

A suspensão teológica da ética e o livre-arbítrio em Kierkegaard: ou como temas éticos de Temor e Tremor e de O Conceito de Angústia podem ser lidos a partir do Postscriptum



Márcio Gimenes de Paula
(Universidade de Brasília)

Abstract

El propósito de este trabajo es investigar, principalmente a partir de las reflexiones de Kierkegaard, una interpretación posible de la suspensión teleológica de la ética en *Temor y temblor*, en qué circunstancias ocurre realmente tal cosa y cómo puede ser incluida en los debates éticos de la filosofía del siglo XIX. Esta reflexión se verá en paralelo con la investigación sobre el *Concepto de la angustia*, donde dicha cuestión, especialmente teniendo en cuenta el debate sobre el libre albedrío, adquiere cierta importancia. La lectura de ambas obras se realizará a partir de una interpretación del *Postscriptum*.

Keywords:

Ethics, Philosophy of Religion, Kierkegaard

Resumen

The purpose of this paper is to investigate, mainly on the basis of the reflections of Kierkegaard, one possible interpretation of the teleological suspension of ethics in *Fear and Trembling*, in what circumstances such a thing really takes place and how it can be included in the ethical discussions of nineteenth century philosophy. This reflection will be looked at in parallel with research into the *Concept of Anxiety*, where that question, especially taking into account the debate about free will, takes on some importance. The reading of both works will be undertaken from an interpretation of the *Concluding Unscientific Postscript*.

Palabras claves:

Ética, Filosofía de la Religión, Kierkegaard

Datos del Autor

- Doctor en Filosofía por la Universidade Estadual de Campinas – Unicamp
- Profesor de la Universidad de Brasilia
- Miembro colaborador e investigador del Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa
- Miembro de la Sociedad Brasileña de Estudios de Kierkegaard - SOBRESKI
- E- Mail de contacto: marciogimenes@unb.br

1. Introdução

Especialmente após os trágicos episódios de 11 de Setembro de 2001, as razões de um indivíduo solitário e suas crenças muito particulares, parecem ter se tornado cada vez mais difíceis de serem compreendidas ou – ao menos – aceitas dentro de um contexto social mais abrangente e, de modo especial, em sociedades democráticas. O medo e o desacordo de boa parte das pessoas diante de tais personagens e situações não parece desprovido de fundamento. Afinal, homens que, acreditando-se cumpridores de uma missão divina, aceitam chocar seus aviões contras torres, não parecem admitir nenhum tipo de discussão acerca de suas posições ou convicções. O que, portanto, podemos fazer ou pensar diante de tal situação?

Desse modo, a figura de Abraão, patriarca da fé das três religiões monoteístas, representa um imenso desafio para discussões éticas contemporâneas e, pelo que se pode notar, Kierkegaard sabia disso. Afinal, como compatibilizar, por exemplo, uma ética produzida consensualmente em sociedade com a figura de um indivíduo singular que, ouvindo um comando divino, parte para assinar, se necessário julgar, o seu próprio filho? Em qual grau a atitude de Abraão teria alguma diferença da atitude dos fanáticos religiosos? Em outras palavras, *Temor e tremor* de Kierkegaard é um livro sobre ética ou sobre a fé? Em qual sentido ambas podem conviver?

Penso que uma hipótese para investigar tal questão é não apenas uma análise dessa obra de Kierkegaard, mas de outro importante trabalho posterior do autor dinamarquês. Refiro-me aqui ao *Postscriptum às migalhas filosóficas*, mas especificamente a sua seção 2, intitulada *O problema subjetivo, ou como tem que ser a subjetividade para que o problema possa se apresentar a ela*. Aqui reside, segundo avalio, uma importante chave de leitura para compreensão da ética kierkegaardiana exposta em *Temor e tremor*, mesmo sendo essa obra de 1843 e o *Postscriptum* de 1846, mesmo sendo cada uma delas de autoria de um pseudônimo distinto e mesmo tendo o *Postscriptum* a autoria do próprio autor somada ao pseudônimo.

A discussão ética é retomada na análise do *Conceito de angústia*. Aqui meu interesse é investigar o contexto de produção da obra e notadamente a interpretação kierkegaardiana acerca da figura de Adão e da temática do livre-arbítrio. Para tanto, delimitaremos nosso trabalho a uma investigação sobre o primeiro capítulo da referida obra. Por fim, após uma investigação delimitada nas três obras, tecerei minhas conclusões finais.

2. Ética e subjetividade: as teses do *Postscriptum* ajudando a ler a figura de Abraão em *Temor e tremor*

Como já apontam Holand e Valls, a obra kierkegaardiana parece se situar entre duas das principais referências da subjetividade, a saber, a figura do irônico Sócrates e a

suma imagem do mistério representada por Cristo¹. Desse modo, penso que o primeiro ponto para qualquer discussão acerca da ética em Kierkegaard não pode desprezar tal alerta. Assim, nos argumentos do *Postscriptum*, tal influência é igualmente perceptível. No capítulo 1 (o tornar-se subjetivo) da seção 2 (O problema subjetivo, ou como tem que ser a subjetividade para que o problema possa se apresentar a ela), bem como no decorrer de toda a obra, a influência é clara. Contudo, antes de adentrar propriamente numa análise que conjuga ética e subjetividade, cabe perceber que tal análise é precedida de dois outros importantes pontos: uma crítica do problema objetivo do cristianismo e um elogio ao tema da subjetividade em Lessing.

No época em que Kierkegaard viveu, bem como na segunda metade do século XIX, terá uma extrema repercussão, notadamente no ambiente germânico, mas não exclusivamente nele, a tese de que a adesão ao cristianismo passa antes por uma compreensão acerca de suas teses e doutrinas. A raiz de tal afirmação é bastante antiga e, inclusive, remonta teses centrais da própria concepção judaico-cristã, que privilegia o ensino e a explicação de textos sagrados como uma forma de propagação da religião. Por isso, a concepção de religião revelada e das três religiões monoteístas como religiões do livro não parecem desprovidas de fundamento. Na modernidade, um dos autores que percebe tal coisa com extrema clareza é Espinosa que, em 1670, ao escrever sua obra o *Tratado Teológico-Político*, fornece as primeiras pistas não apenas para uma secularização da sociedade em termos políticos, mas também fornece um suporte bastante significativo para aquilo que chamaremos nos séculos XIX e XX, como a exegese moderna dos textos sagrados. Desse modo, a filosofia alemã do século XIX, na qual Kierkegaard está inserido mesmo sem ser alemão, parece manter um elo de continuidade com a concepção espinosana e, nesse sentido, as inúmeras histórias sobre a vida de Jesus, que começam por Hegel, e que passam pelas obras de Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Stirner, Renan e outros, nada mais seriam do que um espinosismo vivo no século XIX. Desse modo, Hegel e os pós-hegelianos, incluindo Kierkegaard entre eles, seriam espinosanos ao seu modo, ora oscilando entre o louvor das teses do mestre e ora refutando-as publicamente.

O fato é que, segundo tal concepção, ressalta-se no cristianismo, cada vez mais, o seu lado histórico em detrimento de sua outra faceta, talvez aquela que mais lhe faz justiça, a saber, o seu lado eterno, subjetivo, existencial, ligado a uma escolha e decisão do indivíduo dentro do tempo. Para combater tal tese exagerada de um cristianismo temporal, objetivo e absolutamente explicado dentro do tempo, Kierkegaard parece construir uma explicação bastante engenhosa, mas que não deixa de ser também, num tempo de excessos, uma caricatura. Segundo ele, se o cristianismo pode ser compreendido dentro do tempo, ele não é mais eterno. Se pode, aliás, ser compreendido, não é mais cristianismo, pois a fé é precisamente aquilo que, segundo uma tradição que vem desde os dias de Tertuliano, não pode ser explicada. Desse modo, a fé não se constitui num conhecimento. Logo, não pode se tornar objetiva,

1. Howland, J., *Kierkegaard and Socrates – a study in Philosophy and Faith*, United States, Cambridge University Press, 2006.

