

Leosir Santin Massarollo Junior

A  
Angústia  
entre  
Kierkegaard  
e Heidegger

Consonâncias e Dissensões





A pesquisa assumiu por tema o conceito de angústia no pensamento de dois filósofos contemporâneos, Kierkegaard e Heidegger. O objetivo foi o de determinar que compreensão os pensadores têm do referido objeto; secundariamente, pretendeu-se estudo comparativo dessas compreensões, buscando estabelecer diferenças e semelhanças entre elas. Apoiando-se em duas das obras nas quais o tema enfocado comparece, trabalhou-se primordialmente com *O conceito de angústia*, obra do pensador dinamarquês, e *Ser e Tempo*, do alemão. A tarefa frente a essas obras foi a reconstrução do conceito de angústia em cada uma destas, de tal modo que tal noção, ao final, pudesse se expressar em seus traços mais insinuantes. A reconstrução foi elaborada de modo a considerar hermeneuticamente as visadas, as posições e as conceptualidades prévias dos dois filósofos. Desse modo, no caso de Kierkegaard, esteve em pauta sua metodologia psico-dogmática, isto é, os contextos bíblicos que servem como cenário para ilustração das ideias, como os de: "liberdade de escolha", "pecado hereditário", "Adão paradigmático", "salto qualitativo", "possibilidade", "indivíduo", "culpa" e, propriamente, o de "angústia". Em se tratando de Heidegger, desde abordagem fenomenológico-existencial, noções como a de "ser-aí", "ser-no-mundo", "decadência", "impessoalidade", "tonalidades afetivas fundamentais", "crise patética" e "propriedade" estiveram em pauta. Nos dois casos, buscamos enfocar interpretativamente o conceito em questão tendo em vista o cenário da existência.



# **A angústia entre Kierkegaard e Heidegger**

Consonâncias e dissensões

## *Direção Editorial*

---

Lucas Fontella Margoni

## *Comitê Científico*

---

**Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens**

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

**Libanio Cardoso Neto**

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

**Stefano Busellato**

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

**José Francisco de Assis Dias**

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

**Alvaro Valls**

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

**Marco Antonio Casanova**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

# **A angústia entre Kierkegaard e Heidegger**

Consonâncias e dissensões

**Leosir Santin Massarollo Junior**



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

MASSAROLLO JUNIOR, Leosir Santin

A angústia entre Kierkegaard e Heidegger: consonâncias e dissensões [recurso eletrônico] / Leosir Santin Massarollo Junior -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

180 p.

ISBN - 978-65-5917-286-3

DOI - 10.22350/9786559172863

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. O conceito angústia no pensamento de S. Kierkegaard; 2. O conceito angústia no pensamento de M. Heidegger; 3. Consonâncias e dissensões do conceito angústia entre os autores abordados; I. Título.

---

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

“[...] voltamo-nos à estreita conexão entre admiração e assombro, que levou Kierkegaard e Heidegger a declararem que o espanto, a vertigem e a angústia são atos básicos da filosofia, quer dizer, do espírito em geral; nesse caso, até mais a angústia, com seu movimento de fuga, do que a esperança, com seu movimento seguro.”

**Hans Urs von Balthasar**





## Agradecimentos

Como alguém que se empenha por ser cristão, agradeço primeiramente a Deus, causa e princípio primeiros, que a todos dedica amor eterno.

A meus pais e irmãs, pelo apoio, amor e carinho dedicados a mim.

Aos professores da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, registrando aqui o orgulho de estar vinculado a essa instituição.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Roberto S. Kahmeyer-Mertens, cujo trabalho competente e sincero resulta no admirável movimento em torno dos estudos de *fenomenologia e filosofia existencial* que temos no Campus de Toledo, da UNIOESTE. Por toda a boa vontade, disponibilidade, dedicação e tempo consagrados à minha pesquisa sou profundamente grato.

Um agradecimento cordial segue ao Prof. Dr. Álvaro L. M. Valls (UNISINOS) e ao Prof. Dr. Marco A. Casanova (UERJ), pelo destacado trabalho desenvolvido com os filósofos que pontificam nesta tese. Fica aqui registrada a admiração e o respeito pelo esforço de traduzir, comentar e difundir os relevantes legados de Kierkegaard e Heidegger (respectivamente) em nosso país. Trabalho esse do qual também eu sou modesto beneficiário.

Agradeço aos professores José Francisco de Assis Dias, Libanio Cardoso Neto e Stefano Buselatto, que desde a qualificação deste trabalho vêm contribuindo para seu incremento com indicações e recomendações úteis.

Registro minha gratidão à colega Katyana M. Weyh pela colaboração na revisão conceitual e na compaginação dos originais.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Agradeço a concessão da bolsa que apoiou o desenvolvimento da pesquisa.



# Sumário

<b>Introdução</b>	<b>13</b>
-------------------	-----------

---

<b>Capítulo I</b>	<b>27</b>
-------------------	-----------

---

## **A angústia psicológica em Kierkegaard**

1.1 A questão da angústia e sua relação com o pecado .....	30
1.1.1 Do salto qualitativo .....	33
1.1.2 Uma análise da inocência e da queda na progressão do pecado .....	36
1.2 A angústia em Adão e sua relação com a liberdade .....	39
1.3 Os conceitos de indivíduo e de gênero humano .....	43
1.3.1 A angústia e sua progressão no indivíduo e no gênero humano; o surgimento das concepções de <i>sexualidade</i> e de <i>culpa</i> .....	49
1.4 Uma análise das considerações éticas e psicológicas acerca do pecado .....	51
1.5 Uma análise do <i>instante</i> e de sua relação com a angústia .....	57
1.5.1 Angústia e instante nos estádios da existência .....	58
1.6 A angústia como decorrência do pecado .....	63
1.6.1 O demoníaco .....	66
1.7 Angústia e fé .....	71

<b>Capítulo II</b>	<b>78</b>
--------------------	-----------

---

## **A angústia fenomenológico-existencial em Heidegger**

2.1 Ser-aí e poder-ser .....	78
2.2 Existência como modo de essencialização do ser-aí .....	83
2.3 Ser-no-mundo e a absorção do mundo das ocupações .....	86
2.4 Medianidade e impessoalidade .....	94
2.4.1 A cotidianidade mediana .....	95
2.4.2 A tutela tácita dos “outros” .....	98
2.5 Angústia como tonalidade afetiva fundamental .....	102
2.5.1 A angústia e o nada, segundo Heidegger .....	105
2.5.2 Angústia e si mesmo .....	108
2.5.3 Angústia e sua apropriação como “epoché existencial” .....	115

**Capítulo III** **119**

---

**Angústia: em torno das compreensões de Kierkegaard e de Heidegger**

3.1 Pensadores da existência. Existencialistas da angústia? .....	120
3.2 A angústia na chave da liberdade .....	123
3.3 Angústia e a descoberta da autenticidade (propriedade) .....	129
3.3.1 Uma aproximação ao conceito de culpa pela existência .....	133
3.3.2 Angústia e o nada .....	135
3.4 Considerações sobre ser-aí, angústia, desespero e o demoníaco .....	138

**Conclusão** **149**

---

**Referências** **172**

---

## Introdução

*Angústia nos abre à individualidade. Tem-se, com ela, uma confrontação da existência humana ao nada, este que indicia fundamentalmente não apenas tal existir como liberdade para poder-ser, quanto como possibilidade de individuação.*

Essas afirmações, mesmo abruptas para um primeiro contato com o escrito e com o objeto desta pesquisa, subministram os primeiros contextos do pensamento existencial de dois autores fundamentais à filosofia do presente. A elaboração da questão da angústia foi tarefa que demandou significativo esforço conceitual tanto do dinamarquês Søren A. Kierkegaard (1813-1855), quanto do alemão Martin Heidegger (1889-1976). Desta feita, para abordar a angústia, apropriando-a como tema de nosso trabalho filosófico, faz-se indispensável o recurso aos estabelecimentos desses dois pensadores. É desse solo que partirá o esforço, concernente ao nosso objetivo de pesquisa, de tornar compreensível o conceito de angústia como tratado na pauta de ambos. Nosso propósito aqui é *investigar a angústia de modo a, primeiramente, reconstruir os termos de sua exposição e de sua análise no pensamento de Kierkegaard e de Heidegger*. Secundariamente, busca-se *estabelecer comparação que pretende demarcar pontos de confluências e diferenças de compreensão no tocante à angústia*, e a isso designamos, já em nosso subtítulo, “consonâncias e dissensões”.

A obtenção dos objetivos aqui almejados requer, antes de tudo, indicar elementos que coloquem o leitor a par do quanto Kierkegaard e Heidegger, apesar das inúmeras afinidades (estas, em grande parte, firmadas a partir da apropriação heideggeriana de seu precursor), são pensadores singulares e, por isso mesmo, incomparáveis sob incontáveis



aspectos. Muitas dessas diferenças se insinuam já de saída: as visadas sobre o que é digno de questão, as conceptualidades e, mesmo, os métodos ou atitudes investigativas. Entre estes, as posições prévias das quais os pensadores partem são as mais decisivas na peculiaridade das compreensões e análises que, cada um à sua maneira, fazem da angústia.

Para Kierkegaard, na base de seu horizonte de investigação, está o *homem*. Este tem matiz existencial, tratando-se, por excelência, de uma categoria primordial tensionada pelo existir, uma marcha sem paradas, síntese de termos heterogêneos que se relacionam entre si, e que pode ser assim expressa: “O homem é síntese de finito e infinito, de temporal e eterno, de liberdade e necessidade, é, em suma, uma síntese” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 25). A presença imediata de tais elementos por si só, entretanto, não constitui o indivíduo. A relação “instituidora” do espírito já está presente na inocência, porém, não tem “consciência de si”, não está voltada sobre si, e esse relacionar-se ainda é mera “acomodação” inicial. No cenário acima, o *indivíduo* (*Enkelt*) ainda “não está presente” porque este não representa apenas a relação, mas o voltar-se sobre si dessa relação. Ao considerar o indivíduo como relação antitética, a busca pela harmonia entre os fatores constituintes da relação será uma constante. Assim: “Jogado no oceano de possibilidades, ele deve construir sua própria embarcação e conduzi-la de modo perseverante [...]” (ONATE, 2003, p. 66). A angústia e o desespero, para citar apenas duas, são conseqüências da desarmonia existente entre os fatores de tal síntese. Porém, como nos diz um intérprete de Kierkegaard: “[...] a angústia já andava em roda no meio das flores e dos legumes; não conseguindo pousar em nenhuma parte” (SARTRE, 1983, p. 59). O irradiar da *angústia* atinge as instâncias mais fundamentais do *indivíduo*, e surge no momento do estabelecimento

dessa síntese, no desfrute da liberdade diante da possibilidade. Assim, angústia é sempre angústia da possibilidade, é frente à determinidade nula de uma realidade que ainda não se configurou de todo.

Para Heidegger, diferentemente, o ente a ser investigado primeiro por sua fenomenologia existencial é o *ser-aí* (*Dasein*)<sup>1</sup>. Figura nuclear no projeto filosófico de *Ser e tempo* (1927), este corresponde ao que há de essencial na experiência do humano. Realizando-se por meio da existência, o *ser-aí* é aquele que tem seu próprio ser sempre em jogo, tendo entre seus múltiplos modos de ser inclusive a possibilidade da inautenticidade (Cf. HEIDEGGER, 2012b). Como veremos adiante, é justamente em face dessa noção que a angústia se mostra como evento crucial à existência. Muito embora o conceito fenomenológico de *ser-aí* se inspire na formulação kierkegaardiana segundo a qual o humano é *liberdade para possibilidade de possibilidades* (KIERKEGAARD, 2010a, p. 49) – o que nos leva a adiantar ao leitor o quanto a existência é fundamental em ambas as experiências – não devemos tratar apressadamente o que Heidegger chama de *ser-aí* como o mesmo que Kierkegaard nomeia *indivíduo*, não são sinônimos (!).

Para iniciar a efetuação de nossa investigação, afirmamos que o trânsito entre as duas concepções analisadas exige a compreensão do conceito angústia e de sua dinâmica em cada autor. A investigação aqui desenvolvida procurará, em ambos os autores, coordenadas que permitam uma reflexão autônoma de nossa parte. Distinguir com nitidez os âmbitos respectivos nos posicionará na senda do trabalho do conceito. Assim, acerca

---

<sup>1</sup>Nosso trabalho optou por traduzir o termo alemão *Dasein* por *ser-aí*. Quanto à questão sobre manter o termo *Dasein*, o principal obstáculo seria admitir que o vernáculo não possui uma conotação específica na língua portuguesa. Ao contrário disso, acreditamos que a expressão corrente *ser-aí* determina a orientação semântica vinculada pelo termo original. Também podemos admitir maior familiaridade na recepção do pensamento do filósofo ao traduzirmos para nossa língua uma expressão central de seu léxico. Frisamos que os idiomas francês, inglês e espanhol também trazem a expressão *Dasein*, por *être-là*, *being-there* e *ser-ahí*, respectivamente.

da angústia, o trabalho possuirá como questionamentos próprios os seguintes pontos: a concepção de *angústia* (*Angest/Angst*) pode ser compreendida como distinção relevante entre os dois autores e seus métodos investigativos? As consonâncias e dissensões buscadas entre os autores são capazes de estabelecer uma língua comum entre eles?

Além do conceito *angústia*, nos deteremos também nos conceitos *possibilidade e liberdade*, que na filosofia dos dois pensadores são diretamente afetadas pela angústia. Em Kierkegaard, o *pecado*, que representa a categoria da *seriedade*, possui estreita relação com a angústia (na forma de sua relação com a possibilidade e a liberdade); em Heidegger, os *existenciários* “se abrem” na afinação da tonalidade afetiva predominante, sendo a angústia a mais profunda das afinações afetivas, agindo amplamente sobre a liberdade e a possibilidade. Nossa investigação procurará demonstrar as distinções entre os autores principalmente nas concepções de angústia, possibilidade e liberdade. Investiga-se, através delas, o fluxo existencial em sua dinâmica, uma vez que se trata de afetos catalisadores, a saber, categorias que vigoram na existência, capazes de determinar os rumos da existência individual. A análise desse fluxo é objeto de Kierkegaard, de Heidegger e nosso.

Mesmo por meio dessas breves e introdutórias considerações, que apenas preparam nossos movimentos de exposição nos capítulos, já é possível perceber que a angústia, nos dois casos (isto é, entre indivíduo e ser-á) indica experiência exclusiva do humano. É o que nos permite dizer o dinamarquês, a partir da seguinte ilustração:

Se um humano fosse um animal ou um anjo, não poderia angustiar-se. Dado que ele é uma síntese, pode angustiar-se, e quanto mais profundamente angustiar-se, tanto maior é o ser humano, mas não, contudo, no sentido em que os homens em geral o consideram, referindo a angústia a algo externo [...] (KIERKEGAARD, 2010a, p. 168).

Mais do que legitimar nossa proposição anterior, a passagem indicia que a angústia é condição *necessária* ao processo de individuação. Mesmo quando isso é dito por Kierkegaard em termos ainda muito teológicos, como *superação das expectativas do vulgo rumo à salvação do espírito* (Cf. KIERKEGAARD, 2010a, 160), o em jogo continua a ser a experiência radical que libera o homem para descobrir-se possível, a ter um vislumbre da possibilidade de sua individualidade. Por outro lado, em uma existência na qual a angústia se faz ausente, permanece igualmente inibida a possibilidade de compreensão e de apropriação de si mesmo. Daí sustentarmos que, para Kierkegaard, o caminho da *ipseidade* passa pela angústia e que, no ápice da experiência angustiante, o indivíduo pode saber-se capaz da possibilidade de ser-autêntico, e de realizar uma existência propriamente individual.

Também Heidegger nos indica que a angústia, enquanto afeto originário, libera o ser-aí ao seu poder-ser mais próprio. Para o filósofo:

[...] o *ser-aí* em seu ser-no-mundo mais-próprio que, como compreendedor, se projeta essencialmente em possibilidades. Com o porquê do se angustiar, a angústia abre, portanto, o *ser-aí* como *ser-possível*, ou melhor, como aquele que unicamente a partir de si mesmo pode ser como isolado no isolamento (HEIDEGGER, 2012b, p. 525).

O que aqui é denominado ser-no-mundo se caracteriza como experiência de familiaridade do ser-aí no mundo que o circunda. Ali, tal ente se comporta junto aos entes intramundanos que se lhe apresentam em contextos de ocupação, e se orienta por significações consolidadas nesse horizonte. Ser-no-mundo é, portanto, constitutivo desse ente em existência. No entanto, tal lida conforme aos contextos do mundo implica também em uma absorvência nestes, o que o leva a uma interpretação “turvada”

de sua própria situação existencial e, por sua vez, um trato derivado da própria existência. Sobre essa queda da compreensão de seu ser próprio como possibilidade da existência, Heidegger mostrará que a angústia é se- nha que o liberará para uma compreensão genuína de si e a possibilidade de uma existência possível de propriedade, de autenticidade.

Por outras palavras (e adiantando termos que trataremos mais deti- damente em momentos de tematização avançados), a manifestação da angústia, para Heidegger, resulta na suspensão de estruturas existenciais que mobilizam ocupações mundanas. Recolhido o sentido do mundo, o ser-aí se vê aberto a este horizonte sem que tenham vez as orientações da cotidianidade, do comportamento mediano, dos modos inautênticos de existência. Por meio da angústia, Heidegger mostra como o ser-aí tem um “encontro consigo mesmo”, como o ser-possível que faz parte unicamente de si. A angústia manifesta o nada frente ao qual o ser-aí é “suspenso” dos contextos do mundo em sua existência. Esta nulidade traz consigo estra- nhamento e ruptura momentânea com a situação existencial derivada. Mediante a confrontação com sua nulidade, abre-se ao ser-aí a possibili- dade necessária à conquista de seu *si mesmo*.

Como pretendemos mostrar, a angústia, tanto em Kierkegaard quanto em Heidegger, inicia-se com uma desarmonia, com um “desar- ranjo” existencial. Também para ambos, esse é o mais ambíguo dos afetos. Sem que tenha um correlato determinado, os autores indicam que não nos angustiamos por algo, a angústia apenas emerge como o abissal de nossa existência. Angústia, portanto, não é mero desencanto que pode sobrevir a qualquer momento, seja na quietude solitária ou em agitação febril (as- sim se poderia supor depois de tantas indicações contundentes), mas é evento que possibilita uma reaproximação dos elementos constitutivos do exemplar humano (Cf. KIERKEGAARD, 2010a; HEIDEGGER, 2012b).



Em Kierkegaard, isso é o que teríamos naquela exposição que, começando como *estado de inocência*, deslinda-se até a tematização da *angústia do bem* (=o *demoníaco*)<sup>2</sup>. Por sua vez, em Heidegger, a angústia, no âmbito da analítica existencial<sup>3</sup>, é tratada como uma tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) que suspende da existência do ser-aí o poder prescritivo do mundo, liberando tal ente para sua experiência de possibilidade e desnudando como um todo o horizonte fático de seu mundo. Podemos presumir com isso que, para ambos os pensadores, a angústia não é um poder hostil que assola o homem como um acidente externo. O desconforto e a estranheza suscitados na crise do “pathos” angustiante se apresentam, tanto em Kierkegaard quanto em Heidegger, como abertura à possibilidade de revisão do sentido da existência.

Em remate a essa exposição preliminar que pretende apresentar a conceptualidade com a qual nos ocuparemos em nossos momentos de desenvolvimento temático, é agora oportuna uma indicação de caráter metodológico.

No tocante a Kierkegaard, pretendemos conduzir a investigação com vistas a dois propósitos: 1) a análise do estatuto e do significado da angústia e 2) seu circuito até a subjetividade. Em ambos os casos, procuramos expor a angústia na existência, no entanto, não deixamos de ilustrar conceitos correlatos à angústia, como a fé. Isso se deve a compreendermos angústia e fé, cada uma a sua maneira, como zênites da compreensão de espírito segundo o pensador dinamarquês.

Em âmbito heideggeriano, a visibilidade do fenômeno da angústia exige, de maneira imediata, a exposição da estrutura do ser-aí. As análises da *existência* e do *mundo* são primordiais para a emergência da angústia

---

<sup>2</sup> Cf. Kierkegaard, 2010a, cap.IV, parágrafo 2 e ss; 2010b, livro IV.

<sup>3</sup> Precisamente no §. 40 de *Ser e tempo*.

como disposição privilegiada, já que suas estruturas existenciais são diretamente afetadas. A pergunta pelo *ser*, esforço primevo da reflexão heideggeriana, cederá lugar à pergunta pela angústia, e esta inclui a pergunta sobre o *cuidado* e o *tempo*. Afetando tais estruturas, a angústia emerge da (e prevalece na) existência.

Assim como nossos autores, estamos interessados em compreender o que é a angústia e em analisá-la em suas nuances no âmbito da filosofia da existência. Será, portanto, como ensinam Jean Beaufret (1976) e Jean Wahl (1947) quando caracterizam a filosofia existencial como aquela que, partindo do ponto de vista da existência, move-se em vista de seus fenômenos. Para tanto, a abordagem da angústia nesses moldes demandará uma visada psicológica (no sentido em que Kierkegaard trata psicologia, ou seja, ainda como uma disciplina metafísica), dogmática (nos momentos em que o pensamento kierkegaardiano se aproxima da teologia luterana vigente na Dinamarca de sua época) e fenomenológico-existencial (como vemos em *Ser e tempo*, de Heidegger).

Friso que as noções psicológicas e dogmáticas norteadoras do pensamento kierkegaardiano serão resgatadas em nome do bom andamento da pesquisa. A natureza observadora e temente a Deus de nosso autor dizem muito sobre o papel dessas ciências em sua dinâmica filosófica. Em suas obras *Ou-ou: um fragmento de vida; primeira parte*, 1843, e segunda parte, 1844, (*Enten-eller: Et Livs-fragment; Først Deele Enten-eller: Et Livs-fragment; Anden Deel*), bem como em *A repetição*, 1843, (*Gjentagelsen*) notamos em Kierkegaard um rico esquema de observação, capaz de capturar excitações nervosas e comportamentais. As análises expostas nas obras aqui citadas revelam um conjunto de reflexões acerca do indivíduo e da multidão, porém, não se trata de meditações estéreis. As categorias

da *repetição*, do *tédio*, do *interessante*, do *trágico* e do *cômico* não são fortuitos: é como Kierkegaard aquilata a individualidade. A Dogmática que molda seus conceitos filosóficos é luterana.

O pensamento de Kierkegaard se caracteriza por análises psicológicas (leia-se Psicologia do século XIX). É sabido que o dinamarquês busca exemplificar os afetos que aborda através de sua personificação, na maioria das vezes legitimada por um personagem bíblico. No presente caso, Adão, cuja análise permite o vislumbre da subjetividade ainda em estado onírico, a saber, em seu momento primitivo, ainda não contaminada pela culpa, pelo pecado e pela má-consciência. O pecado hereditário e o salto qualitativo são analisados em Adão de maneira mais transparente a quaisquer pósteros. O nada que assoma no horizonte humano, na forma de inércia objetiva e subjetiva, fica mais claro com o exemplo adâmico, a ponto de demonstrar que a angústia é o afeto mais profundo e arraigado no si mesmo, no *selv*, a ponto de atuar sobre todos os demais. Além da análise psicológica, a Dogmática será de grande relevância na filosofia de Kierkegaard, uma vez que é na Teoria da Revelação que o pensador de Copenhague ratifica a ligação do pecado e do salto qualitativo com a angústia.

Qual é o estatuto específico da angústia? Como foi determinada pela tradição precedente? Quais os motivos que a tornam decisiva como afeto? Julgamos que essas questões são apenas algumas entre as quais teremos que lidar nos circuitos de nossa pesquisa. Compreendemos que o campo no qual estas poderão encontrar respostas deve ser dado no enquadramento das relações “homem-homem”, “homem-mundo” e “homem-Deus”, possibilitando determinações existenciais do humano em ambos os pensadores. Essa chave interpretativa, entrevista a partir do livro de John Caputo (2008) e apropriada à interface das ideias de Kierkegaard de Heidegger, fornecerá as coordenadas que indicarão o essencial do

empreendimento, indicará laços que aproximam (e afastam) os pensadores e situará a relação possível de ser estabelecida entre ambos. Portanto, a análise da angústia, em consonância com as diretrizes principais expostas, se processará visando a hipótese da concordância e do compartilhamento de algumas concepções fundamentais entre os autores.

Alçada pelos autores à condição de senda para o *si próprio*, a angústia é o principal fator de integração individual tanto em Kierkegaard quanto em Heidegger. O direcionamento dado ao *si mesmo* pela filosofia anterior a Kierkegaard e a Heidegger fomentaram os autores a um resgate do *eu/ser-aí*. Heidegger afirma que viver é filosofar, e sua analítica existencial confirma isso. Kierkegaard, irônico, vê um esforço socrático (e cristão) na busca da verdade e da edificação, e dessa maneira os autores alargam as noções do *si memo*. Essas noções, agora voltadas para a individualidade, a singularidade, captam o que há de mais transparente: a existência. Esse novo viés repercute como análise de afetos, disposições e paixões, bem como do tempo e do nada; ou seja, permite o vislumbre de eventos cotidianos sob um esforço conceitual profícuo. Esse captar da existência em seu aspecto vivencial, *de jogo*, identificou a angústia como elemento fulcral.

Para realizarmos nossas exposições, análises e discussões, nos apoiaremos majoritariamente nas seguintes obras: *O conceito de angústia (Begrebet Angest, 1844)* e *A doença mortal (Sygdommen til døden, 1849)*, de Kierkegaard, e *Ser e tempo (Sein und Zeit, 1927)*, de Heidegger. Contudo, devido à amplitude do tema abordado, torna-se inevitável o recurso às outras obras de nossos filósofos, bem como de trabalhos de seus comentaristas mais autorizados. Nosso esforço primeiro será, como já dito, identificar e destacar as consonâncias e dissensões existentes entre as filosofias abordadas para assim abarcar o âmbito no qual a angústia surge e atua em cada uma delas.

Em nosso *Primeiro Capítulo*, o tema é a concepção de angústia no pensamento de Kierkegaard. Nesse momento da pesquisa, ao enfocarmos a angústia, contemplamos também conceitos em sua orla e que correspondem a sua influência sobre a existência humana. Para tanto, foi necessária uma abordagem específica, em acordo com a especificidade do objeto, daí a importância da análise subjetiva. Segundo Kierkegaard, é isso que permite que um existente reflita sobre a (sua própria) existência. O objetivo desse capítulo, assim, é identificar a angústia na dinâmica existencial da filosofia kierkegaardiana e mostrar como a questão da angústia é o questionamento acerca do indivíduo em face *da liberdade e da possibilidade*. A análise psicológica e dogmática do conceito, nesse caso, não é fortuita, afinal foi essa dualidade que permitiu a Kierkegaard (2010a) exemplificar esse fenômeno na figura bíblica de Adão. Esta, porém, não fora tratada pelo filósofo de maneira que a análise ficasse restrita ao personagem genésíaco, pois no pensamento kierkegaardiano ela se torna perceptível na existência do indivíduo posterior a Adão e do gênero humano, do qual ele é o primeiro exemplar.

Em sua estrutura formal, o capítulo foi pensado de modo a distribuir, em planos e níveis, os diversos momentos em que a ação da angústia é identificada. Desse modo: na inocência, desprovida dos conceitos de bem e mal e de predileção; na sensação vertiginosa que acompanha a liberdade; na possibilidade de danação ou salvação que se segue à escolha; na culpa que procede do mal uso da liberdade (= pecado); na mudança na realidade vivida (= salto qualitativo); na angústia diante do mal, diante do pecado e das abominações cometidas, na qual ainda há temor e fé; na perda da interioridade e na petrificação da liberdade (= a angústia do bem, o demoníaco). Como pretende mostrar a reconstrução conceitual elaborada



nesse capítulo, todos esses momentos da existência são carregados de angústia, pois, para Kierkegaard, a angústia seria o “gatilho” que dispara cada um desses elementos.

Dividido em seções, o movimento de exposição do presente tópico procurou contemplar as concepções kierkegaardianas não apenas sobre a angústia, mas também sobre o *indivíduo* e sobre a *existência*. Como mostraremos, Kierkegaard inicia sua abordagem indicando o indivíduo como “categoria por excelência”. Nesta, a existência se configura em acordo com a liberdade diante das possibilidades. Indicando isso podemos reforçar que a tematização do presente tópico segue, em compasso com Kierkegaard, a exposição da angústia em seu trajeto naquela obra de 1844.

O *Segundo Capítulo* de nosso trabalho, a exemplo do primeiro, também tem como tarefa precípua a investigação da angústia, porém, no âmbito da fenomenologia existencial de Heidegger. O objetivo é reconstruir os contextos da *analítica existencial* heideggeriana dando ênfase à angústia. Deve ser possível, com isso, uma análise de seus traços característicos na filosofia do alemão buscando uma tematização dos conceitos com a angústia implicados.

O ser-aí, ente privilegiado, é em uma dinâmica ekstática ininterrupta (= existência), porém, na maioria das vezes, o alvo dessa projeção não é o *si mesmo*. A função da angústia é permitir um retorno dessas projeções ao *si mesmo*, de modo que a existência “migre” da inautenticidade para a autenticidade. Em atenção ao caráter programático de nosso trabalho, o buscado aqui é, assim, definir o circuito da angústia na analítica existencial heideggeriana. Evidenciamos com isso seu papel fundamental, a saber, como esta remonta à articulação da existência no “jogo da vida”, desde seus primeiros momentos; ela é o produto da indeterminação ontológica do ser-aí.

A angústia, tal como pretendemos apresentar, age desde a abertura de mundo, isto é, no *encontrar-se* que ressoa no ser-aí na forma de disposição “afinadora” do mundo circundante. Afinado pela angústia, e em acordo com esta que Heidegger trata como uma tonalidade afetiva que nos abre ao *simesmo*, é possível traçar o trajeto que pode conduzir *da inautenticidade à autenticidade*. Assim compreendida, a angústia deve ser tratada como o afeto que defronta o ser-aí com seu caráter de poder-ser possibilidade. Tal como o capítulo expõe, na *existenciaridade*, na *facticidade* e na *queda*, o ser-aí é nivelado de tal maneira que fica diluído na *multidão*, na qual a experiência individual é impraticável. A angústia, tal como pretendemos mostrar de par com as descrições fenomenológicas de Heidegger, é o elemento que resgata o ser-no-mundo e o dispõe como horizonte de suas realizações.

O *Terceiro Capítulo* reserva a discussão sobre os pontos de proximidade e distância entre o pensamento de nossos autores. Assim, seu objetivo é a consolidação de nosso périplo acerca da angústia nas filosofias de Kierkegaard e de Heidegger. Trata-se propriamente de estabelecer uma comparação que deve resultar nas anunciadas consonâncias e dissensões” que visamos, baseando-nos nas reconstruções do conceito de angústia em ambos os pensadores realizadas nos capítulos precedentes. Não intentamos mera sobreposição dos conceitos, mas a indicação do funcionamento da angústia na existência e da subjetividade, privilegiando a angústia em ambos os casos. Elaborando uma clivagem no conceito, uma vez que o presente trabalho se embasa nas compreensões de autores distintos, que adotam abordagens distintas, procuramos averiguar o impacto da angústia sobre essas duas filosofias da existência.

Em nosso caminho de desenvolvimento, contamos com algumas hipóteses que orientaram nossos percursos (algumas que até já indicamos antes no corpo desta introdução). Assim, sustentamos que a existência,

encarada por ambos os pensadores, só pode ser fruto de liberdade e possibilidade e, no âmago da *possibilidade da possibilidade*, é necessário um elemento que embargue o extravio do *selv/self*. Compreendemos também que o humano, em ambos os filósofos, tem na angústia um evento decisivo para o sentido da existência. Julgamos também poder sustentar que tanto o *homem*, enquanto síntese resultante de antípodas, quanto o *ser-aí*, como poder-ser possível mediante existência, apenas podem decidir pela autenticidade da existência em um movimento disparado pela angústia. Desse modo, a angústia seria responsável pelo retorno do *selv/self* a *si mesmo*. Também apostamos no fato de a existência ser outro ponto de convergência entre nossos pensadores, isso porque a compreendemos como dispositivo de anatematização da individualidade.

Procurando, ao fim, elaborar análise psicológico-dogmática como fenomenológico da existência, indicamos que inferências os pensadores tiram de suas investigações. Julgaremos ter chegado a termo satisfatório se conseguirmos identificar os elementos e os circuitos que ambos os pensadores fazem em torno da angústia, tornando compreensíveis o que eles apontam quanto a esse fenômeno que pode promover autenticidade à existência do humano.

Tendo apresentado nestas páginas de introdução nossos objetivos, metas secundárias, problema de pesquisa, enfoque adotado, hipóteses e referencial teórico, fornecendo contextualização preliminar do tema da angústia, indicação quanto ao modo de sua tematização em Kierkegaard e em Heidegger, além de um plano de trabalho distribuído em capítulos, passemos a nosso primeiro tópico de desenvolvimento.

## Capítulo I

### A angústia psicológica em Kierkegaard

O presente capítulo pretende apresentar como o teólogo e filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard compreende o *conceito de angústia* no âmbito de sua obra homônima. Com o exercício de reconstrução conceitual desse tema em seu cenário de ideias, julgamos poder indicar que *status* tem a angústia na obra do autor. Nossa análise, desde o primeiro momento, deve ser operada desde aquela que também seria um ponto de partida dessa filosofia: a subjetividade. Concordando com a interpretação de Henningfeld (2006), que considera Kierkegaard um pensador subjetivo e adepto de um programa de pensamento subjetivo, isso exige que nossa exposição parta e por algum tempo se atenha a esse componente. De início, desejamos grifar que, quando falamos em subjetividade na filosofia kierkegaardiana, essa noção possui um vínculo primordial com a verdade “transcendental”. Para nosso autor, a principal característica do chamado *conhecimento subjetivo* é a proximidade que um indivíduo estabelece consigo mesmo (Cf. KIERKEGAARD, 2013). Isso nos serve como indicação de que é sempre desde caracteres subjetivos que a existência (e fenômenos existenciais como a angústia) deve ser interpretada.

No entanto, além da categoria da subjetividade, há outro elemento no horizonte da análise da angústia: o *selv/indivíduo*<sup>1</sup>. O que nosso filósofo designa com essa noção é expresso de modo emblemático na seguinte passagem:

---

<sup>1</sup> O presente trabalho utiliza os vernáculos *eu* e *indivíduo* para se referir ao exemplar humano na dinâmica existencial. Quando nos valermos de tais termos com outra intenção, esclareceremos por nota de rodapé.

O eu é uma relação que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que a relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação *em si*, mas sim o seu *voltar-se* sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida (KIERKEGAARD, 2010b, p. 25).

Aqui temos que o indivíduo é constituído em uma relação antitética, no conflito entre finito e infinito, temporal e eterno, liberdade e necessidade. Assim, o *selv* é *síntese* entre dois termos heterogêneos. É na dinâmica dessa relação, no seu voltar-se sobre si e reconhecer-se, que se origina o *selv*. A investigação do conceito de angústia se inicia ainda na apreciação dos termos que compõem a síntese, como se verá adiante.

Mas não é só isso, pois para chegar a levar a efeito a reconstrução e a análise do conceito de angústia de nosso autor, é necessário clarificar como a angústia acena ao que Kierkegaard chama de “pecado hereditário”. Trata-se de perfídia elevada a uma segunda potência. Segundo os Artigos de Esmalcalde, sumário da doutrina luterana, “[...] o pecado hereditário é corrupção de tal maneira profunda e perniciosa da natureza que razão nenhuma o compreende. Deve, ao contrário, ser [conhecido e] crido com base na revelação da Escritura” (KIERKEGAARD, 2010a, nt. 55). Nesta nossa primeira aproximação ao conceito, trata-se de elucidar que esse pecado não deve ser confundido com o pecado comum ou mesmo com a pecaminosidade<sup>2</sup>. Cabe, para o momento, indicar que esse é o primeiro pecado, o pecado do Adão bíblico, aquele com o qual, segundo Kierkegaard: “[...] o pecado entrou, portanto, no mundo” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 35). A clarificação de conceitos necessária para caracterizar a angústia em face da noção de pecado depende de um enfoque dúplice, fornecido de maneira equânime pela Psicologia e pela Dogmática. Essas

---

<sup>2</sup> Tal elucidação deverá ser feita com propriedade no decorrer do presente capítulo.

duas vertentes, já presentes no pensamento de Kierkegaard, nos permitem abarcar os fatores e objetos presentes na análise da angústia em pauta.

Ao anunciarmos em nosso título que, em Kierkegaard, a angústia é psicológica, nos vemos comprometidos com uma reflexão psicológico-demonstrativa desse objeto, visando a delimitar o âmbito de sua abordagem no pensamento subjetivo. Com isso ganhamos clareza quanto ao ponto de que a questão da angústia deve ser pensada desde uma visada psicológica, mas sempre tendo o contraponto da Dogmática, que impede que a primeira abarque e domine a discussão. É o próprio Kierkegaard que nos alerta sobre este perigo, a saber, o risco de que uma das ciências exerça primado sobre a análise, indo além do conveniente. Para nós aqui – bem como para nosso autor – a Psicologia pode perfeitamente lançar um olhar perscrutador sobre a angústia, no entanto, ela não tem “olhos de ver” a origem da angústia (Cf. KIERKEGAARD, 1950)<sup>3</sup>. Isso explicaria, pois, para o observador psicológico, que os fenômenos psíquicos só são abordáveis na medida em que empiricamente se dão, ou seja, a psicologia só investiga fenômenos em andamento. Na ligação entre angústia e pecado, a Psicologia (tal como compreendida por Kierkegaard) apenas fornece os contornos do pecado, mas não o aborda de maneira incisiva, porém, o pecado eleva a angústia a um expoente superior, adicionando ao nada da angústia um complexo de pressentimentos. Por sua vez, a abordagem dogmática se inicia naquilo que ainda caracterizaremos como o estado de inocência, e alcança seu primeiro ápice com o assim chamado “salto qualitativo”, alcançado na desobediência do Adão bíblico.

Considerado o acima, podemos iniciar propriamente este capítulo abordando o conceito de angústia com o fito de compreender e tornar

---

<sup>3</sup> Um painel sobre o modo como a psicologia pode atuar no ponto aqui enfocado é o que temos no livro de Vergote (1969).

compreensível sua significação primeira. A partir da consideração de sua exposição ilustrativa baseada na existência adâmica, o pecado e a angústia serão enfocados como temas cuja reconstrução nos conduz a: tratar de como a angústia estaria implicada ao horizonte da inocência adâmica assim como descrito nas *Escrituras*; de como estaria ligada à situação de tensão frente à possibilidade de apreciar o fruto proibido; a maneira com que angústia indicia a possibilidade e a liberdade de escolha diante da proibição e do castigo e, por fim, como nos defrontamos com a possibilidade de subjetividade.

