, de modo lógico, a entrada do pecado no mundo. O que importa é que a realidade do pecado foi instituída por meio de Adão, através do salto, ou seja, Adão institui o pecado em si mesmo e para todo o gênero humano. A partir desse

¹¹⁶ Ibid, p. 58.

¹¹⁷ Ibid., p. 60.

momento, “o domínio do possível acompanha-o como um nada que tenta todos os desmiolados”¹¹⁸.

O pecado diz respeito ao indivíduo e não existe outra forma de entrar no mundo e de compreendê-lo a não ser por meio do próprio indivíduo e de si mesmo. “Certo é que o pecado surgiu com e na angústia, mas, em contrapartida, trouxe também consigo uma angústia nova”¹¹⁹.

Nesse sentido, Vigilius trata o pecado em seu aspecto de angústia e compreende-a, portanto, de dois modos: a angústia em que o indivíduo põe o pecado pelo salto e a angústia que se introduziu pelo seu efeito, entrando assim quantitativamente no mundo cada vez que o indivíduo peca. O primeiro modo o filósofo denomina de angústia subjetiva e o segundo, de angústia objetiva.

Ao elaborar a distinção entre as duas espécies de angústia supramencionadas, Kierkegaard tem por base um ponto de vista que considera o mundo em geral e o estado de inocência do indivíduo após Adão. Veja-se como essa diferença é estabelecida: a angústia objetiva classificada pelo filósofo como angústia da criação é um resultado da mudança de iluminação sofrida pelas criaturas quando a sensualidade foi degradada pelo pecado de Adão, tornando-se pecabilidade. A angústia subjetiva é a angústia no indivíduo. Uma angústia que equivale à “angústia que existe na inocência do indivíduo, correspondente à de Adão, mas que, devido à determinação quantitativa de cada geração, difere dessa em quantidade”¹²⁰. Desse modo, a angústia subjetiva é a angústia no indivíduo e que contém algo mais com relação à angústia de Adão e, por outro lado, a angústia objetiva é que, na natureza, contém algo menos.

¹¹⁸ Ibid, p. 68-69.

¹¹⁹ Ibid, p. 74.

¹²⁰ Ibid, p. 80.

É mister considerar que Kierkegaard, além de tipificar a angústia, mostra, em determinados momentos de seu conceito, uma equivalência da angústia com a vertigem e do pudor que envolve a angústia. A angústia é, pois, “vertigem da liberdade, que nasce quando, ao querer o espírito instituir a síntese, a liberdade mergulha o olhar no abismo das suas possibilidades e se agarra à finitude para não cair”¹²¹. No pudor, o espírito não pode apropriar-se do ápice da síntese. “Por isso, é tão monstruosamente equívoca a angústia do pudor. Sem que se verifique o menor desejo sexual, há, entretanto, um susto, e de que? De nada”¹²². É esse nada que, em todo momento, a angústia tem como objeto e que psicologicamente tem um valor de qualquer coisa para o indivíduo.

Como já foi dito, Kierkegaard refere-se à angústia de modo psicológico, a partir do dogma do pecado original, sem tentar explicá-lo, aliás nem poderia, já que é um dogma. Isso fica claro nas palavras do filósofo:

Quanto a explicar o como destes acontecimentos, nenhuma ciência pode fazê-lo. É a psicologia, no entanto, que mais se acerca ao interpretar a última fase aproximativa, isto é, a aparição a si própria da liberdade na angústia do possível, ou, se preferir, no nada do possível, ou ainda, no nada da angústia. Se o objetivo da angústia for uma coisa qualquer, não haverá salto, mas uma transição quantitativa. O indivíduo após Adão pode muito bem possuir qualquer coisa mais relativamente a Adão e até algo mais ou algo menos relativamente aos outros homens, que nem por isso a verdade essencial deixa de ser esta: o objeto da angústia é sempre um nada. Se o seu objeto é qualquer coisa tal que, encarada sob um ângulo essencial, o da liberdade, tenha uma significação, já não haverá salto, volto a dizer, mas uma transição quantitativa que transforma todos os conceitos. Mesmo quando eu afirmo que em cada indivíduo, antes do salto, a sensualidade se põe como pecabilidade, a verdade é que não se põe essencialmente, porque, então, o indivíduo ainda não a pôs nem compreendeu assim; mesmo quando eu afirmo que no indivíduo procriado há algo mais de sensualidade, a verdade é que, do ponto de vista do salto, se trata de um mais irrelevante.¹²³

