

PASSAGEM E INSTANTE A PARTIR DO CONCEITO DE ANGÚSTIA DE S. KIERKEGAARD

PASSAGE AND INSTANT FROM THE CONCEPT OF ANXIETY OF S. KIERKEGAARD

Cássio Robson Alves da Silva¹

Resumo: O que é apresentado neste trabalho leva em consideração a filosofia do dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855), tomada sob o ponto de vista unânime da obra *O Conceito de Angústia* (1844). Para tanto, lançaremos mão de dois conceitos importantes: o de *passagem* e o de *instante*, ambos com vistas na *angústia*, categoria esta que estabelece o ponto gravitacional para nossa discussão.

Palavras-Chave: Kierkegaard. Passagem. Instante. Angústia. Espírito.

Abstract: What is presented in this paper takes into account the philosophy of Søren Kierkegaard (1813-1855) taken in the unanimous view of the work *The Concept of Anxiety* (1844). Therefore, we will launch two important concepts, the *passage* and the *instant*, both with views in anxiety, a category that establishes the gravitational point for our discussion.

Keywords: Kierkegaard. Passage. Instant. Anxiety. Spirit.

1. Introdução ou o “caso do palhaço” como dilema existencial (estético-ético)

Em certo teatro, aconteceu ter deflagrado um incêndio nos bastidores. O palhaço veio avisar o público. Pensaram que se tratava de um dito espirituoso e aplaudiram-no; ele repetiu o aviso; rejubilaram ainda mais. Também eu assim penso que o mundo cairá por terra, sob o júbilo geral da gente espirituosa que pensa tratar-se de um *Witz* (chiste)².

Este *mais* pode significar, em linguagem psicológica, o terrível, porém, no sentido do salto qualitativo, isso significa o inessencial³.

Essas duas breves citações devem ser justapostas para mostrarmos precisamente qual o lugar (ou o não lugar) da angústia. Algo há nas duas citações que é digno de uma análise: a dialética. A filosofia de Kierkegaard é marcada pela comunicação indireta – não obstante n’*O Conceito de Angústia*(1844) essa não venha a ser marcadamente usada –, ou seja, aquele que comunica a verdade não aponta diretamente ou objetivamente para ela. Mas para onde aponta tal comunicação? Para a própria existência. Temos, portanto, dois movimentos dialéticos, o da

¹ É mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Sua pesquisa é direcionada ao filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard.

²KIERKEGAARD, S. 2013, p.6.

³KIERKEGAARD, S. 2010, p.99.

comunicação e o da existência, os quais se entrelaçam e se implicam mutuamente, e veremos por qual razão. Mas antes vale afirmar que a dialética deixa de ser um movimento lógico para ser vista como aporte qualitativo da existência.

O que o palhaço tem a ver com isso? Ora, ele é quem comunica o terrível da possibilidade do fogo. Este *terrível* antecipa a possibilidade da ação, da atitude de nossa própria existência. Ele é, ainda, quem age e comunica não se isentando do terrível. Embora o palhaço esteja no palco em seu estádio de imediatidade estética, ele é um existente. Desse modo, sua decisão de fugir do fogo está entre a possibilidade e a necessidade, no entanto, está tomada, efetivada. O público, ao invés de efetivar a necessidade de fugir, prefere a possibilidade de fugir do fogo; ou ainda, sequer toma conhecimento dela. O horrível era motivo de tagarelice e “rejubilaram ainda mais”. Este *mais* encerra no gracejo e provoca o distanciamento ético diante do horrível, fazendo da decisão o *distante*, tornando-a desnecessária. Antes da segunda citação justaposta, Kierkegaard afirma que “entre Adão e o indivíduo posterior a diferença está em que o porvir é mais refletido neste do que em Adão”⁴. O mesmo vale para o palhaço (o existente) e o público, respectivamente. O horrível está para ambos e é essencial enquanto possibilidade, porém inessencial enquanto necessidade. No entanto, a relação é diferente; de um lado temos uma relação ética, do outro, temos uma relação meramente estética. Primeiramente, para o palhaço, o perigo iminente do fogo é marcado pelo movimento ético de escolher fugir, tornado transparente na decisão, preservando, por sua vez, o horrível em algo inessencial. O salto qualitativo do palhaço é a própria necessidade, ou seja, a decisão de fugir. Por outro lado, o público, em sua relação estética, esbarra na fruição imediata sem perceber a dialética da comunicação, sem, sobretudo, perceber a dialética da existência; não há, portanto, seriedade, ao contrário, os espectadores encaram-na (a dialética existencial) como palhaçada. Em última instância, o horrível não é sequer possibilidade, tampouco necessidade. Mas vemos que a necessidade do inessencial (o fogo, o horrível) fora cruel na síntese entre possibilidade e necessidade, isto é, na realidade e consumiu a vida do público.