### 1.1 A questão da angústia e sua relação com o pecado

Podes comer do fruto de todas as árvores do jardim; mas não comas do fruto da árvore da ciência do bem e do mal; porque no dia em que dele comeres, morrerás indubitavelmente. (Gn 7, 14)

Comecemos com a ligação da angústia com o pecado hereditário. No mito bíblico do *Gênese*, o qual Kierkegaard toma como mote para sua reflexão, o filósofo pensa em Adão como o primeiro homem, este plenipotenciário do gênero humano. Assim, Adão era ao mesmo tempo indivíduo e gênero humano. Por definição, o conceito de hereditariedade (aqui referido ao pecado do primeiro homem) é o que passa através da geração. A dinâmica “de pai para filho” ilustra bem o impacto que isso tem, pois, a hereditariedade do pecado é, nesse caso, a pecaminosidade; é isso que o gênero humano herdou de Adão. Ao se referir ao pecado adâmico, a *Escritura* o atribui ao embuste organizado pela serpente<sup>4</sup>, no entanto, há

---

<sup>4</sup> “A serpente era o mais astuto de todos os animais do campo que o Senhor Deus tinha formado. Ela disse a mulher: é verdade que Deus vos proibiu comer de fruto de toda árvore do jardim? A mulher respondeu-lhe: podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: vós não comereis dele, nem o tocareis, para que não morrais. Oh, não! - tornou a serpente - vós não morrereis! Mas Deus bem sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão, e sereis como deuses, conhecedores do bem e do mal” (Gn III, 1-5). Kierkegaard admite abertamente ter dificuldades com a serpente, porque ela contraria a passagem clássica de S. Tiago: “Ninguém, quando for tentado, diga: ‘é Deus quem me tenta. Deus é inacessível ao mal e não

uma indeterminação no surgimento do pecado que não permite que ele seja abarcado em sua essência por ciência psicológica (o mesmo ocorre com o salto qualitativo, como veremos adiante), trata-se do fato de dever ser reconhecido e crido por cada um em sua própria existência. Segundo Kierkegaard (2010a), “O pecado, à rigor, não tem seu lugar em nenhuma ciência. Ele é objeto daquela pregação em que fala o indivíduo, como o indivíduo que se dirige ao indivíduo” (p. 18-19). No entanto, na inocência de Adão reina a ignorância própria dessa categoria, afinal: “No estado de inocência, tudo é calma e repouso, e não há nada contra o que lutar” (VAN TUYÊN, 1971, p.153). A ignorância adâmica é, Segundo Gouwens (1996), a insciência diante do bem e do mal, portanto, a incapacidade da análise satisfatória de uma possibilidade. O que Kierkegaard frisa é que mesmo diante dessa situação singular, na qual Adão e Eva não reconheceram nem sequer sua nudez, a angústia gerada pela proibição foi capaz de trazer à tona a possibilidade de obedecer ou não à ordem divina, situação inconcebível até então. Ao agir sobre a liberdade do Adão paradigmático, abriu-se para ele uma possibilidade desconhecida até então. Essa indeterminação diante da apreciação ou não do fruto gerou a angústia. Sendo assim, desde esse ponto, o que Kierkegaard pode ressaltar é um afeto que, para o Adão

---

tenta a ninguém. Cada um é tentado pela sua própria concupiscência, que o atrai e alicia. A concupiscência, depois de conceber, dá à luz ao pecado; e o pecado, uma vez consumado, gera a morte. Não vos iludais, pois, irmãos meus muito amados” (Tg I, 13-16). Do ponto de vista religioso, podemos afirmar sem sombra de dúvidas que a serpente é uma analogia. Ao tempo do Rei Salomão (por volta do ano 1000 a.C), os israelitas buscaram incorporar ao seu Livro Sagrado a origem de seu povo. A serpente no Egito antigo representava a divindade Apófis, demônio líder do reino das sombras. Também o deus dos cananeus era representado por uma serpente. O próprio Deus se valeu de serpentes para punir o povo que murmurava. “Porque – diziam eles – nos tirastes do Egito para morrermos no deserto onde não há pão nem água? Estamos enjoados desse miserável alimento. Então o Senhor enviou contra o povo serpentes ardentes, que morderam e mataram muitos” (Nm 21, 5-6). Continuando a análise bíblica sobre a serpente, a vemos também como emblema de piedade e libertação: “Faze para ti uma serpente ardente e mete-a sobre um poste. Todo o que for mordido, olhando para ela, será salvo” (Nm XXI, 7-9). O evangelista João se refere ao episódio com Moisés no deserto: “Como Moisés levantou a serpente no deserto, assim deve ser levantado o Filho do Homem, para que todo homem que nele crer tenha vida eterna” (Jo 3, 14-15). Dessa maneira, concordamos com Kierkegaard quanto às dificuldades envolvidas na abordagem da serpente: “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 a tentação uma proveniência externa” (KIERKEGAARD, 2010, p. 52). Vemos que a noção de concupiscência do evangelista e de Kierkegaard diferem. Tais diferenças são abordadas na decorrer da investigação.



bíblico, é capaz de alterar sua existência, mesmo quando o *selv*, a individualidade, ainda não é sabido como possibilidade de seu conhecimento (KIERKEGAARD, 2010a).

Para Kierkegaard, o pecado, a partir do seu cometimento, muda a realidade estabelecida, o que caracteriza o momento da entrada da pecaminosidade no mundo. Isso ocorreu com Adão e continua a ocorrer, já que a progressão da humanidade (e do pecado) não se altera em qualidade. Como se disse, com o advento do pecado, algo nessa existência inocente se modifica. A angústia se faz notar no jogo complexo da existência humana.

No mito de Adão, ao desobedecer a uma proibição, o *selv* irrompe, pela primeira vez, como possibilidade. É na liberdade e na possibilidade que devemos concentrar nossos esforços. Entendida propriamente, a angústia é “vertigem da liberdade” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 67). No entanto, tal proibição é antes de tudo uma interdição própria à consciência de Adão, mas o primeiro homem é esse que segue o ímpeto de ser diferente do determinado em sua existência edênica. Adão é esse inadequado ao Éden, e o passo ao pecado e a consecutiva queda são índices dessa inadequação. Pensado como o que surge da síntese de contrários, a angústia é evento que se dá diante das dificuldades dessa síntese ou, dizendo de maneira ainda mais enfática com Van Tuyên (1971): “A angústia que provém a este homem resulta de uma síntese imperfeita” (p.154). Na expressão “vertigem da liberdade”, sempre repetida em referência à angústia, o que temos é propriamente a indeterminação do homem e as tensões que surgem dessa indeterminação fundamental.

Rematando essa ideia, dizemos paradoxalmente com Kierkegaard que: “O pecado surge na angústia, mas o pecado trouxe consigo, por sua vez, a angústia” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 58). Depreendemos daqui que é a possibilidade e a decorrência do pecado que engendram a angústia.

Naquele momento, como nem a possibilidade nem a decorrência se efetivaram ainda (já que a angústia é uma antecipação de ambos), seu objeto permanece sendo o *nada*. O nada em que ela se detinha se torna agora angústia-do-pecado. A angústia atua antes da realidade se formar, mas sua atuação é tão vívida que essa realidade quimérica reluz diante dos olhos do angustiado: no momento da angústia, tudo é quimérico, porém, tudo encanta como o olhar da víbora.

O ápice da angústia, no entanto, se dá quando nem a possibilidade nem a liberdade evidenciaram seu alcance. Nesse estágio a angústia absorve a liberdade, e esse processo engloba a possibilidade, que tem seu anseio direcionado pelo predomínio da angústia. Ocorre daí uma espécie de salto. Que salto seria esse? Trata-se do que o filósofo denomina “salto qualitativo”.

### **1.1.1 Do salto qualitativo**

Embora Jean Wahl (1974, p. 14) seja da opinião que Kierkegaard não chega a explicar o salto qualitativo que constitui a possibilidade do pecado e de sua ligação com a angústia, é possível encontrar trechos do texto do filósofo dos quais se logra compreensão de tal salto:

O pecado entra, portanto, como o súbito, isto é, pelo salto: mas este salto põe ao mesmo tempo a qualidade; mas, quando a qualidade é posta, no mesmo instante o salto está voltado para dentro da qualidade e é pressuposto pela qualidade, e a qualidade pelo salto. Isto é um escândalo para o intelecto, *ergo* é um mito. Em compensação, ele mesmo inventa um mito que nega o salto e explana o círculo como uma linha reta, e aí tudo se passa naturalmente (KIERKEGAARD, 2010a, p. 34).

Vemos aqui que o salto qualitativo é o momento singular no qual temos a superação da insciência da inocência do primeiro Homem. Logo,

pode-se afirmar que é o instante em que a liberdade e a possibilidade são desvencilhadas de suas configurações primitivas. Essa *passagem* acontece de uma maneira brusca e traz consigo o arrojo de uma nova qualidade na realidade vivida, que constitui uma “transcendência” em relação à antiga, da qual surge algo completamente diferente, a saber: a culpa.

Como evidencia Ferro (2012), uma tarefa parece surgir desse movimento: passa a ser cabido a Kierkegaard (sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis)<sup>5</sup> a tarefa de estudar “[...] as determinações formais que tornam possível que um sujeito passe do estado de inocência para o estado de culpa, o que implica estudar tanto as determinações formais de *passagem* como as determinações formais *desta* passagem” (FERRO, 2012, p. 141). Levada a efeito, essa tarefa caracteriza como o uso da liberdade chegou a resultar no pecado. Por isso é possível afirmar que, quando a liberdade se restabelece, reconhece-se *culpada* devido à perda da inocência imposta pelo pecado. O pecado e a culpa fazem parte dessa realidade funesta, e a angústia se dirigirá sobre eles, como anteriormente ao salto se dirigiu sobre o nada; assim surgem a *angústia da culpa* e a *angústia do pecado*. A esse respeito nos diz Kierkegaard: “Por isso também nesse caso topar-se-á com o fenômeno de alguém que parece tornar-se culpado meramente por angustiar-se por si mesmo, coisa que não se poderia dizer de Adão”

---

<sup>5</sup> Os pseudônimos de Kierkegaard representam um recurso para identificar cada obra dentro da produção estética, ética e religiosa. *Climacus* e *Anti-Climacus*, *Vigilius Haufniensis* e *Frater Taciturnus*, *Johannes de Silentio* e *Constantin Constantius*, além do próprio Kierkegaard. “Cada obra é em sua própria forma planejada para criar uma crise silenciosa na vida do leitor que só pode ser resolvida por sua própria decisão” (GOUVÊA, 2009, p. 337). Podemos denominar essa crise gerada por Kierkegaard em seus leitores sua tarefa socrática (cf. introdução). Apesar do objeto de cada pseudônimo ser o mesmo, o indivíduo, eles diferem na abordagem. Quando “flagrados” em sua intimidade, encontra-se, juntamente com a abordagem do indivíduo, a fé, o paradoxo, o salto; bem como a dúvida, a repetição, a possibilidade, a angústia, entre outros. “Eu recorri, mantendo incessantemente a dialética do indivíduo na ambiguidade do seu duplo movimento. Cada uma das minhas obras pseudônimas apresenta de uma ou de outra maneira a questão do ‘Indivíduo’; mas aí se encontra o Indivíduo sobretudo no plano estético; está lá o Indivíduo no sentido eminente de espírito distinto etc. Cada uma das minhas obras edificantes apresenta também, do modo mais oficial possível, a questão do ‘Indivíduo’; mas ele é aí o que todo homem é ou pode ser. O ponto de partida dos pseudônimos reside, com efeito, na diferença interindividual em matéria de inteligência, de cultura; o ponto de partida dos discursos edificantes reside no edificante, quer dizer, no caráter humano em geral” (KIERKEGAARD, 1950, p. 121).

(KIERKEGAARD, 2010a, p. 59). Percebamos que até aqui a angústia é psicológica e daqui decorre o salto qualitativo, que não pode ser apreendido pela Psicologia.

Aguçando uma vez mais o olhar sobre o fenômeno do salto qualitativo, podemos afirmar que é com ele que a queda passa a ser transição de um estado de graça para um estado ímpio, isto é, a partir do salto, o pecador está separado de Deus pela qualidade. Dessa feita, isso que chamamos de salto é o que permite nos determinarmos aí, no instante em que a necessidade se abre à liberdade. Há, portanto: “[...] um impulso descontínuo, de um *salto* no absoluto, [...] de uma passagem de uma à outra [da graça ao pecado] que nenhuma ciência pode propriamente explicar” (MESNARD, 1948, p.105). Ressaltemos a partir desse comentário o quanto a natureza dogmática que o conceito de salto qualitativo evoca extrapola a esfera do mero exame psicológico da experiência.

A remissão ao mito adâmico, como se pode presumir, não é casual: ela se faz necessária desde o início da investigação da angústia devido à abordagem dogmática que Kierkegaard empreende em suas investigações. Para o danês, naquele mito, o momento do primeiro pecado, como se afirmou, é concomitante à perda da inocência e à queda. O salto qualitativo tem como principal consequência a instauração de uma nova qualidade na realidade vivida, oriunda dessa perda. Essa nova qualidade é pecaminosa. Esta é a principal consequência do salto qualitativo: um novo horizonte assoma diante do *ser-capaz* da liberdade e da possibilidade. A angústia decorrente daí participa dessa nova realidade imposta pelo salto qualitativo. A repercussão da angústia se altera em complexidade porque junto com o salto qualitativo o acúmulo de conhecimentos e hábitos da humanidade avança também. Uma análise sobre como progride o pecado, atenta à ideia da inocência/insciência de Adão e a noção de queda, é o que teremos em nosso próximo desdobramento.

### 1.1.2 Uma análise da inocência e da queda na progressão do pecado

O panorama da investigação sobre a angústia oferecido acima nos traz ao tema da inocência de Adão e como ela tem parte na formação do Indivíduo. Com isso, precisaremos recobrar nossa exposição no ponto em que ela trata do indivíduo antes da instituição do espírito, admitindo assim a angústia como arraigada na estrutura do *selv*.

Para Kierkegaard, a inocência é condição primeva do Adão paradigmático, o que corresponde ao estado original do exemplar humano, assim sendo, ela é situação anterior à entrada da pecaminosidade no homem. Nesse sentido, inocência é ignorância, enunciado que só radicaliza o caráter da insciência de Adão (e da alteração que se dá com o salto qualitativo). Na ignorância própria a Adão não há impedimentos ou empecilhos, porém, a sensação de *ser-capaz-de...* existe, mesmo que de maneira embrionária. Quando essa sensação, que exprime a liberdade, se “reflete” na possibilidade da liberdade (no caso de Adão essa possibilidade esbarrou na proibição divina), a angústia surge. Nesse contexto, como nos diz nosso autor: “Este é o segredo profundo da inocência, que ela é angústia” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 45). A inocência, então, é colocada em relação com a proibição e com o castigo, dando origem à *concupiscentia* e, com uma palavra ambígua, o indivíduo soçobra.

Sobre esta, o filósofo enuncia: “[...] *concupiscentia* é uma determinação de culpa e de pecado que vem antes da culpa e do pecado e que, no entanto, não é nem culpa nem pecado, ou seja, é posta por este” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 44). Percebamos que a *concupiscentia* não é condição da queda, pois se o fosse, não falaríamos de um salto, porém, de uma linha reta, possível de ser expressa na seguinte equação: *onde houvesse proibição, haveria corrupção*. A noção de inocência ora tratada como ignorância nos permite corroborar essa afirmação; percebamos, não é a

proibição propriamente dita que leva Adão à queda, mas a angústia de, pela primeira vez, saber-se-capaz-de...Vemo-nos aqui diante de um quadro nada simples de analisar, pois a situação exige de nós indagar sobre quando a angústia se incute no humano. A inocência está na angústia em relação ao proibido e ao castigo. Na inocência não se reconhece a culpa, portanto, quando a angústia surge é como se a inocência fosse perdida.

Uma ajuda decisiva para compreender esse quadro nos é dada por Álvaro Valls, quando este nos indica que:

Haufniensis/ Kierkegaard mostra a angústia em ação. Ele tinha falado da inocência: o que é inocência? É ignorância, mas não é uma inocência que tenha de ser superada, não é o *imediato* da filosofia... Dá para perceber que no meio desse amontoado de palavras, a questão da angústia está sendo tratada numa perspectiva filosófica (nem teológica, nem científica). E o subtítulo d'*O conceito de angústia* é: uma simples reflexão psicológico demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado original. O que significa psicológico? Psicologia é uma ciência filosófica, desenvolvida por Karl Rosenkranz, discípulo de Hegel, uma parte da filosofia do espírito subjetivo. Toda boa explicação psicológica tem de ter ambivalência: uma vez que o ser humano é um ser ambivalente, temos que procurar explicações que sejam ambivalentes. A angústia é uma boa explicação, a concupiscência nem tanto. Tem de ser algo que o faça tão inocente que mal se entenda como é que ele vai pecar, e ao mesmo tempo, uma atração que ele sinta por fazer aquilo. A história toda do pecado entra sempre, aqui, na transversal. O autor diz constantemente que o pecado não é assunto para se tratar em aula, numa ciência, mas somente na igreja, entre o pregador e o penitente, o ouvinte que sabe que é pecador: eu e tu, mas não numa sala de aula (VALLS, 2012, p. 54).

A partir dessa passagem elucidativa, e cotejando seus elementos com o texto do próprio Kierkegaard, podemos compreender a angústia como o fenômeno existencial que permite atingir todos os meandros da subjetividade. O que aparece propriamente é a impossibilidade de separar a

angústia da liberdade e da possibilidade. Adequadas à angústia, esta as perfaz completamente. Essa constatação repercute em toda a nossa análise. Também é lançada luz sobre a natureza da angústia: um índice da interioridade que determina a profundidade da subjetividade. O pecado é de tal amplitude e abrangência que transforma a inocência em seu antípoda, a saber, na culpa.

O horizonte da angústia é o nada, pois na iminência da angústia a inocência se depara com o nada, em sua claridade e obscuridade, e se oferece como presa a esta. A angústia oferece ao primeiro homem a imagem de sua própria liberdade e possibilidade, porém, mesmo em estágio embrionário, a angústia está presente devido à própria natureza da relação constituinte do *selv*. Daí Kierkegaard afirmar sobre inocência e angústia que: “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” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 46). O que se segue a isso é a corrupção e a queda. Mas o que é a queda?

Para nosso pensador, a queda apresenta a perda do estado de graça que Adão possuía no jardim edênico. A decorrência do cometimento do pecado hereditário é a entrada da pecaminosidade no mundo. Diz-se hereditário, pois suas consequências não cabem apenas a Adão, mas ao gênero humano. O primeiro pecado, através do qual a pecaminosidade entrou no mundo, é o pecado hereditário, por isso, segundo as Escrituras, todo homem nasce em pecado. Já a pecaminosidade, como a compreendemos, é o alastramento desse primeiro pecado, e sua propagação dá origem a novos pecados em cada indivíduo.

Pecado, queda e salto são fenômenos por meio dos quais a existência se problematiza. Com estes a angústia avança, se complexifica e complexifica também a subjetividade, que, conforme cresce em complexidade, faz com que o pecado hereditário e o pecado progridam.

Partimos da concepção primigênia do *selv*: o estado de inocência. A queda e o pecado ainda não ocorreram. Nesse caso, inocência e angústia são idênticas. Trata-se de um estado primitivo, prosaico, no qual não há nada contra o que lutar. Mas há angústia. E seu fator gerador é exatamente esse nada que assoma no horizonte. Concomitante à queda – perda do estado de graça próprio da inocência – é o salto qualitativo e, conseqüentemente, a culpa. A angústia participa ativamente nessa progressão, progredindo de estado em estado, porém, vale frisar que, apesar de na existência tais estados possuírem um caráter específico, para a angústia, não.

Tendo tratado nesses tópicos temas relativos à implicação da angústia com o pecado, também sobre como a culpa se expande por meio do pecado, a próxima tarefa que a nós se apresenta é a apresentação sobre como a angústia propriamente se vê ligada à liberdade.

### **1.2 A angústia em Adão e sua relação com a liberdade**

A tarefa aqui é caracterizar como a angústia do primeiro homem se vê ligada à liberdade. Constituída como um ápice, a liberdade se apresenta aqui como escolha: a escolha de Adão. No momento em que Adão escolhe pecar, a angústia avança como o que abre agora a liberdade como liberdade de possibilidade. Liberdade é, então, um horizonte aberto no qual a possibilidade se apresenta como indeterminação. Essa sensação vertiginosa diante da possibilidade gerada pela liberdade é mais notória, uma vez que culpa e pecado se mesclaram ao nada (objeto originário da angústia).

Os atos resultantes do usufruto da liberdade correspondem ou não a ações pecaminosas. A angústia antecede o pecado, mas também é posta por ele. Isso torna a relação entre liberdade e pecado dupla: o primeiro ápice da relação é no ato pecaminoso; depois, a liberdade retornará na possibilidade de angústia diante do mal ou na angústia diante do bem (o demoníaco),



como veremos adiante. Em Kierkegaard, o conceito de liberdade aparece ainda no estado de inocência (união imediata dos fatores da síntese, sem o estabelecimento do *eu*, ou seja, sem o voltar-se sobre si da relação: trata-se de uma unidade insciente), quando esta "acossa" o indivíduo com possibilidades. O indivíduo é uma síntese de liberdade e necessidade, nos diz Kierkegaard ainda nas primeiras linhas da obra *A doença mortal*. Ele é necessidade porque é ele próprio e é liberdade porque deve realizar-se. O excesso ou a carência de um dos fatores formadores desestabiliza a síntese, originando o desespero, inclusive no caso da liberdade.

Esta atua de maneira vertiginosa sobre os indivíduos, desde Adão até os dias de hoje. Anteriormente o que existia era a inocência, uma insciência de gestos e atos. Quando a liberdade desponta no horizonte humano, reflete-se no nada dessa insciência e gera a angústia. Na inocência a síntese constituinte do *selv* ainda não está estabelecida. A angústia perturba a relação entre alma e corpo, porque é ela que gera o movimento da subjetividade, impelindo o indivíduo, como impelira Adão no jardim edênico à apreciação do fruto. Ela é uma das exigências da conservação da individualidade, uma vez que é nela que se engendra o plano da unidade subjetiva e da liberdade, como se vê a partir do seguinte trecho:

*O conceito de angústia* é um livro escrito para mostrar como é que o homem deve ser para poder fazer aquilo que os teólogos chamam de pecado. Freud quer curar o sujeito. Haufniensis não quer curar, quer explicar, num texto filosófico, como é que o homem tem de ser, como é que deve ser a liberdade humana, para que exista aquela história que os teólogos chamam de pecado. E pecado não é assunto científico, pecado não pertence a nenhuma ciência. Não pertence a psicologia, não pertence a história, não pertence a ética. Pecado é assunto de teólogo, é questão da dogmática (o estudo da Revelação). Para que o homem possa realmente fazer aquilo que eles chamam de pecado, ele tem de ser livre, mas não pode ter uma liberdade absoluta, senão não pecaria.

Então, como é que ele tem de ser? 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 livremente? Numa liberdade que se enreda, que se enrola e se atrapalha consigo mesma (VALLS, 2012, p. 53).

Refletindo a partir dessa passagem elucidativa, podemos indicar que o fluxo das possibilidades é o que define o alcance da liberdade no indivíduo. No usufruto da liberdade o indivíduo dispõe do bem e do mal e opta por qualquer um deles com a mesma facilidade e desembaraço. O pecado é o mal uso dessa liberdade. Ao dispor do bem e do mal, no momento da escolha, a angústia se põe em movimento. A liberdade, disposta segundo as possibilidades, não é completamente livre, pois sua atuação é impregnada de angústia e, portanto, retida por ela.

Ao considerar a psicologia como reflexão, Kierkegaard assume o papel de observador do pecado, é como ele mesmo diz: “É próprio do observador psicológico ser mais ágil que um equilibrista na corda bamba para conseguir de algum modo entrar na pele das pessoas e imitar seus gestos, assim como o silêncio que ele faz no instante da confiança deve ser sedutor e voluptuoso [...]” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 60). Além disso, o observador deve ter uma alma poética para imitar as tonalidades afetivas do observado. Ele chega até o momento de a liberdade desfalecer ante a angústia, porém, o salto qualitativo é vedado a qualquer tipo de investigação. Ao cumprir seu papel, e investigar a possibilidade real do pecado, a psicologia deverá contar com o auxílio da dogmática, única capaz de explicar o pecado hereditário.

Mesmo que a proibição tenha gerado uma reação em cadeia, não se pode atribuir a ela a corrupção de Adão, uma vez que este não pecou pelo simples fato de ter sido proibido de pecar, pois se o fosse, teríamos que

admitir que Deus tentou Adão; ou poderíamos admitir que a serpente tentou Eva, e que esta tentou Adão. Ambas as hipóteses negariam o decisivo: o ser-capaz da liberdade e da angústia. Ao negá-los, negaríamos o salto qualitativo, transformando-o em uma linha reta, que poderia ser compreendida como a necessidade de pecar e do conhecimento do bem e do mal. Segundo Kierkegaard (2010), a liberdade de Adão o dispôs de uma maneira desconhecida até então: a proibição e a promessa do castigo se mesclaram com o *ser-capaz-de*. Em seu ápice, a angústia é origem e consequência do pecado, assim:

O homem é livre, Adão é livre. Adão é livre e peca, e sente, antes mesmo de pecar, como se já tivesse pecado, faz a experiência da angústia. Como precisaria ser Adão, para pecar? Por que é que ele peca? Haufiniensis/ Kierkegaard insiste: não se trata de definir pecado, explicar o pecado, dizer porque é que tem de surgir o pecado, dizer que o pecado tem de surgir daqui ou dali. Apenas pergunta: qual a predisposição, que tipo de liberdade o homem tem, que faz com que ele peque? Tem de ter uma liberdade muito grande, que lhe permita fazer algo contra Deus, e por outro lado tem de ser uma liberdade muito atrapalhada para que ele ponha o mal, para que faça o mal. O autor analisa a história de Adão. Deus diz a Adão que pode comer de tudo, menos do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, e é isso justamente o que o angustia. Angustia primeiro porque Adão nunca tinha ouvido falar do bem e do mal, e não pode comer da árvore do bem e do mal, mas não os conhece, porque ainda não comeu. Como não comeu ainda do fruto da árvore do bem e do mal, ainda não pode saber o que é o bem, o que é o mal. Daí provém uma enorme angústia, pois Deus o proíbe de fazer algo que ele não conhece (VALLS, 2012, p. 53).

Temos dessa explicação que não é o cometimento do pecado que Kierkegaard procura definir. A concordância ou não concordância da ação com o bem ou com o mal era um mistério absoluto para Adão. Assim como os próprios conceitos de bem e de mal. Sua liberdade não era plena, pois além de sua ignorância, a proibição divina anuviava seu caminho. Adão

era livre para acatar ou não a proibição. Era a possibilidade do desconhecido que lhe acenava que gerava a angústia.

A liberdade age antes de a realidade se formar, o que gera a angústia; o assédio da liberdade, ao exigir um “sim” ou um “não”. “[...] ela consiste em uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas por si mesma” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 54). A pecaminosidade gera a perda da liberdade, o que ocorreu com Adão e segue ocorrendo na posteridade. Segundo Kierkegaard, é a verdade que torna o indivíduo livre. Verdade é interioridade, e a perda da interioridade gera um autômato.

O mau uso da liberdade e sua perda – denominada por Kierkegaard de não-liberdade – possuem estreita relação com o pecado. “O conteúdo da liberdade, numa perspectiva intelectual, é a verdade, e a verdade torna o ser humano livre. Mas justamente por isso a verdade é obra da liberdade, de modo que esta constantemente engendra a verdade” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 150). Ausência de liberdade significa ausência de interioridade. Essas ausências tornam a subjetividade abstrata e a verdade, como Kierkegaard a compreende, inacessível.

Em conexão imediata com o tema da angústia de Adão, em sua relação com a liberdade, aqui tratada, apresenta-se a nós agora a exigência de pensar duas noções chave da obra *O conceito de angústia*, são elas: o indivíduo e o humano como gênero. Estas permaneceram apontadas em tópicos anteriores sem que recebessem propriamente uma tematização mais atida. Reserva-se, a partir do próximo tópico, a análise dessas duas noções em sua implicação com a ideia de angústia.

### **1.3 Os conceitos de indivíduo e de gênero humano**

Quando falamos de indivíduo no âmbito de *O conceito de angústia*, são os contextos da psicologia que lhe vêm atrelados. Ao lado da

Dogmática, a Psicologia é ciência à qual Kierkegaard recorre para libertar a compreensão de subjetividade da filosofia "sistemática", projeto alentado por articulistas do assim chamado Idealismo alemão e que tinha em Hegel sua expressão mais insigne<sup>6</sup>.

Nesta etapa da exposição, o processo reflexivo deve contemplar os seguintes pontos: 1) a caracterização do indivíduo e sua relação com o pecado; 2) a caracterização do gênero humano e sua relação com o pecado; 3) a caracterização da relação entre indivíduo e gênero humano. A concepção do indivíduo nos moldes de uma formação antitética e sua dinâmica baseada no usufruto da liberdade diante das possibilidades lhe confere o título de “categoria por excelência”, como já vimos. Friso também que os conceitos dogmáticos são muito fortes na análise do indivíduo. Kierkegaard procura ensinamentos nas Escrituras e a partir deles desenvolve sua matriz filosófica, e isso pode ser notado principalmente nos *Discursos edificantes*. Porém, também o notamos nas obras *Temor e tremor* (1843), *O conceito de angústia* (1844) e *A doença mortal* (1849), entre outras. Com vistas a estas, Kierkegaard pode afirmar que:

A cada momento as coisas se passam de tal modo que o indivíduo é ele mesmo e o gênero humano. Esta é a perfeição do homem vista como estado. [...] Todo e qualquer indivíduo é essencialmente interessado pela história de todos os outros, sim, tão essencialmente quanto pela sua própria. A perfeição em si mesma consiste, pois, em participar completamente na totalidade. Nenhum indivíduo é indiferente à história do gênero humano, e nem esta é indiferente ao indivíduo. Enquanto a história do gênero humano progride, o indivíduo principia sempre *da capo*, porque ele é ele mesmo e o gênero humano, e aí de novo a história do gênero humano. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 30-31).

---

<sup>6</sup>A quem desejar conhecer mais sobre a luta de Kierkegaard contra o idealismo alemão e, especialmente, contra a filosofia sistemática de Hegel, ainda é cheio de proveito o capítulo reservado ao tema no livro de Hohlenberg (1956).

Recordamos que o estabelecimento da relação que determina o exemplar humano é imediato, porém, o voltar-se sobre a relação, o despertar do indivíduo *qua* espírito, não. No estado de inocência ainda não temos um *selv*. A relação entre os fatores da síntese é imediata, ou seja, desprovida de autoconhecimento. Cabe indagar: o que determina o *selv*, na concepção kierkegaardiana? Não a relação propriamente dita, mas o voltar-se sobre si desta. Nesse caso, a relação é determinada como um terceiro termo.

De acordo com as declarações anteriores, fica claro que a angústia é capaz de atuar até mesmo em uma existência cuja subjetividade ainda não foi estabelecida ou, pelo menos, não de uma maneira robusta, como no caso do estado de inocência. Concluimos assim que ela, a angústia, é tão imediata quanto a própria síntese.

Voltada sobre si, a relação se compreende como um *selv*. De acordo com Kierkegaard, a síntese é criada e mantida por Deus. Porém, após criada, encontra-se sob seus próprios auspícios. A *possibilidade da possibilidade*, objetivada pelo *ser-capaz-de*, no usufruto da liberdade, será sua dinâmica, seu vir-a-ser. O fluxo das vivências, assim estabelecido, sempre será permeado pela angústia, pois, como já afirmamos, onde há liberdade de escolha, há angústia.

Partimos do ponto de que não há um objeto determinado que desperta a angústia, pois ela emerge da própria existência, assim como a liberdade de escolha emerge da possibilidade. Além disso, cito que a angústia é o afeto mais zeloso da singularidade, uma vez que os atos fundados nela possuem como objetivo o indivíduo e o afastamento da multidão<sup>7</sup>. Daí,

---

<sup>7</sup> Em direta oposição, encontramos o conceito *multidão*. “A multidão é a mentira” (KIERKEGAARD, 1950, p. 113). Nessa categoria a individualidade se encontra atrofiada, pois, onde quer que se encontre, a multidão se torna o tribunal da verdade. Ela odeia a individualidade, maldiz o recolhimento e corrompe a verdade. Qualquer consideração, mesmo uma introspecção, leva a marca da multidão. Não há mais um conhecimento pessoal, interessado, a saber,

O eu convertido em si mesmo não é um eu abstratamente individualizado, mas exprime concretamente toda a sua vida no universal-humano. Aparentemente ele se converte em um homem completamente comum, que realiza o ‘universal’ no casamento, na profissão e no trabalho. O homem verdadeiramente existente é um ‘homem inteiramente individual sem semelhantes e ao mesmo tempo universal. Ele é *autodidata* e *teodidata* em um só (LÖWTH, 2014, p. 358).

O conflito em que transcorre a existência individual culmina na distância entre os elementos formadores do *selv* e no Deus que criou a relação e se posicionou fora de seu horizonte, deixando ao indivíduo o poder de colocar-se sob seus próprios cuidados. Kierkegaard disse que esses são indícios de que o bom e velho Sócrates estava correto (para um pagão) em questionar-se se era um monstro mais estranho que *Typhon* ou uma criatura que por sua própria natureza participa de um destino divino.

Desde a introdução, nossa pesquisa procurou manter-se fiel ao fio condutor das investigações: a angústia. Afirmou-se que existimos numa projeção cujo processo só se desvela concomitantemente a sua instauração. Lançado em um campo de jogo, responsável por sua edificação e por conservar seu quinhão divino, o indivíduo se encontra, ininterruptamente, à mercê da coletividade, e raramente é capaz de instaurar sua existência de forma autêntica. As consequências de seu nivelamento pela multidão, nós as expusemos. A ignorância de si, o alheamento de si é o primeiro sinal dessa perda. A angústia é o resgate da singularidade, sua tábua de salvação. É no recolhimento da angústia que o indivíduo assume o protagonismo de sua existência. Essa é a dinâmica da investigação do indivíduo.

O parâmetro de convergência que conduz da análise objetiva à análise subjetiva é o indivíduo. Este, segundo Kierkegaard, é categoria do espírito

---

subjetivo. Ao saltar por cima do terreno do espírito e da religiosidade, a multidão põe o indivíduo à deriva na existência.

e categoria cristã decisiva<sup>8</sup>. É por isso que o filósofo danês afirma: “um único atinge a meta” (KIERKEGAARD, 1950, p. 111). A meta a que Kierkegaard se refere é o ser capaz de uma existência que testemunhe a Verdade em cada ato que pratica, capaz de renunciar a si e ao mundo. Ele exorta à prudência e ao comedimento ao se misturar com os demais e a falar o essencial somente a Deus. O filósofo admoesta o leitor intimamente<sup>9</sup> para que se dedique à edificação do seu espírito (através de seus escritos) e evite o caminho da abstração, que insere a existência no sistema.

Ao tomar o indivíduo isoladamente, é possível uma análise dos caracteres existenciais não fragmentados. No caso de nossa investigação sobre a angústia, em consonância com a análise da relação antitética, ou seja, o escopo da consideração do indivíduo em detrimento aos ajuntamentos, deve-se a impossibilidade da análise de afetos e caracteres subjetivos sem isolar cada exemplar humano. Considerando-os “aos blocos”, nosso objeto principal seria deformado, assim como o próprio conceito de indivíduo. Torna-se incontornável, portanto, devido à própria natureza da análise psicológica, a saber, observadora, e ao objetivo de Kierkegaard, a incorporação da análise dogmática.

Mediante tais direcionamentos, avançamos do conceito de indivíduo ao conceito de gênero humano. Este progride historicamente, por isso a angústia se modifica nos pósteros, devido ao avanço quantitativo da

---

<sup>8</sup> Já mencionamos anteriormente a importância fundamental da categoria *indivíduo* no arcabouço filosófico kierkegaardiano. Em sua obra *Ponto de vista* [...], Kierkegaard a expõe como categoria do espírito e categoria cristã decisiva. Segundo o filósofo, é assim que Deus vê cada um de nós, como indivíduo. É assim que cada um se aproxima da verdade. Segundo Kierkegaard, esse é o elo entre o homem e Deus: “E honrar absolutamente todo o homem tomado isoladamente é praticar a verdade, é temer a Deus e amar ‘o próximo’; mas, do ponto de vista ético e religioso, ver na ‘multidão’ o tribunal da verdade é negar Deus e colocar-se na impossibilidade de amar ‘o próximo’ (KIERKEGAARD, 1950, p. 116).

<sup>9</sup> “Caro! Aceita esta dedicatória; é dada como que às cegas, mas também com toda sinceridade, sem se deixar perturbar por qualquer consideração! Não sei quem és tu, onde estás, qual o teu nome. Todavia, és a minha esperança, a minha alegria, o meu orgulho e, na minha ignorância a teu respeito, a minha honra” (KIERKEGAARD, 1950, p. 110). Esse chamamento tenta deter o extravio da individualidade que a objetividade impõe, devido a sua exegese afetada do Cristianismo e do indivíduo. Também é uma característica da consideração que Kierkegaard dedicava ao leitor, ao tentar colocar-se como um amigo próximo, a ponto de lhe fazer uma dedicatória.



humanidade, e por isso a herança adâmica nos atinge até hoje. Não fosse assim, o gênero humano teria um princípio individual, iniciando com cada indivíduo isoladamente, e o próprio conceito de gênero humano seria comprometido, assim como o de história. Torna-se incontornável, portanto, compreender a angústia de acordo com esse avanço. Ela continua sem um objeto definido, pois o conhecimento acumulado na progressão quantitativa representa um nada inexplicável para ela, já que a angústia não visa ao conhecimento, age sobre a liberdade e a possibilidade, sobre sua consumação e a carga oriunda dessa efetivação.

Por outro lado, o autor mostra 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 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 (VALLS, 2012, p. 54).

O pecado hereditário é o laço indissolúvel que une o indivíduo Adão à posteridade, ao gênero humano. Assim como a punição de nascer em pecado também é um elo que nos une a Adão, o primeiro exemplar humano da criação. O primeiro pecado é a determinação qualitativa, uma vez que seu cometimento altera a qualidade na realidade vivida. É o primeiro pecado adâmico que origina o pecado hereditário. A diferença entre o primeiro pecado de Adão e o primeiro pecado dos pósteros é que o primeiro pecado daquele é condição para o primeiro pecado destes. A angústia mantém a mesma ambiguidade de sempre. A dessemelhança entre a angústia observada em Adão e nos pósteros é que nos últimos ela é mais “refletida”.

Concluimos que os conceitos de indivíduo e de gênero humano se encontram em estreita conexão por disporem do mesmo exemplar. A

expressão do avanço numérico é sua principal diferença. Porém, é preciso deixar claro que o pecado e a angústia não devem ser analisados sob o prisma do gênero humano, porém, sempre a partir do indivíduo. Também a Psicologia e a Dogmática não possuem muito a declarar acerca do gênero humano. Enquanto gênero, não é passível de observação psicológica nem de salvação ou perdição.

A exposição dos conceitos de indivíduo e de gênero humano em face da angústia, oferecida no tópico que se conclui, possui desdobramentos dignos de nota. Desse modo, é possível ainda tratarmos de como a angústia adentra ao indivíduo e no gênero humano, enfocando as noções de sexualidade e culpa. Tais desdobramentos secundários na tematização de *O conceito de angústia* não deixam de permitir uma delimitação melhor circunstanciada do que ali é digno de questão. A exposição de tais temas específicos é o que teremos no subtópico que se segue.

### **1.3.1 A angústia e sua progressão no indivíduo e no gênero humano; o surgimento das concepções de *sexualidade* e de *culpa***

Abordado no Capítulo II de *O Conceito de angústia*, a sexualidade em face da progressão do pecado participa da progressão do salto quantitativo no gênero humano: “Com o pecado, a sensualidade tornou-se pecaminosidade e, com Adão, o pecado entrou no mundo” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 69). A apreciação do fruto, ao conceder o conhecimento, determinou a diferença sexual como instinto. Segundo Kierkegaard, tal acontecimento nenhuma ciência consegue explicar. Ao condicionar essa diferença à degustação do fruto proibido, a compreendemos fora do estado de inocência. Isso ocorreu em Adão e ocorre até hoje.

Na perspectiva do indivíduo, a sexualidade é a sujeição do anímico ao corpóreo. A relação entre a sexualidade e a angústia é direta, a ponto de uma avançar na mesma proporção que a outra. Esse avanço se faz ver na

progressão quantitativa. O mostrar-se da liberdade gera a angústia da possibilidade e, com a instauração do pecado, ao nada da angústia se mescla a sexualidade e a pecaminosidade. “[...] De que modo isso se deu, nenhuma ciência consegue explicar. A Psicologia é a que chega mais perto, e explica a última aproximação, qual seja, o *mostrar-se-para-si-mesma* da liberdade na angústia da possibilidade, ou no nada da possibilidade, ou no nada da angústia”. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 85). Tal como compreende Kierkegaard, para que surja a sexualidade, antes é necessária uma posição que não é mais a da inocência, o sexual não participa, portanto, do insciente. Disso derivamos que apenas enquanto espírito o homem (como espécie) pode se saber como tendo uma sexualidade, afinal, também esta se estabelece por meio de uma dialética com o espírito. A sexualidade, para Kierkegaard, não é uma determinação biológica ou animal, isso porque ela é espiritual, união do psíquico com o físico (HAMPSON, 2013).