Valls, A., *Entre Sócrates e Cristo – ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000.

não pode se tornar sistemática, não pode fazer parte da história mundial e não pode desprezar a existência e a escolha do sujeito, tal como afirma esse pequeno trecho do *Postscriptum*:

“Para que serve a demonstração? A fé não precisa dela, pode até mesmo considerá-la sua inimiga. Ao contrário, quando a fé começa a envergonhar-se de si mesma; quando, como uma amante que não se pode contentar com amar, mas que no fundo se envergonha de seu amado e por isso precisa provar que ele é algo de notável; portanto, quando a fé começa a perder a paixão, portanto, quando a fé começa a deixar de ser fé, aí a demonstração se torna necessária para que se possa desfrutar da consideração burguesa da descrença”².

Kierkegaard estaria, então, desprezando toda e qualquer relação da fé cristã com o conhecimento e com a história? Penso que não. Acho que a explicação possui um grau de complexidade maior do que aquilo que se costumeiramente avalia e pode, em boa medida, ser compreendida quando entendemos que o autor dinamarquês combate uma caricatura de cristianismo (e de filosofia) do século XIX com outra caricatura. Ele não parece advogar a tese de que algumas verdades do cristianismo não podem ser ensinadas. Portanto, seguindo uma tradição, pode-se, até um dado limite, aproximar fé e conhecimento. Ele também não parece advogar a tese de que a história mundial, esse conceito tão célebre em Hegel, não pode abordar, com um de seus fenômenos, a existência do cristianismo como algo imanente. Contudo, o problema parece antes residir numa tentativa de compreender o cristianismo, a todo preço, como algo totalmente temporal, como uma realidade absolutamente secularizada, algo que não faz mais justiça a um aspecto importante da sua essência. Curiosamente, dois autores que não parecem advogar teses cristãs, como Heine e Feuerbach, parecem estar muito próximos do que pensa Kierkegaard na medida em que reconhecem que a precariedade do cristianismo moderno e secularizado e que a religião, enredada numa tentativa de explicar sua doutrina a todo preço, termina por engendrar sua autodestruição³.

Com efeito, a partir da crítica kierkegaardiana ao cristianismo como algo meramente histórico e objetivo, é possível a aproximação do seu elogio a Lessing. No seu entender, o pensador alemão é uma figura singular e seu apreço pela subjetividade merece todo reconhecimento e louvor. Contudo, Kierkegaard se depara aqui com uma situação curiosa: elogiar a subjetividade, mas enquadrá-lo num modelo objetivo e sistemático, consiste num equívoco. Talvez, o mesmo equívoco com qual Xenofonte se deparou ao elogiar Sócrates de tal maneira que tornou a sua filosofia inofensiva. Desse modo, o autor dinamarquês articula uma proposta: o melhor elogio que se pode fazer a um autor subjetivo é exercer a sua própria subjetividade. Não se trata de ter Lessing como exemplo, num horizonte intocável, mas de filosofar ao melhor modo de Lessing, isto

2. Kierkegaard, S.A. *Pós-Escrito às migalhas filosóficas*, trad. Álvaro Valls, Petrópolis, Editora Vozes, 2013, p. 36.

3. Refiro-me especialmente aqui a tese de Heine exposta em *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha* e a crítica do cristianismo moderno de Feuerbach em *A Essência do Cristianismo*. Cfr. Heine, H., *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*, trad. Marcio Suzuki, São Paulo, Iluminuras, 1991. Feuerbach, L. *A Essência do cristianismo*, trad. Adriana Serrão, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2008.

é, assumindo-se como uma criatura existente, tal como já parece ter percebido, com extrema argúcia, Howland⁴

Feita a crítica ao problema objetivo do cristianismo e o elogio da subjetividade de Lessing, resta agora saber o que Kierkegaard parece compreender por ética e subjetividade a partir do *Postscriptum*. Ali, de modo muito curioso, o pensador faz brotar uma concepção *sui generis* de ética. Enfatizando, a partir da interpretação socrática e também da filosofia grega, que a ética advém do fulcro da subjetividade, Kierkegaard se fixa num ponto onde, talvez, Hegel e a concepção hegeliana, pouco se detiveram, a saber, a esfera da subjetividade e objetividade. No entender do pensador dinamarquês, embora a filosofia moderna comece pela subjetividade e defenda categoricamente tal posição, a mesma não passa de um rápido introito da história da filosofia e, logo na segunda aula, o desejo principal consiste na sua superação, na positivação, na objetivação e na construção de sistema. Desse modo, Sócrates, o pensador negativo, que por sua ironia não chega ao sistema, ao positivo e a conclusões, parece ser apenas o ponto de partida, mas nunca o ponto de chegada da filosofia. A questão aqui talvez resida num debate entre dois termos, que, mais adiante serão abordados: *Sittlichkeit* (como ética) e *Moralität* (como a moral em sentido subjetivo e individual). Curiosamente, no caso de Sócrates, Kierkegaard, a despeito da crítica, talvez até pudesse concordar com a tese de que o filósofo ateniense é o ponto de partida. Contudo, quando o cristianismo é englobado no processo da história mundial e compreendido do mesmo modo, parece haver um equívoco.

Ao colocar uma ênfase maior na subjetividade – e não compreendê-la como mero ponto antecipatório da objetivação, Kierkegaard termina por construir, a partir daqui, sua crítica ao conceito de ética compreendido dentro da história, dos costumes, das sociedades. Evidentemente não significa que ele negue tal coisa, mas apenas que faz uma diferenciação no seu acento. Isso também não significa que tal tipo de subjetividade se confunda com algum gênero de subjetivismo, mas sim que ele defende uma espécie de interioridade aguçada dentro da subjetividade, uma espécie de paixão ardorosa que dará imensa importância ao conceito de reapropriação onde a verdade do pensamento objetivo é antes algo que deveria se constituir numa espécie de verdade para o sujeito. Não se trata, nesse contexto, de afirmar algo que seja subjetivismo ou relativismo, algo que fale que existem tantas verdades quanto forem os indivíduos, mas sim de uma verdade que brote como reapropriação de subjetividades aguçadas. Penso que nesse espírito é que se pode compreender a confissão feita pelo pseudônimo Johannes Climacus, o autor do *Postscriptum*: “Eu, Johannes Climacus, não sou nada mais, nada menos, do que um ser humano; e presumo que aquele com quem tenho a honra de conversar é também um ser humano. Se ele quiser ser a especulação, a especulação pura, terei de desistir de conversar com ele; porque, no mesmo instante, ele se torna invisível para mim e para o olhar frágil e mortal de um ser humano”⁵. Feito tal movimento, onde também se almeja recuperar a dialética

4. Howland, J. «Lessing and Socrates in Kierkegaard's *Postscript*» em Furtak, R. A. (ed.). *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript – A critical guide*, United States, Cambridge University Press, 2010.

5. Kierkegaard, S.A., *Pós-Escrito às migalhas filosóficas*, op. cit., p. 113.

da filosofia antiga em detrimento da especulação, penso que há agora condições de compreendermos Abraão em outra chave interpretativa.