Não há como transferir do indivíduo a responsabilidade de agir - diante do terrível - para o gênero humano, para humanidade. Afora todos os parodismos, seria o terrível a própria angústia? Talvez sim, se se tratar da angústia diante do mal (este já considerado como uma possibilidade anulada, o pecado, e como consequência fica “potenciada no arrependimento”, pois “ele se obriga a contemplar o terrível”)⁵. Por ora, resta-nos buscar o equilíbrio ético que

⁴KIERKEGAARD, 2010, p.99.

⁵KIERKEGAARD, 2010, pp. 121-123.

está *inter et inter*, isto é, o que está entre uma coisa e outra. Em outras palavras, não basta decidir *en masse*, fazendo do público, da multidão, os detentores de uma verdade quase messiânica; tampouco basta martirizar o indivíduo, levando-o a um subjetivismo quase profético. Isso que poderia ser um claro mote para o engajamento político tem uma razão anterior: a atitude do indivíduo diante de sua própria existência e diante do outro indivíduo e, ainda, diante do inteiramente Outro. Isto porque a crítica de Kierkegaard à sociedade é feita a partir da perspectiva ético-religiosa. Se Marx exige uma opção sobre as condições de existência exteriores das massas, tal exigência em Kierkegaard está na atitude interior do indivíduo para consigo mesmo. Se Marx filosofa sem deus e se Kierkegaard filosofa diante de deus, estas oposições manifestadas repousam sobre um dado comum: a sua ruptura com deus e com o mundo⁶.

O que está entre deus e o mundo? O homem, o indivíduo em seu estado primitivo de sua experiência psicológica. Com efeito, o que interessa para ele é o *interet inter*, o que está entre uma coisa e outra: entre corpo e alma, entre tempo e eternidade, entre mundo e deus, entre finito e infinito; em suma o interesse está voltado para a linha que o centro de gravidade tem de percorrer na qual o indivíduo está diretamente relacionado. Em outras palavras, veremos como se dá o movimento entre estes termos qualitativamente opostos. *Passagem*: essa categoria será tratada em Kierkegaard como a ajuda de outra categoria, a do instante. N' *O Conceito de Angústia*, dada a impossibilidade da passagem direta da metafísica para a dogmática, a existência torna-se o núcleo transitório e inicial do salto; é assim que se torna possível uma explicação de todas as contradições e disjunções da própria relação homem e deus, tempo e eternidade, finito e infinito. O equilíbrio entre estes termos antagônicos é fundamental. Pois, ainda que desse modo se apresente uma explicação, é necessário ter em mente que:

Como quer que se apresente o problema, logo que Adão fica excluído de maneira fantástica tudo se confunde. Explicar o pecado de Adão é, portanto, explicar o pecado hereditário, e de nada adianta uma explicação que queira explicar Adão, mas não o pecado hereditário, ou queira explicar o pecado hereditário, mas não Adão. A razão mais profunda de tal impossibilidade está naquilo que é o essencial da existência humana; que o homem é o *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo gênero humano⁷.