¹²¹ Ibid, p. 86.

¹²² Ibid, p.96.

¹²³ Ibid, p. 107.

5.3 A ANGÚSTIA E O INSTANTE

Nos dois primeiros capítulos de *O Conceito de Angústia*, o homem é apresentado como uma síntese de corpo e alma constituída e sustentada pelo espírito. “A angústia – para usar um termo que rediz de outra maneira o que atrás se disse e, ao mesmo tempo, visa o que se vai seguir – seria o instante na vida do indivíduo”¹²⁴.

Não obstante, o homem é, ao mesmo tempo, uma outra síntese, que relaciona apenas dois fatores: o temporal e o eterno. Essa segunda síntese não é uma síntese nova, mas uma síntese que exprime a primeira sustentada pelo espírito. No momento em que o espírito institui-se, tem-se o instante. Kierkegaard chama o instante de “coisa ambígua em que se tocam o tempo e a eternidade: tal contato institui o conceito de temporal, em que o tempo não mais cessa de repelir a eternidade e a eternidade não mais cessa de penetrar o tempo”¹²⁵.

O instante para Kierkegaard é o que dá significado à divisão enunciada por ele entre tempo presente, tempo futuro e tempo porvir. Quando Kierkegaard conceitua o tempo¹²⁶, chama-o de sucessão infinita e, como tal não há no tempo nem presente, nem passado, nem futuro. Utiliza-se do instante “entendendo-se por instante o momento em que se abstrai do eterno (...)”¹²⁷.

¹²⁴ Ibid, p. 113.

¹²⁵ Ibid, p. 121.

¹²⁶ Santo Agostinho, em sua obra *Confissões*, reserva exclusivamente o *livro XI* para falar sobre o tempo: “Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá compreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar é mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobreviesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existiria o tempo presente”. In: *Coleção os Pensadores*. Tradução de Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 322.

¹²⁷ KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Angústia*. Lisboa: Editorial Presença, 1972, p. 121.

Há, na filosofia de Kierkegaard, duas perspectivas bem diferentes sobre o conceito de instante. A primeira delas trata do instante com relação ao tempo (no plano imanente); a outra trata do instante como interseção vivida entre o tempo e a eternidade, isto é, como ponto de encontro entre o temporal e o eterno. É importante não se confundir uma perspectiva com a outra, pois a primeira é uma expressão, entre outras coisas, da finitude, o instante é abstrato e inscreve-se numa definição simplificada do tempo como separado do ser.

Kierkegaard reporta-se ao *Parmênides*, diálogo de Platão, para propor duas dificuldades teóricas com relação à participação do Ser no tempo. Nesse contexto, o instante é um tempo atual, tempo presente, mesmo instante, ao qual sucede um outro tempo atual, um outro tempo presente, um outro mesmo instante também passageiro. E, aqui, confunde-se com o “nesse instante mesmo”, o pontual, o indivisível do temporal, “o átomo do tempo”. Já na segunda perspectiva, o instante é uma expressão do reencontro profundo do finito e do infinito, do divino e do humano, isto é, o instante como “plenitude do tempo”¹²⁸.