Nessa medida, pode-se dizer que o sexual, enquanto tal, não é o pecaminoso. A diferença de gênero existe já na inocência, porém, de maneira insciente. O que existe nesse momento é o *pudor*: “No pudor está posta a diferença de gênero, mas sem relação com o seu outro” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 76). No sexual a natureza antitética da síntese é elevada a uma segunda potência, em que o espírito se determina segundo o gênero masculino ou feminino. Essa determinação ocorre no salto qualitativo, pois é a partir dele que a sexualidade se torna pecaminosidade, ao emancipar o prazer sexual. A sexualidade é expressão do pecaminoso, que é antecedida pela angústia.

Não há para o indivíduo escapatória do circuito angústia-pecaminosidade-culpa depois que o salto qualitativo se realiza. A culpa é a concretização da perda da inocência, uma vez que só há uma maneira de perdê-la: tornando-se culpado. Por isso a liberdade não teme propriamente a culpa, teme o tornar-se culpada. Por essa razão a possibilidade

possui um peso esmagador para o indivíduo, e é a angústia que o põe em relevo pela primeira vez. O nada segue sendo seu objeto principal, porém, a partir dela, pecaminosidade, sexualidade e culpa possuirão um frêmito angustiante.

Não são apenas sexuais as implicações que o pecado de Adão e a angústia têm sobre o indivíduo. Fenômenos psicológicos estão presentes e já foram aludidos de passagem em nossas análises anteriores, e também a incorrência de elementos passíveis de serem abordados por viés dogmático. No entanto, não se deve deixar passar em branco o componente ético implicado no pecado. Considerações a esse respeito, pautadas nas posições kierkegaardianas, é o que teremos na sequência.

#### **1.4 Uma análise das considerações éticas e psicológicas acerca do pecado**

Neste subcapítulo nos propomos a explicitar as características que assumem as análises ética e psicológica acerca do pecado. Este é definido por nós como um mal uso da liberdade diante da possibilidade, enquanto o pecado hereditário é a pecha infamante que foi lançada sobre o gênero humano devido à falta adâmica. Como esclarecemos no tópico anterior, Adão representava o indivíduo e o gênero humano. Logo, a única maneira de nos esquivarmos da culpa hereditária seria banir Adão da história da humanidade. Sobre isso, seguimos as Escrituras, que afirmam que todos são concebidos imersos em culpa.

A psicologia, como Kierkegaard a conheceu, estava em processo de emancipação da filosofia. Nosso autor, como conhecedor da subjetividade, e capaz de posicionar-se como pensador subjetivo, conservava a concepção da Psicologia como ciência do espírito subjetivo. A possibilidade da possibilidade e o *ser-capaz-de* são o horizonte da análise psicológica. Kierkegaard diz que o observador deve poder imitar os afetos do observado para assim chegar a uma análise mais fiel da realidade. Segundo

Mattar (2016), Vigilius Haufniensis é um observador apaixonado. A observação psicológica, segundo o autor, não deve ser desprovida de paixão, porém, deve estar o mais atenta possível à vida comum, pois é aí que reside o objeto de seu ofício.

A obra *O conceito de angústia* estabeleceu como meta a abordagem psicológica do conceito angústia, mantendo como princípio norteador o dogma do pecado hereditário. Kierkegaard nos alerta que “[...] quando ele [o pecado] é tratado fora de seu lugar próprio, fica adulterado, pois assim vem a enquadrar-se num prisma de reflexão que não é o essencial” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 16-17). O autor não pretende definir o conceito no âmbito teórico, quer aproximá-lo do indivíduo. Porém, crer no pecado, isso ele não pode fazer pelo leitor. Neste ponto a análise dogmática exige um indivíduo devoto. Dessa maneira, cabe perguntar: depurado das categorias dogmáticas, em última instância, o pecado deixa de ser pecado? Torna-se qualquer outra coisa, uma vez que é a fé nas Escrituras e o estudo da Revelação que lhe conferem seriedade e gravidade?

A análise empreendida na obra *O conceito de angústia* não se detém na Dogmática, como suporia a abordagem ao tema da desobediência de Adão: Ética e Psicologia complementam suas investigações. Há limitações em ambas (inclusive na Dogmática) devido à natureza dos objetos investigados, porém, o esforço conceitual não é abandonado. O objeto principal é a angústia, como anuncia o título da obra, contudo, não se pode analisá-la isoladamente, uma vez que a angústia se faz notar na inocência, no pecado, no pecado hereditário, na culpa e na fé<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> A esta compreensão bíblica Kierkegaard – conhecido como o Sócrates de Copenhague – contrapõe ao pecado tal como compreendido por Sócrates. É o que nos diz Figal (2003, p.138): “Søren Kierkegaard opôs a ‘definição socrática de pecado’ ao pecado entendido do ponto de vista cristão, e acrescentou que o ‘pecado’ – ou, como seria mais correto, a culpa – que ainda não consiste em uma verdadeira rebelião contra Deus como no pecado em seu verdadeiro sentido, mas consiste na ignorância”.

O que conduz à elucidação das noções kierkegardianas acerca do pecado no tocante à análise da angústia é o seu “procedimento” psicológico, dogmático e ético. As considerações das três ciências citadas acima se complementam no concernente à análise do pecado e da angústia. A investigação de ambos exige a observação, e também em ambos os casos há parâmetros individuais ou sociais que determinam o cometimento do pecado ou a imersão na angústia. No cerne dessa investigação emerge o conceito *seriedade*. Essa categoria é acessível apenas à individualidade e ao poder criador e mantenedor da relação, a saber, Deus (*Guden*), sendo impossível qualquer transmissão de informações, oriundas da *seriedade*, entre os indivíduos. Trata-se de um solilóquio, que está à base de toda a subjetividade e que, devido a sua natureza não pode ser observada, logo, não é objeto da Ética nem da Psicologia. A angústia é tão arraigada quanto o pecado, porém, deixa-se observar, por isso ela é objeto da Psicologia e da Ética. Kierkegaard adiciona um terceiro viés sobre a investigação da angústia, o dogmático. Este é possível porque as noções de pecado e pecado hereditário participam da investigação da angústia.

A rigor, o pecado não tem seu lugar em nenhuma ciência, diz-nos Kierkegaard já nas primeiras páginas da obra citada. Em relação a Adão, a angústia e o nada não são passíveis de observação, logo, a análise psicológica não pode ser empreendida. A essa natureza enigmática se soma o fato de uma falta que se alastra por toda a criação, algo descabido como elemento passível de investigação. No caso adâmico, a Dogmática é a única capaz de fornecer as respostas. Isso porque ao conceito de pecado, segundo Kierkegaard, corresponde a *seriedade*: “Ele [o pecado] é objeto daquela pregação em que fala o indivíduo, como indivíduo que se dirige ao próprio indivíduo” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 18).

Detectar impasses éticos e psicológicos em um indivíduo requer tanto mobilidade quanto imobilidade. O esforço vicariante, apesar de ser falho,

permite a observação de certos atributos pertencentes ao horizonte do observado, porém, dificulta a análise imparcial do objeto, e a alteridade por natureza nega isso. As diretivas de interpretação, enquanto unidades racionais, agem como um mecanismo de projeção e fixação.

Nas análises psicológica e ética empreendidas por Kierkegaard, pecado, pecado hereditário, salto qualitativo e culpa são conceitos pressupostos. Para o filósofo, a caracterização das análises ética e psicológica é questionável quando confrontadas com investigações estritas concernentes ao pecado. Em relação a ele, a Ética tem dificuldades de assimilação. Os conceitos se tornam confusos. Além disso, o pecado foi desterrado e se torna, segundo Kierkegaard, uma realidade indevida posta pelo indivíduo. A psicologia, por sua vez, não vai muito mais longe, permanece exterior ao pecado, ou seja, apenas a possibilidade lhe pertence (como objeto). Por isso, o pensador afirmar: “Com a Dogmática começa a ciência que, ao inverso daquela ciência assim chamada ideal *stricte*, parte da realidade efetiva. Ela inicia com o real efetivo, para elevá-lo a idealidade” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 20). Também vale frisar que ao falarmos de pecado concomitantemente falamos de religiosidade. Logo, falamos de um indivíduo devoto. O pagão e o ateu não se enquadram nesta análise. Porém, segundo as Escrituras, isso não o isenta da culpa original, daí avaliar nosso pensador: “Os conceitos de culpa e pecado não surgem no sentido mais profundo no paganismo. Se chegasse ao primeiro plano, o paganismo afundaria por causa da contradição de alguém se tornar culpado pelo destino” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 106).

A presente análise da angústia procurará dar foco aos conceitos de possibilidade e liberdade. Isso porque ambos encontram respaldo nas perspectivas científicas supracitadas. O *ser-capaz-de...* é um dos motores da análise psicológica, uma vez que ela se baseia na observação. A ética, ciência de natureza censora, enquadra a ação sob suas regras de conduta,

de maneira a taxá-la de certa ou errada, verdadeira ou fraudulenta. Investigar, diferentemente disso, significa interpretar: “A atmosfera da Psicologia é a da angústia descobridora e em sua angústia ela copia os contornos do pecado, apavorando-se mais e mais ante o desenho que ela própria faz aparecer” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 18). No entanto, essa análise não invalida a outra, pois representa a abertura de um novo horizonte. Isso fica mais claro quando se compreende que o indivíduo e a angústia também devem ser investigados, não apenas o pecado. Nesse caso:

Enquanto a Psicologia sonda a possibilidade real do pecado, a Dogmática explica o *pecado hereditário*, isto é, a possibilidade ideal do pecado. Contrariamente, a segunda Ética nada tem a ver com a possibilidade do pecado nem com o pecado hereditário. A primeira Ética ignora o pecado, a segunda inclui a realidade efetiva do pecado nos seus domínios, e aqui outra vez só com a ajuda de um mal entendido a Psicologia pode intrometer-se (KIERKEGAARD, 2010a, p. 24-25).

Daqui podemos derivar que liberdade, possibilidade e angústia, quando analisadas sob o prisma do pecado hereditário, seguem um encaminhamento dogmático. Desse modo, a investigação dogmática é a mais completa porque parte da inocência, analisa o salto qualitativo, a possibilidade e a liberdade, para então alcançar o pecado hereditário. Além disso, ao escolher Adão e a passagem genesíaca para ilustrar a angústia, Kierkegaard deixa clara sua inclinação a essa abordagem. Ética e Psicologia possuem suas próprias noções de angústia e pecado (principalmente a psicologia), porém, uma investigação “direcionada ao problema do pecado hereditário”, na qual a análise da angústia parte de Adão, não pode negar sua natureza dogmática. Desse modo, a progressão quantitativa, ao somar caracteres ao indivíduo posterior a Adão, pode fornecer-nos terreno de manobra para conclusões.



Deixemos de lado por um momento o pecado hereditário e o salto qualitativo, já que eles continuam a ser objeto apenas da Dogmática. Em lugar disso, tratemos de ética e psicologia. Eticamente e psicologicamente se pode analisar os demais momentos citados, a saber, a angústia, a liberdade e a inocência, porém, ética e psicologia, devido a suas naturezas ideal e observadora, respectivamente, encontram dificuldades em concluir a análise. A ética é uma ciência julgadora, possui um ideal estabelecido e tudo que contrarie a este é reputado como condenável. O arrependimento é seu mecanismo de defesa contra as falhas cometidas, porém, ele está condenado a estar sempre um passo atrás do pecado, e sua única função é gerar remorso no indivíduo arrependido.

Os elementos teóricos principais do presente subcapítulo foram as concepções éticas e psicológicas acerca do indivíduo. Face a estas, procuramos percorrer o trajeto do pecado seguindo tais concepções. O trajeto nos conduziu ao momento da decisão, chamado por Kierkegaard de *instante*. Esse é resultado de um encadeamento que desemboca em uma decisão, seja ela estética, ética ou religiosa. Ética e Psicologia, por não compreenderem o salto qualitativo, não compreendem o instante em sua essência, a saber, sua face paradoxal, que o remete a uma decisão eterna. Esse *intermezzo* contemplativo que antecede a decisão é a presa da angústia. Quanto a esta, Psicologia e Ética, como já afirmamos, possuem concepções distintas. Após as análises elaboradas neste tópico, que se ocupou das considerações éticas e psicológicas do advento do pecado, passemos a um tema crucial para a compreensão do tema da individualidade no âmbito de *O conceito de angústia*: o instante e sua relação com a angústia serão conceitos com os quais nos ocuparemos no próximo movimento de análise.

### 1.5 Uma análise do *instante* e de sua relação com a angústia

Dentre as estruturas metodológicas das análises kierkegaardianas, destaca-se a investigação acerca do instante. Para Kierkegaard, o instante é um átomo da eternidade presente na temporalidade. É o presente contínuo e ininterrupto, desprovido de passado e de futuro. Essa constatação repercute também na natureza antitética do indivíduo, a saber: a relação entre temporal e eterno (que Kierkegaard admite como formadora do *selv*) possui como terceiro termo o instante. Trata-se de um fator necessário à síntese entre o temporal e o eterno e, como átomo da eternidade, passado e futuro estão condicionados a ele. Tão logo o espírito é posto, dá-se o instante. Quando o tempo corta a eternidade e a eternidade impregna o tempo, temos a divisão do tempo em passado, presente e futuro.

Todo instante é breve. Em dinamarquês corresponde a metáfora “piscar de olhos”, produzido pela relação entre a decisão eterna e a ocasião. Desse modo, a angústia do instante corresponde a uma culpa impedida de tornar-se passada, a saber, algo que pode sobrevir novamente no instante futuro. O que aparece propriamente no instante é a decisão. Podemos afirmar que a medida temporal da angústia é o instante, e que ele posiciona o homem diante da decisão ou, em palavras lapidares:

O instante é uma experiência nos limites da condição humana, explosão, fulguração, uma espécie de elevação ao absoluto. Enquanto que o presente, engajado no curso de uma experiência, não pode ser concebido senão pela aceitação da imanência, o instante traz a marca da transcendência. Meio de aproximação da verdade absoluta, ele exerce para os filósofos, um papel capital de introdutor ao conhecimento último. Daí seu papel essencial em Platão e Descartes. Assim, também o êxtase místico se eleva, no instante, por uma espécie de salto, da realidade do tempo à experiência da eternidade (REICHMANN, 1981, p. 184).

Além dos instantes indicados aqui, também há um instante que na filosofia kierkegaardiana recebe a designação de *plenitude dos tempos*. Este determina a presença de Deus no tempo, e todos os outros “instantes” são tributários dele. É fácil compreender que a ideia de paradoxo está presente aqui, pois ele caracteriza a passagem de não-verdade a verdade. Esta exige a consciência da culpa, exposta na noção de pecado. O instante é um êxtase do tempo, é interação entre a temporalidade e a eternidade. Logo, deve ter uma significação decisiva. Como já dissemos acima, uma categoria temporal desprovida de passado e futuro é indeterminável. Após o instante ocorrer, em um átimo, ele é reabsorvido pela eternidade, o que o coloca além de uma sucessão de “agoras”. O presente, como nós o concebemos, não passa de uma grandeza temporal que desaparece nas concepções de passado e futuro. Segundo Reichmann, um intermediário pensado em plena abstração entre o passado e o futuro não existe. Uma grandeza temporal desprovida de passado e futuro, em uma constante, é a definição do eterno. Por isso Kierkegaard afirma, e nós com ele, que o eterno é o presente pleno.

### **1.5.1 Angústia e instante nos estádios da existência**

Assim como o instante se manifesta nos dois primeiros estádios existenciais (= Estético e Ético), a repetição também o faz. Assim: “A repetição estética no sentido romântico refere-se à apreensão do belo através da arte ou do sentimento. Ele está sempre atrás da recuperação daquela experiência singular do passado, uma mulher, um aroma, um êxtase causado pela vitória, pela conquista [...]. Esta repetição, Kierkegaard sugere, é impossível, a não ser que transfigurada de forma irreconhecível” (GOUVÊA, 2009, p. 221). Na ética o uso da repetição é bem mais evidente: “No que se refere a ética, a repetição não somente pode acontecer, mas é a característica por excelência do ético. A repetição pertence a essência da moral. Kierkegaard

sugere que viver eticamente significa adaptar-se à repetição na descoberta de seu valor intrínseco” (GOUVÊA, 2009, p. 222). Porém, a expressão máxima do conceito de repetição ocorre no *stadium* religioso. Ela ocorre no sentido de uma reapropriação, na qual o indivíduo não é apenas justificado e redimido, mas também abençoado por Deus. A vida, curada de seu tormento, permite a *repetição*. A autenticidade do instante religioso reconduz o indivíduo à graça divina.

Entendida propriamente, a concepção vulgar de *tempo* parte da divisão *passado, presente e futuro* e, a partir daí, o *instante* é estabelecido. Kierkegaard nos alerta sobre o caráter problemático dessa divisão. Quando se define o tempo como sucessão infinita, o próximo passo seria determinar seu transcorrer como presente, passado e futuro. Mas a determinação nesse caso é falha, já que não há um ponto fixo que valide tais variações de tempo. O que ocorre é que se paralisa a sucessão infinita e se espacializa um lapso de tempo. Para que os conceitos presente, passado e futuro sejam introduzidos, vale o seguinte extrato do texto kierkegaardiano:

Uma simples palavra, ainda, que me seja permitida. Aquilo que o tempo *exige*: sem dúvida, quem o poderia enumerar, agora que, por uma conflagração espontânea que teve como causa e por ocasião a fricção mundana da mundanidade contra a mundanidade, o fogo se pegou à mundanidade?! Em compensação, aquilo de que o tempo tem *necessidade*, no sentido mais profundo, exprime-se pura e simplesmente com uma única palavra: a eternidade. A infelicidade do nosso tempo consiste justamente em se ter tornado exclusivamente ‘o tempo’, a temporalidade que, na sua impaciência, nada quer ouvir da eternidade, depois, com as melhores intenções ou no desencadeamento do furor, em querer, graças a uma imitação artificial, tornar o eterno completamente supérfluo, o que não poderá eternamente conseguir; porque quanto mais alguém se imagina capaz de prescindir do eterno ou se petrifica nesta arte, tanto mais no fundo a única necessidade é a do eterno (KIERKEGAARD, 1950, p. 109).

Essa exigência ganha sentido em todos os estágios da existência expostos por Kierkegaard. Ao longo deles podemos detectar um instante decisivo que forjará a emergência de fatores favoráveis ou desfavoráveis.

No *stadium* estético há o tempo que antecede a sedução (exemplificada por Johannes e Cordélia), até que o sedutor alcança o instante desejado. Esses momentos são de predominância estética, até que a eternidade se una a eles na decisão antecipadora. No *stadium* ético se nota o momento, o instante da eleição entre duas coisas distintas, no qual a subjetividade continua se precipitando para frente. No instante ético o que se elege é a própria individualidade. Trazendo consequências tanto na direção passada quanto futura, o instante ético consiste em que, no próprio escolher, escolhe-se a *si mesmo*.

O instante religioso é o salvífico. Nesse caso, da não-verdade que era, o indivíduo passa para a verdade, torna-se discípulo e um novo homem. Decorre daí a concepção da eternidade que avança sobre o tempo: o homem-Deus. Esse instante é decisivo porque é o “ponto” mais próximo que a interioridade alcança da verdade; na interioridade que se configura em virtude do absurdo, em busca do paradoxo<sup>11</sup> da fé.

O modelo de repetição religiosa no pensamento kierkegaardiano é a figura bíblica Jó. Ao optar pela obediência a Deus, Jó percebe que a natureza de seu tormento é devida a uma provação divina. Esse é o memento apoteótico da repetição, a restauração da realidade, porém, de uma maneira sublimada. Segundo Gouvêa:

---

<sup>11</sup> O que Kierkegaard chama de paradoxo indica as limitações de relação que um ente de existência possui com determinada verdade essencial. Para Wyschogrod (1954): “[...] em sentido estrito, paradoxo é a ruptura na existência do indivíduo diante de Deus que impede qualquer meditação” (p. 82). Face ao incompreensível, paradoxo não é permissão, mas uma categoria ontológica que nomeia a relação do humano com uma verdade essencial, eterna.

Portanto, reapropriamo-nos de Deus, de quem nos alienamos. Reapropriamo-nos do mundo, do qual nos alienamos, des-esquecendo a interconectividade de todas as coisas. Reapropriamo-nos do mundo dando o segundo passo após o primeiro passo da resignação significa também não permitir que a atitude ascética, que é a atitude gnóstica de rejeição do mundo material, signifique o fim da caminhada espiritual do ser humano [...] E, por fim, a reapropriação de mim mesmo na minha individualidade, um eu agora esvaziado de seu sentimento egoísta, um eu agora esvaziado do desejo, do apego pelas coisas que não são o absoluto [...] que se reapropria do mundo em que vive e, portanto, vive desprendidamente e desapegadamente, e no entanto agarrado com profunda paixão àquilo que lhe é oferecido pelo Deus criador e provedor (GOUVÊA, 2009, p. 225).

Apesar de todas as investidas teóricas lançadas sobre o instante e sua relação com a angústia, tanto a visada ética quanto a psicológica, na filosofia de Kierkegaard, recorrem à dogmática. Isso ocorre devido à própria natureza da investigação kierkegaardiana, que prioriza o indivíduo e a interioridade.

As investidas da ética e da psicologia sobre o conceito *instante* geram uma concepção errônea do fenômeno. Admitimos que o instante participa dos estágios estético e ético, porém, sua plenitude ocorre no estágio religioso, na concepção de paradoxo, a saber, a paralisação na capacidade de racionalização – em que o parâmetro racional recorre ao absurdo para explicar algo. Quando essa paralisação não recorre à fé, surge o conceito *escândalo*. Segundo Kierkegaard, o contrário da fé não é o pecado, é o escândalo. Este é um mecanismo racional diante do sofrimento da razão em compreender o divino: “Os judeus pedem milagres, os gregos reclamam a sabedoria; mas nós pregamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os pagãos [...]” (1Cor 22-23). Nota-se que a definição kierkegaardiana de escândalo está em consonância com a definição bíblica.

A verdadeira ciência do escândalo só se aprende estudando a inveja humana. A inveja é uma admiração que dissimula. O admirador que sente a impossibilidade de ser feliz cedendo à sua admiração, toma o partido de invejar. [...] Assim é, pois, o escândalo: pois o que de homem para homem é admiração-inveja, torna-se, de homem para Deus, admiração-escândalo (KIERKEGAARD, 2010b, 112).

Esse enfoque tríplice reflete a amplidão do objeto abordado. O instante não é um átomo do tempo, mas da eternidade. É aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam e produzem a decisão antecipadora, seja ela estética (expressando-se no gozo), ética (expressando-se na norma) ou religiosa (expressando-se na fé).

Todo tipo possível de decisão é fundada na liberdade e no *ser-capaz-de*. Em conformidade com as possibilidades, o indivíduo é conduzido até o instante, como afirmamos no subcapítulo anterior. Mas por que tratar da noção de angústia e sua relação com o instante? E ainda: qual a relação entre a angústia e os estágios estético, ético e religioso? Segundo Reichmann (1981), “A decisão do tipo estético, nesse sentido, é abstrata como o instante platônico, pois não assume uma existência verdadeira” (p. 94). A característica principal desse estágio é que ele é movido pela predileção e direcionado para o prazer. Nesse caso o instante é fugidio e amorfo, devido a sua natureza superficial, assim como a angústia que o acompanha que, apesar de possuir ares de seriedade, não conduz a uma decisão eterna. “O instante ético é muito grave, trazendo consequências tanto na direção do passado quanto na direção do futuro” (REICHMANN, 1981, p. 94). Nesse caso, também há uma decisão antecipadora, porém, o que se elege é a própria personalidade, não um objeto determinado. As escolhas, de fato, possuirão o indivíduo como elemento norteador, por isso terão consequências tanto para o passado quanto para o futuro, mas não há uma decisão eterna. Em ambos os casos, erroneamente, o instante é computado

dentro do tempo, pois o elemento que o conduz à decisão paradoxal ainda não está desperto. Por isso a decisão é angustiante.

O instante religioso é retratado por Kierkegaard nas *Migalhas filosóficas*. Podemos defini-lo como a plenitude dos tempos, a decisão individual que conduz o homem do não-ser ao ser, de não verdade a verdade. O paradoxo da eternidade que interage na temporalidade. Esse instante salvífico não possui angústia, como veremos adiante.

A tematização do conceito de instante e sua relação com a angústia foi objeto de nossa exposição e análise no tópico ora terminado. Essa tematização, em seus movimentos característicos, prepara a temática da angústia propriamente dita. O que teremos no passo que se segue é a angústia no centro de nossa discussão. Angústia como o que decorre do pecado é o que veremos adiante.

### **1.6 A angústia como decorrência do pecado**

A relação entre pecado e angústia é atávica. Nesse caso, o salto qualitativo já foi concretizado e a culpa se alastrou por toda a criação, humana e não humana. Kierkegaard afirma que *o pecado entrou no mundo por meio de um pecado*, a saber, o cometimento do primeiro pecado fez entrar a pecaminosidade no mundo. Vimos anteriormente essa definição acompanhada da afirmação que a angústia antecede o pecado, devido ao mal uso da liberdade e impelido por ela. Porém, há uma angústia posterior ao cometimento do pecado. Falamos da *angústia da culpa* e suas imbricações.

Colocada em seu contexto histórico, a angústia como consequência do pecado significa que ambos (angústia e pecado) já avançaram no espírito humano. O vínculo que os une é de vigência ininterrupta: sempre que o pecado se manifestar trará consigo angústia, e a angústia, se não for sublimada pela fé, conduzirá a um novo pecado. Ele parte da angústia e regressa à angústia. O próximo passo é a redenção pela fé, como veremos.



Iniciamos frisando que apesar de ter como substrato o pecado hereditário, essa angústia representa a pecaminosidade de cada um individualmente, a saber, cada um se angustia por seus próprios pecados. Nesse contexto, a pecaminosidade é herdada, mas a liberdade diante da possibilidade é apanágio do indivíduo, não do gênero humano. Assim se inicia a história individual do pecado, pois devido à herança adâmica, o indivíduo é concebido em pecado e sua existência é porta de entrada da pecaminosidade. O pecado carrega ainda muito do gênero humano, porém, quando nos encontramos na esteira do indivíduo, na angústia do pecado, assim: “[...] a angústia que sobreveio e sobrevém com o pecado que, portanto, também entra no mundo determinada quantitativamente (KIERKEGAARD, 2010a, p. 60).

No pecado o indivíduo se angustia por uma possibilidade vindoura. Nesse caso, o possível corresponde perfeitamente ao porvir: é o caso em que a incidência da angústia se prolonga pela culpa enquanto precedente da possibilidade, e o pecado se torna uma possibilidade. Enquanto objeto da angústia, a culpa ainda é uma realidade que não se formou. A possibilidade delimita existencialmente o indivíduo, ordenada sua execução. Assim que a possibilidade se transforma em ato, a angústia se transforma em angústia do pecado. A culpa deixa de ser quimérica e se torna uma realidade. A angústia segue entranhada no indivíduo, originando o *arrepentimento*. Aqui ainda se nota sua manifestação, agora como um poder “vampiresco”, pois, com a perda da inocência e a ascensão da culpa, a angústia se torna precedência e decorrência do pecado. Por isso, para Kierkegaard (2010a): “O pecado posto é também em si consequência, embora seja uma consequência estranha à liberdade. Esta consequência se anuncia, e a relação da angústia se volta para o sobrevir da consequência, que é a possibilidade de um novo estado” (p. 123). Aqui, a liberdade de

escolha se reflete como possibilidade de pecar, cuja consequência é a permanência no estado de pecado. Para “desprender-se” da realidade imposta pelo pecado, o indivíduo conta com o arrependimento, ou com a ira, e quanto mais profundo o indivíduo, tanto mais profundos tais afetos. A angústia, mediante tais vínculos ativos, mantém o indivíduo prostrado. Ao observar a conexão entre eles, assumimos que o protagonismo pertence à angústia, afinal, é ela que alimenta tanto o arrependimento quanto a ira. Como executora de tal façanha, reafirmamos seu título de “índice da interioridade”. Porém, no caso abordado, a ausência de espírito paralisou a interioridade e mutilou a angústia. No tocante a sua posicionalidade, assim o espírito, apesar da tentativa de excluí-la, ela continua presente disfarçada, isto é, não traz mais a marca de um encapsulamento, pois se torna uma espécie de “sonambulismo”.

Na aespiritualidade não há nenhuma angústia, para tanto é por demais feliz, é por demais contente, por demais carente de espírito. Este motivo é, porém, muito triste, e neste ponto a diferença entre paganismo e a falta de espiritualidade consiste em que aquele se dirige *para* o espírito, e essa se *afasta do espírito*. O paganismo é, pois, pode-se dizer, ausência de espírito, e como tal muito diferente da insipidez espiritual (KIERKEGAARD, 2010a, p. 102-103).

Tem-se aqui que a angústia vigente no paganismo não chega ao pecado nem à culpa, sua relação é com o destino e, ambígua e angustiante, era expressa pelos oráculos pagãos. Nesse caso: “A angústia do pagão tem no destino seu objeto, seu nada. Ele não pode entrar numa relação com o destino, pois, assim como neste mesmo instante o destino é o necessário, no instante seguinte é o contingente” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 105). Portanto, é o destino que se mescla ao nada. É por causa da ignorância das categorias judaico-cristãs, bem como da categoria do indivíduo, que Kierkegaard exclui do paganismo a angústia como determinação de

profundidade do espírito<sup>12</sup>. A mesma função que o oráculo cumpre no paganismo, o sacrifício cumpre no judaísmo. Os judeus não podem negar sua culpa, porém, podem expiá-la. Através da oferta sacrificial, há expiação dos pecados. Porém, como a pecaminosidade não cessa de entrar no mundo, o sacrifício não pode deixar de se repetir e a angústia possui essa culpa sempre constante diante dos olhos.

Delineados os contornos gerais da análise da angústia decorrente do pecado, nota-se que ela é altamente recomendável para o desenvolvimento da subjetividade. Pensar a angústia em decorrência do pecado possui desdobramentos: o conceito de demoníaco é o primeiro tema que decorre e aprofunda a ligação entre angústia e pecado. Passemos à consideração desse ponto.

### 1.6.1 O demoníaco

O que poderíamos chamar de demoníaco na filosofia de Kierkegaard? Que ideia seria essa e como se relaciona com o conceito que está na pauta de nosso pensador dinamarquês? Por que Kierkegaard reserva o nome de “demoníaco” para este acontecimento da existência? Esse inquérito nos fornece os ensejos necessários para a caracterização do demoníaco no contexto de *O conceito de angústia*.

Segundo Kierkegaard, quando o pecado é posto e o indivíduo permanece nele, são possíveis duas formações: a angústia diante do mal e a angústia diante do bem. *No primeiro caso*, a permanência no pecado gera angústia, a saber, o indivíduo se angustia pelo mal praticado. Assim, a angústia é elevada a uma segunda potência pelo arrependimento e não pode

---

<sup>12</sup>Costuma-se dizer, e com razão, que o judaísmo corresponde ao ponto de vista da Lei. Deixemos a Lei Mosaica e seus 613 mandamentos. O que nos interessa é a liberdade do indivíduo diante da Lei. O povo judeu traz arraigada em si a culpa adâmica mais do que qualquer outro povo. Eles a reconhecem como sua e determinaram esse momento específico para iniciar sua cronologia (como os muçulmanos iniciaram a sua pela *Hégira*, a fuga de Maomé de Meca para Medina, e os cristãos iniciaram a sua pelo nascimento do Cristo).

atuar sobre a liberdade e a possibilidade, afinal, o ato pecaminoso já foi cometido. É a angústia da culpa que, diante do mal, potencializa o arrependimento, ou seja, quanto mais profunda a interioridade mais profunda a angústia e, conseqüentemente, o arrependimento. *O segundo caso* é a angústia diante do bem, o demoníaco, a servidão ao pecado, ou seja, é um estado em que há convivência com os atos pecaminosos praticados e angústia diante do bem, da liberdade e das possibilidades que chegam de fora.

O demoníaco é a não-liberdade hermeticamente fechada em si mesma. Já a liberdade, por natureza, é comunicante. Recordamos que no subcapítulo relacionado ao instante, a passagem da não verdade à verdade está condicionada ao instante salvífico. No demoníaco a sujeição ao pecado obstaculizou o caminho à verdade, de modo que a não-verdade prevalece. Daí dizer que: “A certeza, a interioridade, que só se alcança e só existe na ação, determina se o indivíduo é ou não demoníaco” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 151). O horizonte de atuação da angústia, como dissemos anteriormente, é a possibilidade e a liberdade. Recordo que ela atua sobre estas desde suas formas embrionárias. Porém, a “catividade” do *selv* no demoníaco faz com que passemos a nos referir à liberdade como *não liberdade*. E, a partir da não liberdade, a *possibilidade da possibilidade* é obstaculizada. Podemos dizer que ao analisar a angústia, a liberdade e a possibilidade, determinamos o demoníaco como a supressão da liberdade e da possibilidade, e a angústia (no demoníaco) como *angústia diante do bem*.

O primeiro ponto sublinhado por Kierkegaard é a não verdade que caracteriza o *demoníaco*, externada pela perda da liberdade. Seria precipitado alocar sua investigação exclusivamente na ética e na psicologia. Instauraríamos um contrassenso, pois é imprescindível uma noção clara do conceito de “*bem*” para compreender corretamente o demoníaco, já que este se expressa em contato com aquele, como veremos adiante. É possível

analisar o hermeticamente fechado e a perda da liberdade segundo as ciências citadas, porém, em tais casos, seria necessário presumir o conceito bem.

Além disso, a ausência de interioridade que caracteriza o demoníaco impossibilitaria as abordagens ética e psicológica. Uma vez que a investigação é exequível mediante tal noção, retorna-se aos conceitos dogmáticos. Porém, mais do que resolver um impasse lógico, esse retorno visa a uma ampla investigação do fenômeno, não desprezando as demais análises. Quando a interioridade e a verdade passam a ser abstrações, o *tempo* assume a forma do *súbito*, a *continuidade* assume a forma do *enfado* e o *eterno* equivale ao *porvir*. A centelha divina contida em cada um foi negada e o demoníaco, na forma de angústia diante do bem, triunfou. O próprio tempo sofre uma variação. É uma continuidade a qual Kierkegaard compara ao rodopiar de um pião, que desemboca na angústia diante do bem. Assim, surge o conceito de *súbito*: “Num dado momento está ali, no seguinte foi embora, e, assim como sumiu, ei-lo aí outra vez todo inteiro e completo. Ele não se deixa introduzir nem elaborar em nenhuma continuidade, mas isso que se exprime desse modo é exatamente o *súbito*” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 141). A subtaneidade se expressa pela brusquidão, o que corrobora a afirmação anterior da revelação involuntária.

O demoníaco surge claramente quando contrastado com o bem. Isso fica claro no relato do evangelista: “Que tens a ver conosco, Filho de Deus? Vieste aqui para nos atormentar antes do tempo?” (Mt VIII, 29-30). A verdade torna o indivíduo livre, e a interioridade determina se o indivíduo é ou não demoníaco. Por isso o contato com Jesus faz com que o possesso implore para ser enviado a uma manada de porcos (MtVIII, 31).

A consideração do conceito demoníaco tem algumas alterações em relação aos parâmetros anteriores, uma vez que é caracterizado pela perda da liberdade e da possibilidade e pela petrificação da interioridade. Não se trata

de reconhecer atuações maniqueístas. Acerca de todos os conceitos abordados até aqui, e também em relação aos que serão abordados, a presente investigação busca elucubrar seus aspectos estruturais. Sob esse prisma podemos compreender o demoníaco como um padecimento diante do Bem, da Verdade e da interioridade. Todos os afetos se voltam contra o padecente. A fé é soterrada. A liberdade passa a “agir” de uma maneira antinatural. Sua perda ocorre quando os laços que a unem a subjetividade se fecham.

A possibilidade que aquilata a liberdade é movimento, uma projeção de si diante das possibilidades. O problema que se coloca é o da liberdade que reside no fundo da não liberdade. O hermético<sup>13</sup> aprisiona a possibilidade. Sua não comunicatividade, a falta de conteúdo, expresso na forma do enfado, a negatividade que lhe acompanha ininterruptamente está entre as principais expressões do demoníaco. Esse comportamento impede a apropriação de si mesmo: representa a remissão a si próprio, porém, de maneira aborrecida e não expressiva.

A continuidade a que Kierkegaard se refere como encontrada no demoníaco é designada em dinamarquês pelo termo *Udøethed*, “não chegar a morrer”. “Os tradutores hesitam sobre o que o autor quis dizer com aquela palavra que, conforme o Comentário de SKS, não é conhecida. Segundo esse Comentário, poderia provir de  $U+d\delta dt$  ou também de  $Ud+\delta dt$ . Se proviesse de  $udd\delta dt$  teria a ver com extinção. Mas pode ter a ver com o ‘não poder morrer’ ou com ‘o que não se extingue’” (VALLS *apud* KIERKEGAARD, 2010a, p. 217). Se compreendermos tal continuidade de acordo com o próprio conteúdo do hermetismo, o mencionado “não chegar a morrer” se transformará em uma continuidade do nada. A forma hermética, nesse caso, tem como conteúdo o nada.

---

<sup>13</sup> Deve-se considerar que nem todo hermético é demoníaco, porém todo demoníaco é hermético. Exatamente por conter em si uma miríade de possibilidades, é preciso tomar cuidado ao conceituá-lo: o demoníaco se caracteriza pela angústia do bem, e o hermetismo será sua expressão, mas não é apanágio do demoníaco.

A postura de não liberdade que caracteriza o demoníaco possui também uma outra expressão: é o tédio<sup>14</sup>. Sem palavras, sem ações, sem movimentos. Tudo é internalizado, porém, de maneira que a própria interioridade sofra de uma afecção. É a completa abstração da continuidade, do antecedente e do procedente. Dessa forma a própria interioridade perece na não liberdade. Essa postura instaura a impossibilidade de qualquer revelação e de qualquer certeza.

O demoníaco é o tédio; não apenas o negativo, o oposto ao ser. Significa também a constituição de si mesmo, enquanto si mesmo, como referência de todo o sentido, ou, o que é precisamente o mesmo, o *fechamento em si*, o que Vigilius Haufniensis chama encapsulamento (reclusão). [...] Reclusão, fechamento em si, não é um estado em que simplesmente se cai, mas a recusa do indivíduo em se constituir livremente em abertura (e, em última análise, em abertura para o que na obra de Kierkegaard tantas vezes se chama o eterno). O demoníaco é, por isso, a *afirmação* do valor de si e não meramente o sentimento disso. Nesse sentido é uma disposição que esconde (e esconde para o próprio) um *ato* do sujeito. Trata-se de um ato muito peculiar, porque deriva da liberdade, mas que tem por intuito negar a liberdade, tornar-se senhor de si enquanto nada, porque o sujeito pretende afirmar-se ‘ruminando seu nada’. É, assim, um ato que nega a validade de qualquer ato, qualquer coisa que, exacerbada, seria o escárnio e o desdém pela vida. Mas isso não anula seu caráter de voluntário (FERRO, 2012, p. 38).

Ferro, no trecho transcrito acima, sintetiza com maestria a noção de demoníaco, expondo a efetuação da categoria desde o princípio, bem como

---

<sup>14</sup> Kierkegaard distingue duas manifestações do tédio: habitual ou incondicional. No primeiro caso, o indivíduo não está profundamente aborrecido, pois certamente amanhã já não estará assim. Ele não liga, não dá relevância ao seu tédio. Na raiz de sua própria vida, ele não está aborrecido, está possuído por uma vontade de qualquer coisa, porém, essa vontade é vontade de coisa nenhuma. É a perda das possibilidades e do interesse. Há possibilidades, porém, elas prescindem de qualquer relação que se possa estabelecer. Não há um “desempenho de mim”, uma modalidade em que posso me instalar. No segundo caso, o indivíduo está em contínua presença de si, porém, no espaço vazio. Não há preenchimento ou movimento. Há um nada perpétuo e um reenvio a si. É um poder anulador da totalidade da vida. Um panteísmo negativo, que caracteriza o demoníaco. O tédio tem o próprio interesse como objeto, uma disposição que tem o efeito contrário de todas as disposições. Nas demais disposições há variações, mas no tédio incondicional há uma afecção demoníaca.

seus vínculos e desvínculos. Ele parte do fechamento de mundo originado pelo tédio. Nesse caso, a existência é preenchida de ponta a ponta pelo enfadonho. É nesse terreno inane e áspero que o demoníaco erige sua morada, a saber, em um nada desprovido de inocência e repleto de sordidez. O valor de si e das coisas foi pago a peso de liberdade.

