

A ARTICULAÇÃO DE ANGÚSTIA E PACIÊNCIA NA FILOSOFIA DE KIERKEGAARD

Marcos Érico de Araújo Silva

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Brasil

orcid.org/0000-0002-1317-8698

RESUMO: O trabalho tem como finalidade pensar a angústia na filosofia de Kierkegaard como uma realidade ontológica, isto é, constitutiva do ser humano, tomando como hipótese de leitura que o conceito de paciência mantém uma intrínseca articulação com o conceito de angústia. O registro de “angústia” aparece em diversas obras de Kierkegaard, mas ganha uma maior consistência filosófica na obra de 1844 dedicada à elaboração do conceito em *O conceito de angústia*. Sabemos que a produção kierkegaardiana se move na esteira da dialética do método da comunicação indireta. Esta objetiva retirar uma ilusão e, portanto, a desconstrução que precisa ser empreendida através das obras visa atingir dois âmbitos ou horizontes, a saber: o fenômeno da vida, de uma vida cristã vivida mediocrementemente, e o âmbito ou horizonte hermenêutico que pensa o conceito desta vida, isto é, a história da filosofia. Portanto, o horizonte hermenêutico no qual surgem os conceitos de angústia e paciência na filosofia de Kierkegaard situam-se no âmbito da religiosidade não-paradoxal. Ora, a importância de procurar articular os conceitos de angústia e paciência se deve não só pelo fato de as obras serem publicadas no mesmo ano, mas também, ou sobretudo, pela proximidade entre a realidade que os conceitos descrevem.

PALAVRAS-CHAVE: Kierkegaard. Angústia. Possibilidade. Paciência. Esperança.

THE ARTICULATION OF ANGUISH AND PATIENCE IN KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY

ABSTRACT: The purpose of the work is to think about anguish in Kierkegaard's philosophy as an ontological reality, that is, constitutive of the human being, taking as a reading hypothesis that the concept of patience maintains an intrinsic connection with the concept of anguish. The term “anguish” appears in several of Kierkegaard's works but gains greater philosophical consistency in the 1844 work dedicated to the elaboration of the concept in *The Concept of Anguish*. We know that Kierkegaardian production moves in the wake of the dialectics of the indirect communication method. This aims to remove an illusion and, therefore, the deconstruction that needs to be undertaken through the works aims to reach two areas or horizons, namely: the phenomenon of life, of a Christian life lived mediocrementally, and the hermeneutic scope or horizon that thinks about the concept of this life, that is, the history of philosophy. Therefore, the hermeneutic horizon in which the concepts of anguish and patience emerge in Kierkegaard's philosophy are located within the scope of non-paradoxical religiosity. Now, the importance of trying to articulate the concepts of anguish and patience is due not only

to the fact that the works were published in the same year, but also, or above all, to the proximity between the reality that the concepts describe.

KEYWORDS: Kierkegaard. Anxiety. Possibility. Patience. Hope.

I

O trabalho tem como finalidade pensar a angústia na filosofia de Kierkegaard como uma realidade ontológica, isto é, constitutiva do ser humano, tomando como hipótese de leitura que o conceito de paciência mantém uma intrínseca articulação com o conceito de angústia. O registro de “angústia” aparece em diversas obras de Kierkegaard, mas ganha uma maior consistência filosófica na obra de 1844 dedicada a elaboração do conceito em *O conceito de angústia* (Kierkegaard, 2013). Sabemos que a produção kierkegaardiana se move na esteira da dialética do método da comunicação indireta, com a utilização da pseudonímia. Este método kierkegaardiano de fazer filosofia objetiva retirar uma ilusão e, portanto, a desconstrução que precisa ser empreendida, através das obras, visa atingir dois âmbitos ou horizontes, a saber: o fenômeno da vida, de uma vida cristã vivida mediocrementemente, e o âmbito ou horizonte hermenêutico que pensa o conceito desta vida, isto é, a história da filosofia. A produção kierkegaardiana, pois, num filosofar a machadadas, busca essa desconstrução. Surge, então, uma nova compreensão de homem com o conceito de si-mesmo (*Selv*) numa posição crítica em relação à tradição filosófica. Temos, pois, dois procedimentos dialéticos coexistentes, ou melhor, um procedimento dialético com dois movimentos: um de desconstrução (pseudonímia) e um de edificação (obra assinada).

A produção pseudônima *tematicamente* opera a desconstrução e *operativamente* realiza a edificação, enquanto, por sua vez, a produção assinada *tematicamente edifica* e, *operativamente*, desconstrói. Nas obras pseudônimas, pois, temos tematicamente, quer dizer, posto como objeto de investigação, um processo de desconstrução da tradição filosófica conduzindo, com isso, implicitamente, para a abertura da possibilidade da edificação. Nas obras assinadas, nos *Discursos, edificantes ou cristãos*, temos tematicamente o trabalho de explicitar o edificante sem uma preocupação em trazer citações eruditas para dialogar explicitamente com a tradição filosófica, mas realizando a meditação do *Discurso* de tal forma, com uma linguagem toda própria, que pro-move no leitor(a) a necessidade de uma transformação da existência.

Assim, os *Discursos* tematizam o edificante e, uma vez que a edificação ocorre no leitor(a), opera a crítica à tradição filosófica.

A produção assinada, muito embora gravite no estádio religioso, tem uma nuance que faz sentido de ser sustentada, ou ao menos percebida: ainda que todo texto edificante retrate o estádio religioso (ou ético-religioso), só os *Discursos Cristãos* estão no âmbito da religiosidade paradoxal.¹ Portanto, o horizonte hermenêutico no qual surgem os conceitos de angústia e paciência na filosofia de Kierkegaard situa-se no âmbito da religiosidade não-paradoxal, socrática, digamos, filosófica. A paciência surge nos *Discursos Edificantes*: no último (*Adquirir sua alma na paciência*) dos *Quatro discursos edificantes* de 1843 e nos *Dois discursos edificantes* de 1844 (*Preservar sua alma na paciência* e *Paciência na expectativa*). Ora, a importância de procurar articular os conceitos de angústia e paciência se deve não só pelo fato de as obras serem publicadas no mesmo ano, mas também, ou sobretudo, pela proximidade entre a realidade que os conceitos descrevem.