Em *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard apresenta como regra geral as definições feitas sobre o instante para dar sentido aos conceitos de passado, de porvir e de eterno. Inicialmente, supõe que, se o instante não existir, o eterno surge como passado, oferecendo para tanto o seguinte exemplo: “É como se alguém fosse percorrer um caminho e, antes de dar sequer um passo, a estrada surgisse atrás dele já percorrida”¹²⁹. Depois, o porvir definir-se-á como eterno se o instante for qualificado apenas como mero *discrimen*. “Se o instante for determinado como tal, existe o eterno e, ao mesmo tempo, há um porvir que retorna como passado”¹³⁰.

Esclarece Kierkegaard:

¹²⁸Cf. POTITIS, H. *Le Vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Ellipses, 2002, p. 31.

¹²⁹KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Angústia*. Lisboa: Editorial Presença, 1972, p. 125.

¹³⁰Ibid, p. 125.

Estas diferentes concepções revelam-se claramente nas doutrinas grega, judaica e cristã. O conceito em torno do qual tudo gravita no cristianismo, o conceito que tudo renovou, é o de plenitude dos tempos; esta plenitude, porém, coincide com o instante como eternidade e a eternidade é, ao mesmo tempo, porvir e passado.¹³¹

O instante como *discrimen* é aquele que existe antes do espírito instituir o eterno. Embora o espírito seja eterno, ele só passa a ser entendido como tal quando institui a síntese “alma/corpo” e, ao mesmo tempo, a primeira síntese, a do temporal e do eterno. Desse modo, o instante é o momento em que a síntese é instituída. “Assim entendido, o instante é, no fundo, um átomo não do tempo, mas da eternidade. É o primeiro reflexo da eternidade no tempo, a sua primeira tentativa de, por assim dizer, suspender o tempo”¹³².

5.4 ANGÚSTIA DO MAL E ANGÚSTIA DO BEM

Ao final de *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard classifica a angústia como angústia do mal e angústia do bem. A angústia do mal é aquela em que o pecado é negado pela angústia, por ele ser a não-liberdade, a abolição de uma possibilidade, uma realidade abusiva.

É no arrependimento que o pecado é instituído pelo indivíduo como realidade abusiva. “O pecado progride na sua lógica e o arrependimento segue-o passo a passo, mas sempre com o atraso de um instante”¹³³. O arrependimento não é capaz de eliminar o

¹³¹ Ibid, p. 126.

¹³² Ibid, p. 123

¹³³ Ibid, p. 159.

pecado, pois “não se transforma na realidade do indivíduo, antes é degradado ao nível de possível relativamente ao pecado”¹³⁴. E, assim, o pecado triunfa:

Desesperada, a angústia lança-se nos braços do arrependimento, que arrisca a sua cartada final. Para este, a conseqüência do pecado é como a pena de um castigo e a perdição é a seqüela do pecado. Está perdido, o veredicto já foi pronunciado, a sua condenação é certa e o agravamento da pena consiste em que o indivíduo seja arrastado através da vida até ao local do suplício. Por outras palavras: o arrependimento ensandeceu.¹³⁵

Desse modo, na angústia do mal, o arrependimento não é suficiente para tornar o homem livre. O que pode torná-lo livre é a fé,

a coragem de acreditar que a nossa própria condição é um novo pecado, a coragem de renunciar sem angústia à angústia – e isto só pode a fé, sem que no entanto destrua a angústia: eternamente jovem, a fé vai desembaraçando sem cessar dos horrores da angústia. Eis o que só a fé pode; pois só na fé eternamente permanece e é a todo o instante possível a síntese.¹³⁶

Já a angústia do bem é uma angústia caracterizada pelo demoníaco. Mas, afinal, o que é o demoníaco? Há, conforme Vigilius, várias descrições sobre o demoníaco nos Evangelhos. Os teólogos, ao tentarem explicar essas descrições, “gostam de mergulhar em observações acerca de algum pecado contra a natureza (...)”. “Habitualmente descreve-se o fenómeno dando a entender com clareza a escravidão do pecado (...)”¹³⁷. Porém, ser escravo do pecado não é o demoníaco de fato.