Tendo apresentado o demoníaco em seus traços mais insinuantes, a exposição nos forneceu bastante capital para indicar que a angústia varia de acordo com a natureza do indivíduo. Desde o início do presente trabalho se tratou a angústia como algo nocivo, apesar de se procurar salvaguardar implícito seu caráter benéfico. Ela, a angústia, foi conceituada como uma desarmonia da síntese e diretamente relacionada a esta. Também se compreendeu o homem como capaz da salvação a qualquer momento. Surge a seguinte questão: é possível harmonizar a angústia e a salvação? Segundo Kierkegaard, seria possível. De que modo? A resposta a essas questões deverão ser dadas em tópico dedicado especialmente a elas.

### **1.7 Angústia e fé**

Em pauta aqui está a remissão da angústia pela fé. Essa é uma tese kierkegaardiana e que novamente nos confronta com a duplicidade Psicologia e Dogmática. Mas não é só isso: falar em harmonizar a existência e em ganho da salvação pela fé nos coloca em condição de abordar a angústia por mais um viés, além dos já recorridos aqui.

Segundo Kierkegaard, o grau excelso da verdade ocorre apenas quando a fé é o horizonte a ser seguido. O regime vigente na relação entre a disposição angústia e a paixão fé, como compreendias pelo pensador danês, será por nós agora abordado. Trata-se de dois elementos estruturais, porém, de naturezas opostas. Iniciamos a presente análise afirmando que uma não anula a outra. Cada categoria comporta suas apreensões completamente claras em seus âmbitos próprios. A angústia surge como



vertigem, e a fé como processo de sublimação. A possibilidade da possibilidade absorve cada gesto e cada ato. O indivíduo, na consumação da existência, consegue explorar a *liberdade* e a *possibilidade*, e tanto a *angústia* quanto a *fé* estão a serviço de ambas. Assim, como oportunamente nos recorda Ferreira (2020), tanto uma quanto a outra tornam o indivíduo imputável diante de suas próprias escolhas, e o conduzem ao desespero ou a salvação.

*Stricto sensu*, a angústia pode negar a vida através do demoníaco ou abraçá-la através da fé. Pode conduzir ao suicídio ou pode se tornar uma serva fiel. Ela é sempre indeterminada. Seu enquadramento, porém, refere-se à relação que o indivíduo estabelece com ela: sua relação diante da liberdade e das possibilidades que se lhe apresentam. Assim, remanescem as questões: o que permite reunir a dispersão da existência sob a égide da fé? Como a fé opera sobre a liberdade e a possibilidade? Friso que fé e angústia não formam um amálgama sobrenatural, uma vez que o que ocorre é que a liberdade e a possibilidade não oscilam mais de acordo com a angústia, pois foram edificados sobre a “rocha dura”. Assim sendo, a própria angústia, quando o indivíduo alcança uma fé robusta, tem sua dinâmica reportada à fé. De sorte que Kierkegaard diz que:

Só não nego que aquele que é formado pela possibilidade esteja exposto, não como os que são formados pela finitude, ao perigo de cair em más companhias e desviar-se de diferentes maneiras, mas está sim exposto a uma queda, ou seja, à do suicídio. Se ao começar sua formação entende mal a angústia, de modo que esta não o leva a fé, mas antes o afasta dela, está perdido. Quem, ao contrário, é formado, permanece junto à angústia, não se deixa enganar por suas inúmeras falácias, conserva com exatidão a memória do passado; aí então por fim os ataques da angústia, embora continuem terríveis, não são de tal modo que ele bata em retirada. A angústia torna-se para ele um espírito servidor que não pode deixar de conduzi-lo, mesmo a contragosto, aonde ele quiser (KIERKEGAARD, 2010a, p. 172-173).

Vê-se aqui que a fé, em Kierkegaard, é porta voz da vida austera. Seu discurso e sua prática envolvem tudo que ocorre ao seu redor: “Aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com sua infinitude” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 169). A *possibilidade da possibilidade* é centelha infinita, pois carrega em si todos os possíveis. Kierkegaard afirma que há apenas uma maneira de ser assim formado pela possibilidade, de alcançar a infinitude que cada indivíduo carrega em si mesmo sem mais temer a finitude, trata-se de *ter fé*.

É por isso que o crente, o *cavaleiro da fé*, é o único que se garante contra os sofismas da angústia e contra as armadilhas da possibilidade. Ao crente, não há mais vertigem da liberdade porque não há mais nenhuma incerteza. A este a realidade não atemoriza, posto que ele foi formado pela mais densa das categorias: a *possibilidade*. A figura bíblica de Abraão ilustra essa realidade alcançada. Não nos deteremos na jornada a Moriá, nem aos diálogos com Deus durante a viagem, ou na ordem de sacrificar o “filho da promessa”, Isaac. Porém, perguntamo-nos: o que permitiu ao velho patriarca não ser esmagado pelo desespero e pela angústia diante da exigência de Deus? Sua fé.

A fé elevou a angústia ao seu limite. A ordem divina extrapolava a esfera moral, e Abraão não hesitou em transgredi-la (a esfera moral) em honra a Deus. Assim, a fé se torna *telos* a partir da decisão de Abraão em cumprir a exigência divina. Como finalidade e noção norteadora, a fé suspende a moralidade até a concreção do ato, assim como Josué paralisou o sol e a lua na descida de Bet-Horon<sup>15</sup>. O exemplo de Abraão, como oportunamente nos faz lembrar Protásio (2014), bem como o de Josué, revelam

---

<sup>15</sup> “Josué falou ao Senhor no dia em que ele entregou os amorreus nas mãos dos filhos de Israel, e disse na presença dos israelitas: ‘sol, detém-te em Gabaon/, e tu, ó lua, no vale de Aialon’. E o sol parou e a lua não se moveu até que o

a intervenção divina para o êxito da faina empreendida. No léxico de Kierkegaard, chamamos tal intervenção de *absurdo*. Detendo-se sobre o exemplo de Abraão como manifestação do absurdo, afirma-se peremptoriamente que ele acreditava tratar-se de uma provação e que Isaac lhe seria restituído de maneira miraculosa, nesta vida, de modo a fortalecer ainda mais sua fé. Portanto, Abraão não soterraria a lembrança da ordem de Deus como um segredo funesto, do qual não ousaria falar nunca mais. O absurdo é expressão de uma certeza elevada a um expoente infinito, a saber, da fé.

No presente caso, no qual a fé sublima a angústia, a vertigem que ela causa na finitude não tem poder sobre aquele que é formado pela infinitude. Aqui, a angústia se torna uma experiência libertadora, pois é mais fácil lutar contra a realidade do que contra a possibilidade. Tal afirmação se refere ao conflito kierkegaardiano da angústia do infinito, do *tudo pode acontecer*. Para provar em sua inteireza a conexão entre possibilidade e fé, é necessário compreender a primeira em sua função formadora. A realidade, por mais sórdida que pareça, pode sempre crescer em perfídia. “Na realidade, ninguém se afundou tanto que não pudesse afundar-se ainda mais, ou que não existisse outro ou muitos que se afundaram ainda mais do que o primeiro” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 172). O indivíduo que é formado pela realidade é formado pela finitude, que, por natureza, não abarca a fé. Dessa maneira, a angústia permanece assediando a liberdade e a possibilidade. E sem fé a alma e o corpo expiram. Porém, quando formado pela possibilidade, o indivíduo é também formado pela infinitude. Todos os ardis da finitude são desarmados, porque a fé é aceitação da centelha divina e repouso na Providência.

---

povo se vingou de seus inimigos. Isso se acha escrito no *Livro do justo*. O sol parou no meio do céu e não se apressou a pôr-se pelo espaço de quase um dia inteiro” (Js 10: 12-13).

Somente depois de se ter passado pela angústia do possível se está constituído de maneira a não ser sua vítima. Agora, a angústia transmuda-se para ele em uma criada invisível, que o guia para onde este quiser ir. Deste modo, constituindo em nós a fé, a angústia destruírá em nós o que ela mesma produz. Um crente constituído pela angústia está liberto de temores a respeito do destino material. Por meio da fé a angústia ensina-nos a descansar (REICHMANN, 1971, p. 279).

Obtém-se assim uma noção clara da função da angústia no pensamento de Kierkegaard: formar o indivíduo para a infinitude. No projeto existencial proposto ela assume um papel central. A liberdade, nesse caso, deixa de ter uma natureza vertiginosa, pois a angústia deixa de causar vertigem. O pensador danês afirma que a fé impõe um processo de sublimação à angústia, e que esse processo ultrapassa tudo aquilo que se poderia chamar de “mundano”. Apenas a *escola da infinitude* “ensina” a angustiar-se: “Aquele que aprendeu a angustiar-se de verdade pode mover-se como na dança logo que as angústias da finitude começam a ressoar e quando o aprendiz da finitude perdeu a razão e a coragem” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 176).

Deve-se recordar que o conceito de possibilidade seguido aqui é aquele apontado pela Dogmática, pois a possibilidade a que nos referimos contém em si todos os possíveis. Não se pode confundir essa possibilidade de cunho divino com a possibilidade finita, imediata, como a sorte ou o êxito. Deve-se entender a possibilidade, em última instância, como possibilidade de salvação. Alguns afirmam que a mais pesada das categorias é a realidade, sendo a possibilidade leve. Porém, quando o indivíduo toma consciência do terrível que espreita a possibilidade, a realidade se torna leve. Aí inicia o processo de sublimação imposto pela fé. Em primeiro lugar, deve-se afundar absolutamente na angústia, para então ressurgir mais leve e garboso do que nunca. Quando a angústia extirpa a finitude, a

possibilidade abarca também a angústia e esta, sublimada, deixa de assombrar e passa a auxiliar o homem. Tão logo a angústia é absorvida pela fé, a Psicologia encerra seus trabalhos, deixando que a Dogmática conclua a investigação.

As formulações acima parecem apontar para a angústia como o mais crucial dos afetos e o único que realmente aponta à interioridade sem desvios. Porém, por não possuir um objeto definido, move-se segundo as possibilidades e a liberdade e, logo após, a salvação e a perdição, por isso declaramos verdadeira a alcunha de “índice da interioridade” que Kierkegaard dedicava a angústia. Ela haure sua caracterização das profundezas do *selv*, de modo que nada de mais singular caracteriza o indivíduo, no pensamento de Kierkegaard, do que a angústia. Toda existência, da ataraxia virginal da *inocência* à agitação febril do *demoníaco*, foi presa da angústia. Sua principal restrição é a fé, que não a extirpa, porém, como afirmamos, a sublima.

Em uma abordagem radical, com o intuito de aprofundar as investigações sobre a angústia, foi necessário percorrer o indivíduo em seu circuito subjetivo. Quanto à fundação do fenômeno angústia, deriva da característica fundamental dos nexos entre *possibilidade da possibilidade, ser-capaz-de e liberdade*, ditos “motores” do fenômeno. Tais nexos sintetizam a categoria mais cara a Kierkegaard: o indivíduo. E a abordagem da angústia revelou que seu desfrute é capaz de direcionar a existência, de modo que o indivíduo se torne o objetivo último da possibilidade e da liberdade. Estruturalmente, o processo reflexivo não participa dos nexos acima citados, pois será relevante apenas como avanço quantitativo, sem a capacidade de alterar a qualidade da realidade e da relação antitética. A angústia é a resposta existencial de um ser cujo existir se funde à salvação e à perdição.

Ao visar diretamente a angústia, concluímos que ela é capaz de atuar em todas as configurações existenciais descritas por Kierkegaard. Considerando suas profundas implicações e seu caráter perfilante, durante nossa investigação notamos sua acentuada capacidade de abrir caminho para a pecaminosidade no espírito humano, diretamente proporcional ao delineamento dos contornos gerais da subjetividade. Ironicamente falando, a angústia é o mais socrático dos afetos.

O desenvolvimento teórico que nos trouxe até aqui não apenas nos permitiu uma definição do conceito de angústia em Kierkegaard, mas também nos possibilitou uma determinação do espaço de centralidade que tal conceito existencial ocupa nesse pensamento. Conquistado isso, nossa investigação pode passar agora ao exame do segundo autor que também reserva à experiência da angústia um papel de destaque. Assim, tendo contemplado a interpretação psicológico-existencial da angústia segundo Kierkegaard, passamos à leitura que Heidegger faz do mesmo conceito em apropriação ao pensamento kierkegaardiano.

## Capítulo II

### **A angústia fenomenológico-existencial em Heidegger**

O objetivo do presente capítulo é abordar a angústia pela visada fenomenológico-existencial de Martin Heidegger. Esse propósito investigativo ganha formulação expressa a partir do seguinte problema coerente com este tópico de nossa tese: como a angústia é compreendida por Heidegger em sua filosofia? Na tentativa de responder essa pergunta procuraremos, de início, caracterizar a compreensão heideggeriana de angústia no âmbito de sua obra *Ser e tempo*. Concentrando-se no encaminhamento possível partindo dessa questão, caberá: caracterizar o ser-aí como um ente que é originariamente poder-ser (não tendo substância, portanto); apontar o ser-aí como um ente de existência (dependendo, por conseguinte, dessa dinâmica de constituição); indicar que o ser-aí (ao existir já enquanto ser-no-mundo) é, no início e na maior parte das vezes, imerso em afazeres cotidianos; mostrar que o ser-aí (enquanto ser-no-mundo) é, igualmente, submetido à influência dos outros; caracterizar o ser-no-mundo como descerrado para o mundo e afinado por tonalidades afetivas; apontar a angústia como tonalidade afetiva fundamental e, por fim, indicar qual é o papel da angústia na fenomenologia existencial de Heidegger. Em compasso com essa indicação preliminar de nosso objetivo e de nossas metas intermediárias, o presente capítulo se perfará obedecendo aos passos programáticos dados acima.

#### **2.1 Ser-aí e poder-ser**

Nosso texto deve começar com uma advertência: a motivação que leva Heidegger a tratar da angústia não encontra um fim nesta mesma.

Heidegger não é psicólogo, tampouco tem preocupações empíricas quando o assunto é angústia. A consideração desse objeto em contextos fenomenológico-existenciais se deve a este desempenhar certo papel no âmbito do projeto filosófico de uma analítica existencial e, indiretamente, no projeto mais primordial de Heidegger, que é o de uma recolocação da pergunta pelo ser. Heidegger está, portanto, mais interessado na tarefa filosófica de uma *ontologia fundamental*, ocupando-se com a questão que o filósofo tem como a mais fundamental entre todas na filosofia, do que em aprofundar as discussões em torno do conceito de angústia a partir de Kierkegaard (Cf. KAHLMEYER, 2015).

Partindo da evidência de que qualquer ontologia só é possível ao contar com um ente que compreende o em jogo na investigação ontológica (i.e., que compreende *ser* enquanto fundamento de tudo que é, compreendendo também a si mesmo, bem como a todos os entes passíveis de serem abarcados no horizonte significativo que o mundo constitui), Heidegger se vê na iminência de empreender sua ontologia fundamental iniciando pela análise fenomenológica da existência do ente que sempre e a cada vez somos. Tal ente, como pensa Heidegger, é o único capaz dessa compreensão, consistindo assim, paradigmaticamente, na experiência essencial do humano. Para o filósofo, o ente que compreende o sentido do “é”, e de suas múltiplas significações, *é também ser*, não o ser enquanto uma abstração tão metafísica quanto vazia, mas como um ser-aí (*Da-sein*) (Cf. CASANOVA, 2017). Acerca dos contextos em questão, diz-nos Heidegger:

Na pergunta pelo sentido de ser não há um ‘círculo na prova’, mas, ao contrário, uma notável ‘referência retroativa e projetiva’ do perguntado (ser) ao perguntar como *modus-de-ser* de um ente. A essencial afetabilidade do perguntar por seu perguntando pertence ao sentido mais próprio da questão-do-ser., mas isso significa somente que o ente de caráter de ser-aí tem uma relação com a questão-do-ser ela mesma – que talvez seja até mesmo assinalada.



Mas isso já não mostra um determinado ente em sua precedência-de-ser e já não mostra também o ente exemplar que deve exercer a função de primário *perguntável* da questão-do-ser? As discussões havidas até agora não mostraram a precedência do ser-aí, nem foi decidido sobre sua possível ou mesmo necessária função como ente em primeiro lugar *perguntável*. Em compensação, foi anunciado, todavia algo assim como uma precedência do ser-aí (HEIDEGGER, 2012b, p. 49).

Aquilo que chamamos logo acima de *experiência paradigmática do humano* é o que se expressa no ser-aí. Isso não significa que tal experiência corresponda ao que a tradição filosófica toma como um vivente racional capaz de apreender o ser por meio de intelecção. Assim, para Heidegger, compreender o sentido do ser não significa, por meio de uma faculdade subjetiva, ter um “entendimento” do que seja o *ser* (ou os entes que *são*). Afirmar isso resulta que o pensador parte de outra compreensão do que seja essa tomada significativa do ser dos entes e de uma revisão de uma suposta figura subjetiva envolvida em tal processo.

É amparado na fenomenologia de Husserl e na hermenêutica de Dilthey que nosso filósofo chega a esse ponto e, desde então, Heidegger não mais opera com uma figura subjetiva (como ainda faz a tradição moderna e seus herdeiros), isto é, Heidegger não tem mais em vista um sujeito estruturado em faculdades dentre as quais estaria o entendimento. Já a fenomenologia de Husserl, especialmente aquela anterior a sua obra *Ideias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913), fornece elementos para se pensar os fenômenos e suas idealidades a partir de uma consciência que se volta ao seu caráter objetivo. Com isso, seríamos a experiência de consciência de fenômenos intencionalmente dirigida a sua aparição num campo fenomenal simultaneamente aberto. Do mesmo modo, o que quer que intuamos de essencial dos fenômenos, já o intuiríamos no campo fenomenal dessa consciência

intencional, esta aparatada pelo procedimento metódico da suspensão fenomenológica de elementos obsedantes do fenômeno, a qual Husserl chama de “epoché” (Cf. NUNES, 2012).

Descontente com os rumos adiantados tomados pela fenomenologia de Husserl, na forma de fenomenologia transcendental, Heidegger levará a sério o gesto de *suspensão dos elementos interferentes e obsedantes da intuição das essências do objeto fenomenal*. Desse modo, intransigente quanto à premissa do próprio mestre de não se orientar por nada que não seja a própria fenomenalidade do fenômeno, Heidegger colocará sob efeito da *epoché* até mesmo o *ego*, que, nesse momento da pesquisa de Husserl, ocupa o que antes era formulado como consciência intencional (NUNES, 2017). Isto é, agindo de maneira estritamente fenomenológica, Heidegger suspende a validade do próprio ego transcendental, a ponto de nos vermos diante de uma situação inusitada, em parte expressa aqui:

Anunciando a volta às coisas e identificando, tal qual Descartes o fizera, *ser e sujeito*, Husserl abandonava as possibilidades intrínsecas do método. Do ângulo do problema do ser, em que Heidegger se colocou, o método fenomenológico sofrera um desvio dessas possibilidades, basicamente encerradas nas *Investigações lógicas* e para as quais aponta a descrição dos atos intencionais com a *intuição das essências* que os caracteriza. A restauração do ponto de vista transcendental não esgotaria a direção do pensamento fenomenológico nem o alcance da intencionalidade. Uma vez reconstruídas as potencialidades que certos tópicos desse pensamento permitiam divisar – principalmente a intuição categorial, de que trata a Sexta investigação, não de todo estranha a Aristóteles - o ‘tentame do pensamento’ chamado Fenomenologia poderia realizar-se, realizando o retorno às coisas, na direção do ser (NUNES, 2012, p. 53).

Dizendo de outra forma, quando uma figura de consciência é, ela mesma, deliberadamente posta sob *epoché*, o que resta no campo

fenomenal não é mais nem um ato (de consciência) nem tampouco um objeto (fenomenal). Heidegger faz com que a consciência na pauta da fenomenologia que o precede se torne, a bem dizer, indeterminada, sem que se pudesse observar ali vestígios de eguidade ou resíduos de transcendentalidade. É quase um nada o que temos na fenomenologia a partir de agora. A palavra *quase* deve, entretanto, ser realmente considerada aqui. Com esse movimento, Heidegger consegue esvaziar a consciência fenomenológica de seus últimos traços de psicologia e conquista um caráter ontológico para a figura que outrora se apresentava como consciência. Dizendo de modo claro, Heidegger “ontologiza” a experiência que corresponde ao humano, converte-a não em mais um *subjectum*, mas propriamente em “*ser*”. Desse modo jogamos luz sobre uma afirmativa anterior, ainda críptica, segundo a qual o *ser-aí é ser*.

A mencionada vazies de caracteres essenciais do ser-aí, na forma de um elemento ontológico de base, não deve ser pensada como esterilidade, uma vez que vazio do ser, aqui, não significa vazies desértica, muito ao contrário, trata-se do vazio da possibilidade, mais precisamente do poder-ser. Com isso desejamos firmar que o ser-aí, na pauta de Heidegger, não possui quaisquer características essenciais, pois este se caracteriza mais originariamente por seu caráter de poder-ser, por seu modo de ser de possibilidade. Ser-aí é, portanto, *o ente que pode ser*. Trata-se do ente que já sempre é aí, logrando essa primeira determinação de seu ser já no movimento próprio de vir-a-ser. Desse modo, seja o que for o ser-aí, o que houver de “essente” nesse ente deriva não de um traço real, substancial ou quiditativo. A “essência” do ser-aí, diferentemente de qualquer outro ente, está em ele *ter-de-ser*., mas como tal ente chega a essencializar-se? Como tal ter-de-ser se realiza? A resposta a essas perguntas é o que teremos no próximo tópico, dedicado a tratar da existência.

## 2.2 Existência como modo de essencialização do ser-aí

A tarefa de interpretar a existência como “essência” do ser-aí dependia, antes, de compreender primeiramente seu caráter ontológico fundamental. Isso, em boa medida, foi feito ao considerar o ente que já sempre somos como um ente de poder-ser. O caráter originário de poder-ser em si mesmo, no entanto, aponta para muito pouco, pois o ser, em si mesmo, é *nada*. Do mesmo modo, o poder, em si mesmo, *nada* é, se pensarmos o ser segundo as categorias metafísicas da *essentia*. Isso nos mostra que enquanto poder-ser, ou ainda, ao caracterizarmos previamente o ser-aí como um ente de poder-ser, pouco ou nada se diz do referido ente (Cf. RICHARDSON, 2007).

O ser-aí é, assim, um ente de existência. Para este, existência não é o mero haver de um ente dado de antemão, *existir não é um simplesmente estar*. Daí, “o modo de ser do ente que nós mesmos somos, do ser-aí, é denominado por nós existência. Resulta daí de maneira puramente terminológica: o mundo não é presente à vista, mas ele existe, ou seja, ele tem o modo de ser do ser-aí” (HEIDEGGER, 2012b, p. 245). Existência é o modo com o qual o ser-aí propriamente vem a ser ou, por outras palavras, é ao existir que o ser-aí conquista suas determinações de ente que poder-ser. É por isso que Heidegger nos diz:

E, porque o *ser-aí* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu *ser* pode se ‘escolher’, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando ‘em aparência’. Ele só pode se haver perdido ou ainda não se ter ganhado na medida em que, segundo sua essência, é um possível ser *próprio*, isto é, na medida em que ele tem a possibilidade de apropriar-se de si (HEIDEGGER, 2012b, p. 141).

O poder-ser e o projetar-se existencial instauram uma unidade imediata no fluxo existencial, garantindo o ser-aí a cada vez meu. No processo

de *ser* emerge o caráter do poder-ser de *ser* em cada caso meu. Assim, o ser-aí é de modo a – em cada momento de sua existência, em cada novo movimento de seu existir – realizar uma possibilidade de ser. Ressalte-se, então, assim, que a existência é um movimento contínuo e primordial, por isso, ao afirmar que a essência do ser-aí é a existência, Heidegger prioriza a dinâmica projetiva, enfeixada no poder-ser.

É nessa chave que ele deve ser pensado desprovido de qualquer essência que não a sua própria existência, existindo, no sentido de “mover-se para fora”, lançado no horizonte das possibilidades que o absorve. Na investigação de Heidegger, como ressalta Casanova (2017), “O ser do homem é marcado originariamente por uma ekstase originária, por um movimento radical de exposição. Na medida em que se vê reduzida à sua dinâmica ekstática, o ser do homem perde toda e qualquer possibilidade de uma interpelação categorial” (p. 33). Temos aqui que o projeto próprio à existência é ekstático e que, com essa compreensão dinâmica de existência, Heidegger se distancia das compreensões metafísicas de ser e de essência. Decorre disso que o ser-aí é a partir de sua própria existência, é assim que ela se determina: no *ser-do-sendo* do ser-aí. Sua universalidade ontológica funda todos os existenciais, tornando-os passíveis de análise apenas em sua dinâmica. Por sua vez, o caráter dinâmico da existência do ser-aí consiste em seu caráter projetivo. É ao projetar-se que o ser-aí se lança às suas possibilidades e é no projeto do existir que tal ente de possibilidade se determina em seu *modo-de-ser*. Destarte, dizendo com Heidegger, é na existência que “O ser-aí se determina como ente sempre a partir de uma possibilidade que ele é de algum modo [...]” (HEIDEGGER, 2012b, p. 87). O que se “disputa” nesse estar lançado é o jogo crucial, é o “jogo de ser”. Fica claro, assim, que a analítica existencial operada por nosso filósofo não fala de um jogo trivial qualquer, porém, vale-se dessa

expressão ao resgatar a vivência sujeita a regras específicas e a requisição de uma escolha, face a possibilidades.

Mesmo anos após *Ser e tempo*, vemos que Heidegger continua a compreender esse projeto-jogado da existência como constitutivo do ser do ser-aí. É o que vemos neste trecho dos *Seminários de Zollikon*:

O ser-no-mundo é esse jogar originário do jogo. Todo ser-aí fático precisa se colocar em jogo em vista desse jogar para que possa se inserir na dinâmica do jogar de um tal modo que ele sempre tome faticamente parte no jogo, de uma forma ou de outra, durante a existência (HEIDEGGER, 2009, p. 333).

O que temos nessa passagem é o jogar como o que está mais além da mera entidade, isto é, ter o *ser em jogo* significa projeção contínua em meio às possibilidades já abertas no mundo. Ademais, falar de projeto da existência indica o ser-antecipando-se do ser-aí. Ao antecipar-se na existência, o ser-aí sai do caráter puro e simples do poder-ser para o aí de suas possibilidades fáticas. O que se encontra em jogo nessa compreensão é a própria existência do ser-aí, a consideração de sua totalidade. O poder-ser como condição *de ser-antecipando-se* que cada indivíduo corresponde é um *projeto*. Correspondendo à experiência humana mais propriamente, o ser-aí enquanto um existente que tem para si suas próprias possibilidades existe de maneira diversa dos outros entes ou, como nos assegura Benedito Nunes:

Nesse sentido, a existência, a partir da qual me compreendo, compreendendo o ser a que estou concernido, e que se antecipa a qualquer relação entretida com as coisas, é uma possibilidade minha (*Jemein*). [...] Essa possibilidade, a existência, abrindo ao *Ser-aí* a compreensão do ser com que se avém, concerne ao seu próprio ser. Tal compreensão, que lhe é inerente, e que o subtrai em suas formas de agir, em seus modos ou qualidades, às categorias entitativas, aos atributos do ente enquanto ente, distingue o *Ser-aí* dos outros seres com que se relaciona (NUNES, 2012, p. 68).

Adiante, é com o aceno de que “a essência do ser-aí é a existência” (HEIDEGGER, 2012b) que identificamos o estar-lançado. Trata-se de um modo de ser que permite extrair da existência, e apenas dela, o essencial, a saber, *ser para ser* é o primeiro esforço do ser-no-mundo (Cf. CASANOVA, 2017, especialmente p. 34). No cerne da afirmação do primado da existência frente à essência se encontra outra que acompanha essa mesma diretriz de efetivação: o caráter de ser sempre meu do ser-aí.

As possibilidades do poder-ser do ser-aí se realizam no *aí* que é o mundo, o que faz como que o ser-aí seja sempre ser-no-mundo. Por outro ângulo, significa dizer que o ser-no-mundo é um expor-se mediante direcionamentos inerentes a suas próprias possibilidades. No lançar-se às possibilidades próprias ao mundo, evidencia-se na analítica existencial de Heidegger o caráter de realização do ser-aí em sua situação de ser-no-mundo, desse modo, mundo é o horizonte de realização para o qual esse ente se expõe e se vê absorvido. No mundo, o ser-no-mundo se vê lançado e disposto na sua malha significativa, contexto no qual ele já sempre existe por meio de seus modos de ocupação.

A experiência de ser-no-mundo e seus contextos de comportamento no mundo é o que veremos doravante.

### **2.3 Ser-no-mundo e a absorção do mundo das ocupações**

Descrever fenomenologicamente o ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), tal como faz a analítica existencial de *Ser e tempo*, nos coloca frente a estruturas existenciais como o *ser-em* e o *ser-junto*. Essas são, mais especificamente, determinações ontológico-existenciais do ser-aí enquanto um ser-em-mundo.

Diante da necessidade de uma caracterização mínima e satisfatória destas, em atida correspondência ao escopo de nosso capítulo, indicamos

apenas que ser-em é o existencial que mais propriamente indica o modo de ser que o ser-aí tem frente a seu mundo. Isso porque é como um “em” que o ser-aí toma pé no mundo, é como ser-*em* que o ser-aí se constitui como ser-*no-mundo* (Cf. WEYH, 2019). Em vez de constituir a interioridade de um mundo espacial, físico (como o “em” poderia sugerir), o mundo é horizonte de realização do ser-aí enquanto ser-*no-mundo*, de sorte que mesmo a interpretação física de um mundo espácio-físico já conta com o horizonte significativo do mundo que o caracteriza como esse registo de espaço empiricamente experimentado.

A relação entre mundo e espacialidade é o que vemos apresentada na presente passagem de Heidegger:

*Nem o espaço está no sujeito, nem o mundo está no espaço. Ao oposto, o espaço é ‘no’ mundo, na medida em que o ser-no-mundo, constitutivo para o ser-aí, abriu o espaço. O espaço não se encontra no sujeito, nem este considera o mundo ‘como se’ este estivesse em um espaço, mas o sujeito, ontologicamente bem entendido, isto é, o ser-aí, é espacial em um sentido originário. E, porque o ser-aí é espacial no modo descrito, o espaço se mostra como a priori. Essa locução não significa algo assim como uma prévia pertinência a um sujeito de pronto ainda falto-de-mundo e que projeta um espaço a partir de si. Aprioridade significa aqui: o ser-prévio do vir-de-encontro do espaço (como região) no cada vez vir-de-encontro do utilizável do mundo-ambiente (HEIDEGGER, 2012b, p. 325).*

Para nosso interesse atual, as nuances entre mundo e espaço são menos importantes do que a ressalva de que o *em* do ser-aí não aponta para uma objetividade empírica ou uma relação ôntica entre continente e conteúdo. Dito isso, Heidegger é prudente ao nos alertar que:

O ser-em não se refere a um espacial ‘ser-um-dentro-do-outro’ de dois entes subsistentes, assim como o ‘em’ não significa, de modo algum, originariamente, uma relação espacial deste modo; em alemão, *in*, em, provém de



*innan*= morar, *habitare*, demorar-se em; ‘an’ significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo* [...] (HEIDEGGER, 2012b, p. 173).

É possível, portanto, depreender daqui que o “ser-em” se refere ao âmbito desde o qual o ser-aí já sempre se encontra vinculado aos demais entes. Significa dizer que o existencial ser-em já aponta para o horizonte do mundo e para sua experiência de “mundanidade” (*Weltlichkeit*). Esta representa o trato com os entes intramundanos, o que nos coloca em condições de falar do existencial “ser-junto” (*seinbei*).

O *ser-junto* é o existencial que faz ver como o ser-no-mundo está para os demais entes, os “entes intramundanos”. Destarte, é sempre *junto* aos demais entes que o ser-no-mundo existe ao se comportar. Como já é possível entrever, Heidegger patenteia a diferença entre o ser-aí e os entes intramundanos. Ao contrário destes, o ser-aí é o único aberto a uma experiência de mundo, horizonte no qual os entes podem se mostrar enquanto tais. Por sua vez, os entes intramundanos já comparecem nesse horizonte, já estando referenciados ao ser-no-mundo. Isso é indicativo de que o ser-no-mundo não se coloca em uma posição estanque frente aos entes do mundo, pensar assim seria sustentar que os entes são dados e se dispõem de forma aleatória ou, quando muito, são observáveis em certos conjuntos que, após um somatório de tudo que há no mundo, traduziria em determinado rol o que o mundo afinal seria. Heidegger invalida essa interpretação ao indicar que:

O mundo não é a soma do ente presente à vista, ele não é em geral nada presente à vista. Ele é uma determinação do ser-no-mundo, um momento da estrutura do modo de ser do ser-aí. O mundo é algo dotado do caráter do ser-aí. Ele não se acha presente à vista como as outras coisas, mas é *aí* como o ser-aí que nós mesmos somos é, ou seja, *existe* (HEIDEGGER, 2012a, p. 205).

Obedecendo ao rigor da terminologia do exame heideggeriano, e à conceptualidade que vem com esta, o existencial ser-junto se refere ao modo com o qual o ser-no-mundo se coloca frente aos entes que lhe vêm ao encontro em âmbito mundano. Desse modo, para dizer propriamente, apenas o ser-no-mundo pode estar junto aos entes intramundanos. Em contrapartida, nenhum ente intramundano possui essa característica, porque os intramundanos não podem “ser-junto” a outro ente. Ser-junto, portanto, conta não apenas com o descerramento para mundo, quanto aponta para um “conjunto” de entes em contextos de sentido ali conformados. Por isso Heidegger afirma que “Conjuntação é o ser do ente do interior-do-mundo, em relação ao qual esse ente já é de pronto cada vez posto em liberdade. Como ente, ele tem cada vez um conjuntação” (HEIDEGGER, 2012b, p. 251).

A maneira com a qual o ser-no-mundo imediatamente toma os entes que lhe vêm ao encontro não é como simplesmente dados. O modo com que os entes-do-interior-do-mundo são apropriados pelo ser-no-mundo é o do ser-para..., isso significa dizer que esses entes já se mostram disponíveis à mão e para o uso. A manualidade do ser-no-mundo e a atuação pragmática desse ente junto aos entes que ora se mostram cheios de utilidade, quer dizer, como utensílios, já se dá em vista da conjuntura. Isso porque “Na conjuntação, deixa-se que algo fique voltado para algo. A relação do ‘com... junto’ deve ser indicada pelo termo remissão” (HEIDEGGER, 2012, p. 134). Portanto, na conjuntura há a conexão do *para quê* e do *em que* do utensílio que caracteriza a serventia. Desse modo: “A mata é reserva florestal, o monte, pedreira; o rio, energia hidráulica; o vento é ‘vento nas velas’. Descoberto o ‘mundo ambiente’, a ‘natureza’ assim descoberta vem de encontro” (HEIDEGGER, 2012b, p. 217).

Os contextos de mundo e o modo com o qual este é horizonte podem ser evidenciados a partir da análise fenomenológico-existencial acerca de

como o ser-no-mundo se vê ocupado com os entes de maneira já sempre utilitária, quer dizer, desde modos de ocupação com os utensílios em sua rede mundana de afazeres. No entanto, essa indicação só se dá por meio de um artifício fenomenológico: é própria à filosofia fenomenológica e não da própria maneira com o qual o ser-no-mundo se compreende imediatamente.

Em seu modo natural de compreensão, o ser-aí interpreta seu mundo desde a experiência de mundo que lhe é mais cotidiana. Nesse caso, o ser-no-mundo se acha invariavelmente ocupado e absorvido em uma “lógica de ocupações” (Cf. CASANOVA, 2006) que lhe impede de considerar o horizonte de mundo com o qual já conta. Assim, ser-no-mundo tem os entes diante de si, mas, na maior parte das vezes, não tem atenção focal para o horizonte mundano que lhe é constitutivo. Nesse rol de ocupações, o ser-no-mundo não tematiza sobre o modo de ser dos utensílios com que lida (tampouco pergunta por seu próprio caráter de poder-ser), mas se move de modo a acompanhar as referências e remissões intencionais entre utensílios e afazeres. Esse modo de ver não é teórico, mas imediatamente circunvisivo.

Circunvisão (*Umsicht*) é o nome que Heidegger dá a esse *ver que acompanha o feixe de referências de um mundo consolidado* e que está a todo tempo ativo. Frente às ocupações do ser-no-mundo, a circunvisão submete o ente a caracterizações referenciais, a partir das quais surgem as visadas intencionais dirigidas aos entes. O direcionamento procede do distanciamento e ambos se fundam no ser-no-mundo, descobertos na circunvisão. Esta é o “ver” que orienta a ocupação e regula o distanciamento. “Tais avaliações possuem uma *determinação própria* e compreensível para todos no modo cotidiano do ser-aí” (HEIDEGGER, 2012b, p. 309), indicando os entes com que lidamos.

Ocupado com os utensílios e comportando-se em vista de seus propósitos, o *ser-no-mundo* se deixa absorver em uma lida ocupacional, que é existenciária, é ôntica. Significa dizer que, uma vez ocupado, o ser-aí perde de vista seu caráter de poder-ser e compreende a si mesmo como mais um ente simplesmente dado entre outros. Isto que chamamos de “perda de si” é caracterizado como “queda”, como uma decadência (*Ver-fallen*) do ser-aí, de uma compreensão originária de si em uma interpretação substancialista de seu próprio modo de ser. Ressalte-se, portanto, que o que Heidegger chama de decadência aqui é um encadeamento restritivo à liberdade de poder-ser, possibilidade própria ao ser-aí. Decair, nesse caso, não é sinônimo da saída de um estado pio a outro ímpio. Não há, portanto, um juízo moral e valorativo em questão aqui, pois em seu lugar há não-evidência quanto ao modo de ser próprio ao ser-aí (Cf. KAHLMEYER-MERTENS, 2015). A esse respeito, nos diz Heidegger:

É *por si mesmo* como factual ser-no-mundo que o ser-aí, como suscetível de decair, já decaiu; e não decaí decaindo em um ente sendo, com o qual, no prosseguir em seu ser, ele viesse ou não a topar, mas decaí no *mundo* que pertence ao seu ser. o decair é uma determinação existenciária do ser-aí ele mesmo e nada diz sobre ele como subsistente, sobre relações subsistentes pertencentes a um ente do qual ‘descende’ ou relativas a um ente com o qual posteriormente entrou em algum *commercium* (HEIDEGGER, 2012b, p. 241).

Como um ente cujo caráter ontológico mais fundamental é o poder-ser (e seu vir-a-ser consiste essencialmente na dinâmica do existir), a perda de clareza quanto a esses caracteres, típica da decadência, não constitui um acidente externo. *Decadência é um existencial do ser-aí e este só pode experimentar a queda por ser esta uma possibilidade sua.* Dizendo com outras palavras, apenas quem pode-ser pode experimentar a si mesmo segundo os *modi* de: *envio ou desvio, autenticidade ou*

*inautenticidade, propriedade ou improriedade*. Benedito Nunes, ainda que em outro contexto, corrobora isso ao nos dizer que “[...] o *encobrimento* [do modo de ser do ser-aí] é a contraparte da *abertura* [que favorece a compreensão do ser-aí]” (NUNES, 2017, p. 98).