3. O que significa a suspensão teleológica da ética nesse contexto?

Como muitos leitores de *Temor e Tremor* sabem, o primeiro dos três problemas abordados na obra é “haverá uma suspensão teleológica do ético”? A pergunta instigante feita para analisar o caso de Abraão deve ser, antes de mais nada, compreendida enquanto suspensão do *télos* da ética e, portanto, não da ética ela mesma e menos ainda a sua abolição. Em outras palavras, haveria alguma situação onde a finalidade da ética pudesse ser suspensa?

Para o filósofo estadunidense MacIntyre, a concepção de Kierkegaard sobre ética parece originar-se de um equívoco que teria comprometido o que se compreende por ética no contexto ocidental: “Kierkegaard evoca essa importantíssima ideia nova da escolha radical e suprema para explicar como o indivíduo se torna cristão e, nessa época, sua caracterização da ética já mudou radicalmente. Isso já se tornara bem claro, mesmo em *Temor e tremor* (*Frygt og Bæven*), de 1843... Essa ideia destrói toda a tradição da cultura moral racional – caso ela própria não possa ser derrotada”⁶.

Tal tese de MacIntyre encontra ressonância também na concepção de Tugendthat, que advoga que “Kierkegaard abandonou o caráter racional da moral”⁷. A despeito de já ser MacIntyre (tal como também o é Tugendthat) um autor consagrado no campo da Ética e também já haver surgido um intenso debate de suas teses acerca da filosofia kierkegaardiana⁸, penso que vale a pena uma reflexão sobre sua afirmativa de que ética kierkegaardiana exposta em *Temor e tremor* representa, na verdade, a derrocada da cultura moral racional. O autor, inclusive, aprofunda tal crítica ao afirmar, no mesmo *Depois da virtude*, que “Kierkegaard a fundamenta [a moral] na escolha fundamental sem critérios, devido ao que acredita ser a natureza inapelável das ponderações que excluem tanto a razão quanto as paixões”⁹. Dois problemas parecem ficar evidentes aqui: o primeiro é que o autor não compreendeu que *Temor e tremor* não é, na realidade, um livro sobre ética, mas sim uma ode, um ato de louvor à fé como a mais alta das paixões, sendo o seu pseudônimo autor convocado, como uma espécie de rapsodo, o lírico Johannes de Silentio. O segundo é que a escolha de Abraão, embora seja um ato da vontade, também obedece a um imperativo divino, tal como aquele que também aparece nos Evangelhos e dará suporte para a ética kierkegaardiana do amor, tão bem exposta nas *Obras do Amor* de 1847. Desse modo, o problema de *Temor e tremor*, ainda que tenha inúmeras semelhanças e influências do cristianismo não é, a rigor, um trabalho sobre o cristianismo ou sobre o tornar-se

6. MacIntyre, A, *Depois da virtude*, trad. de Jussara Simões, Bauru, Edusc, 2001, pp. 81-82.

7. Tugendthat, E, *Lições de Ética*, trad. Grupo de Doutorandos da UFRGS, Petrópolis, Vozes, 1997, p. 231.

8. Davenport, J. e Rudd, A (Ed.), *Kierkegaard After MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*. Chicago, Open Court, 2001.

9. MacIntyre, A., *op. cit.*, p. 95.

cristão. É certo que o tema do paradoxo aparece e aqui se afirma, mas não há, ao pé da letra, um cristianismo confesso no seu mais alto grau, pois, segundo o entender kierkegaardiano, o paradoxo também ocorre na filosofia.

MacIntyre parece, contudo, ter um acerto na sua interpretação sobre Kierkegaard especialmente quando relaciona a ética kierkegaardiana com algumas das interpretações morais de Kant. Para ele, parece bastante evidente que, por conta do afastamento do pensador dinamarquês acerca das teses hegelianas da moral, torna-se perceptível uma natural aproximação dele com as teses kantianas. O filósofo denomina tal coisa como uma espécie de *dívida positiva*.

Feitas tais observações, volto ao texto de *Temor e tremor*. O pseudónimo autor Johannes de Silentio começa sua articulação apontando que “o ético enquanto tal é universal”¹⁰. Nesse sentido, Abraão parece claramente atentar contra o ético, pois sua história e sua atitude de obediência à voz divina e sacrifício do seu filho parecem inaceitáveis. Em outras palavras, sua história torna o singular acima do geral. O autor do texto nota claramente que tal singularidade, tal como já aponta Hegel na *Filosofia do Direito*, se constitui numa espécie de forma moral do mal¹¹. Segundo a tradutora portuguesa de *Temor e Tremor*, Elisabete Sousa, pode-se situar aqui não apenas um debate das teses kierkegaardianas com Hegel, mas também com Kant. Afinal, seu texto não deixa de ser também uma resposta a um tipo de interpretação acerca da história de Abraão que também havia sido defendida por Kant: “Ao longo desta secção, Johannes de Silentio procede à verificação da inoperabilidade das formulações hegelianas sobre o ético, definido como universal, no que diz respeito às implicações do sacrifício de Isaac para a consideração de Abraão como pai da fé para todas as gerações. Para então provar como a ética e o direito estabelecidos pelos costumes e instituições (*Sittlichkeit*), prevalecendo igualmente na consciência moral do indivíduo (*Moralität*), não podem fundamentar a categoria que atribui a Abraão, a de singular que é superior ao universal, Johannes de Silentio recorre a sucessivos exemplos e contra-exemplos através dos quais refuta o julgamento da conduta de Abraão de acordo com uma hipotética finalidade social. Porém, ao apropriar-se das concepções de Hegel, descontextualiza-se e incorre por vezes em generalizações abusivas, que a devido tempo se assinalam em nota. Por outro lado, Johannes de Silentio responde cabalmente a Kant, quando em *Der Streit der Fakultäten* (*O Conflito das Faculdades*) propõe que, em coerência com o imperativo categórico, Abraão desobedeça e interpele directamente essa voz divina, convicto do seu dever como pai, ao mesmo tempo que expõe a sua dúvida sobre a autenticidade dessa voz vinda de um Deus que não se deixa ver (Kant, AA VII, pág. 65). Ao suspender o ético, retira-se igualmente a centralidade colocada por Kant nessa voz divina que escapa ao domínio da razão, porque permanece invisível e impossível de identificar”¹².

10. Kierkegaard, S.A., *Pós-Escrito às migalhas filosóficas*, p. 111.

11. Especialmente a passagem da *Filosofia do Direito* denominada *O Bem e a Consciência Moral* (terceira secção, segunda parte). Hegel, G.W.F. *Filosofia do Direito*, trad. Paulo Meneses e outros, São Leopoldo/Recife/São Paulo, Unisinos/Unicap/Loyola, 2010.

12. Kierkegaard, S.A., *Temor e tremor*, trad. Elisabete Sousa, Lisboa, Relógio d'Água, 2009, p. 111, nota 122.

No caso de Kant podemos ver diretamente que o autor alemão interpreta a voz que Abraão escuta, e afirma ser um imperativo, como algo que pode ser ilusório e, por isso, sugere uma espécie de teste: “Pode servir de exemplo o mito do sacrifício que Abraão quis fazer, por ordem divina, mediante a imolação e a cremação do seu único filho (a pobre criança teve ainda, sem saber, de transportar a lenha). A essa pretensa voz divina, Abraão deveria responder: ‘É de todo certo que não devo matar o meu bom filho; mas não estou seguro de que tu, que me apareces, sejas Deus, e que tal te possas tornar, mesmo se essa voz ressoasse a partir do céu (visível)’”¹³.