O demoníaco consiste na seguinte forma:

¹³⁴ Ibid, p. 159.

¹³⁵ Ibid, p. 159 – 160.

¹³⁶ Ibid, p. 165 – 162.

¹³⁷ Ibid, p. 163.

O indivíduo está em pecado e a sua angústia é a angústia do Mal. Vista de cima, esta formação situa-se no Bem e é por isso que há a angústia do Mal. A outra formação é o demoníaco. O indivíduo está no Mal e tem angústia do Bem. Se a escravidão do pecado é uma relação forçada com o Mal, o demoníaco apresenta-se como uma relação involuntária com o Bem.¹³⁸

Vigilius chama o demoníaco de “angústia do bem”, de “não-liberdade”, de “hermetismo”, “revelação involuntária”, “subtaneidade” (o repentino), “vazio”, “monótono”, “aborrecimento”. Todos esses caracteres, a bem da verdade, estão bem relacionados, a fim de que se possa entender os significados que o demoníaco possui.

A não-liberdade é o oposto da liberdade, pois enquanto a liberdade está aberta à comunicação, a não-liberdade fecha-se, é oposta à comunicação. O hermetismo está relacionado ao silêncio, ao mudo, a não revelação ou à revelação contra a própria vontade. O hermetismo ainda possui uma outra face, qual seja, a subtaneidade. “O hermetismo era o efeito de um comportamento negativo do eu na personalidade, ao isolar-se cada vez mais da comunicação”¹³⁹. A comunicação exprime continuidade: quando se nega o contínuo, tem-se o súbito, que não é um fenômeno físico, mas psíquico, em que se manifesta a não-liberdade. “O súbito, como demoníaco, é a angústia do Bem. O Bem, aqui, tem significado de continuidade, pois é por esta que primeiro se manifesta a salvação”¹⁴⁰.

Há que se considerar também que o demoníaco, dependendo da maneira como se perde a liberdade, pode assumir ainda duas qualificações: “perda somático-psíquica da liberdade e perda pneumática”¹⁴¹. Na perda somático-psíquica, Vigilius aponta o corpo como sendo o órgão da alma e, conseqüentemente, do espírito. “Se essa condição subalterna

¹³⁸ Ibid, p. 164.

¹³⁹ Ibid, p. 177.

¹⁴⁰ Ibid, p. 178.

¹⁴¹ Ibid., p. 185.

cessa, se o corpo se revela e a liberdade conjura com ele contra si própria, sobrevém a não-liberdade, que quer dizer: o demoníaco”¹⁴².

Na perda pneumática da liberdade, o demoníaco pode apresentar-se de muitos modos, como, por exemplo:

preguiça que adia para amanhã o ato de pensar, como curiosidade que permanece curiosidade, como auto-mistificação desonesta, como moleza feminina que se confia aos outros, como ignorância aristocrática, como azáfama estúpida etc”¹⁴³.

Ainda na perda pneumática da liberdade, subentende-se também a perda da verdade, uma vez que, na ordem intelectual, existe um vínculo estreito entre verdade e liberdade. A verdade é ação da liberdade, compete a ela tornar-se livre.

5.5 A ANGÚSTIA E A FÉ

Ao elaborar sua reflexão filosófica, psicológica, conceituando a angústia, Vigilius aponta ao indivíduo angustiado a salvação pela fé. “Uma vez instituída a salvação, a angústia, tal como a possibilidade, é superada, sem que, aliás, seja abolida; no entanto, passará a desempenhar uma outra função, caso saibamos servir-nos dela como convém”¹⁴⁴.

A angústia é apresentada como o possível da liberdade ou aparição da liberdade para si mesma. É essa angústia que, por meio da fé, auxilia o indivíduo a pôr fim à finitude, a eliminar as ilusões e que o conduz a tornar-se quem ele deve ser real e

¹⁴² Ibid, p. 186.