Decadência, assim, ainda que pela negativa, indicia o caráter de possibilidade do ser-aí e do quanto sua “essência” está em jogo na dinâmica do existir que, invariavelmente, se opera por meio de seus modos de comportamento. Isso porque:

O fenômeno do decair não fornece também algo assim como uma “visão noturna” do *ser-aí*, uma propriedade que sobrevém onticamente e pode servir à complementação do aspecto inofensivo deste ente. O decair desvenda uma *essencial* estrutura ontológica do *ser-aí* ele mesmo, a qual não lhe determina o lado noturno, constituindo ao contrário todos os seus dias em sua cotidianidade (HEIDEGGER, 2012b, p. 503).

Ocorre que a decadência – enquanto também um existencial – obscurece as demais determinações ontológico-existenciais do ente que somos, constituindo-se de modo análogo a uma “alienação” (nesse caso, literalmente um tornar-se outro de si, um desconhecer-se). Assim, a decadência é o modo no qual majoritariamente o ser-no-mundo se encontra, ou seja, desde esse modo de existir, o ser-no-mundo, de início e na maior parte das vezes, desconhece seu caráter de poder-ser para existir na medianidade própria ao cotidiano e sob a influência obsedante da mediação pelos outros. Assim, entre a cotidianidade mediana e a coexistência impessoal, o ser-no-mundo existe em face da improriedade de seu próprio modo de ser.

Estar-lançado, como modo-de-ser, só se dá ao ente que é determinado e velado por si mesmo, uma vez que nas possibilidades inerentes a esse *modus* repousam as perspectivas de autenticidade e inautenticidade.

Digamos, portanto, que a autenticidade é modo fundamental da existência do ser-aí, esta relacionada à tonalidade afetiva da angústia, pois apenas sob essa visada o si mesmo se mostra de modo originário. Associamos o projetar-se ao estar em jogo porque a cada movimento o ser-aí se depara com uma possibilidade, e a cada possibilidade coloca a si mesmo em jogo. O caráter projetivo do ser-aí, assim, repercute em todas as suas ações.

Já sempre ocupado com os entes que lhe vêm ao encontro, quer dizer, aqueles que a ele se mostram junto (caráter existencial expresso na locução alemã *sein bei*), o ser-no-mundo se constitui individualmente, se integra na lida utensiliar (lida *junto* aos entes intramundanos pragmaticamente apropriados) e interpreta sua própria situação a partir das impressões advindas da conjuntura de seu próprio mundo. Não se trata aqui, porém, de apenas reconhecer os limites dessa atuação pragmática, pois a descrição fenomenológica da assim chamada “lógica das ocupações”, no seio da analítica existencial de Heidegger, quer indicar que tanto o “em” quanto o “junto” próprios ao ser-no-mundo não significam um ocupar um espaço e um atuar no mesmo. Remetem, antes, ao distanciamento essencial que há entre o ser-no-mundo e os demais entes e o modo de lidar com esses entes. Assim se revela o ser-aí no mundo circundante: em um distanciamento que nunca pode ser cruzado. Mediante esse distanciamento, o ser-no-mundo transita em uma aproximação que distancia e em uma distância que aproxima, tornando mensurável o espaço que nos separa dos entes intramundanos. É com isso em vista que assevera Nunes (2012): “O *Ser-aí* habita o recuado espaço originário, irreduzível a uma localização simples e não encerrado num sujeito” (p. 96). O presente movimento de exposição assinala o fato de que ser-no-mundo e sua ligação frente aos entes e, ainda, a interpretação que o ser-aí faz de si em meio a estes têm a ver com a clareza e obscuridade semânticas que permeiam a existência do ser-no-mundo absorvida no cotidiano (NUNES, 2017).

Até aqui nos esforçamos para mostrar que o ser-no-mundo, no início e na maior parte das vezes, segue de uma interpretação derivada de sua situação de ente de poder-ser e de seu caráter de existente. Procuramos indicar que, uma vez em-mundo, o ser-aí já sempre se vê junto aos entes intramundanos e já os interpreta como à mão para o uso, recorrendo a eles. A ocupação prático-utensiliar característica dessa situação, no entanto, faz com que tenhamos obscurecido nosso modo de ser mais próprio e, mediados pelos entes dados, interpretamos a nós mesmos como igualmente dados. Retratada aí está uma das figuras que chamamos de decadência: nesta estamos “de-caídos” de uma compreensão *apropriada* de nós mesmos, de uma compreensão *autêntica* de nosso modo de ser de existente. Entretanto, não é apenas a absorção nas ocupações mundanas o que está em jogo nessa “queda”.

#### **2.4 Medianidade e impessoalidade**

Ao dizermos, anteriormente, que a decadência é o modo no qual o ser-no-mundo desconhece seu caráter de poder-ser para existir em uma cotidianidade mediana e, ainda, em uma relação de tutela exercida pelos outros, apontamos uma dúplice mediação. A primeira é própria às compreensões estabelecidas em uma interpretação consolidada de um mundo fático específico, enquanto a segunda é matizada por aquilo que Heidegger chama de impessoal. A caracterização desses dois fenômenos existenciais é o que teremos. Com esta exposição, apresentaremos os contextos imediatos próprios ao ser-no-mundo. Da compreensão disto derivará, adiante, o papel que a angústia – conceito que mais primordialmente nos interessa aqui – desempenha na economia da filosofia existencial de Heidegger, evidenciando, outrossim, também seu cariz ontológico-fundamental. É o que teremos a partir dos dois próximos subtópicos.

### 2.4.1 A cotidianidade mediana

Acerca daquilo que chamamos de “medianidade” ou de “cotidianidade mediana”, o primeiro ponto a realçar é que, nestas, a interpretação que o ser-no-mundo faz de si mesmo se manifesta em seu *encobrimento*. Desse modo, a constituição de ser-sempre-meu própria ao ser-aí se mostra, inicialmente e na grande maioria dos casos, como um *não ser ele mesmo* (Cf. HEIDEGGER, 2012b, p. 335). Dessa maneira, o que se dá é uma dispersão da existência na mediania:

O resultado *ontologicamente* relevante da análise precedente do ser-com reside em ter visto que o ‘caráter de sujeito’ do próprio ser-aí e dos outros é determinado existencialmente, isto é, a partir de certos modos de ser. no objeto de ocupação do mundo-ambiente, os outros vêm-de-encontro como o que *são* e o que *fazem* (HEIDEGGER, 2012b, p. 363).

Visando a indicar a unidade do fenômeno ser-no-mundo, Heidegger considera que sua existência é composta de seus componentes existenciais e existenciários e, portanto, deve ser visada a partir deles. Guardando a diferença entre os entes intramundanos e o ser-aí, o filósofo parte desta para ressaltar como no ser-aí repousa a possibilidade da abertura de mundo (já que aos demais entes falta o mundo, ao passo que o ser-aí é estrutura de sentido, o que lhe permite abrir o mundo). Entretanto, tais entes não são separados deste mundo, muito ao contrário, os entes intramundanos indiciam mundo. Quer dizer que, se somos abertura ao mundo, a malha de referências que se desenvolve nesse aberto se dá a conhecer pelos entes. Esse mundo circundante, tão referencial quanto significativo é experimentado pelo ser-no-mundo já sempre de maneira derivada, é experienciado desde a cotidianidade mediana. Isso porque, nas ocupações com o mundo cotidiano, os entes nos vêm ao encontro como aquilo que são. Somos o que empreendemos junto a eles.



Tal medianidade se expressa como subordinação do ser-no-mundo à semântica consolidada de um mundo. Significa dizer que as interpretações que o ser-no-mundo faz de si se encontram esquecidas do *lócus* propriamente ontológico-existencial constitutivo de sua experiência mais originária. Nesses contextos, o ser-no-mundo já arrola um modo derivado de sua existência, contando com interpretações tão somente ônticas de seu mundo, dos entes que lhe pertencem e de si mesmo. Isso ocorre porque a tomada que o ser-no-mundo tem dessas circunstâncias é pré-fenomenológica. Mas de que modo, então, o ser-no-mundo experimenta essa medianidade? De que formas esse comportamento cotidiano médio se afigura? Heidegger aponta algumas das figuras da cotidianidade.

A começar pela *ambiguidade*, com esta temos o ser-no-mundo desde uma meia-compreensão de si e de seu mundo. Dizendo de maneira mais precisa, na ambiguidade própria à cotidianidade o ser-no-mundo transige com compreensões medianas dos fenômenos do mundo, e, desse modo, se comporta como se estivesse de posse de uma compreensão plena de um determinado fenômeno quando não o compreendeu de forma alguma ou apenas parcialmente. Com essa figura de decadência do ser-aí se indica que, com efeito, é ambigualmente que o ser-no-mundo tramita na malha significativa de seu mundo.

A segunda figura, o *falatório*, está diretamente relacionada à primeira. Se na primeira o ser-no-mundo se move em meio a compreensões ambíguas do mundo, no falatório temos a expressão dessa ambiguidade por meio do discurso cotidiano. Assim, por meio da linguagem expressa, o ser-no-mundo ajuíza, censura, opina, advoga..., mas sempre conjugando a significância sedimentada de um determinado mundo fático para o qual está aberto. Isso significa que, bem como o fenômeno anterior, o falatório também arrola uma interpretação derivada do ser-no-mundo já sempre

contando com os contextos do mundo, o que resulta de uma compreensão de si mesmo afetada de superficialidade.

Em terceiro lugar está a “curiosidade”. Com esta Heidegger retrata a tendência do ser-no-mundo em não se deter em nada, existindo de forma impermanente, saltando de uma ocorrência mundana a outra em uma incessante busca por novidade que não se atém propriamente a possibilidades experienciáveis desde o mundo que é o seu, no entanto, essas são sempre possibilidades ônticas de sua realização. Realizações ônticas? Sim, realizações que compreendem o ser-aí e seu mundo como coisas dadas e em meio às quais se pode dispersar-se e distrair-se. Dizendo de modo claro, com a curiosidade temos uma interpretação turva do mundo, pois em meio a esta o ser-no-mundo se encontra desatento quanto a si e voltado ao seu exterior, como se estivesse disperso de si em face da pluralidade indistinta do mundo.

Nos três casos o ser-no-mundo se move desde uma interpretação da significância consolidada em significados que apenas superficialmente dão testemunho de sua situação concreta de existência, indicando o caráter dos entes que comparecem nesse horizonte apenas em uma espécie de parcialidade, que ao ser-aí se expressa como impropriedade. Impropriedade? Sim, *um modo de existir no qual o ser-aí não se apropria de seu próprio ser*. Circunscrito a tal regime de impropriedade, o ser-no-mundo age em estreita correspondência com as “coisas” do mundo, gesto desempenhado em conexão com o componente impessoal dessa decadência.

Uma análise do ser-no-mundo em seu caráter de decadência ainda demanda uma inspeção acerca do mundo que ele compartilha com os demais seres-no-mundo. Tal análise será capaz de indicar o quanto, no regime de impropriedade, o livre poder-ser do ser-aí se acha tutelado por juízos emitidos pelos demais seres-no-mundo ligados em uma espécie de comunidade indivisa que propugna padrões de conduta em acordo com a

conformidade do mundo, mas que, na grande maioria dos casos, se mantêm distantes dos sentidos próprios ao projeto existencial do ser-aí.

#### **2.4.2 A tutela tácita dos “outros”**

O movimento de exposição anterior nos permitiu assinalar agora que é também em face dos outros que o ser-no-mundo existe. Isso significa dizer que além de “ser-em” (*In-sein*) e de “ser-junto” (*sein-bei*), um “ser-com” (*mit-sein*) também integra a existencialidade. Com isso, se patenteia que todo ser-no-mundo é sempre ser-aí-*com*. Heidegger nos legitima tal afirmação ao dizer que “A abertura do co-ser-aí aos outros, pertencente ao ser-com, significa que: na compreensão do ser do ser-aí já subsiste uma compreensão dos outros, porque seu ser é ser-com” (HEIDEGGER, 2012, p. 180). Desse modo, reafirmamos o ser-com como um existencial do ser-no-mundo. À base disso está o *mundo compartilhado* e, no tocante a sua existência, nos cabe indicar a interação com outros ser(es)-no-mundo, conexão fática, contudo, pautada na estrutura ontológica do ser-aí. Dessa maneira, mundo circundante é compreendido também como mundo compartilhado, forma vinculante necessária entre o ser-no-mundo que sou e os demais seres-no-mundo. Nessa ambiência, tal coexistência se estabelece em condições nas quais a liberdade de poder-ser possível do ser-aí se vê subordinada ao domínio desse convívio já sempre mediado pelo outro, ou ainda, pelos “outros”. A descrição do caráter compartilhado da existência nos é dada por Heidegger com a seguinte citação:

O ser-aí de pronto e no mais das vezes entende-se a partir do seu mundo e o ser-aí dos outros vêm ao encontro, de muitas maneiras, a partir do utilizável do-interior-do-mundo. mas também quando os outros são como que tematizados em seu ser-aí, eles não vêm de encontro como pessoas-coisa subsistentes, mas os encontramos ‘no trabalho’, isto é, primariamente em seu ser-no-mundo. e mesmo quando vemos o outro ‘ficar meramente por aí’, ele

nunca é apreendido como coisa-humana subsistente, mas ‘o ficar por aí’ é um *modus-de-ser* existenciário: o desocupado que-não-vê-ao-redor junto a tudo e junto a nada. O outro vem de encontro em seu ser-aí-com (HEIDEGGER, 2012b, p. 347).

Com o dito acima, reforçamos que o ser-no-mundo se dá em um mundo compartilhado, no qual os outros também aparecem como seres-no-mundo. Por meio do existencial ser-com temos mostra de como a analítica do ser-aí operada fenomenologicamente por Heidegger concebe a estrutura que abarca a interação entre os indivíduos. Mais do que o mero encontro do ser-no-mundo com os outros, temos aqui o que Heidegger (2012b) chama de um *empenho com os outros*. Nisso está em jogo o existencial indicador de que a existência do ser-aí é sempre coexistência, ainda que a presença do outro lhe seja iminente. Do mesmo modo, no tocante à essa coexistência, não temos em questão aqui uma figura de alteridade determinada com a qual estabeleceríamos essa interação, assim, ao referir-se a “os outros” se indicia a ausência de uma identidade específica para essa determinação existencial. Por meio desta, Heidegger designa um projeto de sentido comum, já que decide desde a não identidade que é própria à mediania do mundo cotidiano.

O impessoal tem a ver com a mediação com o outro, mas tem mais ainda a ver com o tipo de existência que se opera desde a obliteração do projeto de existência singular, quer dizer, com o obscurecimento de uma existência com sentidos próprios. Tal tema se inaugura a partir da observação de uma tutela tácita exercida pela coletividade sobre o ser-no-mundo. Para o filósofo:

A-gente tem ela mesma os seus próprios modos de ser. A referida tendência do ser-com que denominamos distanciamento se funda em que o ser-um-com-o-outro ocupa como tal a *mediania*. Esta é um caráter existenciário de a-

gente. Para a-gente o que está essencialmente em jogo em seu ser é a mediania (HEIDEGGER, 2012b, p. 365).

Na circunstância descrita, a impropriedade prospera não mais apenas na ideia da já abordada cotidianidade mediana, mas também na de impessoal (ou impessoalidade). A medianidade passa a corresponder à dinâmica da existência, porém, no modo do comportamento impessoal. Para este, “A-gente encontra-se em toda a parte, de tal maneira, no entanto, que já escapuliu sempre, de onde urge que o ser-aí tome uma decisão. Mas, porque antecipa todo o julgar e todo o decidir, a-gente retira cada vez a responsabilidade de cada ser-aí” (HEIDEGGER, 2012b, p. 367). Percebam que o filósofo fala do impessoal como um modo de existir cuja realização do poder-ser do ser-aí se faz na chave do desvio ou, ainda, do encobrimento. Desde esse modo de existir, o ser-no-mundo se comporta orientado por determinações anônimas, modo que, em vez de lhe colocar em relação imediata e autêntica com os sentidos de sua existência, tende a restringir-se à impropriedade, à superficialidade, à derivação e à mera aparência de vida resoluta e autônoma.

No impessoal, a *gente* (*das Man*) faz as vezes do si-próprio. Nesse âmbito, as motivações do comportamento não surgem de um projeto singular que dita o fazer em vista de sentidos e significados atinentes à existência autêntica, mas, ao contrário, existir se faz em face àquilo que é comum e aceitável pelos outros, e em estreita conformidade com a significância de um mundo medianamente interpretado. Nesse caso, um descuido quanto ao próprio projeto da existência (aos sentidos próprios a este) faz com que se adira ao projeto do impessoal (e a sentidos característicos da impessoalidade que, na ligação com o nosso ser-aí, são impróprios).

No impessoal, portanto, o ser-no-mundo se aliena de si. Observemos que alheamento, aqui, não constitui um apartamento do mundo, antes é um encobrimento do poder-ser e de suas possibilidades, quer dizer, do que se encontra em jogo ao ser-no-mundo e ao seu projeto de existência. Isso também não significa que o ser-aí deixe de poder ser visto desde as possibilidades de autenticidade e inautenticidade, estas tomadas como medidas de singularização do ser-no-mundo, vinculadas ao projeto do ser-aí. Assim, o ser-aí pode estar impedido de compreender suas possibilidades e seu poder-ser, mas não deixa de ser existencialmente como estas.

Do movimento que expusemos neste tópico pudemos depreender que a decadência do ser-no-mundo (seja na forma do comportamento próprio à medianidade cotidiana ou na coexistência obsedante mediada pelo impessoal) é uma possibilidade intrínseca ao próprio poder-ser do ser-aí. Isso porque apenas a um ente dotado do caráter de possibilidade (justamente por seu modo-de-ser não consistir em um meramente estar presente) é facultado experimentar-se como cadência ou decadência. Desse modo, a impropriedade quanto a seu modo de ser constitui uma forma de encobrimento (*Verdecken*) de seu modo de ser mais próprio e, apenas porque esse descerramento (*Erschlossenheit*) pode ser, é que o ser-no-mundo pode, afinal, ter sua abertura ao ser obscurecida, empanada ou (em termos fenomenológicos) “encoberta”.

Cabe, no entanto, perguntar: se ao ser-aí é dado encobrir-se ou descerrar-se compreensivamente, se seu modo de ser pode ser o do descerramento como também o do encobrimento (este, inclusive, coincidindo com o modo no qual, no início e na maior parte das vezes, o ser-aí que somos se encontra), como, afinal, o ser-aí pode experimentar-se desde a propriedade de seu modo de ser possível? E ainda, como o ser-no-mundo, imerso nas múltiplas demandas mundanas pode, uma vez que seja, experimentar a possibilidade de ser próprio? Uma tal possibilidade

(o que equivale a uma existência na qual autenticamente nos apropriamos de nosso caráter ontológico de poder-ser por meio do exercício de existir) dependeria de um distanciamento último do ser-no-mundo da cotidianidade mediana que lhe abarca. Desse modo, dependeríamos de uma situação específica que nos *arrancasse* da mediania e da impessoalidade para que, só então, se pudesse experimentar a possibilidade de “vir a ser o que se é”.

Mas que acontecimento seria este capaz de fornecer-nos um vislumbre de nosso caráter de poder-ser e de nos abrir para a possibilidade do existir autêntico? Que “mecanismo” proporcionaria condições favoráveis para compreender o ser-aí que propriamente somos? Com vistas ao ensejado antes, podemos atestar que Heidegger compreende que o modo impróprio da existência não é algo que possa ser definitivamente superado. No entanto, o filósofo aponta para a possibilidade de uma suspensão momentânea do efeito obsedante da cotidianidade do mundo e do poder prescritivo do impessoal. Esse acontecimento não é algo que se dê por meio da vontade do ser-aí ou por um esforço racional: nosso autor atribui esse efeito suspensivo e liberador a um afeto (*Stimmung*), uma vez que seria a tonalidade afetiva fundamental da angústia a responsável por criar condições para que o ser-aí passe a compreender-se como ente que depende do cuidado por apropriar-se de si mesmo.

## **2.5 Angústia como tonalidade afetiva fundamental**

Nas exposições do ser-aí anteriormente feitas insistimos em seu caráter originário de poder-ser, em seu modo de ser segundo a existência e no fato de este ser um ente aberto à experiência de um mundo fático que lhe é constitutivo. Todas essas indicações confluem para o ponto que evidencia que o ser-aí não é substancialmente dado e que, portanto, seu ser é da ordem da possibilidade. O ser-aí, portanto, se realiza segundo aquilo

que é sua circunstância, quer dizer, sua situação. Afirmar que o ser-aí é um ser-situado, nesse caso, naturalmente aponta para o contraponto de seu mundo e para alguns dos componentes existenciais constitutivos desse ser-no-mundo, como é o caso da mundanidade, da facticidade e da historicidade (só para mencionar alguns). Entre estes permanece implícito na ideia de uma situação própria ao ser-no-mundo o existencial ser-em. No entanto, o estar-aí aberto ao horizonte significativo de mundo não se faz de maneira apenas compreensiva. Com isso desejamos expressar que o modo com o qual o ser-no-mundo está e se torna é compreensivo (compreensão aqui em sentido tríplice: compreensão de ser, compreensão de si e compreensão de mundo), mas não apenas. Heidegger usará a expressão alemã *Befindlichkeit* no sentido de uma determinada maneira de “encontrar-se-em...”. Que maneira determinada de se encontrar estaria aqui em questão? Heidegger se refere a um modo afetivo de dispor-se, o modo de ser que corresponde a tonalidades afetivas. O que são tonalidades afetivas? O que poderíamos compreender por meio dessa expressão enigmática mesmo para o leitor versado em filosofia?

Além de compreensivamente descerrado ao mundo, o ser-aí é também “afinado” por tonalidades afetivas. Estas, na grande maioria das vezes, nos põem em acordo às situações de nosso mundo, desse modo, *encontrar-se-em-mundo* acontece como um estar afinado a afazeres e demandas várias do mundo já de um determinado *modo*. Para Nunes (2017), “[...] é isso que dá ao situar-se, em sua densidade fática, o alcance preliminar da abertura, revelando-nos por meio do ente que nos investe” (p. 100).

Entre as muitas tonalidades afetivas há aquelas que são designadas *fundamentais*. Estas, em vez de simplesmente ratificar os modos com os quais o ser-no-mundo já se vê familiarizado com o mundo que é o seu, acabam por dispô-lo de modo diferente, diríamos mesmo contrário.



Entre as tonalidades afetivas fundamentais está a *angústia*. Esta é afeto ao ser-aí, é modo de este se encontrar afetado e afinado. Esse afeto é indicado por Heidegger como *estranhamento*. A angústia, enquanto tonalidade afetiva fundamental, afeta o ser-no-mundo exercendo um efeito de suspensão sobre o modo com que a mediania e o impessoal regula o projeto inautêntico do ser-aí. Enquanto subsumido ao impessoal, na condição gerada pelo estranhamento, os esforços do ser-no-mundo deverão estar concentrados exatamente em recuperar a “terra firme” que havia sob seus pés.

A angústia atua sobre as estruturas existenciais responsáveis pela dinamização dos comportamentos do ser-aí. Suspendendo a ação dos “em-virtude-de...” (*Worumwillen*) temos o ser-no-mundo aberto ao mundo sem que, no entanto, qualquer ocupação possa se dar. Desse modo, o ser-no-mundo tem o horizonte do mundo descerrado diante de si, os contextos significativos de referência, conjuntura e significância expressos e, no entanto, nenhum de seus comportamentos é possível.

Na angústia, o ser-aí experimenta a suspensão, momentânea que seja, dos sentidos de seus comportamentos prático-ocupacionais, do convívio com os outros, enfim, da própria dinâmica existencial. Sendo o ser-aí um ente de poder-ser e que vem a ser o que é no existir, o que teria restado do ser-no-mundo quando ele experimenta quadro similar ao que os cétricos antigos chamavam de “ataraxia”, precisamente a angústia? O ser-aí se limita ao seu poder-ser, no entanto, este não é substancial – como nada é no ser-aí –, de forma que o poder-ser em si mesmo é nada. Daí a afirmação segundo a qual a angústia manifesta o nada ao ser-aí. Mas o que significaria dizer, com Heidegger, que a angústia manifesta o nada? Estaríamos diante de um caso em que o mundo se faz impalpável ou fantasmal? Seria, na angústia, o ser-no-mundo erradicado de seu mundo?

### 2.5.1 A angústia e o nada, segundo Heidegger

A angústia não extirpa o ser-aí do mundo que é o seu e, igualmente, não faz com que sumam os entes intramundanos que o cercavam, restando apenas o horizonte do mundo como um cenário branco. Dizer que, na angústia, o ente se recolhe e que os comportamentos se inibem quer dizer que os coeficientes de sentido dessa existência ficam em suspenso, fazendo com que o ser-no-mundo se experimente como propriamente o ente que só é à medida em que existe.

A suspensão dos sentidos do mundo exercidos pela tonalidade afetiva fundamental da angústia faz com que o ser-no-mundo, confrontado consigo mesmo, se descubra como o ente que só vem a ser o que é na existência. Quer dizer que se constitui como ente que depende de apropriar-se dos sentidos diretores de sua existência dados a ele na liberdade de poder-ser possibilidade. Do contrário, passada a crise existencial que o “pathos” da angústia constitui, a tendência do ser-no-mundo é inserir-se na cotidianidade média e na existência tutelada pelos outros até de maneira mais intensa do que anteriormente. É nesse sentido que avalia Wyschogrod (1954):

A discussão de Heidegger sobre angústia (Angst) também revela a maneira pela qual as estruturas ontológicas são constituídas por possibilidade. [...] Mas o ser-aí também pode tentar fugir de sua própria possibilidade de autenticidade. [...] embora ser-aí esteja fugindo de si mesmo, ontologicamente essa situação deve ser entendida em termos de angustia do ser-no-mundo. (p.106)

A angústia serve como parâmetro da individualidade: diferenciada dos demais afetos, traz à tona a camada mais radical do ser-aí, a nada se mescla e em lugar algum vislumbra um objeto. Ela deve criar um âmbito intensificador no próprio ser-aí, já que não possui correlato intencional, pois o ser-aí se angustia com sua própria condição existencial, com seu

próprio ser: “A angústia, diante disso, é o tom que afeta o ser-no-mundo, enquanto este se angustia com a própria condição existencial” (WEYH, 2019, p.84). Tal ideia encontra ainda reforço na seguinte passagem:

A angústia não é somente angústia diante de..., mas, como encontrar-se, ela é ao mesmo tempo angústia por... Aquilo porque a angústia se angustia não é um determinado modo-de-ser ou uma determinada possibilidade do *Ser-aí*. A ameaça é, de fato, ela mesma indeterminada e, por isso, não pode penetrar ameaçadoramente neste ou naquele poder-ser factualmente concreto. O porquê de a angústia se angustiar é o ser-no-mundo ele mesmo. Na angústia o utilizável do mundo-ambiente e em geral o ente do-interior-do-mundo se afundam. O ‘mundo’ já nada pode oferecer, nem também o *Ser-aí-com* com os outros. A angústia retira, assim, do *Ser-aí* a possibilidade de, no *decair*, entender-se a partir do ‘mundo’ e do público ser-do-interpretado. Ela projeta o *Ser-aí* de volta naquilo porque ela se angustia, seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia isola o *Ser-aí* em seu ser-no-mundo mais próprio que, como entendedor, se projeta essencialmente em possibilidades. Com o porquê do se angustiar, a angústia abre, portanto, o *Ser-aí* como *ser possível*, ou melhor, como aquele que unicamente a partir de si mesmo pode ser como isolado no isolamento (HEIDEGGER, 2012b, p. 525).

Do trecho também podemos extrair que o mundo circundante, os entes e todo o resto, em sua estrutura ôntico-ontológica, constituem os limites de atuação e movimentação do ser-aí. A angústia interrompe essa dinâmica e os faz recuar, suspendendo-os de modo radical, porém não definitivo. A abertura desse novo horizonte não significa que o anterior deva ser abandonado: não é a sua extinção que a angústia empreende. Porém, ao desvelar a *nada*, traz consigo a sensação de aniquilamento. Revelado como fundamento, este lança sua “negatividade” sobre o ente. Não há uma supressão dos entes, porém, a angústia petrificou a transcendência, impedindo a ultrapassagem: tem-se assim o recuo do ente em sua totalidade.

Sem o refúgio dos entes resta apenas o nada. Desse modo a compreensão e o discurso sofrem um processo de *nadificação* (*Nichtung*).

Werle (2003) está correto em apreciar, nesse contexto, que: “A angústia e o nada tomam o todo do ser do *Dasein*, fazendo com que o próprio ser-no-mundo seja abalado em suas bases e seja sentido em seu fundamento como angustiante” (p. 109). Isso porque, na condição de *Grundstimmung*, a angústia nos coloca diante de nós mesmos, permitindo ultrapassar-se no mundo consolidado, de sorte que:

Desse ultrapassar-se, que reclama a liberdade, o poder-ser-livre, inseparável da escolha, como raiz de toda resolução e de todo ato de vontade, a angústia detém a chave daquilo mesmo que nela se abre: o Nada (NUNES, 2017, p. 114).

Com essa passagem de Nunes temos que, quando o nada nos é apresentado pela angústia em sua ressonância, encaramos nosso objeto em seu nicho: no ser-aí. À presença do nada o ser-aí não possui mais parâmetros de sentido além de si mesmo. A realidade instaurada pela angústia é matizada por uma estranha tranquilidade, estranheza essa que configura a interrupção da decadência e estabelece uma nova assimilação da realidade circundante. O nada constitui a grande matéria-prima a partir da qual o ser-no-mundo alcança a transcendência. “Suspendendo-se dentro do nada o ser-aí já está sempre além do ente em sua totalidade. A este estar além do ente designamos transcendência. [...] O nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano”. (HEIDEGGER, 1969, p. 35). Transcender é ir além da relação nadificadora, pois é nesse avanço que o ente se mostra ao ser-no-mundo.

Sem a angústia o nada estaria totalmente vedado ao ser-no-mundo. Conforme expusemos, a angústia não cria o nada e também não traz à baila algo exterior ao ser-no-mundo. Em relação à totalidade dos entes, a

angústia é um sentimento de rejeição: “*O não-ser-em-casa deve ser conceituado de modo ontológico-existencial como o fenômeno mais originário*” (HEIDEGGER, 2012, p. 531). Não há “aqui” e “ali”, porém, o mundo é aquilo que aparece e que se dá integralmente e não podemos negar essa afirmação. Se assim o é, que tipo de mundo se apresenta a nós? Um desprovido de valor conceitual, mas que conserva seu fundamento estrutural. Essa total subtração do sentido do mundo volta o olhar da analítica ao ser-no-mundo. O mundo não possui valor como totalidade dos entes, porém, como *constitutivum* é impossível subtrair-lhe o valor. Isso significa que ainda tratamos do ser-no-mundo. “*O diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo como tal*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 521), indiferente em seu *modo-de-ser*, já que a angústia, nesse caso, é a tonalidade afetiva predominante. Este nada não é uma criação meramente imaginária: é um acontecimento que consiste no desprendimento da significação da totalidade dos entes.

Mas como a tonalidade afetiva fundamental da angústia estaria relacionada ao poder-ser do ser-aí? E o que é mais essencial à questão anterior: Como a angústia abre ao ser-aí a possibilidade de um próprio, de um si mesmo?

### **2.5.2 Angústia e si mesmo**

Ao declarar a angústia arraigada no mais profundo do *eu sou* (*ich bin*) todas as avaliações empreendidas pelo encontrar-se, todas as ações projetivas delimitadas pelo compreender ao se exteriorizarem, também os instintos e os conhecimentos discursivos, não se encontram mais sob o arbítrio de quem os manifesta. O ser-aí não pode mais aquilatar os entes em seu “território de efetivação”, já que não há mais transcendência.

Já declaramos que o ser-aí é angústia no fundo de seu *ser*. Isso significa dizer que a angústia não é “criada” por alguma situação específica.

Aqui partimos do ser-aí escalonado pela angústia. Ratificamos a reconfiguração do cuidado diante do nada. Afirmamos que essa paralisia é ainda mais originária, o que é muito plausível. O motivo de tal estagnação repousa no fato de que a temporalidade, em suas extases (o porvir, o sido e o presente), desabrocha diante do nada. A angústia irradiou sobre tudo: mundo, ser-aí e tempo. Heidegger descreve um *encontrar-se fundamental da angústia* (*Grundbefindlichkeit der Angst*): a amostra mais acabada do ser-aí. Podemos compreender a angústia como um marco-zero, já que ela paralisou e reconfigurou a existencialidade?

Somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente – e não nada. Mas este ‘e não nada’, acrescentado ao nosso discurso, não é uma clarificação tardia e secundária, mas a possibilitação prévia da revelação do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal (HEIDEGGER, 1969, p. 35).

Faz-se necessário, portanto, buscar o vínculo entre angústia e cotidianidade. Porém, não do fenômeno originário que investigamos anteriormente, mas sim na tranquila familiaridade da inautenticidade quando ameaçada por algo igualmente inautêntico, como é o caso do fenômeno do medo que se funda em um ente que vem-de-encontro no interior-do-mundo. Trata-se de um retroceder, porém, sem a “quietude fascinada” de que Heidegger nos fala. Afirmamos que o fenômeno do medo advém do fenômeno da angústia, assim como seu retroceder procede do retroceder originário gerado por aquela. Embora não originária, há angústia na inautenticidade, uma “pseudo angústia”, se analisada sob a perspectiva da analítica: o *não-se-sentir-em-casa* do ser-no-mundo. O nada autêntico permanece vedado ao ser-no-mundo, a transcendência não cessa, a não-significatividade dos entes e do ser-no-mundo não é completa,

e é possível detectar essa pseudo angústia associada a um ente do interior-do-mundo, ou seja, o cuidado segue inalterado. A analítica não possui uma “língua comum” com a angústia na inautenticidade porque esta anula o conceito de angústia como a analítica o concebe.

A estimação heideggeriana do modo de ser mediano, da identidade cotidiana em que o ser-aí nasce e predominantemente se mantém, é denominada pela analítica a *gente*. Trata-se de um modo de ser cerceador da liberdade e do poder-ser autênticos, que reduz o ser-no-mundo a uma aparência objetificada. A lacuna gerada pelo soterramento da *ipseidade* é preenchida pela multidão, pelo ajuntamento. De algum modo o ser-no-mundo é compelido a uma forma imprópria, inautêntica. Nesse modo-de-ser, decisões reputadas como libertadoras, a saber, oriundos da liberdade, subsumido a-gente

O ser-no-mundo se crê livre, acredita ser capaz de escolher seu rumo, porém, o engano se concentra exatamente em suas escolhas na realidade não serem mais suas. A consequência dessa posição é que as configurações do ser-no-mundo não pertencem mais à fonte da qual emergem. Esse deslocamento caracteriza o modo-de-ser inautêntico. Essa manobra escamoteadora avança de modo a obliterar a própria angústia.

O retorno a *si mesmo* proposto pela angústia se mostra como a necessidade de nada e de ninguém. Daí a importância da inautenticidade: desobrigar o ser-aí de si mesmo. Esse alheamento do ser-no-mundo não deriva de instâncias intelectuais ou volitivas: trata-se do *modus* do ser-no-mundo. Por isso este trabalho não visa a suplantar a inautenticidade. Tal tentativa estaria fadada ao fracasso, uma vez que já a declaramos um *modus*, aliás, predominante.

Porém, o que investigamos é o encontrar-se fundamental. Afirmamos anteriormente que na angústia a temporalidade também foi abalada, a saber, posta sob novo enquadramento. Logo, esse encontrar-se fundamental

não pode ser medido por uma grandeza temporal, pois a duração de sua temporalização não exprime grandeza alguma. O que importa aqui é a profundidade alcançada e o que é trazido à tona das profundezas. Nada de metafísico, de acordo com Heidegger. A angústia não compartilha da capacidade de imersão e emersão no nada e no poder-ser isolado em seu ser-no-mundo mais-próprio. Por isso o encargo da análise do nada e do ser-aí só pode ser cumprido por ela enquanto tonalidade afetiva predominante/fundamental. A larga expansão da angústia na analítica confirma isso: “Do fundo cuidadoso da existência – do não-ser que a pré-meditação da morte catalisa – deriva a angústia, que confirma o não-ser da existência, mas já como experiência do nada” (NUNES, 2017, p. 129).

Estar disposto segundo a *tonalidade afetiva* da angústia implica dizer que o ser-aí é a escala com que se “mede” a existência. Designá-la como disposição privilegiada significa dizer que é o ser-aí que põe em movimento as possibilidades ao seu dispor. É na angústia que o ser-aí se relaciona majoritariamente consigo mesmo em seu trato com a existência. Portanto, é totalmente errado dizer que a angústia deve ser afastada, uma vez que não se deve conceber seu matiz acinzentado como nocivo, mas como prenhe. Não é uma falha do ser-aí. Quando acometido pela angústia, a saber, angustiado, não significa que se falhou diante do mundo, e também não se trata de uma enfermidade, mas de um encontrar-se disposto a sua condição existencial mais própria, isto é, a de poder ser elevada a mais radical afetação. O lato sentido da angústia (a vacuidade do mundo e dos entes) está em conformidade com a indeterminação ontológica do ser-aí, a saber,

[...] um ente desprovido de natureza não possui focos naturais, mas encontra exclusivamente nos projetos de sentido os seus focos mundanos. Sem tais projetos, os focos desaparecem. Quando os focos desaparecem, nada mais pode



aparecer, na medida em que somente o aparecimento de um foco traz consigo o despontar de possibilidades existenciais (CASANOVA, 2017, p. 245).

Admitiremos aqui que a angústia é um esboço do princípio do ser-aí, a saber, o estar lançado, em que o ser-aí se encontra desprovido de qualquer noção norteadora além daquelas que as possibilidades fornecem.

O angustiar-se abre originária e diretamente o mundo como mundo; não que primeiramente como reflexão se faça abstração do ente do-interior-do-mundo, para só então pensar o mundo, diante do qual a angústia surgiria então como *modus* do encontrar-se, o qual pela primeira vez abriria o *mundo como mundo*. mas isto não significa que a mundidade do mundo seja conceituada na angústia (HEIDEGGER, 2012b, p. 525).

A angústia é o sobressalto existencial do poder-ser, em que o ser-aí se articula segundo o testemunho de si e lhe confere a possibilidade de validar ou não esse testemunho, aquilatando-o como frutífero ou fraudulento. E daí decorre o aspecto fundamental do fenômeno: a conciliação consigo ou com o mundano. Assim, a possibilidade produzida pela angústia repercute como autenticidade ou como inautenticidade, respectivamente, correspondendo sempre ao reconhecimento que o ser-aí estabelece acerca de si mesmo imediatamente relacionado a si mesmo. Índice da interioridade para Kierkegaard, tonalidade afetiva privilegiada para Heidegger. Em ambas as filosofias é a instauração de uma validade existencial elevada a um expoente superior.

O que se pretende ao afirmar o poder-ser como interpretação existencial e que todos os seus passos devam deixar-se guiar pela ideia de existência? Qual é a relação entre poder-ser e angústia? A projeção executa o percurso pelas configurações da existência, enquanto a angústia lhe garante a autenticidade. Quando ser-aí e poder-ser emergem à posição valorativa sem autenticidade, ainda assim fornecendo um perfil dirigente,

a ascensão se converte em queda. Não há, porém, contraposição entre autenticidade e inautenticidade.

Apenas quando imerso na angústia cada exemplar humano desfruta do princípio de individuação mais refinado e instaurador do processo projetivo do poder-ser. Antes disso a existência converge em manifestações disformes e o caráter sensível age como um filtro que circunscreve a existência em estruturas incapazes de agregar em seus atos o cuidado-de-si, a saber, o cuidado como a analítica existencial heideggeriana o descreve. A liberdade que é entravada pela multidão e obstaculizada pela queda não é liberdade, assim como o poder-ser projetivo não prenhe de historicidade não é autêntico. Portanto, a liberdade deve ser a capacidade soberana de autodeterminação.

É na angústia que a existência encontra seu manancial, é dela que frui a existência autêntica. A escolha da angústia como paisagem que serve de fundo à analítica existencial não é fortuita: nela o ser-aí alcança seu perfil mais livre. A incidência da angústia na analítica do ser-aí, sua emergência e suas perspectivas permitiram validar sua investigação e conceituá-la como disposição privilegiada. Depreendemos que, para Heidegger, é na angústia que a liberdade alcança seu verdadeiro peso e gravidade.