O que caracteriza a angústia é a possibilidade de poder-ser, de ser-capaz-de (*Muligheden af at kunne*). Dito de outro modo, a experiência de experimentar um estranhamento na relação de si mesmo com o mundo, experimentando o nada como possibilidade. O consequente caráter de indeterminação nisto implicado e, ao mesmo tempo, a necessidade imperiosa de ter de se determinar. A angústia como fenômeno originário *da dor de ter de tornar-se homem*, um si-mesmo. O desespero como fenômeno *da dor de perder-se*. Assim, a filosofia kierkegaardiana tem em mira os fenômenos constitutivos da existência, do ter de tornar-se um si-mesmo. Mas, para o propósito deste artigo, chegou o momento de apontar, indicar a relação da articulação entre angústia e paciência. Como o fenômeno da paciência aparece na filosofia de Kierkegaard? A angústia é uma tonalidade afetiva originária. Ela faz parte da constituição ontológica do homem. Todo e qualquer homem padece da angústia. A angústia, pois, não é um fenômeno como uma doença que devemos nos curar, nos livrar. Devemos ser educados por ela para que, afetados por ela, não conduzamos nossa liberdade para os fenômenos da não-liberdade, do

¹ Religiosidade paradoxal ou crística. Não julgo apropriado falar de religiosidade teológica porque o termo carrega o peso de um saber de uma ciência positiva, a saber, a teologia. A religiosidade paradoxal ou crística tem como conteúdo o elemento pré-teorético, por assim dizer, de uma ciência originária (*Urwissenschaft*) e não propriamente de uma ciência positiva com suas diversas áreas e classificações científicas. Ela está, por assim dizer, mais próxima de uma experiência testemunhal relacionada diretamente com a Revelação consumada em Jesus Cristo. Um saber de experiência que decorre de uma vida de seguimento de Cristo, de discipulado, de uma existência transformada, convertida radicalmente numa nova criatura, e não apenas num saber teorético, científico de dados e informações *sobre* Cristo, Igreja, história dos Dogmas, etc.

demoníaco. Destarte, se existe uma articulação da angústia e paciência na filosofia de Kierkegaard, então como a paciência se conecta à angústia para que possa haver uma articulação desses fenômenos no processo de apropriação de si-mesmo?

O título deste artigo afirma essa suposição ou hipótese de leitura: existe uma articulação entre angústia e paciência na filosofia de Kierkegaard. Angústia e paciência, pois, estariam conectadas, manteriam uma articulação, quer dizer, seriam a junção de dois fenômenos que possibilitariam o movimento da totalidade do fenômeno da constituição do existir como um si-mesmo.² Isto significa que todos os fenômenos desenvolvidos nas obras de Kierkegaard descrevem um itinerário da liberdade, do tornar-se si-mesmo. Nesse sentido, todos os fenômenos existenciais que Kierkegaard traz à linguagem em suas obras estão conectados, possuem uma articulação. Mas a suposição ou hipótese de leitura da articulação de angústia e paciência quer instaurar um *destaque fundamental* entre esses dois fenômenos. Habitualmente, os fenômenos da angústia ou da paciência são tematizados separadamente, sem manterem uma relação entre si. Penso que, se nos determos com um olhar filosófico atento na estrutura do fenômeno originário da angústia, tal como Vigilius/Kierkegaard descreve em *O conceito de angústia*, então visualizaremos essa necessária articulação da paciência com a angústia.

O propósito, pois, deste artigo não será o exercício de se deter na descrição e aprofundamento dos fenômenos da angústia e da paciência e, então, fazer o movimento da relação entre ambos os fenômenos. Antes, quero problematizar a pertinência ou copertinência dessa articulação entre angústia e paciência na totalidade da filosofia de Kierkegaard. A dificuldade inicial é que a articulação entre angústia e paciência não é óbvia, não é trabalhada diretamente por Kierkegaard (2013) na obra *O conceito de angústia*, nem nos *Discursos edificantes* (Kierkegaard, 2023). Por essa razão, para tentar fundamentar essa minha hipótese ou leitura, vou situá-la no contexto geral do pensamento kierkegaardiano, tal como enxergo, numa espécie de moldura ou enquadramento teórico, tornando razoável ou com sentido a leitura aqui proposta da articulação de angústia e paciência. Oxalá não seja uma digressão tediosa para o leitor(a), mas um caminho clarificador da questão em causa.

Essa intuição, essa suspeita, essa hipótese de leitura tornaram-se inquietantes, para mim, como pesquisador, a partir da leitura do Caput IV de *O conceito de angústia*, nas páginas sobre

² Ainda que outros fenômenos como o amor, a alegria, a resolução, a fé, etc., devam também aparecer. Aqui, neste artigo, vou apenas apontar a necessidade de pensar a articulação da angústia e paciência para não os pensar isoladamente, mas perceber a intrínseca relação entre ambos.

o demoníaco, no *Grupo de Pesquisa da Margem Kierkegaardiana*. Um tempo antes dessa leitura, já tinha enfrentado o estudo e a escrita de um artigo tratando da questão do parágrafo 1 do Caput III, ou seja, a angústia da falta de espírito, a a-espiritualidade.³ Essas atividades do exercício de pensar e escrever, no *Grupo Margem Kierkegaardiana*, e prolongando-as na solidão em casa, proporcionaram um incômodo sadio e estimulante com a dificuldade de apreender ou explicar os fenômenos em questão. Dificuldade de ver, também, nos fenômenos, as linhas limítrofes da separação entre angústia e desespero. Em que medida o demoníaco se mostra mais como angústia ou se seria possível designá-lo como desespero? Claro que, no contexto de *O conceito de angústia*, em 1844, não tinha surgido ainda *A doença para a morte* (que só aparecerá em 1849!) na qual o conceito de desespero será amplamente desenvolvido e, portanto, talvez Kierkegaard (2013), através de Vigilius Haufniensis, em 1844, não poderia enquadrar o fenômeno do demoníaco senão como angústia. Ou, ainda, quiçá seja da natureza ambígua da angústia, no fenômeno do demoníaco enquanto não-liberdade, preservar ainda a possibilidade à espreita do movimento do poder-ser. Ou, antes, querer desenhar com precisão essa linha limítrofe entre angústia e desespero, essa demarcação conceitual na vida *in concreto*, não seria como desenhar à beira mar sempre sujeito a mostrar-se e rapidamente a desfazer-se pelas ondas?