¹⁴³ Ibid, p. 188.

¹⁴⁴ Ibid, p. 174 – 175.

verdadeiramente. O indivíduo atinge o ápice da fé somente por meio da angústia proveniente da possibilidade de ser aquilo que se deve ser de fato – livre. Assim, tem-se que:

O homem, formado pela angústia, é formado pela possibilidade e só aquele que a possibilidade forma está formado na sua infinitude. Por isso, a possibilidade é a mais árdua das categorias. É verdade que se ouve dizer o contrário, que o possível é fácil e muito árduo à realidade.¹⁴⁵

O possível que é entendido como fácil não é o possível de fato, pois está ligado apenas a uma possibilidade de “bem-estar” na finitude. O possível é chamado por Vigilius de escola que educa, que ensina ao homem algo de absoluto. “Porém só se recebe esta formação absoluta e infinita do possível sob condição de ser honesto com ele e de ter fé”¹⁴⁶. O conceito de fé é entendido por Vigilius como “certeza interior que antecipa a infinitude”¹⁴⁷.

A palavra é de Vigilius: “Quando se administram honestamente as suas descobertas, o possível descobre todas as finitudes, mas idealiza-as como figura da finitude e prostra de angústia o indivíduo até que este as vence na antecipação da fé”¹⁴⁸.

O indivíduo tem a possibilidade de desenvolver a sua grandeza humana, em sua mais profunda verdade interior, à medida que aprende a angustiar-se. Mas aprender a angustiar-se é experimentar a angústia em seu sentido mais significativo, e isso só é viável com o adjutório da aprendizagem obtida pela mais árdua das categorias: o possível. Apesar disso, a não-compreensão da angústia, em vez de direcionar o indivíduo à fé, afastá-lo-á. Portanto, é necessário que esse indivíduo seja formado pela angústia do possível para que, vencendo as finitudes, seja conduzido até a fé.

¹⁴⁵ Ibid, p. 212.

¹⁴⁶ Ibid, p. 213.

¹⁴⁷ Ibid., p. 214.

¹⁴⁸ Ibid, p. 214.

Diz Vigilius:

A angústia transforma-se, para ele, numa serva invisível que, mesmo sem querer, o conduz aonde deseja ir. Quando a angústia se anuncia, quando astuciosamente finge ter agora inventado um meio inédito de horror, quando finge ser mais terrível do que nunca, ele já retrocede e menos ainda a procura afastar com a ajuda de estrondos e burburinho; pelo contrário, dirige-lhes as boas vindas, saúda-a tão alegre como Sócrates quando ergueu a taça de cicuta e, fechando-se com ela, diz-lhe como um paciente a um cirurgião ao chegar o momento de uma operação dolorosa: agora, estou preparado. Imediatamente, a angústia entra-lhe na alma, perscruta tudo e, com os seus tormentos, expulsa as finitudes e baizezas a fim de o levar até onde ele quer.¹⁴⁹

Nesse sentido, a angústia é algo útil, é uma experiência que todo indivíduo, mais cedo ou mais tarde, experimentará. Vigilius, ao interpretá-la, posiciona-se positivamente, mostrando que o indivíduo, ao passar pelo processo de angustiar-se, pode desenvolver suas potencialidades como ser humano em face das escolhas de novos rumos diante da existência. Quando o angustiado apreende o real sentido da angústia como educadora, experimentando-a profunda e significativamente, ele é conduzido ao processo de tornar-se si mesmo, um indivíduo original, singular, único e fiel na escolha de si mesmo. Contudo, o indivíduo muitas vezes por medo e insegurança se sente tentado a ser apenas uma “cópia” dos demais, correndo o risco de toda a possibilidade de ser ele mesmo ser soterrada por não ter experimentado a angústia como deveria: por meio da fé.