Já Hegel talvez não esteja equivocado ao compreender o ético como algo ligado com a esfera do universal. Seu equívoco se deu quando compreendeu que essa seria a totalidade da explicação, quando julgou o ético mais importante que o moral. Contudo, o problema não parece residir aqui, mas em compreender o ético como equivalente à esfera da felicidade, isto é, como algo responsável pela beatitude ou salvação. Em outras palavras, o erro de Hegel reside em desejar compreender a fé no âmbito da ética, reduzindo-a a esse tipo de concepção. Desse modo, parece fazer sentido recuperar aqui o que será exposto depois no *Postscriptum*:

“O cristianismo quer, de fato, dar de presente ao indivíduo uma felicidade eterna, um bem que não é distribuído no atacado, mas é só para um, um único de cada vez. Se o cristianismo admite que a subjetividade, como possibilidade da apropriação, é a possibilidade da aceitação desse bem, ele não supõe, contudo, que a subjetividade sem mais nem menos esteja pronta e acabada, que tenha, sem mais nem menos, uma ideia real do significado desse bem”¹⁴.

Por isso, por meio da história singular de Abraão, *Silentio* só pode chegar a um tema milenar da tradição, mas que parece esquecido ou relegado ao esquecimento no século XIX: o tema do paradoxo. Aliás, cabe frisar que não se trata apenas de um tema do cristianismo, mas da própria filosofia grega:

“A fé, como efeito, é o paradoxo de o singular ser superior ao universal, mas é de destacar a forma como o movimento se repete: depois de o singular haver estado no universal, isola-se agora enquanto singular como superior ao universal. Se não for isto a fé, Abraão estará, então, perdido, nunca no mundo a fé terá existido precisamente porque sempre existiu. Ora se o que é ético, i.e, o que é moral, é o máximo, e se nenhuma incomensurabilidade permanece no homem de outra forma que não seja esse incomensurável ser o mal, i.e., o singular que deve exprimir-se no universal, nem necessitamos sequer de outras categorias além das que os filósofos gregos possuíam, ou das que delas possam derivar-se por meio de um pensamento consequente. Não era coisa que Hegel devesse ter escondido, pois na realidade dedicara-se ao estudo dos gregos”¹⁵.

Se o paradoxo é essa esfera onde o singular encontra-se acima do universal somente

13. Kant, I, *O conflito das faculdades*, trad. Artur Mörão, Lisboa, Edições 70, 1993, p. 76, nota 16.

14. Kierkegaard, S.A., *Pós-Escrito às migalhas filosóficas*, p. 134.

15. Kierkegaard, S.A., *Temor e tremor*, pp. 113-114.

essa pode ser a chave para uma aproximação da figura de Abraão. Contudo, diferentemente de um herói trágico, que ainda pode encontrar algum tipo de apoio ou conforto no universal, o gesto de Abraão não goza da mesma prerrogativa. A história do patriarca desperta um tipo de horror religioso. O escândalo paradoxal é que a justificativa da história só pode ocorrer pelo singular, por isso Abraão pode ser tomado mais por um cavaleiro da fé do que por qualquer tipo de heroísmo.

Agora, outro tema que chama atenção na discussão ética em Kierkegaard encontra-se no desenvolvimento e nos argumentos do livre-arbítrio, tão tradicional desde os dias de Agostinho. Tal temática é bem exposta nas teses de *O Conceito de angústia*, que analiso doravante.

4. Kierkegaard e o contexto de *O Conceito de angústia*

Tal como avalia Marino¹⁶, o *Conceito de angústia* é um dos livros mais difíceis de Kierkegaard e certamente poderia ser reescrito em qualquer época. Sua introdução, por exemplo, é uma tentativa de descrever a vertigem e bem pode ser tomada por um simples divertimento com conceitos e temas profundos. Seu texto possui, todos os elementos de uma farsa. Sua proposta ética, seguindo a senda socrática, é distinguir aquilo que se sabe daquilo que não se sabe.

Durante muito tempo vigorou o silêncio de alguns especialistas sobre o *Conceito de angústia*, a despeito dele haver influenciado toda uma geração de pensadores posteriores. Por sua própria natureza, a obra parece própria para a psicanálise e para a psicologia. O pseudônimo autor do livro, um tal Vigilius Haufniensis, antecipa algumas das teses de Freud como angústia e mal, angústia e pecado, demonstrando ainda afinidade com Santo Agostinho e com temas teológicos. Aliás, além de Marino, Valls já aponta para essa fecunda relação entre Freud e Kierkegaard no que se refere a angústia: “Percebemos logo que Kierkegaard pertence a uma geração anterior à de Charles Darwin, e não esperamos de Kierkegaard coisas que só Freud fez. Aceitamos a afirmação de que ele tem uma influência na psicologia profunda e na filosofia da existência, e procuremos mostrar que tipos de nuances tem, que tipos de descobertas, e qual a sua intenção. Veremos que em alguns pontos os enfoques são muitos semelhantes e aqui e ali há coincidências ricas, mas que também há, digamos, intenções diferentes”¹⁷.

Entretanto, surge aqui a pergunta: quem é Vigilius Haufniensis? Curiosamente, sabemos que Kierkegaard publicou, com tal pseudônimo, o *Conceito de angústia* em 17 de Junho de 1844 e, com o pseudônimo Johannes Climacus, *Migalhas filosóficas* em 13 de Junho de 1844. Em outras palavras, apenas quatro dias separam as teses das duas obras e, nesse sentido, poderíamos nos questionar, até que ponto o pseudonímico

16. Marino, G. «Anxiety in The Concept of Anxiety» em *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Hannay, A. e Marino, G. (ed). United States, Cambridge University Press, 1998, pp. 308-328.

17. Valls, A. “A dimensão transcendental das análises de *O Conceito Angústia* (Kierkegaard e Freud)” em *Kierkegaard cá entre nós*. Valls, A. São Paulo, Liber Ars, 2012, p. 48.

Johannes Climacus, não repercute no seu texto algumas das teses da obra de Vigilius Haufniensis e até que ponto também as teses de Haufniensis não repercutem no texto de Climacus, tal como já suspeita Clair: “Desse modo, ao publicar simultaneamente essas duas obras, esses são dois pontos chaves para a compreensão da existência, as duas pontas do caminho da vida, que Kierkegaard acentua ao mesmo tempo”¹⁸.

Segundo Marino, a obra é, a despeito do uso de um pseudônimo, uma comunicação direta no meio de textos indiretos. Aliás, até mesmo o pseudônimo desaparece depois dela: “Diferentemente de Johannes Climacus e Anti-Climacus, Vigilius Haufniensis escreve apenas um livro e desaparece da cena literária”¹⁹. O texto se configura como uma verdadeira trama de conceitos e de humor. Um desses exemplos é quando seu autor aponta que a lógica não é capaz de abordar a existência e por isso não pode ser chamada de *realidade* como faz Hegel.

Ao optar pelo pecado como ponto de partida, Kierkegaard deixa clara a sua afinidade com a herança agostiniana e demonstra o seu ponto de vista religioso, bem como demonstra sua clara oposição a Hegel ao abordar o conceito de queda e afirmar o Gênesis. Desse modo, o objetivo tanto do *Conceito de angústia* como das *Migalhas filosóficas* é abordar o homem como uma síntese de corpo e alma.

A indagação central da obra reside em torno da afirmação de que Adão é ignorante. Contudo, se ele é ignorante como pode distinguir o bem do mal? Com efeito, existe, no entender de Kierkegaard, claros limites da psicologia para entender o primeiro homem. Adão oscila entre a angústia, a inocência e a culpa. Desse modo, parece impossível, segundo avalia o pensador dinamarquês explicar o fato do pecado, a única coisa possível é a aproximação da angústia que o cerca.