A liberdade que o ser-aí é, as possibilidades da qual usufrui, a compreensão que lhe guia, a angústia que lhe afeta, a verdade arraigada no seu âmago e, principalmente, o fato do primado ôntico-ontológico ser o ponto de partida da investigação são os vestígios mais autênticos do solipsismo exigido. Mesmo imerso na inautenticidade, uma centelha de ipseidade remanesce e guia a analítica. No limite da existência o que importa é a relação tensiva do ser-aí consigo mesmo: é ela que impulsiona a existência e seu conjunto. A realização do afeto mais excelso, a angústia, corrobora essa afirmação. Não se pode angustiar-se *an masse*, aos blocos, e não se

pode estar suspenso em um nada coletivo nem guiar outrem através desse nada.

Só se pode dizer algo sobre os entes na medida em que eles pertencem a essa estrutura de sentido. Infere-se dessa afirmação a importância crucial da compreensão prévia na analítica. O ser-no-mundo não é lançado às cegas na existência, pois a dinâmica existencial exige a capacidade de interpretação e projeção. Essa familiaridade permite unir a dispersão captada pela circunvisão, na qual a compreensão não é *conhecimento de*, mas pré-temática e de natureza fenomenológica. Trata-se de estar estruturalmente ligados (ser-junto e mundo) em uma conexão fundada no ser-em. Até aqui não há conhecimento teórico do ente. Estipular e reputar valores exige uma investigação que visa à “compreensão de”. Dessa maneira enfeixados, ser-aí e mundo se integram mutuamente.

[...]A *identidade existencial do descerrar e do descerrado, tal que nesse aberto o mundo fica aberto como mundo e o ser-em como poder-ser isolado, puro, dejectado, aberto, põe em claro que, como o fenômeno da angústia, um assinado encontrar-se tornou-se tema da interpretação.* A angústia abre, assim, o *Dasein* como ‘*solus ipse*’. Mas esse ‘*solipsismus*’ existencial não só não institui uma coisa-sujeito isolada, no inócuo vazio de uma ocorrência sem mundo, mas conduz precisamente o *Dasein*, em um sentido extremo, diante de seu mundo como mundo, conduzindo-o, assim, diante de si mesmo como ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012b, p. 527).

A ipseidade que funda a compreensão prévia não é apática. Ela ressoa na existência a partir de uma disposição prévia. A partir daí se esclarecem os ganhos metódicos da analítica. Hesitações podem ser exemplificadas a partir da mencionada disposição prévia. O medo, a ira, a passividade e as demais dissimulações podem agir de maneira deletéria na compreensão, pois, ao brotar de tais afetos, da disposição deriva o desconhecimento de si, e o descerramento de mundo se dá de modo inautêntico, rechaçando e

anulando o ser-aí de seu campo de interesse. Com essa noção se penetra na questão da angústia: esta é a disposição privilegiada ao restaurar o extenuado ser-aí que submergiu em meio às ocupações cotidianas. Frisamos que antes da mencionada restauração a angústia subtrai os entes e o mundo, alterando até mesmo a temporalidade, estagnando-a no momento angustiante.

Concluimos aqui a tematização que expôs como a noção de angústia pode confrontar o ser-aí ao seu caráter de poder-ser, evento que lhe oferece um vislumbre de ipseidade. Quer dizer, pelo chamado pela voz da consciência, por meio do qual tal ente pode decidir por um projeto de sentido que lhe favoreça uma existência própria, podemos passar agora a um caso particular da angústia. Trata-se de uma interpretação da angústia que apenas ocorre no âmbito da fenomenologia existencial heideggeriana.

### **2.5.3 Angústia e sua apropriação como “epoché existencial”**

A angústia pode ser ainda apropriada em *Ser e tempo* de Heidegger sob outro aspecto, este teria mais a ver com um traço da economia daquele tratado do que diretamente à constituição existencial do ser-aí, enfocada na analítica existencial daquela obra. Julgamos poder expressar isso que chamaríamos de uma *funcionalidade da angústia descoberta por Heidegger* nos seguintes termos: diferentemente da maneira de Edmund Husserl proceder, Heidegger orienta sua fenomenologia-existencial distanciando-se da maneira estritamente metódica, a ponto de podermos mesmo dizer que Heidegger é mais adepto de uma *atitude fenomenológica*<sup>1</sup> (menos que apenas *método fenomenológico*).

Heidegger renega a orientação exclusivamente metódica da pesquisa fenomenológica por compreendê-la como um resíduo cientificista

---

<sup>1</sup> A propósito disso chamamos de fenomenologia atitudinal de Heidegger, Cf. Kahlmeyer-Mertens (2015), especialmente Cap. III.

observável por toda parte (positivistas franceses, junto aos articulistas do neokantismo alemão, psicanálise em primeira tópica freudiana, intuicionismo bergsoniano etc.) na filosofia e na ciência do século XIX. Heidegger compreende que a confiança inabalável no método tem como presunção a objetividade (ou, mais, a anti-subjetividade) que permitiria que qualquer um que opere obedientemente tal artifício, obedecendo a ordem de suas razões, chegaria necessariamente a um resultado certo e válido. Ora, em se tratando de fenomenologia e ainda mais de filosofia da existência, Heidegger renega a ideia desse automatismo. É como se o componente eidético do fenômeno se entregasse a quem o investiga simplesmente por saber operar um método, como se a idealidade do que aparece em contextos fenomenais pudesse ser intuída tão somente como o *efeito* que um método *causa*. Pois bem, identificando a *epoché* fenomenológica husserliana como gesto primeiro, continuado e necessário à obtenção do que há de essencial no fenômeno, Heidegger se apropriará da *epoché* de modo que ela não mais seja um expediente de método. Heidegger fará, assim, da angústia o fenômeno existencial que faz a vez de *epoché*.

Quer dizer que Heidegger interpretará a angústia de maneira análoga à *epoché* husserliana, a saber, como a que suspende o efeito obsedante que preconceitos, elementos teóricos, compreensões do senso comum e fatores empíricos exercem sobre os fenômenos.

A angústia, doravante, será o recurso com o qual Heidegger passa a contar para suspender a ação absorvente que o manual intramundano exerce sobre o ser-no-mundo, além dos influxos que trazem a marca da coexistência impessoal. A angústia é uma tonalidade afetiva que, colocando sob abstenção o poder prescritivo do mundo e o efeito tutelante dos outros, espelha ao ser-aí seu caráter essencialmente existencial e a *determinidade nula do nada de seu ser*, isto é, seu ser não como uma substancialidade,

mas como um puro poder-ser. Desse modo, a angústia faculta ao ser-aí a possibilidade de decisão por um modo de existência autêntico ao seu ser. Nos termos que acabamos de apresentar, a angústia tem, enquanto crise patética, a tarefa de “epoché existencial” no âmbito da filosofia existencial de Heidegger.

Durante todo este capítulo segundo de nossa tese estivemos empenhados em uma caracterização do conceito de angústia segundo a visada fenomenológico-existencial de Heidegger. O presente capítulo requereu de nós uma reconstrução dos contextos próprios à filosofia existencial heideggeriana na forma da “analítica existencial” presente em *Ser e tempo*, justamente no ponto em que o ser-aí é caracterizado como ser-no-mundo.

A reconstrução desses enredos se fez necessária para, primeiramente, caracterizar o ser-aí (ser que constitui a experiência humana que é a nossa) como um ente que é, antes de tudo, *liberdade para poder-ser possibilidade* e que seu vir a ser depende fundamentalmente do movimento da existência. Em segundo lugar, trabalhamos com o propósito de mostrar que o ser-aí enquanto ser-no-mundo se vê, na grande maioria das vezes, desde a circunstância da decadência, o que significa que, entre a cotidianidade mediana e o impessoal, o ser-aí se vê decaído em um mundo de sentidos e significações comuns que o afastam da compreensão de seu modo de ser enquanto possibilidade. Ao fim, expusemos a angústia como uma tonalidade afetiva fundamental (o que requereu de nós uma explicação minimamente satisfatória dos conceitos de “tonalidade afetiva” e “afinação”).

Após essa necessária reconstrução temática, nos ocupamos propriamente da experiência da angústia. Com esta, foi possível mostrar que, para Heidegger, a angústia é tonalidade afetiva que extrai o ser-no-mundo da absorvência exercida pela decadência, confrontando o ser-aí com o nada que é próprio do puro poder-ser que ulula na origem do ser-aí. Assim, o

ser-aí, por meio da crise patética da angústia, descobre-se novamente um ente que depende de existir segundo as designações de sentido próprias ao seu projeto existencial.

Ainda depreendemos deste capítulo que a angústia, ao desempenhar o papel de “suspensora” dos efeitos obsedantes do mundo, longe de consistir em um dispositivo metodológico (como seria a *epoché* na fenomenologia metódica de Husserl), é um expediente existencial. Ou seja, a angústia é um fenômeno da existência e, se faz vez de *epoché*, se trataria de uma espécie de “epoché existencial”.

Registrados esses saldos do capítulo, resultados ainda parciais para a tese em seu aspecto amplo, passemos agora ao nosso próximo momento, no qual as duas interpretações da angústia serão examinadas com propósito comparativo.

## Capítulo III

### **Angústia: em torno das compreensões de Kierkegaard e de Heidegger**

Apenas após termos apresentado as compreensões kierkegaardiana e heideggeriana da angústia podemos passar a um exame comparativo entre estas no presente capítulo. Isso porque tal exercício será muito ajudado pelos estabelecimentos dados em precedência. A comparação que pretendemos elaborar aqui, portanto, deverá resgatar alguns dos principais pontos de nossa exposição, especialmente aqueles mais imediatamente relacionados à angústia e, colocando lado a lado as posições dos filósofos, discutir pontos de convergência ou diferenças notórias. Estarão em pauta aqui os pontos de partida, as visadas e as posições prévias com as quais contam ambas as compreensões, assim como conceitos nucleares como: “existência”, “indivíduo”, “possibilidade”, “autenticidade” e “propriedade” – além, é claro, do de angústia –, circunstanciados nas ideias dos respectivos autores. Reiteramos que a comparação das compreensões do conceito de angústia neste capítulo final (tal como foi em todo o nosso trabalho) deverá apoiar-se nas duas obras de referências que forneceram insumos para a elaboração da pesquisa até o momento: *O conceito de angústia*, de Kierkegaard, e *Ser e tempo*, de Heidegger. Ao final deste capítulo, pretendemos ainda apresentar uma série de considerações adicionais no intuito de cobrir pontos que, porventura, possam não ter sido contemplados no primeiro movimento de nossa comparação.

Elegemos a angústia como fenômeno de convergência entre os autores não apenas devido à proximidade entre as concepções, mas também devido à profundidade e à abrangência do conceito. Não seria possível



avançar na investigação referente aos autores se o protagonismo fosse dado a outro fenômeno (ao medo ou à culpa, por exemplo). Ambos os filósofos discorrem acerca de tais fenômenos, porém, eles não alcançam a profundidade da angústia, antes, são fundados nela. É devido a essa característica fundante que elegemos a angústia como fio norteador de nossa pesquisa. Heidegger, como leitor de Kierkegaard, já havia identificado a importância da angústia para a filosofia da existência. A análise do exemplar humano, para que seja fiel ao seu objetivo, deve depurar a subjetividade de elementos que turvem sua interpretação. Os demais afetos, todos eles, em ambos os pensadores, possuem um objeto, a saber, um fundamento objetivo, logo, a subjetividade se encontra moldada pela objetividade. Na angústia não há tal turbidez.

### **3.1 Pensadores da existência. Existencialistas da angústia?**

Uma elucidação que julgamos ser um modesto contributo deste tópico de comparação é a indicação de que tanto Kierkegaard quanto Heidegger são pensadores da existência, e que a angústia, quando vem à baila para os dois pensadores, comparece em um cenário de existência<sup>1</sup>. Ao afirmar isso não desejamos sustentar que a filosofia de Heidegger (e a de Kierkegaard) seria uma espécie de “existencialismo da angústia”, como pretende Ismael Quiles (1948). Pensar desse modo seria encurtar inteiramente contextos decisivos, passando a ter nas mãos apenas conhecimentos exangues, como os encontrados em manuais. Embora não tenhamos explorado nesta pesquisa a cena histórica na qual o pensamento de Kierkegaard desponta

---

<sup>1</sup> Alguns intérpretes mais recalcitrantes (especialmente de Kierkegaard) são da opinião de que um trabalho de comparação como este não teria relevância. Parece ser essa a posição de Roger Poole, cuja antipatia por Heidegger e contra trabalhos que o associam com Kierkegaard, já fora notada por seus coetâneos, como nos diz Hale (2002, p. 187): “Poole, por exemplo, reserva veemência especial para Heidegger em particular por ‘descaradamente’ tomar emprestado de Kierkegaard sem reconhecer suficientemente sua importância. Poole, como outros antes dele, vê pouca necessidade de analisar os efeitos desse relacionamento. Em vez disso, ele simplesmente presume que já sabemos o que Kierkegaard diz e o que ele quer dizer, baseando suas afirmações em nada mais do que afirmações de que Heidegger ‘imita’ Kierkegaard (Poole, ‘The Unknown Kierkegaard’, 52)”.

(tendo mencionado apenas a objeção à filosofia sistemática para a qual Fichte, Schelling e Hegel são figuras paradigmáticas), indicamos oportunamente como a filosofia kierkegaardiana surge do anseio de falar do humano desde a existência, e não de um constructo objetivo (como é o sistema e que, apesar de suas pretensões onibarcantes do real) que sempre fica a passos da experiência mais vívida da subjetividade. É se apercebendo do caráter artificial e algo estéril do pensamento do Idealismo alemão que Kierkegaard dá o salto à existência, gesto seminal que inaugura a filosofia da existência, na qual temas como a angústia, o desespero, a existência possível, a fragilidade humana e a morte ganham relevo. Isso faz com que Kierkegaard se torne um pensador imprescindível ao pensamento contemporâneo, carregando um sem número de beneficiários<sup>2</sup>.

Entre estes está certamente Heidegger, autor que, em mais de um momento, protesta a importância que o pensamento de Kierkegaard teria para o seu. Exemplo disso temos no fato de que ao elaborar, em 1923, sua hermenêutica da vida fática (ainda um protótipo do que quatro anos mais tarde seria sua analítica existencial), nosso autor dirá que para isso: “Os impulsos me foram dados por Kierkegaard” (HEIDEGGER, 2012a, p. 11). Em uma carta de 1927 endereçada ao teólogo marburguense Rudolf Bultmann (amigo com quem Heidegger esteve em temporadas na bucólica cabana de Todnauberg para grupos de leitura sobre Kierkegaard), Heidegger confessa: “Agostinho, Lutero e Kierkegaard cada vez se mostram mais essenciais filosoficamente para a formação de uma compreensão mais radical do ser-aí [...]” (HEIDEGGER; BULTMANN, 2011, p. 81). Mesmo mais de quarenta anos após suas primeiras leituras de Kierkegaard, quando Heidegger estava às voltas com aquilo que se chama *Dasein análise*, o filósofo continua manifestando seu interesse vivo pelo pensador de Copenhague (Cf. HEIDEGGER,

---

<sup>2</sup> Uma nominata dos influenciados da filosofia pode ser conferida em Kahlmeyer-Mertens (2013).

2009, p. 317). Esses apontamentos, mais do que vincar a admiração eletiva de Heidegger, indiciam algo acerca desse pensamento. Sim, Heidegger é devedor de Kierkegaard. Deste, Heidegger aprende o gesto existencial, este que transige apenas com os elementos da existência na hora de analisá-la<sup>3</sup>. É claro que, no caso de Heidegger, isso também tem a ver com o *modus operandi* da fenomenologia, o qual ele, naquela mesma preleção de 1923, também reconheceu (Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 11). No entanto, a filosofia kierkegaardiana aqui, mais do que mero adendo, orienta a filosofia de Heidegger se postar, ela não é mais a fenomenologia pura transcendental de Husserl, ela é *fenomenologia-existencial*.

A essas considerações preparatórias à comparação entre os dois filósofos, e que também pretendem indicar que ambos os pensadores são mais do que tão somente pensadores da angústia, cabe ressaltar que Heidegger, antes mesmo da elaboração de um pensamento existencial, tem seu escopo dirigido ao pensamento ontológico. Quer dizer que o alemão pretende, antes mesmo de uma tematização pontual sobre a angústia, desenvolver uma recolocação da pergunta ontológica fundamental, ponto em que reside sua ambição primeira, como nos permite afirmar Wyschogrod (1954). Como vimos no capítulo anterior (o que nos exige aqui da repetição desses contextos)<sup>4</sup>, para Heidegger, tal recolocação depende fundamentalmente do ente que pode compreender ser e que, por isso, pode efetivamente questioná-lo. Tal ente é o *ser-aí*, e por meio deste passa a ter espaço na filosofia de Heidegger a tematização existencial.

É essencial aqui dizer que, bem como seu correspondente na filosofia de Kierkegaard, o indivíduo, estamos diante de um ente de existência e

---

<sup>3</sup> Isso parece ser mesmo sabido de todos, mas recebe expressão formal com Geoffrey Hale, que ainda avalia: “Embora seja geralmente reconhecido que Heidegger tem uma dívida significativa com Kierkegaard, tem havido muito pouco trabalho a respeito da substância dessa ‘influência’” (HALE, 2002, p.186).

<sup>4</sup> Cf. Cap. II.

possibilidade e, por isso mesmo, diante do ente que pode experimentar a angústia. Ora, como já indiciamos, indivíduo (*Enkelt*) e ser-aí (*Da-sein*) não possuem entre si uma correspondência perfeita. Esclarecemos tais diferenças ainda nas primeiras páginas de nosso trabalho<sup>5</sup>. Porém, zelando pelo bom andamento de nossos desenvolvimentos, faz-se necessário um pequeno resgate dos temas fundamentais. Suas estruturas, a captação das vivências e suas concepções fundamentais são divergentes. A concordância que permite tal aproximação no presente trabalho se deve ao conceito de *angústia*, que em ambos os filósofos age como índice valorativo do próprio homem, ainda que em sentidos diferentes. Kierkegaard e Heidegger se referem, respectivamente, ao homem como eu e ser-aí. Essa clivagem é observada em outras abordagens no decorrer da pesquisa e visa a expor a concepção dos dois filósofos acerca do tema investigado em tais circunstâncias, tratando-se sempre de conceitos do dinamarquês e do alemão.

Compreendemos, assim, que Kierkegaard e Heidegger são autores que desenvolvem um modo de filosofar realmente novo, a saber, a filosofia da existência, esta que, especialmente nos períodos pós-guerras (após a Primeira Grande Guerra e principalmente depois da Segunda Guerra Mundial), ganharam novo fôlego para tratar de questões humanas sempre urgentes. No entanto, não são propriamente existencialistas, tampouco pensadores que se dedicaram exclusivamente ao tema da angústia.

### **3.2 A angústia na clave da liberdade**

Parte substancial de nosso trabalho consistiu na apresentação das compreensões de angústia em nossos pensadores. A reconstrução temática desses conceitos e contextos, em certa medida, constituíram momentos propedêuticos ao atual. No entanto, também se prestaram a mostrar a

---

<sup>5</sup> Cf. Introdução.

complexidade e riqueza de tal conceito em ambos os autores. Uma mostra disso retiramos de nossa própria exposição sobre Kierkegaard, na qual podemos identificar várias formas de angústia, como: angústia da liberdade, angústia do nada, angústia diante do mal e do bem, angústia do amanhã e angústia do finito, que são apenas algumas delas.

Entre todas essas, no entanto, a *angústia da liberdade* e a situação vertiginosa que ela dispara foram aspectos sobre os quais prioritariamente nos detivemos. Nossa atenção a esse ponto se deve a esta, bem como a angústia do nada, ser a mais importante à formação do indivíduo, avaliação a qual corrobora Quaglio (2014). É acerca dessa forma de angústia que surge, em momento avançado da obra, uma das mais célebres páginas de *O Conceito de Angústia*:

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

Se na etimologia latina *angustus* significa “estreitamento” e, mesmo, “restrição”, o termo “vertigem” aqui (do lat., *vertig*) aplicado por Kierkegaard (sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis) com referência à angústia, aponta a uma sensação de estonteamento. Trata-se de uma metáfora – feliz na escolha – para expressar a experiência existencial da angústia perante a liberdade de poder-ser possibilidades aberta pelo pecado. Nesse caso, em vez de um sentimento de restrição ou um estreitamento, nos angustiamos muito mais pelo aberto de possibilidades

que se dá diante de nós, como se tal livre abertura fosse nos dragar como um abismo.

Mas o que há de abismal ou de profundo na experiência da angústia a ponto de nosso autor caprichar nas tintas dessa passagem ilustrativa? Ora, a vertigem é o desconforto perante o que se nos apresenta como o possível indeterminado, é o mal-estar de quem vê pela primeira vez a fundura e, por um instante, treme diante do ímpeto da queda (ou do jogar-se). No entanto, para além da linguagem metafórica, o que temos em jogo no conceito de vertigem é a relação entre angústia e liberdade, face às quais a figura individual do Adão reconhece como suas possibilidades que antes estavam inibidas a sua existência. Adão, enquanto o primeiro homem, tem pela primeira vez um vislumbre da liberdade, e passa doravante a desejar-se como síntese, nutrindo o desiderato de ser indivíduo, de “ser si mesmo”.

Ao ter o vislumbre do horizonte da liberdade e ao desejar ser indivíduo (para Kierkegaard uma das mais elevadas pretensões da subjetividade), tem-se sentimento de afetação frente à finitude. Nesse caso, o primeiro homem mira às suas possibilidades, tão indeterminadas quanto aparentemente infinitas, e se vê confrontado com a finitude que é constituinte de seu ser. Tal finitude impede de ele poder lançar-se no abismo de *todas* as possibilidades. O salto no abismo da possibilidade, assim, pode ser compreendido como um salto à realização do indivíduo, sendo sempre acompanhado pela angústia. Diante da “hiperventilação” das possibilidades (indeterminação), paradoxalmente, a angústia é também “asfixia” (estreitamento, restrição). Abordando, uma vez mais, a angústia o que está em estreita ligação com liberdade de possibilidade, temos em Valls (2012) a indicação desse caráter dialético entre *possível e necessário*, característico do fenômeno. Desse modo: “Angústia é uma possibilidade-necessidade... [...] Contudo a angústia é uma projeção, não é ainda o ‘algo’, não é uma realidade concretizada. Por isso que Kierkegaard

aborda, com muita clareza, que angústia é um nada, no campo concreto de nossa existência” (VALLS, 2012, p. 55).

Esse é um dos pontos em que Heidegger se interessa quando se trata de Kierkegaard, a angústia como o que abre à liberdade e libera às possibilidades. Diferentemente do dinamarquês, para o alemão, a angústia é uma tonalidade afetiva fundamental, e é no âmbito da existência do ser-aí (pensada propriamente como a experiência paradigmática do humano que ela comparece) que a angústia entra em cena.

Dizer que a angústia é tonalidade afetiva significa dizer que esta é determinante de um modo específico de o ser-aí já sempre se encontrar. No seio da análise existencial do ser-no-mundo, Heidegger aborda a experiência de um descerramento desse ente ao horizonte de mundo que é o seu, de maneira análoga a Kierkegaard, e esse horizonte também é um campo de possibilidades no qual o ser-aí existe. Em outro momento da análise do mesmo fenômeno, Heidegger enfoca o ser-no-mundo como inserido na mundanidade, o que compreende uma multiplicidade de ocupações, preocupações e demandas existenciárias junto aos entes intramundanos que lhe cercam. Tal como vimos em nosso Capítulo II, tais comportamentos do ser-no-mundo não ocorrem apenas de maneira compreensiva, ao passo que seguimos as referências e as conjunturas que nos orientam nessas práticas. Desejamos ressaltar que as ocupações e preocupações do ser-no-mundo não se dão “a frio”, possuindo sempre um modo afetivo de se situarem. Quer dizer que, para Heidegger, o modo com que o ser-aí está sempre em seu mundo já acontece desde uma “clave”, na qual se determina (*bestimmt*) o modo com que esse ser-aí se encontra (*sich befindet*) no mundo.

Tonalidades afetivas são, assim, modos com os quais o ser-aí, enquanto conjunto de possibilidades que é, afeta-se e já sempre está no ser-no-mundo. Em se tratando de Heidegger, tonalidades afetivas não devem

ser interpretadas à luz da psicologia como ocorrência subjetiva, pois elas têm algo que ontológico, apontando para o modo com que o ser-aí tem ligação ontológica comum com seu próprio ser <sup>6</sup>. Nosso próprio filósofo nos fornece elementos para determinar o que tem em vista:

Na tonalidade afetiva (caráter de afinação), o ser-aí já sempre se abriu numa sintonia com o afeto como o ente cuja responsabilidade o ser-aí se entregou em seu ser e que, existindo, ele tem de ser. Aberto não significa conhecido como tal. E, justamente na cotidianidade mais indiferente e inocente, que o ser do ser-aí pode irromper na nudez ‘do que é e tem de ser’ [...] (HEIDEGGER, 2012, p. 134).

Enquanto tonalidade afetiva, a angústia compreendida por Heidegger não é apenas sentimento. Em seu modo de já ser projetando-se à existência, o ser-aí se vê afetado ou afinado pela angústia. A angústia o arreбата. No entanto, perante o que o ser-aí se angustia? Segundo Heidegger, a angústia é indeterminada, ela é sem causa que lhe determine (HEIDEGGER, 2012b, p. 525). A angústia existencial de Heidegger parece acompanhar toda a existência do ser-aí, estando latente e apenas esperando um momento para manifestar-se em sua negatividade. Diz-se negatividade pois a angústia sobrevém como uma “[...] carência silenciosa e inexplicável de um ‘solo’ (*Heim*), como a ausência de toda e qualquer possibilidade de ‘casa’, de acolhida. Daí dizermo-nos ‘inquietaos’, ‘estranhos’ (*unheimlich*)”

---

<sup>6</sup>Nesse ponto, o seguinte comentário de Pattison (2013) sobre o tédio em Heidegger cabe adequadamente aos contextos de angústia abordados aqui, para o articulista inglês: “[...] Heidegger não aborda o tédio [nem a angústia] como uma característica da psicologia humana, mas como um ponto de entrada para os conceitos fundamentais da metafísica. [...] Heidegger argumenta que o fenômeno do tédio não é, de fato, mera efemeridade bruxuleante na superfície cultural da vida moderna, mas [...] uma abertura privilegiada dos conceitos fundamentais da metafísica. Para entender o argumento de Heidegger, temos que lembrar que ele havia afirmado em *Ser e Tempo* que nós, hoje, não podíamos mais acessar a questão metafísica relativa ao significado do Ser simplesmente repetindo as fórmulas abstratas e estereis da filosofia escolástica.” (p.77).



(KAHLMAYER-MERTENS, 2003, p.65). Para o filósofo alemão, esse estranhamento se deve à suspensão de tudo aquilo que poderia configurar algo significativo no mundo de ocupações do ser-aí.

Para este momento de nosso trabalho, importa grifar que a angústia promove um recolhimento dos sentidos do mundo, na medida em que inibe as estruturas existenciais que mobilizam os comportamentos do ser-aí em mundo. Uma vez inibidos os “em-virtude-de...”, a malha de referências e remissões de sentido e significados também se inibe de modo a não ser possível qualquer comportamento. Esse quadro de suspensão é tal que nem mesmo o discurso expressivo dessa malha de referências, conjuntos e significados se faz possível. É nesse sentido que afirma Heidegger (2008, p. 238): “A angústia nos corta a palavra”. Por quê? Seria pela consternação perante o desconforto da crise da angústia? Estaríamos diante de um mutismo provocado por um suposto estado de ânimo ou humor deteriorado? Em absoluto. A explicação possível de ser dada a isso, a partir de Heidegger, passa pela total impossibilidade de experimentar sentido e, por consequência, pelo impedimento de discursar sobre a significância do mundo (Cf. KAHLMAYER-MERTENS, 2003, p.66). É possível identificar por meio dessas descrições que a angústia também em Heidegger se apresenta como um mal-estar existencial. No entanto, teríamos aí uma vertigem da liberdade?

Não faltam trabalhos que tratam do tema da liberdade em Heidegger. Alguns chegam a propugnar que a filosofia existencial de nosso autor seria uma “fenomenologia da liberdade”<sup>7</sup>. No entanto, no presente contexto ela é, antes de tudo, a liberdade de poder-ser. Desse modo, a angústia heideggeriana já é observada como o que nos abre ao caráter de possibilidade

---

<sup>7</sup> Apesar do caráter altamente contestável dessa tese, o livro de Günter Figal traz análises de qualidade e discussões sempre úteis derivadas da hipótese que ele pretende validar. Cf. Figal (2003).

ontológica (*Seinsmöglichkeit*) do ente que somos. Por isso mesmo ela é designada como uma tonalidade afetiva *privilegiada*, a saber, aquela que indica o ser-aí como aquele que é – segundo uma apropriação heideggeriana da formulação de Kierkegaard – *liberdade de possibilidade para possibilidade*. Temos aqui, então, novamente a possibilidade de pensar a angústia como vertigem da liberdade, tal como no pensador dinamarquês – interpretação corroborada por Nunes (2012) –, e desse modo a angústia é o que revela o ser-aí como o ente que pode ser.

É possível notar aqui que, para os dois filósofos, a angústia mostra ao homem que ele é livre para o poder-ser e, também, que ele pode assumir possibilidades várias. No caso de Kierkegaard isso só ocorre mediante o que chamamos de “salto qualitativo”, que é mais propriamente a consumação da liberdade, enquanto no caso de Heidegger ocorre na descoberta do caráter de poder-ser apenas realizado na existência a partir do qual o ser-aí pode apropriar-se de si mesmo.

### **3.3 Angústia e a descoberta da autenticidade (propriedade)**

O salto mencionado no fim do tópico anterior é elemento promovedor do projeto do homem às suas possibilidades, dentre elas a de escolher sua individualidade, o que implicaria na não permanência na situação natural de homem. Ele é a realização do homem em face da projeção ao si mesmo, a consumação da síntese que faz do indivíduo subjetividade. Ocorre, no entanto, que na angústia o salto ainda não se deu, ainda está em suspenso, pois o salto é o projeto à realização humana, à existência dessa experiência de ser homem. Fica patente aqui que: “A vida e a realidade [...] é uma cruz de dois caminhos; avanços por constantes saltos” (REICHMANN, 1963, p. 101). Destarte, é mediante o salto que se institui o si próprio naquilo que o indivíduo escolhe fazer, escolha que, como vimos, está situada entre angústia e liberdade. Para Kierkegaard, é o salto que

abre a uma possibilidade da liberdade, e esta provoca angústia. Após saltar, a angústia é suprimida se o salto for o *salto para a fé*, sendo momentaneamente suspensa na dialética própria à existência. Portanto: “A angústia é a possibilidade da liberdade, só essa angústia é, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as ilusões” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 168). Interpretamos que é na relação da angústia com o salto que Kierkegaard procura a experiência que torna possível a liberdade e a construção de uma subjetividade autêntica.

Ao tratar desta, ao menos em *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard recorre a exemplos invariavelmente retirados da narrativa bíblica (talvez o exemplo mais eloquente seja o de Abraão, aquele que aludimos como o “cavaleiro da fé”)<sup>8</sup>. Os exemplares que nosso pensador utiliza para essa ilustração contam com um propósito claro, pois todos descrevem psicologicamente comportamentos humanos, levando o leitor a meditar sobre sua situação face às possibilidades e na relação de *existência* e *vida autêntica* no momento de sua experiência de indivíduo (VALLS, 2012). Vemos assim que a ideia de uma existência autêntica em nosso pensador está estreitamente relacionada à possibilidade humana de subjetividade, e a descrição psicológica ilustra inúmeras ocorrências comportamentais de individualidades que apontam à existência autêntica e saudável interiormente naquilo que se expressa como uma consciência da existência. A angústia, nesse caso, se mostra como possibilidade de redenção do homem, como se faz compreensível a partir do seguinte comentário:

Se nos primeiros capítulos a angústia assusta e aflige [...] no capítulo V, ela se apresenta numa atmosfera de aurora, de dia claro, à luz do grande dia... aparece sob outra luz, bem mais positiva, já desde do título [...] Seu papel é de

---

<sup>8</sup> Cf. Cap. I.

redentora: angústia salvando, redimindo [...] com a fé, junto com a fé ou pela fé, a angústia é a verdadeira redentora (VALLS, 2013, p. 148).

Naquele capítulo de *O Conceito de Angústia*, tal como vemos aqui, angústia é bem como a fé indicada como redentora e edificadora da individualidade. Desse modo, interpretamos que, para Kierkegaard, a angústia impede a alienação, já preparando o humano para usufruir da liberdade, formando-se enquanto tarefa primigênia da individualidade. Diz-se primigênia, pois, para Kierkegaard:

*O indivíduo é o que todos podem se tornar; e não apenas todos têm o dever de fazê-lo, mas encontram nisso a própria condição de sua existência. Sendo a subjetividade a verdade, como diz Johannes Climacus, se quisermos que ela se torne uma existência verdadeira, todos devem se tornar um indivíduo, não apenas no sentido quantitativo em que a natureza forma cada homem como um indivíduo para si, mas também no sentido de qualitativo (HOHLENBERG, 1956, p. 352).*

Essa passagem deixa patente a posição do indivíduo quanto à preocupação com a autenticidade em pauta.

Julgamos poder afirmar que também na filosofia de Heidegger a angústia exerce papel “redentor” do humano. Nesse caso, a angústia é o que pode liberar o ser-aí da absorvência mundana e das raias do impessoal, pois liberdade aberta por angústia é senha para que o ser-no-mundo possa decidir por existência atenta aos sentidos que dirigem uma compreensão de si mesmo, de próprio. Não estamos sós nessa interpretação, Jean Beaufret se posiciona em afinidade conosco. Segundo ele:

É pela angústia que a redenção do homem é possível. Não porque lhe seja então evidenciado as tarefas que deve fazer. A angústia nada nos ensina sobre as regras da boa conduta. Não funda nenhuma ética no sentido kantiano da palavra. Sua função consiste, sem mais, em reconduzir energicamente o homem

ao encontro consigo mesmo. Cabe a ele depois definir uma motivação que lhe permita cientemente orientar-se no labirinto do praticamente possível. Mesmo a mais escrupulosa virtude não é autêntica se aquele que a pratica não passou pela prova da angústia (BEAUFRET, 1976, p. 24).

Conhecido como um dos primeiros difusores do pensamento de Heidegger na França, é possível identificar na leitura de Beaufret acento fenomenológico-existencial. No entanto, em um segundo olhar ao mesmo trecho, ainda é possível apreciar o quanto a presença kierkegaardiana é influente sobre a interpretação desse comentador francês. Uma vez que no presente capítulo pretendemos uma aproximação entre os filósofos quando o tema é a angústia, isso que poderia ser considerado um vício tendencioso ou, na melhor das hipóteses, uma leitura matizada, vem como conveniente colaboração ao nosso esforço.

Ao indicarmos que a tonalidade afetiva fundamental da angústia é capaz de reconduzir o ser-aí a um encontro consigo mesmo, ao falarmos a partir disso de sua capacidade de apropriação, de uma experiência de próprio, de autenticidade na existência, cabe a ressalva de Heidegger. Este nos chama atenção ao fato de que: “O ser do que é próprio não repousa num estado excepcional de um sujeito que se separou do si. Ele é uma modificação existenciária do impessoal como existencial constitutivo” (HEIDEGGER, 2012b, p. 365). Heidegger afirma que a experiência do “impessoal”, ainda que pela negatividade, acena a uma noção de si-próprio, a saber, como certa tendência cotidiana do ser-no-mundo em “não querer ser si próprio”. Como Heidegger adverte, ser autêntico (ou próprio) não significa um estado idílico ou mesmo ideal do humano em situação (Cf. HEIDEGGER, 2012b, p. 365). A existência autêntica, portanto, não alude a qualquer faculdade psicológica, intelectual ou moral, de sorte que quando Heidegger fala de próprio, propriedade e ser-próprio (ou de

seus correlatos imediatos: autêntico, autenticidade e ser-autêntico), o que é digno de ser pensado é a dinâmica existencial do ser-aí em face dos sentidos de sua realização enquanto ente de possibilidade e de existência.

Uma série de contextos se deslindam daqui, pois Heidegger indicará que após a suspensão da angústia algo como a voz da consciência (*Gewissen*) “chama” (*ruf*) o ser-aí a assumir suas possibilidades existenciais, frente às quais o ser-aí se põe em decisão (*Entschlossenheit*) por lançar em uma realização de cuidar por ser o próprio que se é. Nas palavras de Heidegger, essa realização autêntica em face da angústia se enuncia do seguinte modo:

[...] o chamado característico da consciência é uma convocação do *si-próprio* (*man-selbst*) para o seu si próprio, tal convocação é a convocação para do si-próprio em seu poder-ser si-próprio e, assim, um chamado (*Vorrufen*) do ser-aí em suas possibilidades (HEIDEGGER, 2012b, p. 741).

Com essa exposição, temos indicação dos vínculos entre a angústia, a possibilidade e a noção de autenticidade (propriedade) nos dois pensadores. Com esses conceitos se esboça a compreensão do processo por meio do qual se constitui aquilo que chamamos de condições existenciais que conduzem o ser-no-mundo ao poder-ser próprio.

### **3.3.1 Uma aproximação ao conceito de culpa pela existência**

Se na angústia o ser-aí se descobre livre para poder-ser possível, descobre que existir é tarefa que se faz em seu próprio nome e em face de um sentido próprio a sua realização, podemos agora acrescentar que o ser-aí é aquele que, por meio da angústia, se descobre “culpado” por sua existência. Mas isso não seria retórica? O que isso significa, afinal? Significa que o ser-aí pode existir e que é responsável pelo que faz de si mesmo na existência. Desse modo, na existência autêntica, o ser-aí passa a ter consciência

de que é aquele que responde por si e que sua existência é individual e intransferível. Nesse caso, dizendo com Heidegger: “O chamado da consciência possui o caráter de chamado do ser-aí para seu poder-ser-si-mesmo mais próprio e isso no modo de chamar o seu ser e estar em culpa mais própria” (HEIDEGGER, 2012b, p. 269). A culpa (*Schuld*), expressa aqui nos termos do filósofo alemão, deve ser compreendida como o caráter individual de sua existência, estando, portanto, diretamente ligado a um sentido de próprio. Em uma palavra: *o ser-aí é aquele que se caracteriza existencialmente como o ente que tem, fundamentalmente, a culpa de seu próprio existir*. Nem é preciso dizer que a culpa, na acepção utilizada aqui, não é má consciência surgida da inadequação às estimativas de doutrinas morais. A culpa a qual indicamos aqui é *culpa existencial* e aponta para o caráter de ser-possível-de-ser-próprio, do ser-aí.

Também em Kierkegaard, quando se fala em culpa, esta possui cariz existencial, ainda que sua enunciação difira sobremaneira da de Heidegger ao expor tal traço existencial. Para o dinamarquês, ainda utilizando metáforas bíblicas como modo de expressão, a angústia faz o primeiro homem culpado (KIERKEGAARD, 2010a, p. 67). Nesse contexto, a culpa é aquela que o Adão paradigmático sente diante de seu pecado e de sua decorrência (= pecaminosidade) na humanidade. Mas não é só isso, sendo “culpa angustiosa”, é culpa experimentada pela possibilidade que agora se descobre na existência, é culpa que se tem diante das possibilidades que são sempre minhas na existência. Esta, uma vez consumada, é sempre motivo de mais angústia e ainda mais culpa existencial, pois a realidade do pecado a lança sempre a outras possibilidades (Cf. ROOS, 2007)

Em outros aspectos característicos da tematização da angústia se pode identificar, uma vez mais, pontos de aproximação entre as filosofias de Kierkegaard e Heidegger, e é o caso da ligação entre a angústia e o nada, apresentada em caráter resumido no subtópico seguinte.

### 3.3.2 Angústia e o nada

Fixamos anteriormente, tanto no caso de Kierkegaard quanto no de Heidegger, a tese de que o objeto da angústia é indeterminado, ou mais precisamente, é um *nada*. Podemos afirmar que a proximidade observada entre os pensadores na concepção de angústia se estende à concepção de *nada*. Como no caso da angústia, não são interpretações idênticas, porém, é possível constatar semelhanças.