O demoníaco, enquanto fenômeno da não-liberdade, é um modo de ser no qual a possibilidade da liberdade se efetivou e, portanto, a possibilidade, isto é, o poder-ser, o ser-capaz-de, quer dizer, o nada da angústia, agora torna-se não mais um nada da possibilidade, mas um algo, uma concreção existencial, um modo de existir. A relação da angústia com a liberdade no fenômeno do demoníaco se mostra na passagem, ou melhor, na efetivação da liberdade. Mas, aqui, no demoníaco, a efetivação da liberdade se dá como não-liberdade. Isto faz-se, mostra-se para o indivíduo como uma realidade indevida, injustificada. O indivíduo sente, experimenta o peso da nova realidade. O indivíduo padece a dor de existir na não-liberdade. Sua existência se apresenta travada, embaraçada, enredada. Experimenta a falta de clareza existencial e sabe, com um saber de experiência, que vive uma vida aquém do que poderia e deveria viver. Esse fenômeno, Vigilius/Kierkegaard designou de não-liberdade. Encadeado pelas cadeias das próprias circunstâncias e decisões, o indivíduo sente sua vida

³ ARAÚJO SILVA, Marcos Érico de. El fenómeno de la angustia de la falta de espíritu en *El concepto de la angustia* de Kierkegaard. In: *El Arco y la Lira*. Tensiones y Debates, 9º (2021), ISSN: 2344-9292, pp. 117-137.

enclausurada num fechamento hermético e, então, sucumbe frente ao modo de ser que se tornou. A vida que leva não é a vida que desejaria levar.

E, assim, então, em meio a essas trevas, possibilitando um possível partejamento espiritual, a angústia retorna como nova possibilidade para o indivíduo. Por essa razão, por muito ambíguo que sejam os fenômenos da não-liberdade, a angústia ainda é a tonalidade afetiva fundamental por ter a primazia tanto no instante de ser uma possibilidade da liberdade como agora, no fenômeno da liberdade que se efetiva como não-liberdade. A angústia, pois, e não o desespero, reaparecem sorrateiramente para mostrar ao homem uma nova possibilidade, uma saída para seu estado existencial. No demoníaco, ao que parece, apesar do enredamento ou travamento da existência, o indivíduo ainda mantém uma abertura, uma relação com a possibilidade. No desespero, como fenômeno existencial, o que mais predomina é um fechamento, uma falta de abertura. Parece, pois, de fato, que as linhas de demarcações são bastantes tênues, mas existem como horizontes que abrem (angústia) ou como uma Tumba (desespero) que encapsula.

II

Kierkegaard critica o Sistema e toda tentativa de sistematizar a filosofia, de retirar, por assim dizer, o indivíduo e os fenômenos existenciais que o constituem de seu elemento próprio, quer dizer, da vida, da singularidade da existência, para criar categorias universais que explicariam o indivíduo. Entretanto, para se opor ao Idealismo, a este modo de fazer filosofia, Kierkegaard cria um projeto, um método da comunicação indireta. A sua produção, a totalidade de seu pensamento através de suas obras, não é sistemática, nem se constitui em um Sistema, mas possui uma unidade, um centro mobilizador que congrega e dá consistência a tudo que escreve. Essa unidade de pluralidade de vozes, de pseudônimos, de gêneros literários, é difícil de acompanhar, de reconhecer e, às vezes, torna-se imperceptível, algo de embuste, de incógnito que propositadamente possui uma obra pseudônima. Isso ocorre, justamente, por ele ser assistemático e, por outro lado, por estar descrevendo fenômenos existenciais, quer dizer, psicológicos, cuja natureza é a ambiguidade, a fluidez da dificuldade de uma perfeita apreensão.

Esta dificuldade da linguagem dos diversos pseudônimos faz parte do método da comunicação indireta, da estratégia de afetar seu interlocutor, seu leitor(a) que vive imerso numa ilusão, no âmbito estético da realidade. Kierkegaard não deseja comunicar uma doutrina.

O filósofo de Copenhague não está preocupado com teoria do conhecimento, com lógica, etc. O que o Sócrates de Copenhague, o *vigilante da tradição filosófica* visa, em todas as suas obras, em tudo o que escreve, é a conversão do Indivíduo. Ou, para ser mais preciso, na formulação de Johannes Clímacus/Kierkegaard:

Em relação a uma felicidade eterna com o bem absoluto, *pathos* não significa meras palavras, *mas sim que esta representação transforma toda a existência de um existente*. O *pathos* estético se expressa em palavras e pode, em sua verdade, significar que o indivíduo sai de si mesmo para se perder na ideia, enquanto que o *pathos* existencial resulta de *a ideia relacionar-se com a existência do indivíduo recriando-a* (Kierkegaard, 2016, pp. 104-105, grifo nosso).