2. Sobre a *passagem*

⁶LÖWITH, 1981, p. 202.

⁷KIERKEGAARD, 2010, p.30.

Depois dessa sumária apresentação, percebe-se que tal equilíbrio só se consegue voltando-se o olhar para a primitividade do indivíduo. Tão importante é a primitividade, que Kierkegaard a pensa a partir do indivíduo, a partir da atmosfera de Adão. Desse modo, qual a primeira passagem do indivíduo? Respondendo sucintamente a essa questão: é a primeira transgressão do indivíduo, é a passagem⁸ da inocência para o pecado, este qualificado pela dogmática como hereditário.

A questão do começo na filosofia pode ser vista aqui sob dois ângulos: a atmosfera e o conceito. O primeiro já fora mencionado e é o lugar onde a síntese (entre alma e corpo) é instaurada com todas as suas implicações partindo “do instante da vida individual”. Esta, portanto, tem como consequência a angústia dada a primeira passagem e a transgressão inerente a este começo possibilitado – e não pressuposto – pelo pecado. O segundo vê o começo da filosofia como um pressuposto no qual está sustentada todas as consequências lógicas, dentre as quais está o conceito. Com efeito, tendo em mente que, segundo Kierkegaard, o pecado não encontra lugar em nenhuma ciência⁹, não podemos vê-lo apenas como um pressuposto ou ponto de partida lógico, mas como o núcleo da atmosfera.

Ainda que na filosofia especulativa – aqui representada por Hegel e sua escola – o que está *interet inter* seja abstraído, Kierkegaard não se conforma e tenta resguardar o que está entre as condições telúricas e o espaço reservado às criaturas aladas, ou seja, o indivíduo e sua atmosfera. Em outras palavras, baseado na nota 35 d’*O conceito de Angústia*, o interesse de Kierkegaard vai de encontro precisamente ao desinteresse da metafísica: a pré-idealidade *dianete* da realidade efetiva. Posto isso, convém saber diretamente do filósofo dinamarquês o que ele diz a esse respeito, a saber, sobre como se dá esse avanço especulativo desde seu começo.

Utilizam-no, por assim dizer, sem mais nem menos, e enquanto Hegel e sua escola deixaram embasbacado o mundo com a grande ideia de que a Filosofia começa sem pressuposições, ou de que nada mais procede a Filosofia senão a perfeita ausência de quaisquer pressuposições ninguém se constrange de jeito nenhum em utilizar a passagem, a negação, a mediação, ou seja, os princípios motores do pensamento hegeliano, de tal modo, que esses não encontram ao mesmo tempo seu lugar ao passo que o sistema avança. Se isso não é pressuposição, então não sei o que é uma pressuposição; pois utilizar-se alguma coisa que não se explica em lugar nenhum equivale, sim, a pressupô-la¹⁰.

Se para o Kierkegaard a passagem (*Overgang, impor o passo [transição inicial]*) não é um movimento meramente lógico, então o que vem a ser? Ela pode ser posta aqui, afora sua

⁸ Em dinamarquês *Overgangen* (passagem) ou *Overflat* (travessia). Em alemão *Übergang*. Tradução nossa.

⁹KIERKEGAARD, op. cit. p. 23.

¹⁰Ibidem, p. 89.

abordagem psicológica, em termos éticos com tendência a uma regressão (aqui não no sentido depreciativo) ao estágio estético e progressivo (não no sentido de absolutização anuladora do homem) ao estágio religioso. Nesse sentido, o ético é o *interet inter*. Ético aqui não pode ser entendido como uma ciência ideal, mas como o processo do qual culmina o ato da *decisão*. Ao elencarmos aqui os tipos¹¹ de passagem, perceberemos isso de uma maneira mais cristalina.