¹⁴⁹ Ibid, p. 212.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Kierkegaard é o pensador que, delineando uma filosofia voltada à realidade vivida, advoga em defesa do indivíduo concreto e único como fundamento do existir. Existir para ele significa compreender-se a si mesmo na existência ou existir naquilo que se compreende. “Mesmo que a existência seja comum a todos, a construção do existir depende da ousadia e da coragem, que se traduzem em risco e angústia no concretizar ou não a tarefa que lhe foi confiada”¹⁵⁰.

A tarefa de Kierkegaard, pode-se dizer, foi tratar de temas que pudessem direcionar o indivíduo a sua própria particularidade mediante a escolha livre de tornar-se um ser humanamente digno, singular, único e fiel aos próprios projetos. Por isso, sua filosofia é crítica e atual.

Almeida e Valls descrevem:

A atualidade de Kierkegaard se constata na unidimensionalidade com que meios de comunicação de massa e sistemas políticos reduzem a individualidade a uma massificação desprovida de vontade própria e de liberdade, incapaz de reduplicar em si mesmo o dom e a exigência do ato de existir (...) O filósofo tem um papel importante na transformação das estruturas que impedem a dignidade da vida humana. A tensão dialética entre pensar e existir e reduplicar o pensamento na ação requer dos filósofos um gesto de humildade e um diálogo fecundo com o que constitui interesse e importância para a concretização da dignidade humana.¹⁵¹

O desespero e a angústia são questões relevantes de que Kierkegaard trata em sua filosofia, justamente por serem problemas reais do ser humano. Fazem parte da condição do indivíduo e da sua relação com a própria existência. A análise kierkegaardiana do

¹⁵⁰ ALMEIDA; VALLS. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 8.

¹⁵¹ Ibid, p. 65 – 66.

desespero e da angústia, por meio de *Anti-Climacus*¹⁵² e *Vigilius Haufniensis*, talvez possa representar o momento de maior maturidade filosófica do autor, voltada à categoria do indivíduo. “Daí o fascínio que exerce em muitos filósofos, psicólogos, cineastas, literários, poetas e teólogos”¹⁵³.

É coerente dizermos que a categoria do indivíduo é, para Kierkegaard, a categoria mais importante, pois como indivíduo o homem é conduzido por si mesmo à tarefa de viver, à tarefa de escolher existir concretamente em vez de ter uma vida abstrata, superficial e sem sentido diante da existência.

No entanto, constituir-se indivíduo não é tarefa simples e fácil, pelo contrário, é uma tarefa árdua, pois é um processo contínuo que necessita ser vivido e compreendido, pois estamos irremediavelmente propensos aos problemas existenciais como o desespero e a angústia. Portanto, para Kierkegaard, o desespero e a angústia fazem parte deste processo de constituição do indivíduo. É preciso que o indivíduo ao experimentar o desespero ou ao experimentar a angústia saiba de que modo aproveitar essas experiências, pois elas corroboram com a constituição da subjetividade, dito de outro modo, o ato de desesperar-se e de angustiar-se está imensamente relacionado ao ato de tornar-se indivíduo.

Na descrição do desespero, restou evidenciado que *Anti-Climacus* conceitua o “eu” como um liame que se relaciona consigo mesmo e com Deus para poder constituir-se. O desespero, portanto, consiste basicamente na ruptura do vínculo do “eu” com o poder que o criou, o não querer relacionar-se com Deus, provocando uma discordância na relação.

¹⁵²“(…) *Anti-Climacus* (por definição um cristão integral), cujo texto examina as formas de desespero para mostrar qual é o estado de um autêntico eu que se assume a si mesmo, fundando-se transparentemente no poder que o pôs. Ora, essa é a definição do crente. O livro supõe a idéia de um saber cristão, preocupado, ou cheio de cuidado, ‘como a fala de um médico à cabeceira do paciente’. Tal atenção ‘clínica’ à existência do indivíduo (...) orienta a realização da síntese que constituem o ser humano integral” em *La Maladie a La Mort*. “O livro, tal como *O Conceito de Angústia*, resume uma antropologia ou analítica existencial cristã.” Cf. ALMEIDA; VALLS. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 24 – 25.