O que está em questão não é uma mais aguda, mais completa teoria da existência, da realidade. Claro que, como filósofo, a teoria ou o conceito da existência e, portanto, uma nova compreensão de homem e de Real, é desenvolvida em suas obras. Mas, isto, na filosofia kierkegaardiana, está a serviço da transformação do indivíduo para que opere realmente e de fato um salto para um novo modo de existir, e não apenas um jogo de linguagem sobre os modos de existir. Nesse sentido, em *Ponto de vista de minha obra de escritor*, Kierkegaard escreve:

[...] mas, sobretudo, não esqueças uma coisa, a retenção da adição, o religioso que tens em reserva. Ou se puderes, muito bem: descreve o mundo estético com todo os seus encantos, cativa, se possível, o teu interlocutor, mostra este mundo tomando o tom da paixão que convém a este homem, petulante se é jovem, triste se é melancólico; espirituoso se gosta de belas palavras, etc.; *mas, sobretudo, não esqueças uma coisa, a retenção da adição, o religioso a apresentar*; age apenas e sem receio, porque, na verdade este método só é possível num grande temor e tremor (Kierkegaard, 2002, p. 46, grifo nosso).

Aqui, na citação, podemos constatar o que as diversas vozes pseudônimas podem abafar, nos levando a compreender determinados fenômenos sem sequer ter a percepção de que há algo inaudível na linguagem, de que existe uma incógnita na obra pseudônima de forma propositada. Ora, é justo e precisamente isto que significa “a retenção da adição, o religioso a apresentar”, quer dizer, a necessária articulação com a produção edificante. Na nota 10 de um artigo meu sobre *A paidéia kierkegaardiana*, escrevia comentando essa passagem:

Essa tradução portuguesa foi traduzida por João Gama a partir da edição das *OEuvres Complètes* de Kierkegaard, Tome XVI, traduzida por Paul-Henri Tisseau. O tradutor francês traduziu essa frase que coloquei em negrito: “mais surtout, n’oublie pas une chose, **la retenue de l’addition**, le religieux à presenter” (Kierkegaard, 1971, p. 22, grifo nosso). No original lemos: “men glem for Alt ikke Eet, **Menten**, som Du har, at det er det Religieuse, der skal frem” (SKS 16, 28, grifo nosso). Difícil essa opção da tradução por “retenção da adição”. O fato é que nesse contexto em que o escritor religioso precisa se apresentar na cristandade, em que impera a ilusão, ele precisa

escrever obras estéticas para cativar e seduzir o homem que vive na não-verdade com o intuito de libertá-lo da ilusão. Deve, pois, falar a linguagem desse homem, esteta, afetando-o de diversos modos, mas não pode esquecer o fundamental que é o religioso que está por vir, o acontecimento do religioso que a produção estética apenas prepara. Como estou utilizando a tradução portuguesa (e francesa) conservo, pois, os termos escolhidos pelo tradutor. O que é essencial, porém, no contexto e como estou interpretando é que a produção pseudônima, estética é o incógnito (*Æsthetiske Incognito*) porque retém o religioso, quer dizer, ela conduz o homem através da desconstrução crítica da tradição filosófica para o edificante, para os Discursos (Edificantes e Cristãos) onde encontra-se *o acontecimento do religioso que estava por vir* (*det Religieuse, der skal frem*) em sua plenitude, sendo isto o decisivo (*det Afgjørende*) (Araújo Silva, 2018, pp. 76-77).

Logo, a obra *O conceito de angústia*, de 1844, por ser uma obra pseudônima, tem algo de incógnito, retém o religioso, quer dizer, prepara-o. De fato, o último capítulo da obra trata da fé e, também, da *possibilidade* como sendo, esta última, ao contrário do que pensa a tradição filosófica, “a mais pesada de todas as categorias” (Kierkegaard, 2013, p. 162). O leitor atento, honesto intelectualmente, sentirá qualquer coisa de incompletude, de falta de um maior e melhor desenvolvimento sobre essa questão. Mas penso que a estratégia de Kierkegaard como escritor na cristandade seja justamente esta, a saber, tornar o leitor atento e, assim, tendo acompanhado a meditação até aqui, destruído a ilusão, seja capaz de alargar seu horizonte para acolher o edificante: o conceito de possibilidade será relacionado à paciência e se transformará em esperança nos *Discursos*. A angústia, como mobilizadora da liberdade no caminho de sua efetivação como realização do que o homem pode vir-a-ser (religioso), ou como decadência de um modo de ser aquém do homem, mantendo uma existência prisioneira de diversos modos de ser do demoníaco (esteta). Sempre retoma o grande Ou, Ou, de Kierkegaard: ou esteta, ou religioso. Kierkegaard, pois, tematiza a religião numa perspectiva existencial como um modo de ser do homem e não apenas como doutrina, como religião institucional. Assim, é a partir da própria vida, lidando com a própria existência pontuada pela tessitura da angústia, que se move o homem para tomada de decisões, engajando-se num modo de ser que clama por uma radicalidade do viver, no qual, então, o religioso aparece no horizonte da vida como um acontecimento vital-existencial. Neste instante decisivo, em que o homem ascende para um modo de ser do religioso, ainda ficará em aberto a possibilidade de uma intensificação desse estágio existencial. Em outras palavras: o homem poderá permanecer nesse estágio religioso da religiosidade não-paradoxal, socrática, filosófica, ou saltará para a religiosidade paradoxal, crística. Mas, é preciso esclarecer: não são dois estádios, não são duas esferas, por mais distintas

que essencialmente sejam. O estágio religioso se bifurca na possibilidade do Ou, Ou: ou religiosidade filosófica, ou religiosidade crística.