A possibilidade de desconexão e suspensão do mundo e das coisas, bem como dos outros indivíduos e seres-no-mundo, é apanágio da angústia. Ela impede o soterramento da individualidade ao remeter o exemplar humano, tanto no tocante a Kierkegaard quanto a Heidegger, à singularidade, à individualidade. Em ambos os casos, o nada é horizonte quando a angústia predomina na subjetividade, e também em ambos os pensadores essa vacuidade remete o homem a si mesmo. O nada, em nenhum dos dois casos, deve ser compreendido como uma atitude esquiva (Cf. GARAVENTA, 2011).

Mencionamos anteriormente que, no caso de Kierkegaard, o nada é gerador de angústia e, no caso de Heidegger, a angústia remete o ser-no-mundo ao nada, ao obstaculizar a *abertura*. O que não foi respondido até agora é o seguinte: qual é o estatuto da relação entre angústia e nada? Que poder o nada exerce sobre a existência do humano? Iniciamos nossa resposta afirmando que os questionamentos mais arraigados na subjetividade necessitam da angústia e, conseqüentemente, do nada.

A inocência, segundo Kierkegaard, é o primeiro momento perceptível da angústia e a primeira noção do *nada*, onde uma simples palavra ambígua pode pôr em marcha o "processo" da angústia. Nesse primeiro momento ele é horizonte, é a grandeza vigente nesse estado e a base da angústia. O nada, então, mescla-se a outros caracteres e, assim como a



angústia evolui de acordo com o salto quantitativo – complexo de pressentimentos referente à progressão numérica da humanidade –, o nada, ao se fundir aos demais afetos da existência, fixa em seu horizonte um complexo de pressentimentos que, apesar de constituírem a progressão da humanidade, para a angústia, permanece um nada. Assim,

Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. E este nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela (KIERKEGAARD, 2010a, p. 45).

Desse modo, as possibilidades da liberdade eram o nada ao qual a angústia "se inclinava". Sobreveio o salto qualitativo e o pecado "entrou" no mundo. Agora as possibilidades da liberdade se fundem com a possibilidade da culpa e, com isso, a angústia avança ainda mais em ambiguidade. Pode-se afirmar que o nada é uma diretiva interpretativa do próprio indivíduo, posto que quando o indivíduo é remetido a ele, na realidade é o próprio indivíduo quem está em autoanálise, uma vez que nessa vacuidade apenas o *selv* é capaz de "existir". Na angústia, mesmo quando ultrapassado o estado de inocência, o nada volta a tornar-se horizonte. Esse nada, matizado pela angústia posterior ao salto qualitativo, funde-se com a culpa e o pecado. Assim, temos a angústia da culpa e a angústia do pecado.

Nessa visada, a subjetividade é focada a partir "de dentro". Em ambos os filósofos esta será a função última da angústia: direcionar os esforços da liberdade e do *ser-capaz-de* ao indivíduo/ser-no-mundo e promover um esvaziamento da coletividade, de modo que o *si mesmo* seja a noção norteadora da existência.

O nada, em Heidegger, mais do que resolver um impasse existencial, exercerá uma função não apenas no conhecimento de si, como no conhecimento do mundo e das coisas. Nesse caso ele também é horizonte, mas não falamos mais de um estado de inocência. Quando remetido ao nada pela angústia, o ser-no-mundo passa a existir em um estado de estranheza, em um estranhamento. Este, que emerge da própria existência, ao subtrair a relevância do mundo circundante, com seus intramundanos e seres-no-mundo, elegerá como princípio norteador da liberdade e das possibilidades a consumação de *si*, de maneira autêntica. Daí Heidegger dizer que:

No diante de que da angústia torna-se manifesto o ‘não é nada nem em parte alguma’. O caráter recalcitrante do nada e do em parte alguma do interior-do-mundo significa fenomenicamente: *o diante de quê da angústia é o mundo como tal*. A plena não-significatividade que se anuncia no nada e em parte alguma não significa ausência-de-mundo, mas, ao contrário, que o ente do interior-do-mundo é em si mesmo tão desimportante que, sobre o fundamento dessa não-significatividade de o-que-pertence-ao-interior-do-mundo, o mundo, unicamente em sua mundidade, ainda se impõe (HEIDEGGER, 2012b, p. 523).

É, portanto, no nada da angústia que ambos os filósofos alcançam seus objetivos: no movimento sem deslocação que origina estancamento do fluxo contínuo à singularidade, este que emerge como elemento norteador. Assim, podemos afirmar que, sob certo aspecto, o nada é ponto de partida e de chegada da angústia.

A tematização da angústia na interface de Kierkegaard e Heidegger se perfaz aqui em torno desses temas pontuais. No entanto, uma série de pequenos aspectos ainda poderia ser apresentada aqui de modo a complementar e rematar a exposição deste capítulo. Este tópico com considerações gerais é o que temos na sequência.

### 3.4 Considerações sobre ser-aí, angústia, desespero e o demoníaco

Interpretações fenomenológico-existenciais sobre as noções de angústia-culpa e angústia-nada, tal como encontramos em Heidegger, só são possíveis graças à dedicação consagrada do filósofo alemão ao seu antecessor dinamarquês. Isso também devido a desde muito cedo o jovem Søren ter sido colocado "diante" da *angústia* e do *desespero*. sua cerebração incisiva e sua natureza lúgubre (unidas a uma miríade de traumas que se abateram sobre ele) o voltaram para o estudo do *indivíduo*. Assim, foi na investigação do *indivíduo* que seus esforços se concentraram.

Na esteira das diferenças entre os dois pensadores, iniciamos pela própria noção de *indivíduo*, que muito difere da noção de *ser-aí*. O dinamarquês fala de uma *síntese* criada por Deus. Também fala que esta não se harmoniza por si só, pois seus fatores formadores são de natureza antípoda, contudo, "alocados" em um frágil e complexo ser, a saber, o homem: uma dicotomia estrutural, um vínculo sobrenatural. O conceito *desespero* caracterizará as variações dessa desarmonia. A conduta faltosa e a torpeza de espírito serão caracterizadas como *pecado*, sendo a *fé* o elo entre o homem e Deus.

A partir desses termos em tensão, o dinamarquês nos fala de um momento inicial da *síntese*, que representaria um *stadium* anterior ao estabelecimento do *selv*. Não se trata de uma desnaturação do *indivíduo*, nem de uma *ignorância* animalesca, incomunicável com a racionalidade, pois se o fosse por um só instante nunca chegaria a ser homem. Os termos existem e já "se relacionam" entre si, constituem uma unidade, porém de uma maneira imediata, em um elo fortuito. A *inocência* caracteriza o *espírito* em uma atmosfera quase onírica. Esse elo ainda não é sólido o suficiente para propiciar o surgimento do *selv*, mas como *síntese* estabelece a unidade entre os termos. Nesse relacionar-se se encontra o primeiro

vestígio da *angústia*: a "língua comum" resultante dessa relação primitiva entre os termos. A *síntese* é acoçada pela *liberdade* e pela *possibilidade*, não sendo ainda culpada, pois se o fosse já teria perdido a *inocência*, mas é presa da *angústia*.

Observemos que "O homem é uma síntese de finito e de infinito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese" (KIERKEGAARD, 2010b, p. 25). A presença imediata de tais elementos por si só, como foi dito, não constitui o *selv*. A relação "instituidora" do *espírito* por si só já está presente na *inocência*, porém, não tem "consciência de si", não está voltada sobre si, e esse relacionar-se ainda é mera "acomodação" inicial. O *selv* ainda "não está presente" porque este não representa apenas a relação por si só, mas também o voltar-se sobre si desta. Essa constituição primeira, como se afirmou anteriormente, é alheia ao *desespero* por repousar em uma ataraxia, uma imperturbabilidade, na qual o *desespero* não encontra seu "objeto", porém, "a angústia já andava de roda no meio das flores e dos legumes; não conseguia pousar em nenhuma parte". O *desespero*, como veremos adiante, pressupõe o *eu* já "estabelecido" (Cf. HOHLENBERG, 1956).

A humanidade possui um plenipotenciário: Adão. É dele que Kierkegaard se vale para ilustrar a *inocência*. Logo, ele é o primeiro "alvo" da *angústia*. Seguindo as Escrituras, vemos que Adão habitava o Éden. O que havia nesse lugar sagrado capaz de perturbar Adão? Nada. Exatamente esse nada entranha-lhe a *angústia* no ser. A proibição divina à degustação do fruto "encontra" em Adão a *possibilidade* e a *liberdade* para saborear o fruto ou não.

Não convém permitir que a simples proibição condicione a *queda*. Se nos determos nesse momento, a *concupiscentia* virá à tona, e não a *angústia*, pois "Uma *concupiscentia* é uma determinação de culpa e de pecado antes da culpa e do pecado e que, no entanto, não é nem culpa nem pecado,

ou seja, é posta por este" (KIERKEGAARD, 2010, p. 44). No homem posterior a Adão, no tocante às valorações, a *concupiscentia* é um "segundo momento" no *pecado*, no qual "lentamente" a *culpa* se insinua, e nesse simples insinuar-se, após a instauração do *pecado* pelo *salto qualitativo*, o *nada* da *angústia* deu lugar ao angustiante *ser-capaz-de*, ao mostrar-se da *liberdade* para si mesma na *possibilidade*. Podemos compreendê-la como corrupção.

A Igreja Protestante associa ao homem à presença do *pecado hereditário* devido a sua natureza corrompida. Após o primeiro *pecado* de Adão, a *concupiscentia* avançou em seu *selv*, corrompendo sua natureza. Como Adão "representava" a si mesmo e ao gênero humano, um "espectro" dessa *concupiscentia* passou a participar da natureza do homem. O remanescente do *pecado hereditário* é a *pecaminosidade*, o avançar constante do *pecado*.

Com o *salto qualitativo*, a diferença de gênero é "posta em contato" com a *síntese*, e a *sexualidade* se torna *pecaminosidade*. Na *inocência*, o *espírito* é insciente em relação à diferença genérica, que se encontra velada pelo *pudor*. Nesse caso, a diferença entre o anímico e o corpóreo não existe, e a *angústia do pudor* é a consequência dessa ignorância. No ápice da *síntese*, o *pudor* "suspende" a *sexualidade*. Devido a essa "suspensão", o instinto sexual ainda não está presente, posto que é derivado do *salto qualitativo* e se introduziu concomitantemente à diferença entre *bem* e *mal*. Porém, uma vez manifesto, deve ser determinado como o extremo da *síntese* e, assim, de acordo com Kierkegaard, surgem os problemas morais do erótico e sua batalha com o amor romântico: "A sensualidade não é pecaminosidade. A sensualidade, na inocência, não é pecaminosidade e, no entanto, a sensualidade está presente. [...] Só a partir do momento em que é posto o *pecado*, também a diferença de gênero será posta como instinto" (KIERKEGAARD, 2010a, p. 88). Assim:

Com o primeiro pecado, entrou o pecado no mundo. Exatamente do mesmo modo vale isso a respeito do primeiro pecado de qualquer homem posterior, que com este o pecado entra no mundo. [...]. Todo seu conteúdo está concentrado propriamente nesta proposição: *o pecado entrou no mundo por meio de um pecado*. Se não fosse assim, o pecado teria entrado como algo casual, que seria melhor não tentar explicar. [...] O pecado entra, portanto, como o súbito, isto é, pelo salto; mas este salto põe ao mesmo tempo a qualidade; mas quando a qualidade é posta, no mesmo instante o salto está voltado para dentro da qualidade e é pressuposto pela qualidade, e a qualidade pelo salto. Isto é um escândalo para o intelecto, *ergo* isso é um mito. Em compensação, ele mesmo inventa um mito que nega o salto e explana o círculo como uma linha reta, e aí tudo se passa naturalmente. [...]. Mas se a pecaminosidade adentrou no mundo com o pecado, então é que este a antecedeu. Esta contradição é a única dialeticamente consequente, que dá conta tanto do salto quanto da imanência (KIERKEGAARD, 2010a, p.33-34).

Confirma-se, assim, que a *síntese* não precisa estar estabelecida para o surgimento da *angústia*, e que esta não necessita de um "alvo" específico, pois a natureza humana é seu nicho. Não que a *inocência* tenha se extinguido junto com Adão, ou permanecido idêntica, pois, no avanço *quantitativo* da humanidade, "mesclou-se" à *inocência* um "complexo de pressentimentos", mas ela continua *inocência*, pois um "mais" não pode gerar uma mudança *qualitativa*. E, como tal, só há uma maneira de perdê-la: pela *culpa*. Desse modo Adão perdeu a *inocência* e é assim que todos os homens posteriores a perdem. A perda da *inocência* em Adão caracteriza o fenômeno da *queda*. Esta não gera um avanço *quantitativo*, mas uma mudança *qualitativa*, isto é, uma mudança na "qualidade" da realidade vivida, causada pelo chamado *salto qualitativo*: "[...] com o primeiro pecado, entrou o pecado no mundo" (KIERKEGAARD, 2010a, p. 33). Segundo Kierkegaard, a instauração do *primeiro pecado* representa a entrada da

*pecaminosidade* no mundo, e o outro *primeiro pecado*, a saber, nos indivíduos posteriores, tem essa *pecaminosidade* como condição. Assim como com Adão, perde-se a *inocência* pelo *primeiro pecado* cometido. Daí nosso filósofo dizer:

De onde vem então o desespero? Da relação que síntese estabelece consigo própria, pois Deus, fazendo que o homem fosse essa relação, como que o deixa escapar de Sua mão, de modo que a relação depende de si própria. Esta relação é o espírito, o eu, e nela jaz a responsabilidade da qual depende todo o desespero, desde que existe; da qual ele depende a despeito dos discursos e do engenho dos desesperados em enganarem-se e enganar os outros, considerando-o como uma infelicidade - como no caso da vertigem que o desespero, a despeito da diferença, evoca, de mais de um ponto de vista e com a qual abundam analogias, a vertigem estando para a alma como o desespero para o espírito (KIERKEGAARD, 2010b, p. 29).

O fenômeno do *desespero* inicia em um momento posterior ao *salto qualitativo*. Sua dialética é mais ampla e sua manifestação mais "visível". Diferentemente da *angústia*, o *desespero* será caracterizado por Kierkegaard como "enfermidade do *espírito*, do *selv*". Essa enfermidade está diretamente relacionada à desarmonia entre os fatores da *síntese*. A carência de um dos termos faz com que este perca "terreno de manobra" diante do outro. O excesso faz com que o *selv* seja "tragado" por esse abuso, posto que o elemento excedente "sufoca" o *eu*. Desse modo, a *síntese* é abalada, visto que seu caráter antitético foi comprometido. O *eu* não vive, por exemplo, na pura *finitude* ou na pura *infinitude*. Assim, cito as seguintes variações: o *desespero* sob a dupla categoria do *finito* e do *infinito*; sob as categorias da *possibilidade* e da *necessidade* e sob as categorias do *temporal* e do *eterno*.

Ainda relacionado a esse descompasso, o *desespero* resulta na perda do *selv*, em um extravio que, sob a categoria da consciência, mostra-se das

seguintes formas: (1) a ignorância desesperada por ter um *eu* eterno; (2) o *desespero* no qual não se quer ser si próprio (*desespero-fraqueza*); e (3) o *desespero* no qual queremos ser nós próprios (*desespero-desafio*). A *doença mortal* é o *desespero*. A desestabilidade da *síntese* afasta o *eu* do poder criador, porquanto distante de Deus o homem está mortalmente doente. Por isso Kierkegaard insiste que só o cristão conhece a *doença mortal*. Assim, a *morte* não é a *doença mortal*, pois, segundo ele, esta deve "atacar" o *selv*, não o corpo. Além do mais, o cristão não se atormenta diante da morte, apenas pede a Deus para que o proteja nesse momento de solidão e desmesurado perigo. Diversamente da morte física, seu tormento supremo está exatamente em não ser um mal do qual se morre, pois o morrer se torna uma constante. Não há confiança na vida, nem na morte, pois a primeira se tornou um fardo e a segunda uma realidade inalcançável. "Salvar-nos" dessa enfermidade nem a morte pode, pois só aumentaria o tormento. No Livro de João está a passagem bíblica que Kierkegaard (cristão fervoroso!) usou para ilustrar a *doença mortal*: "Esta enfermidade não causará a morte, mas tem por finalidade a glória de Deus. Por ela será glorificado o Filho de Deus" (Jo 11; 4). Lázaro estava morto, apesar de não estar "mortalmente doente". Como é possível? Lázaro tinha fé. Seu "eu" com Deus era sólido. Apenas um "movimento" (sem deslocção) pode extirpar o *desespero* do *eu*: "orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até o poder que o criou" (KIERKEGAARD, 2010b, p. 27).

Mais relevante para a análise é explorar o teor da *angústia*. A identificamos no início, ainda antes da *queda*, e agora nos cabe avançar no empreendimento. Veio a *culpa* e a *inocência* foi perdida. Já admitimos a *angústia* na qual o *indivíduo* "põe" o *pecado*, por meio do *salto qualitativo*. Resta-nos esclarecer a *angústia* em relação ao que foi posto e ao futuro. Esse projeto é mais ambicioso. A "realidade do pecado", surgida do *salto*



*qualitativo*, irradiou sobre toda criação, humana e não-humana. *Angústia objetiva* é como Kierkegaard denomina o frêmito, o abalo causado na natureza pela entrada da *pecaminosidade* no mundo. Tal avanço não deixou quaisquer recantos imaculados, de modo que em todas as atmosferas o *pecado* estabeleceu uma realidade indevida. Afirma-se, assim, que o *pecado* interferiu na "relação" da *angústia* com o *tempo*, com a *culpa* e com o *espírito*.

O instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isto está posto o conceito de *temporalidade*, em que o tempo incessantemente corta a eternidade e a eternidade incessantemente impregna o tempo. Só agora adquire seu significado a mencionada divisão: o tempo presente, o tempo passado, o tempo futuro (KIERKEGAARD, 2010a, p. 96).

Retornemos um momento ao conceito de *síntese*, mais especificamente sob a dupla categoria *temporal* e *eterno*. Não se trata de outra *síntese*, e sim de um momento distinto da mesma *síntese*. Um desses elementos caracteriza a *finitude* e o outro a *infinitude*. A primeira necessita de um "ponto-de-apoio", uma espécie de *intermezzo* no *tempo*, do qual possa abstrair suas categorias, visto que a *finitude* "pura" é indeterminável. A estas chamamos *passado*, *presente* e *futuro*. O *eterno*, por não possuir lapsos de tempo em sua natureza, será definido por Kierkegaard como o *presente em sua plenitude*, ininterrupto. Quando o *temporal* e o *eterno* "se tocam", origina-se o *instante*. Relembramos que o *espírito* já foi instituído como unidade imediata, e a *angústia* é assediada pela *liberdade* e pela *possibilidade*. Quando o *salto qualitativo* é estabelecido, a *temporalidade* passa a significar *pecaminosidade*, e, nesse caso, a *angústia* se relacionará com o *futuro*. Ao "nada" da *angústia* "se mescla" a *possibilidade* da *eternidade* na *individualidade*, a saber, *redenção* ou *perdição*. Para a *liberdade*, a possibilidade do porvir é angustiante.

A *angústia* continua a incidir, metamorfoseando-se de inquietação em inquietação. Como se afirmou, a diferença entre *bem* e *mal* foi posta *in concreto*. Também a *angústia* "tomou assento" diante dessa nova realidade. A questão integral da questão exige que esmiucemos a problemática, considerando que o "percurso" do *pecado* já o percorremos. O *mal*, como o compreenderemos aqui, está nele radicado. Logo, *angústia* diante do *mal* é *angústia* diante do *pecado*. Além desse papel de "realidade indevida", o *pecado* corresponderá ao acima nomeado "complexo de pressentimentos". Os indícios que se podem "vislumbrar" remontam à permanência do *indivíduo no pecado* e ao "deter-se" da *angústia* diante do *pecado*, operosidade do *selv* diante da realidade indevida, a saber, *culpa*. Em contato com tais "agentes", a *liberdade* dispõe o homem. Na *angústia diante do mal*, a possibilidade da liberdade é a possibilidade da *redenção*.

No *demoníaco a liberdade* está determinada como *não-liberdade*. Esse fenômeno deve ser encarado sob um olhar filosófico. A *angústia diante do bem* é o "fechamento" da *liberdade*, caracterizado por seu caráter hermético em que o contato com o *bem acentua* o velamento das *possibilidades*, já que, com a perda da *liberdade*, perdeu-se também o *querer*. Trata-se do *súbito, não-contínuo, não-comunicante e não-expansivo*: um estado negativo da *individualidade*. Observamos que é em contato com o *bem* que a *não-liberdade* se revela: "[...] Ao entrar em comunicação com a liberdade que há lá fora, revolta-se, e então assim a *não liberdade* trai que é o próprio indivíduo que trai a si mesmo na angústia" (KIERKEGAARD, 2010a, p. 134). Tais assertivas concordam com as palavras do evangelista Marcos, que relata o tormento do demônio ao ver de longe o Cristo: "Que queres de mim Jesus, Filho do Deus Altíssimo? Conjuro-te por Deus que não me atormentes" (Mc 5: 7).

A certeza, a interioridade, que só se alcança pela e só existe na ação, determina se o indivíduo é ou não demoníaco. É só manter firme a categoria que tudo se resolverá, e se tornará claro, por exemplo, que arbitrariedade, descrença, escárnio à religião, etc. não carecem, como se acredita de conteúdo, mas carecem de certeza, bem no mesmo sentido com credence subserviência, beatice. Os fenômenos negativos carecem justamente da certeza, porque eles residem na angústia diante do conteúdo (KIERKEGAARD, 2010a, p. 151).

Concomitante à *liberdade* é a *verdade* e a *interioridade*. Com a perda da primeira, necessariamente, as outras duas perecem, pois "O conteúdo da liberdade, numa perspectiva intelectual, é verdade, e a verdade torna o ser humano livre" (KIERKEGAARD, 2010a, p. 150). A *não-liberdade* "petrifica" a *subjetividade* e, dessa maneira, não permite à *interioridade* a *certeza* oriunda da autoconsciência. Esse fenômeno pode alternar-se em atividade ou passividade, mas sempre será *não-liberdade*. Kierkegaard nos cita a *descrença* e a *credence*; a *hipocrisia* e o *escândalo*; o *orgulho* e a *covardia*. Todos, respectivamente, exemplos de atividade e passividade na *não-liberdade*. "A *subjetividade* é a *verdade*" e "a *interioridade*, a *certeza*, é a *seriedade*", já afirmou o dinamarquês mais de uma vez, em mais de uma de suas obras, contrapondo-as à objetividade que "mata e disseca" seu objeto.

O *indivíduo*, como *categoria* por excelência, tem na *subjetividade* o "primeiro esforço" de sua *existência*. Tal fato é posto em relevo quando a especulação "investe" sobre um objeto não-manifesto em caracteres objetivos, como o *Cristianismo*. No "atrofiamento" da *subjetividade* se nega o *eterno* no homem. Exatamente nessa negação e em suas variações a *angústia* o enredará.

A *angústia* imposta pelo *demoníaco* não é o fim, visto que seu metamorfosear-se ainda possui um último "termo". No início afirmamos que a

*angústia* é a possibilidade da liberdade antes da realidade formar-se. A tônica, a partir de agora, repousará no "elemento" possibilidade. Na exposição das variações do *desespero*, o citamos sob a dupla categoria da necessidade e da possibilidade, e esta será a concepção vigente: possibilidade no sentido de *infinitude*. Se a *angústia* se forma na *finitude*, possui "natureza" tacanha, superficial, e não avança em direção à salvação, mas se detém em um chafurdar infame na *finitude*. Da salvação nada conhece (apenas fantasia), então a abstrai e, até mesmo, nega-a. Se a *angústia* se forma na *infinitude*, o homem é elevado a um expoente infinito. Dessa maneira, ela "subtrai" do indivíduo todas as ilusões do mundo finito e antecipa como leviano cada terror que a *finitude* nos apresenta: a *angústia* "infinita" é o remédio para a *angústia* "finita". Porém, essa formação possui uma exigência irremediável: a fé. Mediante ela, a *finitude* como formadora de valores e ideais "deixa de ser". Assim, tal indivíduo passa a "exercitar" a vigilância que a *infinitude* lhe exige em sua própria existência. Porém, se formado na *infinitude* e não acatar suas "exigências", o homem é exposto ao casual oposto da fé: o suicídio. "Sendo o indivíduo formado pela angústia para a fé, a angústia então há de erradicar justamente o que ela mesma produz" (KIERKEGAARD, 2010a, p. 174).

Nosso objetivo se baseou na trajetória fundante da *angústia*. Decretar seu caráter *ontológico-existencial* significa mais que valorar o homem através da sua capacidade de "recolher-se", "encasular-se". Significa indicar o privilégio interpretativo do indivíduo/ser-aí a partir desse "encasulamento", vislumbrando o caráter oniabrangente da *subjetividade/ich bin*. As relações, consolidadas em perspectivas, são instauradas a partir de estruturais *a priori*. Estes, plenamente imersos na *angústia*, forjam o processo *existencial*. Mobilizada a vertente *subjetiva*, concordam Kierkegaard e Heidegger, põe-se em marcha o processo existencial. Ao interpretar e ao valorar, ao estimar e ao desprezar, a *angústia*, como

apanágio da natureza antitética do *indivíduo* e *a priori pré-ontológico*, nega a "unidirecionalidade" e a impessoalidade, conduzindo a decisão à *subjetividade/ich bin*. A "decisão" deve ser pessoal. Essa capacidade de condução da *angústia* extrapola a esfera do escolher e conduz a própria *subjetividade* ao *nada* fulcral. Sua tarefa é a apropriação da *finitude* e *ultrapassagem-do-ente*, cuja visão de mundo parte da *singularidade*.

O avanço da investigação procurou acompanhar a temática da *angústia* desde seu "despertar" até seus "momentos finais". Como arraigada no *espírito*, só há uma possibilidade de o homem nunca ter sido acossado pela angústia: ser desprovido de *espírito*. Como *abertura-do-ser*, só há uma maneira de ela não se manifestar: *não-ser*. A crise causada pela *angústia* acentua a individualidade e põe em marcha o "encaminhamento" do *selv/self*.

Uma vez tendo elaborado a comparação anunciada como objetivo deste capítulo, tarefa que consistiu em aproximar o dinamarquês e o alemão em torno do conceito de angústia, podemos passar às conclusões de nossa tese, momento no qual efetuamos o balanço final com os resultados gerais da investigação percorrida durante a apresentação que nos trouxe até aqui. É o que teremos na sequência.

## Conclusão

A que saldos teríamos chegado ao fim de nossa pesquisa? Que resultados teríamos a apresentar depois de percorridos nossos caminhos de desenvolvimento? Teríamos chegado a apresentar uma exposição das compreensões de Kierkegaard e de Heidegger da angústia, atingindo nosso objetivo geral? E ainda: teríamos atingido nosso objetivo secundário, honrando a pretensão de apontar consonâncias e dissensões na filosofia dos dois filósofos quanto à angústia? Estaríamos diante de mais de pontos de convergência ou de divergência? Lidar com essas perguntas exige a retomada de nossas premissas, para, a partir de um último olhar sobre esses pontos, podermos elaborar um balanço do todo, apontando propriamente resultados. Desse modo, na primeira parte deste tópico de conclusão, a partir de agora, o que teremos é uma ampla revisão de nossos três capítulos, apontando suas principais teses e aquilo que podemos creditar como seus saldos.

Laboramos com o propósito de, primeiramente, compreender a angústia em Kierkegaard para depois expressar seu conceito. De início, com Kierkegaard, nos vimos diante de uma análise que o tomaria como um pensador subjetivo. Desse modo, mesmo aquilo que chamamos de “existência” (abordada por nós aqui como o âmbito no qual a angústia pode ser tratada) surge da análise do terreno subjetivo, de modo que se compreende Kierkegaard como um pensador subjetivo (HENNIGFELD, 2006). Isso porque, dizendo com o autor, na tarefa do pensamento: “A subjetividade está no ponto extremo de seu esforço” [...] (KIERKEGAARD, 2013, p. 58). Em nosso trabalho isso foi afirmado, pois, o conceito de subjetividade, que nas análises científicas possui uma participação pouco expressiva, na

filosofia kierkegaardiana possui vínculo primordial com a verdade. É por isso que tal conceito pode ser indicado como o que resulta daquilo que o pensador chama de existência.

Tendo a subjetividade como ponto de partida, a investigação kierkegaardiana acerca da angústia é operada como uma reflexão psicológico-demonstrativa. No entanto, o pensador sabe que nenhuma ciência é capaz de dizer palavra cabal sobre a angústia, uma vez que esta é concebida como um evento intrínseco à síntese da qual o indivíduo resulta. Julgamos poder afirmar, como saldo de nossa interpretação, que o indivíduo, para Kierkegaard, é necessidade porque só pode ser o ente que ele mesmo é, e é liberdade porque se realiza enquanto tal. Desse modo, compreendemos que a obra *O conceito de angústia* estabeleceu como meta a abordagem psicológica do conceito e, mantendo como princípio norteador e elemento limitador, o dogma do pecado hereditário. Com isso desejamos frisar que o pensador dinamarquês se serve da psicologia, mas não apenas dela, evitando que se estenda para domínios em que não é competente (é o que se vê em HAMPSON, 2013) em postular sobre a existência e a angústia, tomando a Dogmática como contraponto à Psicologia.

É de suma importância ressaltar que, segundo as investigações empreendidas, mostrou-se preferível, devido às particularidades da análise, a visada subjetiva, uma vez que, segundo Kierkegaard, é a única capaz de abarcar a negatividade do vir-a-ser e a positividade do ter-de-ser. Como frequentemente sublinhamos, a subjetividade é a verdade. Por isso ele afirma, e nós com ele, que a renúncia da individualidade significa o obscurcimento da verdade. Dessa maneira, é preferível para a análise do indivíduo (e da angústia) essa mudança na perspectiva investigativa, a saber: de objetiva a subjetiva. Mas não se trata apenas de limites psicológicos de abordagem do indivíduo em sua existência, pois podemos afirmar conclusivamente que, mais do que um problema metodológico, temos aqui

um genuíno problema filosófico, afinal, Kierkegaard toma a Psicologia e a Dogmática como saberes aos quais recorre para libertar-se da “filosofia sistemática”, para os quais o pensamento de Fichte, Schelling e especialmente Hegel eram fontes e exemplares<sup>1</sup>. Contra essas filosofias que pretendiam abarcar o ser da totalidade, nosso autor contrapunha a experiência viva da existência (Cf. HOHLENBERG, 1956).

A análise empreendida na obra *O conceito de angústia*, por outro lado, não recorre apenas a Dogmática, Ética e Psicologia para complementar a investigação, pois há limitações em todas devido à natureza dos objetos investigados. Porém, o esforço conceitual não é abandonado. Em todo caso, ressaltemos, o objeto principal é a angústia, contudo, não se pode analisá-la isoladamente, uma vez que ela se faz notar na inocência, no pecado, no pecado hereditário, na culpa e na fé.

Depreende-se, portanto, que é a partir dessas duas diretrizes principais que Kierkegaard forja suas concepções no tocante à angústia. Como mostramos em nosso *Capítulo Primeiro*, com o dueto entre Psicologia e Dogmática se é capaz de abordar a noção de indivíduo. Para Kierkegaard, ser homem ainda não significa ser indivíduo, já que o indivíduo nasce da dialética estabelecida entre o finito e o infinito, o temporal e o eterno, a liberdade e a necessidade. Para o danês, o indivíduo é categoria primordial de seu pensamento ou, nos termos do autor, “[...] É a categoria, por excelência” (KIERKEGAARD, 1956, p 127). O que está em jogo para a Psicologia-Dogmática no tocante ao indivíduo, no entanto, é a compreensão da *liberdade para a possibilidade*, e nesse quadro se coloca a angústia. Assim, o indivíduo, na dinâmica existencial, na construção da subjetividade, tem sua liberdade e possibilidades acossadas pela angústia, de sorte

---

<sup>1</sup> Um estudo sobre como a filosofia de Kierkegaard contrasta com a de Hegel em seus princípios nos é fornecida por Max Bense (1969). Apesar de datada, essa monografia ainda oferece instigante discussão.



que podemos afirmar de maneira categórica que onde quer que haja liberdade de escolha diante da possibilidade há angústia.

Em nosso trabalho, o conceito de pecado hereditário foi essencial na tematização da angústia. Como caracterizamos em precedência, o primeiro pecado (pecado de Adão) muda a realidade estabelecida a partir do seu cometimento. Como vimos, tal pecado é a determinação qualitativa, pois após sua incorrência se altera a qualidade na realidade vivida. Trata-se do pecado hereditário. A diferença entre o primeiro pecado de Adão e o primeiro pecado dos pósteros é que o primeiro pecado daquele é condição para o primeiro pecado destes. O pecado hereditário é o laço indissolúvel que une o indivíduo Adão à posteridade, ao gênero humano. Tal gênero progride historicamente, por isso a angústia se modifica nos pósteros devido ao avanço quantitativo da humanidade, e por isso a herança adâmica nos atinge até hoje. Disso temos que, perspectivando na história a angústia como decorrência do pecado, ambos (angústia e pecado) deitaram raízes no espírito humano.

O que de importante derivamos da noção de pecado deve ser aqui dito de maneira categórica: é que este abre a possibilidade ao homem, e que, por meio da possibilidade, a angústia se apresenta. Daqui, foi importante concluir que a *angústia é um índice de liberdade*: liberdade para possibilidade. Deve-se recordar que o conceito de possibilidade seguido aqui é aquele apontado pela Dogmática: a possibilidade a que nos referimos contém em si todos os possíveis. Por isso a análise do instante na filosofia de Kierkegaard recorre à Dogmática: devido à eternidade a qual ele é tributário. Frisamos que a hora da decisão é o momento de maior expressão da angústia.

Após nossas discussões com o tema, julgamos poder afirmar que a angústia (em Adão e na posteridade) tem como epicentro a liberdade, que, nesse caso, é mais do que escolher entre o bem e o mal, é ser aberto para

a possibilidade inclusive de fazer essa escolha. Esse ser livre para a possibilidade, no entanto, apresenta-se de maneira vertiginosa aos indivíduos, desde Adão até nossos dias. O pecado é a prova de que a angústia leva à ruína. Também é o mais próximo possível do indivíduo, baseado em suas posições diante da existência, e ainda assim (exatamente por isso) avaliá-lo e transmitir seu valor é algo impossível.

Ainda na esteira da análise do pecado, ocupamo-nos com a questão da inocência e da proibição. A partir desta procuramos demonstrar ser um equívoco atribuir à proibição uma reação em cadeia, pois assim a corrupção é um fim ao qual é impossível impor resistência. Dessa maneira, afirma-se peremptoriamente que o circuito da angústia se inicia no *ser-capaz-de...*, não na proibição. Recordemos que (segundo o relato genesíaco, e a concepção kierkegaardiana) inocência é ignorância. A proibição não gera a nulidade da possibilidade, mas a liberdade diante dela, a saber, a liberdade de apreciar o fruto ou não. Uma liberdade dessa natureza abala a inocência, e esse abalo gerou a angústia.

Já afirmamos a inocência como o estado anterior à entrada da pecaminosidade no mundo, e a angústia como uma reação da liberdade diante da possibilidade. Anteriormente à proibição, o *nada* era a grandeza de maior relevância no horizonte adâmico. A angústia, na inocência, assume a forma de uma “brisa suave”, porque não há nada contra o que lutar, e ela muitas vezes se confunde com esse nada, fazendo-se confundir com uma inquietação. Essa suavidade é turvada pela proibição, e a angústia do *ser-capaz-de* suprime a angústia da inocência.

Como vimos, a primeira insinuação da perda da inocência procedeu da concupiscência. Ela é uma antecipação do pecado e da culpa, porém, por si só não é pecado nem culpa. A concretização da culpa se dá na incorrência no pecado, ou seja, no mal uso da liberdade diante da possibilidade. Concluimos que a concretização do pecado levou à culpa e, fatalmente, à

perda da inocência. Essa culpa lançou um frêmito punitivo sobre os indivíduos, capaz de alterar a qualidade da realidade vivida até então. Essa alteração recebeu o nome de *salto qualitativo*.

O salto qualitativo concretizou o abandono do estado de insciência de Adão. Pode-se afirmar que também no estado de inocência a liberdade possui um abismo diante dela. A grande diferença é que, com a mudança na qualidade da realidade vivida, ela se sabe diante do abismo, daí surgindo a sensação vertiginosa, que procede tanto do indivíduo quanto do abismo. Nesse caso, a pecaminosidade e a culpa se mesclaram ao nada e exatamente essa mescla é o novo alvo da angústia.

Já precisamos que a pecaminosidade entrou no mundo através do primeiro pecado, logo, o pecado de Adão é condição para a pecaminosidade dos demais. Afirmamos agora que a pecaminosidade continua a entrar no mundo através dos pecados de cada um e que ela só adentra ao mundo à medida que é introduzida pelo pecado.

Em nossa exposição, depreendemos que a manifestação da angústia não está vinculada a um objeto ou a um conhecimento, que seu desabrochar está diretamente relacionado à possibilidade e à liberdade. Sua verdadeira motivação é a própria existência. Corroboramos essa afirmação levando em consideração o primeiro horizonte da angústia, a saber, o nada. Dessa primitividade da angústia se segue sua ausência de objeto: trata-se da interioridade. Quanto mais angústia houver, mais profunda é a singularidade. O angustiado não se angustia pela culpa, mas pela possibilidade da culpa. No fundo, como vimos, é o nada que exerce mais influência no horizonte da angústia.

A outra orientação da análise da possibilidade e da liberdade nos levou ao *demoníaco*, cuja primeira determinação é a perda da liberdade. Torna-se contínuo, porém, entediante e enfadonho em sua continuidade. Esta é sempre súbita, a saber, evoca a subtaneidade: “[...] nem as palavras

mais terríveis que emergem do abismo da maldade são capazes do efeito igual ao da subtaneidade do salto, que se encontra no âmbito do mímico. [...] O *horreur* toma conta de nós ao vermos Mefistófeles entrar saltando pela janela e deter-se na postura do salto” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 143). O demoníaco é inexpressivo no sentido de não comunicativo, negativamente hermético. O núcleo do demoníaco é a *angústia do bem*, e um exemplo desse contato é relatado pelo evangelista Mateus, cujo relato está em consonância com a concepção de Kierkegaard. O demoníaco é a perda da liberdade, pois “[...] só para a liberdade ou na liberdade há diferença entre bem e mal, e esta diferença jamais aparece *in abstracto*, porém, somente *in concreto*” (KIERKEGAARD, 2010a, nt. 230).

O demoníaco deve ser encarado sob o viés da perda da liberdade. Deve-se indagar sobre o *como* desse fenômeno. Já afirmamos acima que a angústia age diretamente sobre a liberdade e a possibilidade. Pode-se afirmar que a perda da liberdade só pode ser concretizada através do fenômeno da angústia. Afirma-se, dessa maneira, que o demoníaco é um fenômeno desencadeado pela angústia. Seu resultado, como descrito nas páginas acima, é a petrificação da subjetividade, a saber: a angústia do bem é a negação da liberdade e da interioridade. Outra direção nos leva à angústia como o que salva pela fé, e, nesse caso, subjetividade, liberdade e interioridade estão em sua condição mais elevada. A verdade, que decorre da interioridade está sempre ao alcance dos olhos. A angústia, que causava vertigens pela liberdade diante da possibilidade, agora tem em si todos os possíveis. Para cumprir tal demanda é crucial compreender que “[...] só quem é formado pela possibilidade é formado de acordo com sua infinitude” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 169). Em contrapartida, ser formado pela realidade significa ser formado pela finitude.