¹⁵³ *Ibid*, p. 60.

O desesperado é um indivíduo profundamente doente do espírito, e esta não é uma simples doença que lhe ocorre, mas sim uma enfermidade mortal que leva aquele que se desespera a um tormento contraditório: “Esta doença do eu que consiste em morrer sem cessar, em morrer sem morrer, em morrer a morte” ¹⁵⁴. O desesperado não pode morrer, porque não é o corpo que está doente, mas sim o “eu”, ou o espírito, que é a instância eterna do indivíduo. O desespero não pode desprender o “eu” de seu destino, de sua eternidade, não pode desligar o “eu” do poder que o constituiu e que o fundamenta como espírito.

O desespero é uma desordem introduzida na relação do “eu” consigo mesmo e entre a sua relação com Deus. Consiste em o “eu” querer desesperadamente ser si mesmo ou não querer desesperadamente ser si mesmo, é um problema existencial pessoal e intransferível que, conforme demonstra Climacus, conduz o “eu” a uma rebeldia contra o Eterno - ao não relacionamento com Deus -, cujo único antídoto é a fé.

Conforme Almeida e Valls:

Desesperar requer uma consciência do eu diante de algo maior, o que implica que o desespero não é só uma categoria transcendental, mas que é também o reconhecimento, por parte do eu finito, da dependência de um Eu maior e infinito. O desespero coloca o homem em seu verdadeiro patamar: liberdade derivada e responsabilidade original que despedaça o eu que é dado na possibilidade para constituir o si-mesmo a partir das escolhas éticas que o indivíduo singular realiza em meio às contradições em que está situado. Quem assume o desespero está mais próximo da cura. Resgata a necessidade da originalidade e da subjetividade. Num tempo em que tudo é coletivo, é impessoal, é uniforme, o desespero adquire o elixir da longa vida, remédio contra o veneno do anonimato, do público, da multidão, do universal, da imoralidade. ¹⁵⁵

Na descrição sobre a angústia como problema existencial, Kierkegaard enfatiza que ser si mesmo, ser indivíduo diante de Deus e diante dos outros não é uma tarefa fácil, mas é uma conquista que só pode ser adquirida por meio da angústia. O seu olhar

¹⁵⁴ KIERKEGAARD, S. *La Maladie a La Mort*. Paris: Éditions de L'orante, 1980, p. 176

¹⁵⁵ ALMEIDA; VALLS. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 64.

sobre a angústia é um olhar otimista e positivo, visto tratar-se de uma educadora que auxilia o indivíduo, precisamente com a fé, a escolher ser si mesmo.

Na perspectiva de Kierkegaard, a angústia põe o indivíduo em movimento, em busca de seu próprio caminho, na realização de ser único em um processo de interiorização e de reelaboração de si mesmo que só é possível pela livre escolha. Portanto, nada escapa à angústia, pois ela é o sentimento que acompanha todas as decisões humanas, é a experiência que cada indivíduo terá que fazer conscientemente um dia para a aquisição de sua interioridade.

O desespero e a angústia, na qualidade de problemas existenciais, guardam entre si uma relação muito estreita, em virtude de o desespero ter o espírito como instância única assim como a angústia. Os dois estão intimamente ligados, na medida em que ambos estão embasados na própria complexidade da trama da existência pessoal de cada indivíduo¹⁵⁶.

¹⁵⁶ cf. CAÑÁS, J. Soren Kierkegaard, *Entre La Imediatez y La Relação*, Madri: Editora Trotta, 2003, p. 91.

BIBLIOGRAFIA

A Bíblia de Jerusalém, tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais, São Paulo: Editora Paulus, 1996.