Kierkegaard é um filósofo que pensa a realidade desde sua concretude, sempre situando-se existencialmente a partir de pseudônimos que representam modos possíveis de existência. Ora, esse homem concreto, do século XIX, que, como todo homem, possui e não possui um si-mesmo, quer dizer, é um si mesmo chamado, convocado a ser um si-mesmo, é dominado pelo *Zeitgeist*, a questão da religião. Isto significa que o século XIX é atravessado pelo problema filosófico da religião: desde Hegel, passando por Marx, Feuerbach, Kierkegaard e culminando em Nietzsche. Kierkegaard, pois, ao se ocupar com o problema da religião, é conduzido não só pela necessidade da época, mas também em virtude do tratamento dado pelas grandes obras de filosofia (não de teologia!) a respeito do religioso. Heidegger (2002), apenas para ilustrar, em *Caminhos de Floresta*, precisamente no texto de 1943, *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”*, escreve que Kierkegaard é “[...] um escritor religioso e não um entre outros, mas o único adequado ao destino da sua era. Nisso assenta a sua grandeza, se é que falar deste modo não é já um equívoco” (2002, p.287). Na obra *Ser e verdade*, Heidegger (2007) entende que a possibilidade de crítica à tradição filosófica que, como um grande bloco se concentra em Hegel, só terá *saída* através de Kierkegaard e Nietzsche. Mas, isso se tivermos olhos para ver na obra de Kierkegaard esse caráter filosófico, que não busca compreendê-lo em odres velhos a partir de filósofos da tradição.

Pensar, pois, a religião não era algo accidental ou estranho no século XIX. Mas, os pensadores pensavam ou problematizavam desde uma perspectiva filosófica e, não tanto, teológica. A relação da filosofia com o cristianismo se instaurava numa posição com a política, a história ou o indivíduo. Kierkegaard compreendia a filosofia numa relação muito íntima com o cristianismo, na constituição do *dever* do indivíduo na história, mas dando destaque para a escolha das transformações do indivíduo nele mesmo e não para as configurações das mudanças históricas. Kierkegaard não está preocupado, não demonstra em seus textos um desejo de responder a essas questões na esteira dos teólogos da época ou retomando, por assim dizer, alguma perspectiva ou Escola de alguma época de ouro da história da teologia que estaria em sua época esquecida. Kierkegaard, ao contrário, está mais preocupado, em seus textos, em dialogar criticamente com a tradição da filosofia, querendo marcar uma posição própria, um caminho filosófico singular como saída da filosofia da época, a saber: o Idealismo e o

Romantismo.⁴ Evidentemente que tal postura adotada por Kierkegaard possibilita a um teólogo, ao estudar os textos do dinamarquês, redescobrir a própria tradição cristã. O esforço de Kierkegaard, porém, é examinar existencialmente a estrutura ou constituição do homem, de todo e qualquer homem, e não apenas o cristão e, assim, problematizar filosoficamente a religião a partir da própria existencialidade, da própria tessitura do existir concreto do homem. O resultado disto é tornar visível a religiosidade como caminho mais próprio da possibilidade do homem. Assim, ele contribui para uma redescoberta dos conceitos cristãos em sua originariedade. Mas, essa religiosidade, como modo possível de existência e como sendo a possibilidade mais própria do homem não é, necessariamente, a cristã, a religiosidade paradoxal, crística. Portanto, o religioso ou a religiosidade, em Kierkegaard, em minha leitura, parte ou brota do solo da própria existência e não de um ideal, mesmo que seja o cristão. Na Introdução de *O conceito de angústia*, Kierkegaard/Haufniensis, falando da psicologia, da sua filosofia e da *Segunda Ética*, marca e demarca o método contrário ao da Ética partindo, pois, não do Ideal para o Real, como faz a Ética, mas, principiando do Real, almeja conduzir ao Ideal: “ela inicia com o real efetivo, para elevá-lo à idealidade” (Kierkegaard, 2013, p. 21).

Então, retomando o que dizia acima: Kierkegaard pensa o homem no contexto do século XIX e se dá conta da gravidade da situação. O homem vive numa ilusão duplicada. No âmbito da vida, da cotidianidade, o cristianismo amancebado com o Estado comunica o cristianismo como doutrina. Isto promove a ilusão, com a ajuda da própria instituição de que o indivíduo, que não mantém nenhuma relação existencial com o cristianismo, possa acreditar, com pia convicção, de que é um verdadeiro cristão, pronto, acabado e todo arrumado pelo fato de ser batizado, ir para a Igreja, etc. No âmbito do pensamento, da história da filosofia, acontece uma operação equívoca: ou o cristianismo é justificado racionalmente, ou esse “cristianismo” da tradição filosófica é negado. Em ambas as alternativas, domina um equívoco acerca do cristianismo por tratar-se, na verdade, de caricaturas de cristianismo, de um ídolo que precisa ser destruído. Então, eis que na atmosfera cultural e na vida cotidiana e eclesial do século XIX, em Copenhague, os indivíduos são infectados por uma epidemia cultural, por assim dizer, que provoca a ilusão de pensarem-se e julgarem-se já como verdadeiros cristãos, e de saberem com profundidade o que seja filosoficamente e teologicamente o cristianismo quando, na verdade, estão longe dessa experiência e desse saber

⁴ Isso fica muito evidente na segunda parte de sua tese, em 1841: *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* (Kierkegaard, 2005a).

A filosofia de Kierkegaard visa, então, desconstruir, destruir essas duas ilusões, dotando o homem de dois olhos: o grego e o bíblico, o filosófico e o crístico, os pseudônimos e os Discursos (edificantes ou cristãos), a religiosidade filosófica e a religiosidade crística. Em uma palavra: comunicação indireta; ou, ou.

A comunicação indireta, através da publicação de suas obras, apresentará ou desenvolverá sua filosofia, seu pensamento sobre a constituição do si-mesmo, quer dizer, sobre as possibilidades e modos possíveis de existir, do *devoir* do homem, com obras assinadas por pseudônimos e obras firmadas com seu próprio nome. Em linhas gerais, como já foi dito, as obras pseudônimas tematizam, explicitamente, em diálogo crítico com a tradição filosófica, a desconstrução da questão do homem e da problematização filosófica do cristianismo e, apenas operativamente, promovem a edificação, o edificante. Nas obras assinadas, nos *Discursos*, edificantes ou cristãos, ao contrário, sem fazer citações, sem nenhuma erudição, tematicamente está operando o edificante e só operativamente a desconstrução da tradição filosófica. São dois olhos que veem o mesmo, mas com perspectivas e profundidades distintas.