Nesse sentido, a angústia é sempre uma possibilidade de liberdade, a liberdade como realidade, pois a liberdade plena é algo impossível. Não fortuitamente três temas estão presentes o tempo todo nas reflexões do pensador: a consciência de si, a liberdade, o pecado. A angústia aparece, portanto, como a possibilidade da possibilidade de liberdade e como forma paradoxal de fé. Note-se que, não sem propósito, o tema da consciência de si é aqui uma resposta kierkegaardiana ao posicionamento hegeliano, notadamente aquele exposto na *Fenomenologia do espírito*. Por isso, Lacan, leitor de Kierkegaard e de Hegel, já observou com argúcia a relação que deve haver entre esses dois pensadores no que concerne a angústia: “A verdade da formulação hegeliana, quem a dá é Kierkegaard”²⁰.

Valls avalia que *O Conceito de angústia* é um livro mais profundo do que aquilo que costumeiramente se imagina. Ele trata do pecado, mas o pecado não é assunto científico, nem psicológico, nem histórico ou ético, antes de constitui em objeto da teologia. Por isso, no seu entender, a obra de Haufniensis é um texto de filosofia transcendental: “O livro *O conceito de angústia*, não se assustem, é uma meditação transcendental, um texto de filosofia transcendental, sobre as condições de possibilidade para que o homem possa agir livremente. Como é que o homem age

18. Clair, A, *Pseudonymie et paradoxe – la pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, J. Vrin, 1976, p. 170.

19. Marino, G., *op. cit.*, p. 310

20. Lacan, J., *O Seminário – livro 10- A angustia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004, p.35.

livremente? Numa liberdade que se enreda, que se enrola e se atrapalha consigo mesma”²¹. Esta parece ser a história de Adão, esta parece ser a história de cada um dos homens.

5. A interpretação kierkegaardiana de Adão: uma análise do primeiro capítulo do *Conceito de angústia*

Um dado que parece saltar aos olhos para todos os interessados na filosofia kierkegaardiana é o apreço do pensador por alguns personagens bíblicos. A história de Abraão e do sacrifício do seu filho Isaque é o principal motivo da sua obra *Temor e tremor*, as desventuras de Jó se constituem no tema central da primeira parte da *Repetição*. Além disso, são inúmeras as alusões a Paulo, a Cristo, aos profetas, aos evangelistas e aos demais apóstolos no decorrer de toda a sua obra. Contudo, chama especialmente atenção o cuidado dispensado por Kierkegaard a figura de Adão que, mesmo não sendo um personagem bíblico de comprovada existência histórica, representa aqui o homem como pecador ou capaz de pecar. Por isso, não sem propósito, poderíamos dizer que Adão é o tema por excelência do *Conceito de angústia*.

O primeiro capítulo do *Conceito de Angústia* intitula-se *a angústia como pressuposição do pecado hereditário e como explicando de modo retroativo, na volta à sua origem, o pecado hereditário*. O título, por si mesmo, já parece apontar a angústia como algo que antecede o próprio pecado hereditário. Por isso, a primeira subdivisão desse capítulo almeja avaliar as indicações históricas acerca do pecado hereditário e, nesse ponto, o autor faz referência a diversos aspectos dogmáticos que abordam tal questão e assemelham o pecado de Adão ao pecado hereditário. Seu intuito é operar a crítica de uma dada teologia que não considera seriamente o pecado de Adão, a despeito da impossibilidade de explicá-lo racionalmente, pelo menos dentro de uma dada corrente interpretativa de racionalidade, a história eclesiástica está repleta de exemplos, no entender de Haufniensis, que apontam para dados muitos claros que não podem ser menosprezados.

Sempre que se discute a temática do pecado hereditário, inevitavelmente se confronta com o choque do indivíduo com a humanidade, isto é, Adão é um indivíduo concreto ou representa a humanidade? No seu significado hebraico, seu próprio nome evoca uma semelhança com a terra e com alguém que é proveniente dela. Nesse sentido, para Haufniensis, ele é o homem e humanidade simultaneamente:

“Adão é o primeiro homem, ele é ao mesmo tempo ele e o gênero humano. Não é por uma questão de beleza estética que nos fixamos nele; nem é em virtude de um sentimento de magnanimidade que aderimos a ele, para não deixá-lo, por assim dizer, em dificuldade como sendo o responsável por tudo; não é também em virtude do entusiasmo da simpatia ou da

21. Valls, A., “A dimensão transcendental das análises de O *Conceito Angústia* (Kierkegaard e Freud)”, *op. cit.*, p. 53.

persuasão da piedade que nos resolvemos a dividir com ele a culpa, como a criança deseja ser culpada junto com o pai; nem será em virtude de uma forçada compaixão, que nos ensina a aguentar o que, no fim das contas, temos mesmo que aguentar; mas é em virtude do pensamento que nós o seguramos. Qualquer tentativa, portanto, de explicar o significado de Adão para o gênero humano como caput generis humani naturale, seminale, foederale, para lembrarmos expressões dogmáticas confunde tudo. Ele não é essencialmente diferente do gênero humano; pois nesse caso o gênero humano nem existiria; ele não é o gênero humano, pois aí nem haveria gênero humano: ele é ele mesmo e o gênero humano. Por isso, aquilo que explica Adão, explica o gênero humano, e vice-versa”²².

Se há, portanto, um pecado hereditário, surge a dúvida se os demais pecados, posteriores a esse, seriam consequências do pecado de Adão. Por isso, cabe uma definição sobre o que se entende por pecado hereditário. Em outras palavras, seu conceito deve superar a história ou o meramente cronológico. Caso contrário, no entender de Haufniensis, Adão ficaria desligado do gênero humano:

“Se o primeiro pecado significa numericamente um só pecado (no singular) então daí nem se origina nenhuma história, e o pecado não adquire história nem no indivíduo e nem no gênero humano; pois a condição para isso é a mesma, o que não significa que, enquanto história, a da humanidade coincida com a do indivíduo, nem aquela do indivíduo seja a da humanidade, a não ser no sentido de que a contradição exprime sempre a tarefa”²³.

O pecado hereditário é pecado enquanto qualidade, não é quantitativo. O conceito da história do pecado se dissolve e perde a importância na medida em que o pecado de Adão é equivalente a todo pecado que ocorre posteriormente. Por isso, não importa aqui o conflito entre mito e razão. Antes cabe observar, como a pecaminosidade, isto é, a capacidade de pecar ou pecabilidade, penetrou em Adão e fez com ele pecasse:

“Com o primeiro pecado, entrou o pecado no mundo. Exatamente do mesmo modo vale isso a respeito do primeiro pecado de qualquer homem posterior, que com este pecado o pecado entra no mundo. Dizer, contudo, que não existia pecado antes do pecado de Adão, é uma reflexão não apenas inteiramente casual e sem relevância no que concerne ao pecado em si, como totalmente destituída de significado e de direito de tornar maior o pecado de Adão ou menor o primeiro pecado de qualquer outro ser humano”²⁴.

Para Haufniensis, Adão comporta em si um curioso debate entre indivíduo e história, espécie e gênero. Se afirmo que ele é importante apenas para o gênero humano, há uma destruição do indivíduo, já se há a afirmação que ele é apenas um indivíduo, as coisas também parecem se confundir e fica a pergunta de como é possível conciliar Adão com a história:

“O motivo que levou muita gente a se exprimir de outro modo a respeito de Adão é só um:

22. Kierkegaard, S.A. *O Conceito de angústia*, trad. Álvaro Valls, Petrópolis, Editora Vozes, 2010, p. 31.

23. *Ibid.*, p. 33.