ADORNO, Th. W. **Kierkegaard: Construcción de lo estético**. Obra Completa, 2. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madri: Akal Ediciones, 2006.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de Oliveira Santos Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Kierkegaard. Filosofia. Passo-a-passo 78**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, 78p.

CAÑAS, José Luis. **Soren Kierkegaard, entre La imediatez y La relación**. Colección Estructuras y procesos, Série Filosofia, Madri: Editorial Trotta, 2003.

CLAIR, André. **Kierkegaard, Existence et éthique**. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

FARAGO, France. **Comprender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006, 259p.

GOUVÊA, Ricardo Q. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução aos estudos de Soren Kierkegaard e sua concepção da fé cristã**. São Paulo: Novo Século, 2002, 317p.

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

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo. Parte II**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Coleção Pensamento Humano, Petrópolis: Vozes, 1989.

KIERKEGAARD, Soren. **O Conceito de Angústia**. Tradução portuguesa de João Lopes Alves. Lisboa: Editorial Presença, 1972; 224p.

_____. **Étapes sur Le chemin de La vie**. Traduction de F. Prior ET M.-H. Guignot. Paris: Éditions Gallimard, 1948; 592p.

_____. **Le Journal Du Séducteur**. Traducion de F. ET O. Prior ET M.-H.Guinot. Paris: Éditions Gallimard, 1943; 252p.

_____. **O conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates.**

Apresentação e tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls, Petrópolis: Vozes, 1991, 283p.

_____. **Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes**

philosophiques, 1846. Trad. de Tisseau, Paul- Henri et Jacque-Tisseau, Else-Marie, Paris:

Éditions de L'orante, 1977.

_____. **La Répétition, Craint et Treblement**, 1843. Trad. de Tisseau,

Paul- Henri et Jacques-Tisseau, Else Marie, Paris: Éditions de L'orante, 1972.

_____. **Ponto de Vista Explicativo da minha obra como autor.**

Tradução portuguesa de João Gama e Artur Morão, Lisboa: Edições 70,

_____. **Point de vue explicatif de mon ouvre d'ecrivan, Deux petits**

traités éthico-religieux, La maladie a La mort, Six discours, 1848-1849. Tradução de

TISSEAU, Paul-Henri; JACQUES-TISSEAU, Else Marie. Paris: Éditions de L'orante,

1980.

_____. **Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano.**

Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Nova

Cultural, 3ª Ed., 1988.

_____. **Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo**. Tradução de Silvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LOTHE, Aude-Marie. **La notion de Pardon chez Kierkegaard**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983, 146p.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Figuras do Saber ; tradução de Marina Appenzeller. São Paulo : Estação Liberdade, 2003.

POLITIS, Hélène. **Le Vobulaire de Kierkegaard**, Paris: Ellipses, 2002.

REICHMANN, Ermani. **Textos selecionados de Soren Kierkegaard**, Curitiba: UFPF, 1978.

RICOEUR, Paul. **A Região dos filósofos**. Leituras 2. Tradução: Marcelo Perine e Nicolás Nymi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

SARTRE, Jean Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Os pensadores. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1ª Ed., 1973.

SAMPAIO, S. Silvia. **A subjetividade em Kierkegaard**. Tese (Doutoramento em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

STRATHERN, Paul. **Kierkegaard em 90 minutos**. Tradução de Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, 84p.

VALLS, Álvaro Luiz Montenero. **Do desespero Silencioso ao elogio do amor desinteressado**. Aforismos, novelas e discursos de Soren Kierkegaard. (organizador, tradutor e apresentador). Porto Alegre: Escritos, 2004, 104p.

_____. **Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard**. Coleção Filosofia 113, Porto Alegre: Edipucrs, 2000, 232p.

_____. Estudos de Estética e Filosofia da Arte numa perspectiva Adorniana. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 2002.