Isto parece fazer sentido sobretudo nos anos 1843 e 1844, nos quais se totalizam 18 *Discursos edificantes* que são publicados juntamente com as obras pseudônimas, com diferença de poucos dias. Os *Discursos edificantes* (Kierkegaard, 2023) estão, pois, na mesma atmosfera filosófica dos pseudônimos, ainda que com modalidades ou tonalidades afetivas distintas. Mas, são tons distintos de uma mesma cor, ou entonações singulares de uma mesma melodia. É sabido de uma nota, a de número 128 do §45 de *Ser e tempo*, na qual Heidegger (2006) escreve, referindo-se a Kierkegaard, que: “há mais para se aprender, filosoficamente, com os seus escritos ‘edificantes’ do que com os teóricos, à exceção do tratado sobre o conceito de angústia” (2006, p. 308). Essa nota, julgo ser muito importante por provir de um filósofo tão exigente para com o caráter filosófico de um texto que se pretenda de filosofia. Aqui, Heidegger considera os *Discursos edificantes* mais filosóficos que os teóricos, que dizer, os pseudonímicos, com exceção de *O conceito de angústia*. Isso, à primeira vista, na primeira lida ou olhada, arranha a vista de quem lê! Heidegger, porém, não afirma que o filosófico só estaria nos *Discursos edificantes*. O que ele escreve é que *há mais* que se aprender filosoficamente nos *Discursos edificantes* do que nas outras obras. A estranheza inicial é que, como dizia nas obras pseudônimas, o diálogo com a tradição filosófica que traz citações de obras de filósofos é

explícito. Mas, para Heidegger, o mais filosófico estaria nos *Discursos edificantes*, nos quais não há nenhuma citação de filósofos, mas um demorar-se meditativo acerca de uma questão.⁵

O que Heidegger parece, entretanto, não compreender ou distinguir, é a diversidade dos *Discursos: Discursos edificantes e Discursos cristãos*. Ao que parece, toma-os como sendo o mesmo: edificantes. Penso que, entretanto, é importante marcar uma diferença. Os *Discursos* estão no âmbito do religioso ou da religiosidade, mas os *edificantes* estão desenvolvendo a religiosidade filosófica (ou religiosidade não-paradoxal) e os *Discursos cristãos* a religiosidade crística (ou religiosidade paradoxal). Em todo caso, julgo fundamental essa nota de Heidegger (2006) porque compreende bem que o mais filosófico está no edificante sentido de que neles está a plenitude ou consumação do que está preparado, encaminhado na produção pseudônima, sobretudo, de forma mais evidente, na obra *O conceito de angústia* (Kierkegaard, 2013).

A incógnita, a incompletude da obra pseudônima, provoca no leitor a possibilidade do salto para uma vida mais Vida, para um si mesmo mais si-mesmo. A produção pseudônima põe e dispõe o leitor para o salto. Se ele saltará da pseudonímia para o *edificante*, só ele poderá dizer ou fazer. Seguindo este movimento intelectual-existencial, isso significa que este leitor(a) que saltou para o *edificante*, ao ler um *Discurso edificante* constituído do sentido do religioso, então, agora, sente que é possível realizar o salto para isto que está sendo mostrado no edificante, quer dizer, na religiosidade não-paradoxal ou filosófica: o salto para a religiosidade paradoxal ou crística. Nos textos edificantes, a religiosidade crística, paradoxal, a referência a Cristo não aparece, ou é camuflada, ainda que se esteja numa atmosfera religiosa e possa se utilizar de alguma passagem bíblica como mote, como pretexto ou atmosfera da meditação do discurso, conduzindo ou evidenciando a cada passo o edificante. Portanto, Kierkegaard quer conduzir da pseudonímia (estética) para os *Discursos*, quer sejam *edificantes* (religiosidade não-paradoxal ou filosófica), quer sejam *Cristãos* (religiosidade paradoxal ou crística). Numa palavra heideggeriana: o filosófico está mais no edificante, quer dizer, no religioso, na religiosidade, do que nos textos estéticos.

III

⁵ A hipótese de que Heidegger tem em mira como *Discursos edificantes* também a obra *A doença para a morte*, obra pseudônima assinada por Anti-Clímacus, dado o subtítulo da obra, além de anotações (nas quais cita *A doença para a morte*) de seus cursos de juventude, sobretudo no curso *A fenomenologia da vida religiosa*, não altera o sentido do que estou interpretando.

Agora, de fato, vamos concluir retomando a articulação da angústia e paciência já apontada no I. Em virtude de sua dialética, do método da comunicação indireta intercalando produção pseudônima com produção edificante, formalmente, como já informado, a obra *O conceito de angústia* de 1844 foi precedida (1843) e acompanhada (1844) por *Discursos edificantes* que tematizam a *paciência* (Kierkegaard, 2023). Portanto, essa articulação entre angústia e paciência na filosofia de Kierkegaard se sustenta, ainda que o filósofo diretamente não explicita isto. Entendo que, sendo consequente com o método da comunicação indireta, *formalmente*, a tematização filosófica da angústia na obra *O conceito de angústia*, a partir da psicologia e da tonalidade afetiva da angústia, desvela o processo do itinerário da liberdade e da não-liberdade, preparando, acenando para o religioso. Há algo de embuste, de inconcluso na tematização da *angústia* que, atento ao *método da comunicação indireta*, revela-se como sendo propositadamente a *retenção* do acontecimento do religioso que está por vir. Nos *Discursos edificantes*, tematizando a *paciência*, o advento do religioso manifesta-se.

Agora, para finalizar o objetivo deste artigo, sem aprofundar nos fenômenos, vou indicar não só formalmente, mas *materialmente*, o conteúdo que articula angústia e paciência. Sendo tematizada filosoficamente por Vigilius/Kierkegaard, como a angústia torna-se uma análise conceitual, quer dizer, filosófica? Qual a estrutura da obra *O conceito de angústia*? E, nessa estrutura conceitual do fenômeno da angústia, como a paciência aparece para se articular no processo do tornar-se si-mesmo?