24. *Ibid.*

que a consequência da relação fantástica de Adão com o gênero humano tem de se mostrar por toda a parte. Seu pecado é o pecado hereditário. Mas o pecado hereditário, visualizado em Adão, é apenas aquele primeiro pecado. Será, então, Adão o único indivíduo que não tem história? Neste caso, o gênero humano viria a começar com um indivíduo que não é indivíduo, com o que ficariam abolidos ambos os conceitos, de gênero e de indivíduo. Se qualquer outro indivíduo do gênero humano pode, por sua história, ter importância para a história do gênero, Adão também a terá; porém, se a importância de Adão advém tão somente daquele primeiro pecado, o conceito de história é assim abolido – quer dizer, a história teria acabado no instante em que começou”²⁵

Há aqui um claro choque entre o gênero humano e indivíduo. Contudo, o mito da razão não consegue, no entender de Haufniensis, mostrar como Adão é responsável pelo pecado original do homem se ele sequer pertence, nessa perspectiva, ao gênero humano: “Arranjar um indivíduo que deve estar fora do gênero humano para inaugurar o gênero humano é um mito do entendimento, do que mesmo modo que fazer começar a pecaminosidade de qualquer outro jeito que não pelo pecado”²⁶.

Juntamente com o conceito de pecado original, há agora a problemática do conceito de inocência. Segundo o autor dinamarquês, a lógica de Hegel destrói, a despeito de ter boa aceitação entre alguns teólogos ortodoxos, toda imediatidade da fé e, por isso, é problemática para a afirmação do cristianismo:

“Vale aqui, como em toda parte, que, se em nossos dias se quiser encontrar uma definição dogmática, há que começar por esquecer o que Hegel descobriu para socorrer a Dogmática. Sente-se uma certa estranheza diante de teólogos, que todavia, de resto, pretendem permanecer mais ou menos ortodoxos, ao vê-los introduzir nesse ponto a observação favorita de Hegel, de que a destinação do imediato é a de ser anulado, como se a imediatidade e a inocência fossem inteiramente idênticas”²⁷.

Ainda nesse mesmo sentido, a lógica hegeliana não tem importância alguma para a afirmação de aspectos do religioso relacionados com o imediato. Hegel, no entender do autor de Copenhague, se equivoca ao colocar o imediato na esfera da lógica. Por isso, cabe afirmar a ética como a esfera para a discussão apropriada do conceito de inocência:

“Hegel, de modo bem consequente, volatizou tanto cada conceito dogmático a ponto de fazê-lo levar uma existência reduzida como expressão espiritual do lógico. Que a imediatidade deva ser abolida, para dizê-lo não se precisaria de Hegel, nem este adquiriu, de modo algum, um mérito imortal por tê-lo dito, pois, pensado logicamente, isso nem sequer é correto, já que o imediato não tem que ser abolido, posto que nunca está aí. O conceito de imediatidade tem seu lugar na Lógica, mas o conceito de inocência na Ética, e cada conceito deve ser tratado a partir da ciência a que pertence, quer o conceito pertença à ciência e neste se

25. *Ibid.*, pp. 35-36.

26. *Ibid.*, p. 36.

27. *Ibid.*, p. 37.

desenvolva, quer venha a ser exposto ao ser pressuposto²⁸.

O fim da inocência humana, tal com o fim da inocência de Adão, é marcado, portanto, não pelo pecado, mas pela consciência da culpa. A culpa se configura aqui como consciência do pecado: “Portanto, como Adão perdeu a inocência pela culpa, assim a perde todo e qualquer homem. Se não foi pela culpa que a perdeu, tampouco foi a inocência o que perdeu, e se ele não era inocente antes de tornar-se culpado, então jamais se tornou culpado”²⁹. Por isso, seria tola a pergunta que questiona o que teria ocorrido no mundo se Adão não tivesse pecado:

“Se tão frequentemente se tem desperdiçado o tempo da Dogmática e da Ética e o seu próprio para refletir sobre o que teria sucedido se Adão não tivesse pecado, isso só mostra que se traz consigo uma disposição de ânimo incorreta e portanto também um conceito incorreto. O inocente jamais teria a ideia de perguntar dessa maneira, mas o culpado peca quando pergunta assim; pois pretende em sua curiosidade estética ignorar que ele mesmo introduziu a culpabilidade no mundo e ele mesmo perdeu a inocência pela culpa”³⁰.

Ou como também observa Valls sobre a intenção de Haufniensis:

“Por outro lado, o autor quer mostrar que o Adão é cada um de nós. Pois Adão não é o número zero, que não tinha pecado, depois pecou e todos nós pecamos em Adão. Não! O pecado sempre entra por cada um, cada um é um novo Adão. Adão é ele mesmo e todo o gênero humano. Cada um é também ele mesmo e todo o gênero humano. Se somos parte do gênero humano, apenas, não temos liberdade de indivíduos realmente responsáveis. Por outro lado, se cada um de nós fosse uma mônada totalmente separada do gênero humano, não existiria geração, ou hereditariedade”³¹.

Por isso é que a inocência, enquanto estado, não pode ser captada pela lógica e ela será sempre o equivalente da ignorância: “A inocência é uma qualidade, é um estado que pode muito bem perdurar, e por isso a pressa lógica para vê-la anulada não significa nada, enquanto na Lógica, ao contrário, seria conveniente apressar-se um pouco mais, porque se chega sempre tarde demais, por mais rápido que se ande”³².

Para melhor elucidar o conceito de inocência, cabe avaliar o conceito de queda que, segundo Haufniensis, deve ter uma ordem inversa daquela que costumeiramente se pensa. Em outras palavras, é preciso primeiro pensar na culpa dos homens posteriores a Adão para, num segundo momento, pensar na culpa de Adão. Se for explicada a culpa de qualquer homem, ficará imediatamente clara a culpa de Adão: “... se posso explicar a culpa num homem posterior, posso explicá-la igualmente bem em Adão. Por causa do hábito, mas sobretudo por causa da estupidez e da irreflexão ética, pode

28. *Ibid.* 37-38.

29. *Ibid.* p. 38.

30. *Ibid.*, p. 39.

31. Valls, A., “A dimensão transcendental das análises de *O Conceito Angústia* (Kierkegaard e Freud)”, *op. cit.*, p. 54.

32. Kierkegaard, S.A., *O Conceito Angústia*, *op. cit.*, p. 40.

parecer que a primeira explicação seja mais fácil que a última”³³.

Com efeito, o pecado de Adão é igual ao pecado de qualquer homem e a história parece não ter aqui nenhuma importância e nem sequer serve de alguma coisa pensar as coisas de modo quantitativo. Aqueles que pensam de modo diferente ainda compreendem o pecado ao modo estético e, por isso, buscam a culpa em Adão. Tal posicionamento seria impossível para qualquer homem. Somente Cristo, na qualidade de divino, é que poderia ter adotado tal postura, mas ele foi mais do que um homem: “O único que, inocente, entristeceu-se pelo pecado, foi Cristo, mas ele não se afligiu por este como um destino com o qual precisava conformar-se, mas se entristeceu como aquele que livremente elegeu carregar os pecados do mundo inteiro e sofrer o seu castigo. Isso não é nenhuma determinação estética, porque Cristo era mais do que um mero indivíduo”³⁴.

Teria sido, então, o pecado fruto da proibição divina? Seria ele uma escolha ou uma vontade humana de se tornar semelhante a Deus? Tais indagações são tão intrigantes quanto antigas, mas ainda não parecem, no entender de Haufniensis, resolver a contento a questão. Sua pista é a afirmação da concupiscência enquanto desejo carnal com o qual todos os homens nascem e, por isso, tal como sugere mais enfaticamente a tradição protestante, estão sujeitos ao erro: “Quando se deixa a proibição condicionar a queda, leva-se a proibição a despertar uma concupiscentia. Aqui a Psicologia já ultrapassou os limites de sua competência. Uma concupiscentia é uma determinação de culpa e de pecado antes da culpa e do pecado e que, no entanto, não é nem culpa e nem pecado, ou seja, é posta por este”³⁵.