Procuramos delinear, no decorrer do trabalho, os contornos gerais da relação entre angústia e desespero. Colocados no contexto do fluxo existencial, eles possuem naturezas diversas. O desespero é comum e profano, já que o afastamento de si que ele almeja possui profundidade semelhante à espessura de um fio de cabelo. Sua “cegueira” do *selv* (cegueira que aqui significa enfermidade) é caracterizada por um desterramento do eu, uma vez que o desesperado luta para separar-se de seu *selv* e criar um segundo *selv* para libertar-se do primeiro que, em seu desespero, concluiu não lhe convir. Logo, há a ascensão de uma realidade quimérica. Essa criação de um *selv* irreal é a doença mortal, é a profanação do elo que une Deus ao indivíduo, uma vez que, segundo Kierkegaard, estar mortalmente doente caracteriza uma enfermidade do espírito, não do corpo. Em contrapartida, a angústia é um fenômeno raro, pois quando acontece põe o indivíduo acometido por ela em relevo para ele mesmo, constituindo-se em índice da interioridade, em que o estranhamento causado em um primeiro momento se converte em proximidade do *selv* e zelo pelo *selv*. Logo, fica claro o equívoco de aproximar desespero e angústia como disposições semelhantes, visto que o correto seria caracterizá-los como de naturezas distintas.

Como se evidenciou no transcurso da análise, o “agulhão” da angústia se dirige, invariavelmente, ao desfrute da liberdade diante da possibilidade. A fé, ao abarcar em si todos os possíveis, conserva a liberdade, porém, anula a vertigem. É o *cavaleiro da fé*, personificado na figura bíblica de Abraão, quem ilustra esse exemplo. Já na primeira manifestação da angústia, ainda no estado de inocência, mesmo sem uma predileção norteadora ela agiu sobre Adão de maneira a exigir dele uma reação diante da proibição. Na angústia como o que salva pela fé, ficou demonstrado que o assédio da angústia diante da liberdade deixa de existir. Ela se coloca ao

serviço da fé como nenhum outro afeto exatamente por ser o mais singular entre eles. E a fé, assim como a angústia, exige o recolhimento.

Enfim, de maneira categórica julgamos poder afirmar que, em sua obra *O conceito de angústia*, Søren A. Kierkegaard compreende a angústia como um elemento catalisador da subjetividade. É no fenômeno da angústia que o indivíduo usufrui de uma existência verdadeiramente autêntica. As possibilidades não são inevitáveis, elas oferecem alternativas, que, por sua vez, são selecionadas pela liberdade. *A angústia, portanto, é o afeto que ocorre na transição da possibilidade para a realidade, estando posta na existência como vertigem da liberdade.*

Na caracterização da angústia por meio das ideias de Heidegger, efetuada em nosso *Capítulo Segundo*, trabalhamos por responder à pergunta acerca do modo de ser desse fenômeno diante da consideração das análises e descrições fenomenológicas operadas pelo filósofo alemão na analítica existencial de *Ser e tempo*.

Como se viu, partimos do ente para o qual a angústia pode se apresentar, isto é, o ente que expressa mais propriamente a experiência essencial do humano. Para Heidegger, esse ente é o ser-aí. Esse mais primordial pode-ser é aquele que realiza o poder-ser ao passo que existe. Vimos com isso que estamos diante de um ente que, seja o que possa ser, já sempre o é por meio do movimento de existir. Deste, vimos ainda que para além da existência o ser-aí *nada é*. Significa que em seu projeto à existência o ser-aí se lança à realização de seu poder-ser na facticidade de um mundo. Recobremos que, na dinâmica de existir, o ser-aí é no mundo, estando, no início e na maior parte das vezes, imerso em afazeres cotidianos. Por isso termos afirmado que ser-no-mundo se refere ao âmbito desde o qual o ser-aí já sempre se encontra vinculado aos demais entes, o que quer dizer que o existencial ser-em já aponta para o horizonte do mundo, para sua experiência de “mundanidade”.

Do mesmo modo, o ser-no-mundo se vê também submetido à influência dos outros com os quais coexiste. Essa tutela exercida pelos “outros” Heidegger nomeou “impessoal” e, como ressaltamos reiteradas vezes, se apresenta ao ser-no-mundo como um existencial que oblitera os projetos singulares da existência por obscurecer seus sentidos próprios. No caso do impessoal, tal obscurecimento se dá na medida em que o existir se faz em face àquilo que é comum e aceitável aos outros e em estreita conformidade com a significância de um mundo medianamente interpretado. Procuramos mostrar, como delimitação de um quadro crítico da existência, que, uma vez ocupado e mediado na coexistência com “os outros”, o ser-no-mundo tem obscurecido seu caráter de poder-ser e compreende a si mesmo como mais um ente simplesmente dado entre outros. Isto que chamamos de “*perda de si*” é caracterizado como *queda*, como uma decadência do ser-aí, de uma compreensão originária de si em uma interpretação substancialista de seu próprio modo de ser. Decadência é o nome que Heidegger dá a essa possibilidade existencial do ser-aí, a saber, a possibilidade de o ser-aí experimentar a si mesmo desde *encobri-mento*.

Como também vimos, além de um ente compreensivamente descer-rado ao mundo, o ser-aí é também “afinado” por tonalidades afetivas. Entre as muitas tonalidades afetivas há aquelas que são designadas como *fundamentais*, que, em vez de simplesmente ratificar os modos com os quais o ser-no-mundo já se vê familiarizado com o mundo que é o seu, acabam por dispô-lo de modo diferente, e diríamos mesmo, contrário. Como vimos, entre as tonalidades afetivas fundamentais está a *angústia*. Esta é afeto ao ser-aí, é modo de este se encontrar afetado e afinado.

Diante da exposição do modo com o qual a angústia, enquanto tona-lidade afetiva fundamental, afeta o ser-no-mundo, podemos indicar que

tal tonalidade exerce um efeito de suspensão sobre o modo com que a mediania e o impessoal regula o projeto inautêntico do ser-aí. A angústia atua sobre as estruturas existenciais responsáveis pela dinamização dos comportamentos do ser-aí. Suspendendo a ação dos “em-virtude-de...” temos o ser-no-mundo aberto ao mundo sem que, no entanto, qualquer ocupação possa ser elaborada. Desse modo, o ser-no-mundo tem o horizonte do mundo descerrado diante de si, os contextos significativos de referência, conjuntura e significância expressos e, no entanto, nenhum de seus comportamentos é possível. Na angústia, o ser-aí experimenta a suspensão, momentânea que seja, dos sentidos de seus comportamentos prático-ocupacionais, do convívio com os outros, enfim, da própria dinâmica existencial, de seu ex-sistir.

Ora, se dissemos naquele capítulo que o ser-aí é ente que pode-ser e que se realiza na existência, o que teria restado do ser-no-mundo quando tem seu existir na “ataraxia” da angústia? Já o dissemos, nesse caso o ser-aí se limita ao seu poder-ser, que, no entanto, não é substancial – como nada o é no ser-aí – de forma que o poder-ser em si mesmo é nada. Daí a afirmação segundo a qual a angústia manifesta o nada ao ser-aí (HEIDEGGER, 2012b; HEIDEGGER, 2008).

Em nossa apropriação do texto de Heidegger, pudemos perceber que, ao contrário do que se poderia pensar, a angústia não extrai o ser-aí do mundo. Do mesmo modo, ela não faz com que desapareçam de sua frente os entes intramundanos que o cercavam. Dizer que na angústia os entes se retiram e a existência se inibe significa dizer que os coeficientes de sentido dessa existência ficam em suspenso por momentos, fazendo com que o ser-no-mundo se experimente (quicá pela primeira vez) como um ente que só é à medida em que existe. Ainda mais, o efeito suspensivo da angústia faz com que o ser-no-mundo se descubra como aquele que só se torna o que é na existência. Ele é, portanto, um ente que, enquanto *livre*



*para poder-ser possibilidade*, depende de apropriar-se dos sentidos diretores de sua existência, do contrário, passada a crise patética da angústia, a tendência do ser-no-mundo é inserir-se, uma vez mais, na mediania generalizada e na existência mediada pelo impessoal.

Olhando em contextos mais amplos, dessa vez nem tanto a constituição do ser-aí como figura central na analítica existencial (e da ontologia fundamental a qual essa primeira viabiliza), podemos observar *outro papel que a angústia desempenha na filosofia de Heidegger*, especialmente em *Ser e tempo*. Trata-se do seguinte: diferentemente de Husserl, Heidegger opera sua fenomenologia nem tanto como um método, mas como uma *atitude*. É a renúncia de Heidegger à condução estritamente metódica da investigação fenomenológica. Pensar a fenomenologia como método ainda constituiria um gesto cientificista, como em voga no século XIX. Com este, parte-se do pressuposto que, qualquer um que opere com correção o método chegaria a resultado válido. Heidegger parece não concordar com a ideia de que isso teria validade quando o que está em pauta aqui são fenômenos e, nestes, suas idealidades. Pois bem, identificando a *epoché* da filosofia de Husserl como passo necessário à obtenção do que há de fenomenal no fenômeno, sem poder, no entanto, subscrever a fenomenologia metódica sem reservas, Heidegger precisa de uma *epoché* que não seja mais pautada em um gesto metódico. Diante disso, ele apropria a angústia como figura existencial que viabiliza algo assim. Dizendo de modo claro, e procurando concluir com isto, Heidegger apropria a angústia como uma *epoché* não metódica em *Ser e tempo*. Assim, como se viu, de maneira análoga à *epoché* metódica husserliana que suspende o efeito obsedante que preconceitos, elementos teóricos, compreensões do senso comum e fatores empíricos exercem sobre os fenômenos, a angústia suspende o efeito “gravitacional” que o manual intramundano exerce sobre o ser-no-mundo,

bem como o empenho na convivência, que traz a marca do impessoal (Cf. RICHARDSON, 2007).

Podemos enfim dizer – e com isso alcançando nosso objetivo de indicar como Martin Heidegger compreende a angústia em *Ser e tempo* – que *angústia é uma tonalidade afetiva que, suspendendo o poder prescritivo do mundo e o efeito tutelante do impessoal, confronta o ser-aí com seu caráter essencialmente existencial e com a negatividade do poder-ser que se é*. Desse modo, angústia abre ao ser-aí a possibilidade de decisão por um modo de existência que seja próprio ao seu ser. Após, também concluímos que a crise patética da angústia, em Heidegger, tem papel de uma “epoché existencial”, em opção à metódica em Husserl.

De nosso *Terceiro Capítulo* logramos a confirmação do que já é mais que consabido: tanto Søren A. Kierkegaard quanto Martin Heidegger são autores que tomam a existência como âmbito de suas investigações. Existência, nesse caso, é onde atuam ambas as filosofias, quer dizer, ao tratar do indivíduo ou do ser-aí, o que temos em ambos os casos são *filosofias da existência*. É também do solo existencial que se dá a análise da angústia. Nos dois casos, a angústia é elemento pensado à luz da existência, ainda que a tratemos como no tópico reservado a Kierkegaard (Cap. I), como “angústia psicológica”, ou no capítulo consagrado a Heidegger, como “angústia fenomenológica” (Cap. II), o que temos são figuras existenciais.

Após, avaliamos que tanto Kierkegaard quanto Heidegger compreendem a angústia como acontecimento que influi sobre o modo com o qual exercemos nossa existência. No primeiro caso, angústia influi sobre a tensão antitética da qual o indivíduo surge, pela visada psico-dogmática; no outro, como nos diz Hampson (2013), “[...] a angústia descobre a ‘facticidade’ da existência humana, do homem lançado (*Geworfenheit*) no mundo em que ele não está em casa (*nicht zu Hause*)” (p. 136). No entanto, mais do que apenas a facticidade, no *aí* que é próprio ao ser-no-mundo, o que a

angústia desvenda é o ser mais próprio do ser-aí, e com isso queremos dizer que a angústia abre o ser-aí para que ele se veja confrontado com seu caráter mais primordial de poder-ser. Mesmo sem apontar isso, julgamos poder concordar novamente com Hampson (2013) quando, na mesma página, a comentadora avalia que em ambos os casos a angústia tem o crédito de facultar aos nossos filósofos evidência para o caráter de autenticidade, de propriedade, de singularidade do indivíduo/ser-aí.

Pudemos depreender que a ideia de *ipseidade* é cara para ambos os filósofos, bem como as noções de multidão/impessoal. Nos dois casos, essas noções apontam à inautenticidade, o que faz com que consigamos perceber notas características entre a noção de desespero em Kierkegaard e a noção de decadência na analítica existencial de Heidegger. Nas duas situações existenciais temos um afastamento ou, ainda, um obscurecimento da possibilidade que a autenticidade constitui. Disso se depreende que autenticidade ou inautenticidade dependem da distinção por parte do ser-no-mundo dos vínculos que o prendem à cotidianidade e ao mundo circundante de maneira geral.

Para os dois pensadores da existência – e não poderia deixar de ser assim – importa a análise da experiência humana em sua “estrutura”. Nisso que chamamos de “estrutura” está em questão a *constituição existencial do humano, face ao processo existencial*. “Cuidado” e “temporalidade”, por exemplo, são existenciais em destaque nessa dinâmica desde a filosofia de Heidegger. Por sua vez, para o dinamarquês a angústia está em íntima conexão com uma desarmonia referente à constituição do espírito.

Ainda retomando pontos que em nosso último capítulo indicavam as conexões entre existência, angústia e inautenticidade (e quanto a essa última seus correlatos: “desespero”, “cotidianidade mediana”; “multidão”, “impessoal”), temos que em quaisquer desses fenômenos o indivíduo e o

ser-aí estão à margem de si mesmos. Afirmar isso significa dizer que, em instâncias derivadas da existência, quer dizer, desde posições impróprias de si mesmo, é como se o indivíduo e o ser-aí estivessem desprovidos de singularidade, já sempre trafegando na existência mediado por um critério tão coletivo quanto impessoal. Um domínio universal de sua existência? Não, um domínio em que, sem que se perceba, adultera-se a existência. Desse modo, tanto o desespero quanto a decadência são presentes (e até mais comuns que a singularidade) na existência humana. Isso é algo que se pode dizer, sem lugar a dúvida, a partir da tematização da existência comum em Kierkegaard e em Heidegger.

A inautenticidade e outras figuras da não verdade (segundo ambos os pensadores) são indícios da autenticidade, afinal, apenas aquele que pode ser autêntico, apenas aquele que tem a culpa de existir e de ser responsável pelo que faz de si na existência, pode considerar-se livre e, desde esta, possível. A angústia é justamente o acontecimento que nos faz recordar disso e nos oferece a possibilidade de recobrar, nos dois casos, um modo de existir que se põe a serviço dessa liberdade de ser o mais singular e incomparável entre os entes.

Tendo dirigido nosso foco ao conceito de angústia também nesse terceiro capítulo, acompanhamos as premissas das filosofias de Kierkegaard e Heidegger e, em observação circunspecta, julgamos poder concluir que *a angústia é conceito que propicia a descoberta de uma série de indicações e conceitos próprios à existência humana e, invariavelmente, referente aos sentidos mais primordiais a ela*. Não por acaso, conceitos como os de “salto qualitativo”, “pecado hereditário” e “pecaminosidade” ocuparam nossa pauta, mesmo quando o interesse era uma comparação com Heidegger (que não trata declaradamente desses temas). Por outro lado, também o “encontrar-se-em...”, o “ser-no-mundo” e o “descerramento” estiveram na baila por uma requisição temática da angústia mais do que por qualquer

outra razão. Partindo da angústia existencial, possuindo enfoques diferentes e motivados por pontos intrínsecos a suas próprias filosofias, é possível vislumbrar o quanto nossos pensadores chegam a resultados diversos quando em pauta está o conceito de angústia.

Mesmo a consideração atenta acerca dessas variantes, contudo, não foi o bastante para nos demover de uma hipótese que julgamos ainda poder sustentar com boas razões. Trata-se do fato de a angústia, enfocada entre os dois filósofos, ter uma *dimensão ontológica*. Wyschogrod nos encoraja a sustentar isso já que também para ele “A diferença que emerge entre Kierkegaard e Heidegger está mais na natureza de suas abordagens existenciais, do que diretamente na questão ontológica” (WYSCHOGROD, 1954, p.129). Afirmações como essas seriam acolhidas com maior boa vontade se referidas apenas a Heidegger, que ao tratar da experiência humana já a “ontologiza”, compreendendo-a como *ser-ái*. Desse modo, falar do *ser-ái* como um *poder-ser* é fator que só ratifica o quanto o interesse promovedor de Heidegger sempre foi o ontológico-fundamental. Ademais, quando Heidegger aponta que ao *ser-ái* a experiência angustiada não tem um correlato intencional (quer dizer, que o *ser-ái* não se angustia por algo ôntico, como uma doença, o risco empírico de morte, a opinião dos outros...), também seria indicar o quanto, para Heidegger, a angústia é ontológica, já que o *ser-ái* se angustia com o *ser* (ou com sua contraparte, o *nada*). Mas e em Kierkegaard? Como o ontológico estaria presente na filosofia kierkegaardiana? Como nesse ponto teríamos uma semelhança com Heidegger? É preciso dizer que *Kierkegaard não é um metafísico*, desse modo está fora de questão pensar o ontológico aqui segundo o modelo metafísico tradicional (Cf. EVANS). Kierkegaard, ao compreender o humano, não o faz na chave da substancialidade, uma vez que para ele o indivíduo não é uma substância agregada de categorias adjacentes possível

de ser tratado segundo a ontologia da presença constante<sup>2</sup>. Para Kierkegaard, a experiência individual humana é síntese dialética, de sorte que o indivíduo, enquanto livre para possibilidade, já dá testemunho do *ser enquanto poder-ser* na existência, antes mesmo do que em Heidegger. Novamente Wyschogrod (1954) tem aqui a acrescentar ao indicar que fora mesmo pela influência de Kierkegaard que Heidegger formulara o ser-aí a partir de uma ideia não substancial do humano, pensando seu ser exclusivamente pelo ponto de vista da existência. A angústia, assim, é risco sempre iminente da confrontação do nada que o humano é, e *só experimenta angústia aquele que tem em jogo seu próprio ser*. No entanto, ressaltemos que se há o componente existencial em Kierkegaard, como pensamos poder afirmar que há, vale a ressalva de Heidegger segundo a qual, “No século XIX, Søren Kierkegaard compreendeu explicitamente o problema existencial como um problema existencial e o refletiu vividamente” (HEIDEGGER apud BRANDT, 1963, p.112).

Esta suma dos passos de nossos capítulos indica que uma vez percorridos nossos caminhos de desenvolvimento teríamos atingido nosso objetivo mais geral, isto é, apresentar que compreensão nossos autores fazem da angústia. No entanto, se tivéssemos estacionado aqui, nosso êxito seria apenas parcial, pois cabe ainda estabelecer como essas compreensões se assemelham ou se diferenciam. O balanço até aqui apresentado, ainda que na forma de um apanhado geral, já nos oportuniza uma primeira visão do que pretendemos como objetivo secundário de nossa pesquisa (especialmente nessas linhas mais imediatamente acima). Assim, se o que pretendemos era uma comparação da compreensão de angústia de Kierkegaard e de Heidegger, tal retomada nos oferece um vislumbre de

---

<sup>2</sup> Para Wyschogrod (1954), Kierkegaard “[...] não é contra o conceito de ontologia tradicional que, como foi mostrado, Kierkegaard geralmente aceita, mas abala a soberania dessa ontologia e contra seu status como o árbitro final do questões humanas envolvidas” (p. 136).

semelhanças e diferenças entre os pensadores. No entanto, pelo fato de o que foi arrolado acima se apresentar de modo menos sistemático e mais geral, procuraremos, a partir de agora, apresentar de modo mais categórico pontos nos quais a angústia se apresenta em consonâncias e dissensões entre nossos filósofos.

Em seus úteis aconselhamentos à vida estudiosa, o pensador tomista A.-D. Sertillanges (2010) recomenda, primeiramente, que não nos ocupemos com muitos filósofos ao mesmo tempo e, depois, que ao tratar com mais de um, prefiramos estabelecer aproximações do que distanciamentos entre eles. Ao passar os olhos sobre a literatura de comentário disponível sobre a relação entre Kierkegaard, no entanto, parece que é mais fácil encontrar escritos que optam mais pelos contrastes do que pelas semelhanças. Embora, até onde pudemos ver, se reconheça unanimemente o quanto Heidegger é devedor do legado kierkegaardiano (Cf. BRANDT, 1963; GOUWENS, 1996; HAMPSON, 2013 e WYSCHOGROD, 1954), essa mesma bibliografia se concentra em acentuar pontos nos quais estes se diferenciam entre si.

Trabalhando para apresentar, em mais um movimento, os saldos conclusivos de nosso trabalho, podemos indicar as *consonâncias* entre os pensamentos de Kierkegaard e de Heidegger.

Um primeiro ponto de semelhança possível de ser derivado de nossa análise está no fato de a filosofia kierkegaardiana concentrar-se em examinar a experiência da existência. Também Heidegger procede assim, de modo a igualmente basear-se na consideração da aceitação de Kierkegaard da problemática do ponto de vista puramente existencial. Para alguns comentaristas, “[...] por mais surpreendente que possa parecer, Heidegger seria, neste sentido, até mais existencial do que Kierkegaard, pois ele se recusa a incorporar em sua ontologia elementos não existenciais” (WYSCHOGROD, 1954, p. 131).

Heidegger é um leitor assíduo do dinamarquês e apropriará sua ideia de possibilidade na relação que esta tem com o conceito de liberdade. Em sua filosofia fenomenológico-existencial, o alemão apropriará a angústia como dispositivo existencial para confrontação do ser-aí com seu caráter de possibilidade. Para alguns, esse movimento constituiria uma apropriação de Kierkegaard e – com algum exagero – mesmo uma espécie de “fenomenologização” deste<sup>3</sup> (POOLE, 1996).

Com base no que firmamos em nosso terceiro capítulo, podemos ainda destacar outra similaridade de importância estrutural entre os pensadores: conceitos como “compreensão de si, do indivíduo” e “ser-no-mundo” partem da ideia de “possibilidade da possibilidade”, nicho da angústia. O alargamento da possibilidade como estrutural demandou a elevação da liberdade a um patamar semelhante àquele da possibilidade, ou o projeto dos filósofos de estabelecer a tônica da investigação e o acesso à verdade no humano estaria comprometido.

O fato de a angústia entrar na filosofia de Heidegger pela via de Kierkegaard por si só já seria prova de confluência entre as ideias desses pensadores. O fato de Heidegger tratá-lo como uma tonalidade afetiva fundamental não descaracteriza o quanto esse conceito seminal é próximo da “vertigem da liberdade” tratada em *O conceito de angústia*, de Kierkegaard. Temos aqui mais um ponto de contato entre os autores: uma angústia existencial por excelência, ainda que os pensadores estejam mirando em alvos diversos quando têm tal conceito em vista (MARINO, 1996). Em todo caso, Heidegger reconhece seu débito com Kierkegaard quanto a esse ponto<sup>4</sup>, e esse reconhecimento é também creditado pela bibliografia de comentário autorizada. É o que temos com Hampson, que

---

<sup>3</sup> Uma interpretação mais refinada quanto a isso pode ser encontrada no distinto livro de Pattison (2013).

<sup>4</sup> Cf. Cap. III.



nos recorda que “Em três notas de rodapé em seu *Ser e tempo* (1927), Martin Heidegger, não afeito a reconhecer suas fontes, presta homenagem a Kierkegaard”, lembrando que foi ele quem “[...] foi mais longe na análise do fenômeno da angústia (SZ, p.299)” (HAMPSON, 2013, p. 135).

É possível indicar que a angústia em Kierkegaard não constitui uma espécie de estado de ânimo ou algo como um transtorno de humor. Angústia é um conceito por meio do qual o filósofo pensa a situação humana e o surgimento da individualidade. Nesse caso, angústia é indicativo da possibilidade da subjetividade se conformar enquanto tal. Com sua análise do conceito de angústia, portanto, Kierkegaard se desloca de uma compreensão essencial do humano para sustentar a experiência humana em seu caráter de possibilidade. Heidegger subscreve essas posições do pensamento kierkegaardiano.

Ao fim, a angústia, tanto para Kierkegaard quanto para Heidegger, nos defronta com a possibilidade da autenticidade, da propriedade. Nos dois casos, o acontecimento da angústia permite ao indivíduo um vislumbre de sua singularidade, ao passo que, para o ser-aí, a angústia, a possibilidade liberada é a de um sentido próprio à existência, “decisão” (*Entschlossenheit*) face ao “chamado” (*Rufen*) da “voz da consciência” (*Gewissen*).

Entre as *dissonâncias* existentes entre nossos pensadores, quer dizer, os pontos em que eles se diferenciam, podemos indicar o fato de a abordagem que Kierkegaard faz da angústia ter enfoque psicológico (e dogmático). Desse modo, por mais que mirando na existência como solo da experiência humana e individual, é ainda desde uma figura subjetiva que Kierkegaard arranca. A analítica existencial de Heidegger, bem como a ontologia fundamental à qual ela serve, é completamente avessa às ideias de sujeito e de psicologia (ser-aí e fenomenologia seriam superadores dessas posições próprias à Modernidade).

Como dissemos antes, para nossos dois autores a angústia é um tema estreitamente relacionado com a autenticidade. No entanto, para Kierkegaard a angústia é acontecimento que pode ser sublimado. O elemento da fé (com todos os pressupostos religiosos próprios ao pensamento) é o que torna possível a superação do desconforto e da crise existencial que a angústia desfecha. Em Heidegger identificamos, sem lugar a dúvida, a angústia e a crise que ela dispara. No entanto, não há qualquer aceno quanto a uma tentativa de superação ou equivalente. Do mesmo modo, na apropriação que Heidegger faz da angústia em Kierkegaard há outro ponto para o qual comentadores insistem em chamar atenção: “[...] ele [Kierkegaard] se distancia fundamentalmente de alguns apropriadores posteriores de sua obra, como Martin Heidegger [...], que emprega as categorias de Kierkegaard, mas omite ou altera radicalmente sua orientação religiosa do *selv* (GOUWENS, 1996, p.75). Também quanto à ausência do elemento teológico da interpretação heideggeriana de Kierkegaard nos diz Hampson, seguindo o primeiro:

Onde Heidegger, entretanto, difere de Kierkegaard é na falta de divindade. Enquanto para Kierkegaard essa "autenticidade" (a própria vinda do eu) só pode ser alcançada por meio da relação com Deus, Heidegger recomenda a "decisão antecipadora [...]". Kierkegaard deve se virar em sua sepultura enquanto Heidegger amputa aquilo que ele, Kierkegaard, acredita dar "possibilidade" à existência humana, que é Deus. A doutrina de Heidegger é muito mais dura (HAMPSON 2013, p. 135).

Em termos dramáticos, a última citação nos leva a ponderar o quanto a maneira de Heidegger interpretar Kierkegaard não segue seu preceito de fazer filosofia sem transigir com pressupostos. Desse modo, como suspeita Wyschogrod (1954), “[...] o pensamento de Kierkegaard é pessoal, envolvido e repleto de pathos, enquanto o de Heidegger é distanciado, objetivo,

imparcial” (p.129). Ora, o componente fenomenológico de Heidegger é que forneceria esse traço objetivo e imparcial? E a presença de Deus no pensamento de Kierkegaard? Seria ela o que o comentador chama de *estar cheio de pathos*? Em lugar de responder a essas questões desejamos ressaltar que a filosofia de Heidegger tem uma preocupação primordialmente ontológica e que, na filosofia de Kierkegaard pode ser entrevista, porém, essa não é a preocupação primeira do dinamarquês. Nesse caso, acrescenta Thonhauser (2016) que a filosofia kierkegaardiana é composta por escritos sobre a existência e nessa a figura de uma subjetividade, de um *selv*, e não sobre metafísica<sup>46</sup>.

Ao fim, ressaltemos algo que já foi dito em nosso balanço de teses acima: trata-se de uma posição exclusivamente heideggeriana quanto à angústia e que, por isso mesmo, distancia-a da tópica kierkegaardiana. Pensando fenomenologicamente, Heidegger tratará a angústia como uma espécie de “epoché” existencial (não metódica como a de Husserl)<sup>5</sup>, e com esta o ser-no-mundo pode se ver livre (ainda que não definitivamente) do poder obsedante da decadência em suas duas figuras paradigmáticas: *cotidianidade mediana e impessoal*.

Ao fim, até onde podemos ver desde as posições e visadas que nossa pesquisa fornece, julgamos poder afirmar que estamos diante de um quadro no qual se contabilizam mais consonâncias do que dissensões. Consonâncias, naturalmente, não devem ser pensadas como subsunção de um pensador ao outro, ou uma situação fronteiriça ao plágio<sup>6</sup>. Mas são indícios do quanto o colóquio de ideias se beneficia quando pensadores, na elaboração do pensamento que urge, se põem propriamente a co-pensar

---

<sup>5</sup> Não devendo repetir a exposição quanto a este ponto aqui, recomendamos que o leitor confira seus termos no Cap. II e nessa conclusão, quando ela retoma os conteúdos de tal capítulo.

<sup>6</sup> Como, sem reservas e sem razão, quase chega a dizer Poole, aludindo às apropriações que Heidegger faz de Kierkegaard. Cf. Poole (1996), especialmente p. 51-53.

diante da evidência da radicalidade do pensamento do outro. Apenas de uma tal conduta “com-sonâncias” podem ser ouvidas e mesmo as dissonâncias no intervalo das outras.

## Referências

### Primárias

HEIDEGGER, M; BULTMANN, R. *Correspondência: 1925-1975*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2011.

HEIDEGGER, M. La fin de la philosophie et la tâche de la pensée. In: *Questions*. Trad. Jean Beufret. Paris: Tel Gallimard, 1990, p. 279-305.

\_\_\_\_\_. *Ontologia* (Hermenêutica da facticidade). Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012a.

\_\_\_\_\_. O que é metafísica? In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 113-133.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. Trad. G. Arnhold; M. F. A. Prado. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: EdUNICAMP; Petrópolis: Vozes, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

\_\_\_\_\_. Was ist Metaphysik? In: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1967, p. 21-74.

\_\_\_\_\_. *Zollikoner Seminaire*. (Hrsg.) Medard Boss. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.

KIERKEGAARD, S. A. *As obras do amor*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *A repetição*. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Relógio d'água, 2009.

\_\_\_\_\_. *Migalhas filosóficas*. Trad. Ernani Reichmann; Álvaro L. M. Valls. Vozes: Petrópolis, 1995.

\_\_\_\_\_. *O conceito de angústia*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Vozes: Petrópolis, 2010a.

\_\_\_\_\_. *O desespero humano*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: EdUnesp, 2010b

\_\_\_\_\_. *O instante – números I a X*. Trad. Álvaro L. M. Valls; Marcio Gimenes de Paula. Liberars. São Paulo, 2019.

\_\_\_\_\_. *Philosophical fragments or a fragmente of philosophy*. Trad. David F. Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1944.

\_\_\_\_\_. *Pós escrito às migalhas filosóficas – vol. I*. Trad. Álvaro L. M. Valls; Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Pós escrito às migalhas filosóficas – vol. II*. Trad. Álvaro L. M. Valls; Marília Murta de Almeida. Petrópolis. Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. *Repetition: An essay in experimental psychology*. Princeton: Princeton University Press, 1946.

\_\_\_\_\_. *The concept of anxiety*. Trad. Reidar Thomte. (Ed.) Reidar Thomte; Albert B. Anderson. New Jersey: Princeton, 1980.

\_\_\_\_\_. *The point of view for my work as an author*. Trad. Walter Lowrie. (Ed.) Geoffrey Cumberlege. London: Oxford, 1950.

\_\_\_\_\_. *The sickness unto death*. Trad. Howard V. Hong; Edna H. Hong. New Jersey: Princeton, 1983.

## Secundárias

ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. M. Kierkegaard: pensador da existência. In: *Existência e Arte*. Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del Rei, ano III -nº III, jan/dez de 2007.

BALTHASAR, H. U. v. *El cristiano y la angustia*. Trad. Pedro Lain Entralgo. Madrid: Guadarrama, 1959.

BEAUFRET, J. *Introdução às filosofias da existência: de Kierkegaard a Heidegger*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BENSE, M. *Hegel y Kierkegaard: Una investigación de principios*. Trad. Guillermo Floris Margadant. México: UNAM, 1969.

*BÍBLIA* – TRADUÇÃO ECUMÊNICA. 2ª ed. São Paulo: TEB; Loyola, 2015.

BOSS, M. *Angústia, culpa e libertação*. Trad. Barbara Spanoudis. São Paulo: Duas Cidades, 1981.

BRANDT, F. *Søren Kierkegaard*. Trad. Pierre Martens. Copenhague: det Danske Selskab; Les services de presse et D'information, 1963.

CAPUTO, J. D. *How to read Kierkegaard*. New York: W. W. Norton & Company, Inc., 2008.

CASANOVA, M. A. *Nada a caminho*. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *Mundo e historicidade: Leituras fenomenológicas de Ser e tempo*. Vol. I. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

\_\_\_\_\_. *Mundo e historicidade: Leituras fenomenológicas de Ser e tempo*. Vol. II. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

- CRITCHLEY, S.; SCHÜRMAN, R. *Sobre o Ser e tempo de Heidegger*. Trad. Bernardo Sansavero. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.
- DREYFUS, H. L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.
- EVANS, C. S. Kant and Kierkegaard on the Possibility. In: *Kant and Kierkegaard on Religion*. (Org.) D. Z. Phillips; Thimoty Tessin. London: Macmillan, 2000, p. 3-24.
- FERREIRA, M. J. Making Room for Faith. In: *Kant and Kierkegaard on Religion*. (Org.) D. Z. Phillips; Timothy Tessin. London: Macmillan, 2000, p. 73-88.
- FERRO, N. *Estudos sobre Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs, 2012.
- FIGAL, G. Sócrates: O filósofo. In: *História da Filosofia – Filósofos da Antiguidade*. (Org.) Michael Erler; Andreas Greaser. São Leopoldo EdUnissinos, 2003, p.129-143.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- GARAVENTA, R. *Søren Kierkegaard: uma fenomenologia da angústia*. Juiz de Fora: Sacrelegens, v. 8, n. 1, p. 05-19, 2011.
- GOUVÊA, R. Q. *A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre razão e fé*. São Paulo. Fonte Editorial, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução aos estudos de Soren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- GOUWENS, D. *Kierkegaard as religious thinker*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- GREEN, R. M. “Developing” Fear and Trembling. In: *Cambridge Companion to Kierkegaard*. (Org.) Alastair Hannay; Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.257-281.



GUIGNON, C. Authenticity, moral values, and psychotherapy. In: *Cambridge Companion to Heidegger*. (Org.) Charles Guignon. Cambridge: Cambridge University Press, p. 215-239.

\_\_\_\_\_. *On Being Authentic*. London; New York: Routledge, 2008.

HAMPSON, D. *Kierkegaard: Exposition & critique*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

HANNAY, A. Kierkegaard the variety of despair. In: *Cambridge Companion to Kierkegaard*. (Org.) Alastair Hannay; Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 329-348.

HENNIGFELD, J. Søren Kierkegaard – O pensador subjetivo. In: *História da Filosofia – Filósofos do século XIX*. (Org.) Margot Fleischer; Jochen Hennigfeld. São Leopoldo EdUnisinos, 2006, p.113-131.

HÖFFDING, H. *Søren Kierkegaard*. *Revista de Occidente*. Madrid. 1949.

HOHLENBERG, J. *Søren Kierkegaard*. Trad. P.-H. Tisseau. Paris: Aubin Michel, 1956.

HONG, H. V.; HONG, E. H. *The concept of anxiety: a simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin*. Ney Jersey: Princeton University Press, 1980.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. A angústia entre a tonalidade afetiva fundamental e o sofrimento psíquico. In: *Fenomenologia e práticas clínicas*. (Org.) Ana Maria L.C de Feijoo; Maria Bernadete M. F. Lessa. Rio de Janeiro. IFEN, 2014, p.101-120.

\_\_\_\_\_. *10 Lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. *Análise estrutural do cuidado em Ser e tempo de M. Heidegger*. Rio de Janeiro: PPGFIL-UERJ, 2003. [Dissertação de mestrado].

\_\_\_\_\_. *Kierkegaard e a existência possível*. Revista Espaço acadêmico. Ano XIII, n° 144, maio de 2013, p. 1-15.

KOCH, C. *Søren Kierkegaard*. Trad. A. Nicolette F. J. Billeskov Jansen, prefácio de Denis de Rougemont. Paris : Editions JE SERS, 1934.

LÉVINAS, E. *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

LÖVITH, K. *De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. de Flamarion Caldeira Ramos; Luiz Fernando Barrère Martin. São Paulo: UNESP, 2014.

MALANTSCHUCK, G. *Kierkegaardiana*. Trad. Ernani Reichemann. Curitiba: Distribuidora Nacional de Livros Ltda, 1961.

MARINO, G. D. Anxiety in The Concept of the Anxiety. In: *Cambridge Companion to Kierkegaard*. (Org.) Alastair Hannay; Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 308-328.

MATTAR, C. M. *Psicologia, cuidado de si e clínica: Diálogos com Kierkegaard e Foucault*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

MESNARD, P. *Le vrai visage de Kierkegaard*. Paris: Beauchesne et ses fils, 1948.

MULHALL, S. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005.

POOLE, R. The unknow Kierkegaard: Twentieth-century receptions. In: *Cambridge Companion to Kierkegaard*. (Org.) Alastair Hannay; Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 18-75.

NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. *Heidegger*. (Org.) Victor Sales Pinheiro. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

ONATE, A. M. *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2003.

PAULA, M. G. de. *Subjetividade e objetividade em Kierkegaard*. São Paulo: Annablume; Aracaju: Fapitec, 2009.

PATTISON, G. *Kierkegaard and the quest for Unambiguous Life – Between Romanticism and Modernism*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

PROTÁSIO, M. M. *O si mesmo e as personificações da existência finita: comunicação indireta rumo a uma ciência existencial*. Rio de Janeiro: IFEN, 2015.

QUAGLIO, H. A. *Fenomenologia da experiência religiosa em Kierkegaard e Rudolf Otto*. São Paulo: LiberArs, 2014.

QUILES, I. *Heidegger el existencialismo de la angustia*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948.

REICHMANN, E. *O instante*. Curitiba: EdUFPR, 1981.

\_\_\_\_\_. *Esboço biográfico de Kierkegaard*. Curitiba: EdUFPR, 1963.

\_\_\_\_\_. *Textos selecionados por Ernani Reichmann*. Curitiba: EdUFPR, 1978.

RICHARDSON, W. J. *Heidegger – through phenomenology to thought*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 2007.

ROOS, J. *Tornar-se cristão: o paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Soren Kierkegaard*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2007 [Tese de doutorado].

RUBIO, R. Afectividad y significaciones en la analítica del Dasein. In: *Studia Heideggeriana - Afectividad*. Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. V.IV, 2015, p. 23-46.

SARTRE, J.-P. *Com a morte na alma*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

SERTILLANGES, A.-D. *A vida intelectual*. Trad. Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2010.

STEIN, E. *Compreensão e finitude – Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: EdIjuí, 2001.

STEWART, J. *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Trad. Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017.

THONHAUSER, G. *Martin Heidegger reads Søren Kierkegaard – or what did he actually read?* Kierkegaard Studies Yearbook, 2016, p. 281-304.

TUYÊN, J. N. Van. *Foi et existence selon Kierkegaard*. Paris: Aubier Montaigne, 1971.

VALLS, A. L. M. *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado*. Porto Alegre: Escritos, 2012.

\_\_\_\_\_. *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. Kierkegaard. In: *Os Filósofos Clássicos da Filosofia*. Vol. II, de Kant a Popper. (Org.) Rossano Pecoraro. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Kierkegaard, cá entre nós*. São Paulo: LiberArs, 2012a.

\_\_\_\_\_. *O crucificado encontra Dionísio*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

VERGOTE, A. *Psicología religiosa*. Madri: Taurus, 1969.

WAHL, J. *Études kierkegaardienes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

\_\_\_\_\_. *Petit historie de l'existentialisme*. Paris : Club Maintenant, 1947.

WERLE, M. A. A Angústia, o nada e a morte em Heidegger. Artigo publicado na *Revista de Filosofia TRANS/FORM/AÇÃO* da Universidade Estadual Paulista. 2003. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/848>

WEYH, K. M. *Do cuidado como essência da existência do ser-á em Heidegger*. Porto Alegre: Fi, 2019.

WYSCHOGROD, M. *Kierkegaard and Heidegger - The ontology of Existence*. London: Routledge, 1954.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
**[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)**