Com muita razão Arne Grøn mostra que há dois níveis da análise kierkegaardiana da angústia: a possibilidade da liberdade e a não-liberdade, ou perda da liberdade (Cf. Grøn, 1995, p. 21). Até o Caput III, predomina a análise da angústia como possibilidade da liberdade. No Caput IV, a atmosfera muda, dando um novo rumo na análise. A experiência do nada da angústia era a possibilidade. A possibilidade de poder-ser, de ser-capaz-de era o nada luminoso da existência que atraía e dava repulsa. Agora, no Caput IV, o *nada* da angústia transforma-se em um *algo*: a realidade do pecado. A possibilidade da liberdade se efetiva tornando-se uma liberdade real. A possibilidade de poder-ser, de ser-capaz-de, torna-se uma realidade. A liberdade efetiva-se, mas como não-liberdade e, assim, configura-se como perda da liberdade. Essa realidade da liberdade, que se concretiza como não-liberdade, evidentemente que se torna indevida, injustificada. Mas, esta realidade tenebrosa da perda da liberdade, da não-liberdade como *angústia do bem* (ou *demoníaco*) e *angústia do mal*, é capturada pelo próprio indivíduo.

Aqui, a angústia não só está relacionada com uma possibilidade [primeiro nível da análise da angústia], mas com uma realidade, a do pecado [segundo nível de análise da angústia]. [...] Resumindo, pois, a angústia pelo mal é uma angústia pela repetição da realidade do pecado. A angústia pelo bem ou o ensimesmamento demoníaco, entretanto, é uma resistência contra a possibilidade de salvação ou redenção. Nos dois casos temos uma falta de liberdade devido ao próprio indivíduo que se priva dela. Entretanto, as duas formas de falta de liberdade da angústia, se diferenciam entre si. (Grøn, 1995, p. 21, tradução nossa).

Poderia indagar sobre o que leva o indivíduo a se deixar enredar na não-liberdade. Só a análise mais detida desse fenômeno poderia satisfazer esse questionamento do mistério da liberdade. O que nos cabe agora é lançar a provocação que dá razoabilidade de sustentar minha interpretação da articulação de angústia e paciência na filosofia de Kierkegaard. O que poderia preservar de se fazer a passagem, a transição da angústia como possibilidade da liberdade para a perda da liberdade, fazendo com que o indivíduo experimente a liberdade como não-liberdade? Se a tonalidade afetiva da angústia é caracterizada por sua ambiguidade, como educar-se na angústia de modo a preservar-se na sua possibilidade de poder-ser mais própria, sem que se perca a liberdade? A análise da angústia, na obra *O conceito de angústia*, não responde, mas alarga o horizonte do leitor(a), no último capítulo, para deixar-se formar pela angústia: “sendo, o indivíduo formado pela angústia para a fé, a angústia então há de erradicar justamente o que ela mesma produz” (Kierkegaard, 2013, p. 166). No último capítulo da obra, pois, o autor retorna a questão da possibilidade, do indivíduo ter de se deixar formar pela possibilidade da angústia, mas que essa possibilidade deve conduzir à fé. Sem isto, o indivíduo perde-se a si mesmo. Mas toda essa indicação de resolução é apresentada em umas poucas páginas. Terminamos a leitura na expectativa de continuar a acompanhar o desenvolvimento das ideias, mas o capítulo acaba. Essa sensação de não conclusão deve nos remeter à produção edificante.

Se ao começar sua formação entende mal a angústia, de modo que esta não o leva à fé, mas antes o afasta dela, então ele 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 num espírito servidor que não pode deixar de conduzi-lo, mesmo a contragosto, aonde ele quiser. Quando ela se anuncia, quando parece que vai dar o golpe, como se ardilosamente tivesse inventado agora um meio de horrorizar [325] completamente novo, como se agora fosse muito mais horrível [326] do que nunca, ele não recua, nem ao menos procura mantê-la afastada com ruído e algaravia, antes lhe dá as boas-vindas, saúda-a festivamente, tal como Sócrates ergueu solenemente ao ar, à maneira de brinde, o copo do veneno, encerra-se com ela, e diz, como um paciente ao cirurgião, quando vai começar a operação dolorosa: “Agora estou pronto”. Então, a angústia penetra em sua alma e a esquadrinha inteiramente, e angustia o finito

e o mesquinho para longe dele, e finalmente o conduz para onde ele quer.
(Kierkegaard, 2013, pp. 165-166).

Para que o indivíduo se deixe formar pela angústia para a fé, é preciso outra tonalidade afetiva para lidar com a possibilidade e, assim, através dela, ou melhor, *nela*, conquistar a si mesmo, seu si-mesmo, preservando-se de decair na não-liberdade, na perda de sua liberdade. Essa tonalidade afetiva é a paciência. Essa é, na minha leitura, a articulação de angústia e paciência. A paciência preserva o indivíduo de perder sua liberdade por ajudá-lo a perseverar na possibilidade de tornar-se si-mesmo. A etimologia da palavra *paciência* (*Taalmodighed*, *taalmod*), em dinamarquês, é esclarecedora. *Mod* denota coragem, força de ânimo e *Taal* carrega o sentido de suportar, padecer, sofrer. Temos, então, que paciência é uma tonalidade afetiva que reveste o indivíduo de coragem, de força de ânimo para poder suportar, padecer, sofrer o *pathos* de preservar o indivíduo no bom caminho, na possibilidade de poder-ser despertado pela angústia. É só na paciência que o indivíduo suporta o itinerário de sua liberdade, faz da angústia “num espírito servidor que não pode deixar de conduzi-lo, mesmo a contragosto, aonde ele quiser” (Idem, p. 166).