Por tradição protestante, cabe notar aqui que a concepção kierkegaardiana refere-se, tal como observa Roos, a uma variedade de modelos dessa matriz:

“O Conceito de angústia descreve os vários modos pelos quais a teologia pós-reforma explicava a participação do indivíduo no pecado original. Dentre as que mais se destacavam estava a de que Adão não era um ‘universal real’, a forma ideal da humanidade na qual todos os indivíduos estariam contidos. Outra teoria sustentava que todos os indivíduos estavam seminalmente presentes na genitália de Adão e, portanto, de alguma forma, tinham participação em seu ato. A Teologia ou Dogmática Federal, por sua vez, propunha que Adão, através de um acordo especial com Deus, era o representante legal de todas as pessoas. Uma visão mais moderada argumentava que Deus prescreve a culpa de Adão a todos os indivíduos na medida em que eles declaram sua solidariedade com Adão através de seu pecado pessoal (imputação mediada). Outra visão moderada sugeria que Deus previa que cada indivíduo, se colocado na situação de Adão, teria pecado do mesmo modo como Adão pecara”³⁶.

Com efeito, é aqui que começa a ser desenhado aquilo que a interpretação

33. *Ibid.*, p. 41.

34. *Ibid.*, pp. 41-42.

35. *Ibid.*, pp. 43-44.

36. Roos, J. Angústia e pecado original em O Conceito de angústia: uma interpretação em *Søren Kierkegaard no Brasil – festschrift em homenagem a Álvaro Valls*. Redyson, D; Almeida, J. e Paula, M.G. (ed). João Pessoa, Idéia, 2007, p. 132.

kierkegaardiana denomina de conceito de angústia. Para o pseudonímico Haufniensis, inocência equivale a ignorância, tal como também julgavam os antigos gregos. Na plena inocência tudo o que se pode observar é a falta de um espírito capaz de julgar. Por isso, o autor critica contundentemente a interpretação católica. Tal concepção julga que Adão está fora da história a partir do momento em que peca. No modo de entender de Haufniensis não se pode ver, no homem inocente, alguém capaz de escolher, julgar e avaliar:

“A inocência é a ignorância. Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psicologicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem. Tal interpretação está em perfeita concordância com a da Bíblia que, ao negar ao homem em estado de inocência o conhecimento da diferença entre o bem e o mal, condena todas as fantasmagorias católicas sobre o mérito”³⁷.

Se o que existe é a inocência e nele não pode ainda haver nem escolha e nem qualquer capacidade de julgamento, o que se afirma, a partir disso, só pode ser o nada, isto é, inocência, antes de se tornar culpada, cede seu lugar para a angústia que, por sua vez, só pode se afirmada enquanto angústia de nada:

“Nesse estado, há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas, nada que efeito tem? Faz nascer angústia. Sonhando, o espírito projeta a sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela”³⁸.

Com efeito, a angústia é uma determinação espiritual e ocupa lugar importante na psicologia. É ela quem estabelece a distinção entre o eu e outro eu de mim. Sua realidade surge como uma possibilidade e jamais pode ser comparado com temor, que se relaciona a algo exato e concreto. A angústia é algo que diferencia homens e animais, isto é, é uma determinação humana à capacidade de escolher e se angustiar diante do escolhido:

“A angústia é uma qualificação do espírito que sonha, e pertence como tal à Psicologia. Na vigília está posta a diferença entre meu eu e meu outro; no sono, está suspensa, e no sonho ela é um nada insinuado. A realidade efetiva do espírito se apresenta sempre como uma figura que tenta a sua possibilidade, mas se evade logo que se queira captá-la, e é um nada que se pode angustiar. Mais ela não pode, enquanto apenas se mostra. O conceito de angústia não é tratado quase nunca na Psicologia, e, portanto, tenho que chamar atenção sobre sua total diferença em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado, enquanto a angústia é realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade. Por isso não se encontrará angústia no animal, justamente porque em sua naturalidade não está determinado como espírito”³⁹.

37. Kierkegaard, S.A., *O Conceito Angústia*, op. cit., pp. 44-45.

38. *Ibid.*, p. 45.

39. *Ibid.*

Cabe notar, que a angústia não pode ser confundida com culpa: “A angústia que está posta na inocência, primeiro não é uma culpa e, segundo, não é um fardo pesado, um sofrimento que não se possa harmonizar com a felicidade da inocência”⁴⁰. Curiosamente, a angústia é vista como algo que só pode ocorrer em espíritos. Por isso, com ironia, Haufniensis observa que mesmo que alguém possa afirmar que ela não existe nas crianças (em algumas delas) isso nada prova, pois ela também não se afirma no animal e “quanto menos espírito, menos angústia”⁴¹. O pseudonímico autor estabelece, a partir daqui, as bases para uma forte relação entre angústia e melancolia: “Angústia tem aqui o mesmo significado que melancolia, num momento bem posterior, quando a liberdade, depois de ter percorrido as formas imperfeitas de sua história, deve chegar a ser ela mesma, no sentido mais profundo da palavra”⁴². Se a angústia é, portanto, a forma imperfeita da liberdade, ela se configura como algo intermediário entre a inocência e a culpa. Por isso, a chave kierkegaardiana para a explicação da angústia reside na afirmação do espírito como um terceiro elemento entre a síntese alma e corpo: “O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito”⁴³.

No estado de inocência o homem não é apenas o bruto, mas alguém que possui um espírito que sempre o inquieta: “O espírito não pode desembaraçar-se de si mesmo; tampouco pode aprender-se a si mesmo, enquanto ele se mantiver fora de si mesmo; nem tampouco o homem pode mergulhar no vegetativo, de jeito nenhum, pois ele está determinado, afinal, enquanto o espírito; não pode fugir da angústia, pois ele a ama...”⁴⁴. Nesse momento, no entender do dinamarquês, a angústia chega ao seu ápice e mostra toda a sua ligação com uma espécie de nada, visto que ainda não se pode aqui falar em consciência: “Agora a inocência está em seu ápice. Ela é ignorância, mas não uma brutalidade animal; e sim uma ignorância que é qualificada pelo espírito, mas que justamente é angústia, porque sua ignorância se refere a nada. Aqui não há nenhum saber sobre bem e mal etc., mas a realidade inteira do saber projeta-se na angústia como o enorme nada da ignorância”⁴⁵.

Logo, o pecado de Adão se afirma aqui como a vontade e como desejo reprimido. Trata-se da vitória do nada da angústia, algo que precede a consciência. Aqui não se pode afirmar a consciência de Adão. Quando Deus o proíbe de comer os frutos da Árvore do Bem e do Mal, ele sequer poderia distinguir o que era bom e mau. A rigor tal distinção só faz sentido depois dele ter efetivamente saboreado os frutos. Do mesmo modo, ele também não é ainda capaz de entender a sentença divina que o ameaça de morte se desrespeitar a lei. Para Haufniensis, o pavor de Adão só pode

40. *Ibíd.*, p. 46.

41. *Ibíd.*

42. *Ibíd.*

43. *Ibíd.*, p. 47.