A primeira passagem já citada opera como começo qualitativo: é a passagem da inocência para culpa, tanto de Adão como do homem posterior. Arriscamos dizer que essa é a passagem do tédio para angústia. A latente diferença posta entre esses dois momentos é sutil, pois o *sem conteúdo* do tédio não é ainda o *nada* da angústia; enquanto que no primeiro (no tédio) o indivíduo está hermeticamente fechado, no segundo (na angústia), o nada está alojado no indivíduo, é o *ser-capaz-de*. Dito de outro modo, aqui a passagem é efetivada e, mesmo o indivíduo não tendo autoconhecimento, sua maneira progressiva inicial (salto qualitativo) se expressa na angústia.

Para a segunda passagem temos que trazer à tona novamente o caso do palhaço. É a passagem da estética para ética, cujo seu núcleo tem na decisão e na seriedade o seu maior expoente. Sabe-se que o palhaço está ali em sua roupagem estética, com sua *gag*¹². No entanto, quando o horrível ameaça sua vida resta-lhe comunicar e agir, saindo do seu estado de gracejo para dar lugar à seriedade. Não se trata mais de uma piada física, pois o palhaço agora foge seriamente. Aqui, comunicar e agir são momentos simultâneos. Não por acaso Kierkegaard afirma que querer o ético é querer a seriedade¹³. Assim, o ato provocado pelo fogo é antecipado pela possibilidade de fugir e pela necessidade da fuga, ambos amparados pela liberdade. Aquele burburinho, aquele alvoroço diante do perigo pode ser comparado à angústia que é, por sua vez, a *vertigem da liberdade*.

A terceira passagem não se dá de um estágio para o outro, mas num único estágio, no ético. Dá-se, portanto, internamente quando há a passagem do individual para o geral. Em sumárias linhas, se evocarmos a obra *Temor e Tremor*, é o que se passa com o herói trágico¹⁴.

¹¹ O mesmo poderá ser feito com os tipos de instante, ou seja, pensar este na esfera estética, ética e religiosa. Todavia não o faremos para não prejudicar o ritmo do texto do próprio Kierkegaard. Aqui, fizemos essa “tipificação”, pois julgamos ter no conceito de passagem o germe do conceito de instante.

¹² Recurso pantomímico que visa comunicar algo, muito embora neste caso o palhaço se faça entender(ou não), também, através da fala.

¹³KIERKEGAARD, 2013, p.143.

¹⁴ Nessa obra, Kierkegaard sugere, com relativa ironia, que a personagem bíblica de Abraão seja morta ou internada num manicômio caso a situação(e fato de ter que matar seu próprio filho Isaac) não fosse resolvida. (KIERKEGAARD. S. 2009) É bem verdade que esta observação apenas introduz o que há de substancial na obra, porém se consultarmos Paul Ricoeur veremos que, além de uma hermenêutica bíblica que explica a narrativa, “em certo sentido, a ironia está potencialmente desde que haja um *mythos* em sentido amplo:

É quando se faz uma mera substituição do desejo pela lei cujo cerne da investigação está na primeira ética.

A quarta e última passagem opera, sim, no nível dos estádios e, para aludirmos ao mesmo escrito de 1843, tem sua assunção na figura de Abraão. É a passagem do ético para o religioso. Sem delongar demais nisso, podemos dizer que o cerne de sua investigação está na segunda ética. Essas passagens apresentadas têm em seu ponto inicial a angústia e é esta que qualifica a aparição do indivíduo para si mesmo, possibilitando a liberdade e possibilitado pela liberdade, sendo-capaz-de-algo-mais.

3. Notas sobre a nota 199 d'O Conceito de Angústia(Sobre o instante)

As travessias (*Overfart, impor velocidade [no caminho]*)¹⁵ acima colocadas estão no nível da liberdade individual. Todavia, seria forçoso pensar unicamente numa liberdade individual quando o homem é um ser histórico. Ainda que toda sorte de determinismos e fatalismos estejam em contraposição ao movimento – no sentido aristotélico e no sentido hegeliano de superar (*Aufheben*) - inerente da realidade enquanto tensão entre a possibilidade e necessidade, podemos pensar a liberdade histórica como passagem propriamente dita e, por isso, não como uma contemplação estéril via conceitual/lógica, mas como uma tensão qualitativa: o *instante*. Esta categoria opera, também, no choque entre tempo e eternidade - para não ficarmos apenas na tensão dos termos qualitativamente opostos até agora apresentados, a saber, possibilidade e necessidade.