No *Discurso edificante* de 1843, *Adquirir sua alma na paciência*, Kierkegaard define a paciência como “[...] uma força da alma necessária a cada homem para alcançar aquilo que deseja na vida” (Kierkegaard, 2007, p. 11). A paciência, neste discurso de 1843, inclusive antecipa a ideia da alma, do homem, do si-mesmo como síntese, como auto-contradição.

A alma é, assim, a auto-contradição do temporal e do eterno e, portanto, aqui pode possuir-se e adquirir-se a mesma coisa ao mesmo tempo. Mais ainda: se a alma é esta contradição, ela só pode ser possuída no modo de ser adquirida e adquirida no modo de ser possuída (Idem, p. 16).

Será, portanto, *na* paciência que se efetivará a síntese do si-mesmo, mantendo uma correta relação com o tempo e o eterno. A questão do tempo, da temporalidade e da eternidade, constitutiva da síntese que é o homem, o si-mesmo, é desenvolvida na obra *O conceito de angústia* ao examinar a angústia como possibilidade da liberdade. É preciso, porém, da paciência para realizar a síntese, a *boa relação* da temporalidade e da eternidade que a angústia descobre. A paciência, pois, é essa força da alma que mantém a angústia nos limites da

possibilidade da liberdade, tendo coragem e força de ânimo para suportar o peso da possibilidade, sem perder sua liberdade, sem se deixar capturar pelo demoníaco.⁶

A paciência, como fenômeno de “aquisição” (*Discurso edificante de 1843*), mas também “preservação” (*Discurso edificante de 1844*) da própria alma, quer dizer, de seu si-mesmo, educa a angústia (1844) para não conduzi-la aos fenômenos da não-liberdade, do demoníaco. A possibilidade que o espírito, “sonhando” (Cf. Kierkegaard, 2013, p. 47), mostra, acena para despertar (Vigilius Haufniensis: o vigilante!) o homem de como ele está sendo para que ele possa vir-a-ser o que deve ser precisa. Necessita de paciência. Paciência para constituir-se a si-mesmo, singularizando-se, efetivando a síntese. Paciência como sendo a efetividade da liberdade enquanto expectativa, esperança (*Discurso edificante de 1844*). Do conceito de possibilidade, descoberto pela angústia, na obra pseudônima (estética) de *O conceito de angústia* de 1844, encontramos nos *Discursos edificantes* (religiosa) a *possibilidade e expectativa* como *paciência* (religiosidade não paradoxal ou filosófica) e, nos *Discursos cristãos* (*religiosidade paradoxal ou crística*), a *possibilidade* como *esperança*.⁷ O indivíduo paciente, singularizado, isto é, o que realizou a síntese do si-mesmo, ou seja, o que adquiriu sua alma preservando-a e a preservou adquirindo-a, é o *esperançoso*, assim como em 1847, em *As obras do amor*, o indivíduo singularizado é o *amoroso* (Kierkegaard, 2005b).

REFERÊNCIAS

ARAÚJO SILVA, Marcos Érico de. El fenómeno de la angustia de la falta de espíritu en *El concepto de la angustia* de Kierkegaard. In: *El Arco y la Lira*. Tensiones y Debates, 9º (2021), ISSN: 2344-9292, pp. 117-137.

_____. A paidéia kierkegaardiana. In: *Trilhas filosóficas*. Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó, ano XI, n. 1, Dossiê Kierkegaard e a educação, pp. 45-91, jan.-jun. 2018. ISSN 1984-5561. Disponível em: <<https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/tf.v11i1.3034/336>>. Acessado em: 10 de março de 2024.

⁶ Nesse instante em que a tonalidade afetiva da paciência vem em auxílio para dar força de ânimo e coragem ao homem para perseverar e preservar-se na sua possibilidade, sem deixar-se cair na não-liberdade, no demoníaco, na perda de sua liberdade, é apropriado indicar que justo nesse ano de 1844 tem um *Discurso edificante* intitulado *Contra a covardia* (Kierkegaard, 2023).

⁷À guisa de exemplificação, recomendo a leitura do capítulo III da Segunda série: *O amor espera tudo – e, no entanto, jamais é confundido*, de *As obras do amor* (Kierkegaard, 2005b).

GRØN, Arne. *El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard*. In: *Thémata: revista de filosofia*. n. 15, 1995, pp. 15-30.

HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. Trad.: Alexandre Franco de Sá. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. *Ser e Tempo*. Trad.: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Volume Único. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. A questão fundamental da filosofia. In: *Ser e verdade*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

KIERKEGAARD, Søren. *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor: uma comunicação direta, relatório à História*. Trad.: João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2ª ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005a.

_____. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005b.

_____. *Adquirir a sua alma na paciência*. (dos *Quatro discursos edificantes* de 1843). Trad.: Nuno Ferro, e M. Jorge Carvalho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

_____. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Trad.: Álvaro L. M. Valls. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas, Vol. 2*. Trad.: Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Dezoito discursos edificantes*. Trad.: Elisabete M. de Sousas. Lisboa: Relógio D'Água, 2023.

I – INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

Marcos Érico de Araújo Silva

Bacharel (UFPB), Licenciado (UFPB), Mestre e Doutor em Filosofia (UFPB-UFPE-UFRN). Tem interesse na Filosofia a partir da Fenomenologia, Hermenêutica e Ontologia, sem compreendê-las, porém, como correntes de pensamento, mas como forma e método da própria filosofia. A partir disto e, trazendo isto como questão, estuda particularmente Kierkegaard,

Heidegger, e Gabriel Marcel. Membro da Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard (SOBRESKI). Líder do DGP\CNPq\UERN: Núcleo de Estudos em Fenomenologia, Hermenêutica e Mística. Membro do DGP\CNPq\UNIOESTE: Fenomenologia, hermenêutica e metafísica. Membro do Grupo de Estudos Margem Kierkegaardiana (IPUB/UFRJ). E-mail: marcoserico@uern.br

II – INFORMAÇÕES SOBRE O ARTIGO

Recebido em: 14 de março de 2024

Aprovado em: 25 de março 2024

Publicado em: 30 de março de 2024