44. *Ibíd.*

45. *Ibíd.*

derivar da angústia:

“Às palavras da proibição seguem-se as palavras da sentença: “Certamente tu morrerás”⁴⁶. O que significa morrer, Adão, naturalmente, não compreende de jeito nenhum, mas, por outro lado, nada impede, se aceitarmos que isso lhe foi dito, que tenha recebido a representação de algo horrível. Pois até o animal é capaz de, neste sentido, entender a mímica e o movimento da voz do que fala, sem ter entendido a palavra. Se acaso se admite que o desejo desperta a proibição, então também se deve admitir que a ameaça do castigo desperta uma representação assustadora. No entanto, isso confunde as coisas. O horror aqui apenas se converte em angústia, pois Adão não compreendeu o enunciado e tem portanto novamente apenas a ambiguidade da angústia. A infinita possibilidade de ser-capaz-de, que a proibição despertou, aproxima-se agora ainda mais porque esta possibilidade manifesta uma outra possibilidade como sua consequência”⁴⁷.

Curiosamente, este é o limite da psicologia: abordar a angústia até o seu ponto extremo e relacioná-la com a coisa proibida e com o castigo. Por isso, Haufniensis aqui encerra a sua primeira definição sobre a angústia, que precede a culpa (e o pecado original), deixando uma clara insinuação de que, talvez, deve haver algum outro meio para se aprofundar mais tais conceitos do que a psicologia. Desse modo, a angústia do pecado deve ser vista como consequência do pecado no indivíduo. Por isso, ao menos aos olhos do pseudonímico autor, o problema não está em saber se o Gênesis possui ou não uma forma mítica, isso não muda em nada a explicação da questão “O mito faz com que se passe no exterior o que é interior”⁴⁸.

Aqui se configuram problemas muito pontuais: a serpente como sedutora, as figuras de Adão e Eva. A rigor, Eva também é inocente, pois provém de Adão e ambos parecem não conseguir compreender nada do que procede da serpente, mas aqui começa a se firmar a angústia que está presente tanto nos homens como nas mulheres. Em outras palavras, surge o problema da linguagem, isto é, como poderia Adão entender ou transmitir algo. Por isso, com algumas boas razões, Haufniensis parece desconfiar de tudo o que até então se afirmou da serpente sedutora numa dada tradição cristã:

“Agora resta a serpente. Não sou amigo de afirmações espirituosas, e volente deo hei de resistir às tentações da serpente, a qual, assim como no início dos tempos tentou Adão e Eva, com o correr dos tempos tentou os escrivinhadores a serem espirituosos. Prefiro confessar, com lisura, que não consigo ligar nenhuma ideia exata a ela. Aliás, a dificuldade com a serpente é bem outra: ou seja, a de dar à tentação uma proveniência externa. Isto contraria diretamente a doutrina da Bíblia, contraria a passagem clássica e bem conhecida de São Tiago, ‘que Deus não tenta a ninguém’, aí colidimos contra o segundo ponto, de que Deus por ninguém é tentado; pois o atentado da serpente contra o homem representa ao mesmo tempo uma tentação indireta contra Deus, ao intrometer-se na relação entre Deus e o homem; e colidimos contra o terceiro ponto: que cada homem é tentado por si próprio”⁴⁹.

46. *Ibíd.*, p. 48.

47. *Ibíd.*

48. *Ibíd.*, p. 50.

49. *Ibíd.*, p. 51.

6. Conclusão

Johannes de Silentio, o pseudônimo autor de *Temor e tremor*, conclui, do seguinte modo, a sua análise do problema se há uma suspensão teleológica do ético:

“A história de Abraão contém então uma suspensão teleológica do ético. Como singular tornou-se superior ao universal. Este é o paradoxo que não se deixa mediar. É tão inexplicável o modo como Abraão entrou nesse paradoxo, quanto é inexplicável o modo como nele permaneceu. Se não é esta a situação de Abraão, nem sequer é herói trágico, é antes assassino. Querer continuar a chamar-lhe pai da fé, falar dele a homens, que com nada mais se preocupam além de palavras, é uma insensatez. Um homem é capaz de chegar a herói trágico pelas próprias forças, mas o cavaleiro da fé não é. Quando um homem segue esse caminho, árduo num certo sentido, do herói trágico, muitos haverá que poderão aconselhá-lo; a quem segue pelo estreito caminho da fé ninguém pode dar conselho, ninguém o pode entender. A fé é um prodígio e todavia nenhum homem dela se encontra excluído; pois que toda a vida humana está unida na paixão e a fé é uma paixão”⁵⁰.

Contudo, antes desse ser apenas um problema de teologia, há aqui, segundo Silentio, uma importante questão: em outros tempos, a filosofia também foi paixão. Tal pista é, a rigor, perseguida em toda a obra kierkegaardiana e, como se pode observar nesse artigo, tal tese é vigorosamente afirmada no *Postscriptum* que, por esse motivo, serviu como linha interpretativa para uma leitura de *Temor e tremor*.

A questão agora é, talvez, como relacionar o tema da suspensão teológica da ética em *Temor e tremor* com o tema do livre-arbítrio de *O Conceito de angústia*. Aqui Haufniensis avalia a história como possibilidade da liberdade. Com efeito, a história antecede a possibilidade da liberdade, mas tal possibilidade não é uma capacidade de poder escolher entre o bem e o mal. Na lógica pode-se dispensar o intermediário, mas aqui tal coisa não é possível. Por isso, a angústia não pode ser explicada nem pela necessidade e nem pelo livre-arbítrio:

“Angústia não é uma determinação da necessidade, mas tampouco o é da liberdade; ela consiste em uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma. Tivesse o pecado entrado no mundo necessariamente (o que se constitui uma contradição) não haveria angústia alguma. Se tivesse entrado por um ato de um abstrato liberum arbitrium (que, tal como não existiu mais tarde no mundo também não existia no início, visto que é um absurdo lógico), igualmente não haveria nenhuma angústia. Querer explicar pela lógica a entrada do pecado no mundo é uma estupidez que apenas pode ocorrer a pessoas ridiculamente aflitas por achar uma explicação”⁵¹.

Não há, portanto, ninguém que consiga explicar cabalmente o pecado, embora

50. Kierkegaard, S.A. *Temor e tremor*, op. cit., p. 125.

51. Kierkegaard, S.A., *O Conceito Angústia*, op. cit., p. 53.

muitos possam questionar sua entrada no mundo de forma absolutamente grosseira, mas Haufniensis nos aconselha, com ironia, a não debater com tais espíritos: “Sempre que alguém nos faz uma pergunta boba devemos cuidar para não responder; de outra maneira seremos tão imbecis quanto o que perguntou”⁵². Somente a psicologia pode, talvez, fornecer alguma pista: “A única ciência que pode fazer alguma coisa é a Psicologia, que, contudo, confessa espontaneamente que ela não o explica, e não *pode* nem *quer* explicar mais além. Se alguma ciência conseguisse explicá-lo, então tudo estaria confundido”⁵³. Desse modo, a tentação é dada pela própria angústia de cada ser humano, a queda se constitui numa parte que a psicologia não é capaz de explicar, mas revela um salto qualitativo.

Logo, o homem é uma síntese de alma, corpo e espírito. Adão é seu representante por excelência. No estado de inocência, ele é tal como um espírito que vaga e sonha, isto é, ele é alguém que não consegue realizar a síntese. Ao realizar a síntese ele supera a inocência e a sua própria animalidade, mas ele só é capaz de se afirmar homem na medida em que segue sendo um animal. Desse modo, Abraão e Adão, cada qual ao seu modo, revelam importantes aspectos da ética kierkegaardiana que ainda merecem maior investigação.

Fecha de Recepción: 22/03/2015

Fecha de Aprobación: 17/05/2015

52. *Ibíd.*, p. 54.

53. *Ibíd.*, p. 55.