O que vemos na nota 199 do experimento psicológico em questão é o reconhecimento de Kierkegaard do esforço da tradição filosófica da Antiguidade em entender a dificuldade de colocar a passagem no puramente metafísico, embora Platão o faça concebendo o instante de modo abstrato. Tendo em vista que Platão foi o primeiro a dar à filosofia um conceito de instante, não podemos ignorá-lo. Afora todas as hipóteses acerca do ente e do não ente, a discussão encontra-se no diálogo *Parmênides* do seguinte modo: surge a resolução da contradição entre uno e múltiplo, cujo instante é o ponto de partida dessas duas direções.

efetivamente, todo *mýthos* implica 'um sentido irônico para fora do real'. Isso explica a aparente ambiguidade do termo mito: no sentido de mito sagrado, o termo designa a legião de heróis superiores a nós todos em todos os aspectos" (RICOEUR, P. 2010, p.28).

¹⁵ Utilizamos aqui o termo *Overfart*, travessia, pois adequa-se melhor à filosofia de Kierkegaard a qual concebe a existência como um caminho a ser atravessado em seus estágios, não obstante a travessia não seja algo arbitrário e necessariamente crescente. Outro motivo relevante seria que, aqui, a síntese já fora estabelecida e o espírito já está amadurecido, impondo, portanto, mais velocidade e rapidez as quais lhe faltara na *Overgang*, naquele primeiro passo sonâmbulo, primeira transição que fora dada, pois o espírito estava sonhado, estava no sono da inocência. Nossa hipótese é que, enquanto a passagem se dá no nível da liberdade individual, a travessia acolhe tanto esta como a liberdade histórica.

Segundo Kierkegaard, Platão mostra que o instante está presente do mesmo modo na passagem do Uno ao múltiplo e do múltiplo ao Uno. No entanto, segundo ele, o tratamento platônico é uma “silenciosa abstração atomística”, pois não se preservaram as contradições do tempo e ocupou-se em movimentar essa categoria como um pêndulo abstrato, sem nenhuma concretude, sem, sobretudo, a medida do tempo. Numa tentativa de explicar mais acerca do instante, Kierkegaard procura acentuar a originalidade cristã diante das outras visões (grega e moderna).

A filosofia grega e a moderna posicionam-se assim: tudo gira ao redor do problema de fazer o não ente ser algo, pois eliminá-lo ou fazê-lo sumir parece demasiado fácil. A visão cristã posiciona-se assim: o não ente está em todo canto como o nada de que tudo foi criado, como ilusão e vaidade, como pecado, como sensualidade afastada do espírito, como temporalidade esquecida da eternidade por isso, tudo o que importa é eliminá-lo para que o ente venha à luz. Só nessa perspectiva, o conceito de reconciliação é entendido de modo historicamente correto no sentido em que o cristianismo trouxe ao mundo¹⁶.

Antes de sairmos da análise dessa nota, podemos extrair duas dissensões importantes para preservarmos o paradoxo do instante: a dissensão ontológica e a dissensão existencial: (a) a dissensão ontológica instaura-se a partir da querela filosófica do ente e do não ente cuja mediação - via atomístico-lógica - permite mesmo com estranheza vislumbrar, no instante, a eternidade. Aqui, no entanto, o instante parece estar solapado pelo tratamento abstrato; (b) a dissensão existencial, por sua vez, traz consigo o instante recebendo, na síntese, a decisão individual no devir – inversamente (para não incorreremos no problema da dissensão anterior, o de solapar o seu termo antagônico logicamente, a saber, o temporal), devemos aqui fazer alusão ao que Kierkegaard chama de devir cristão, ou seja, aquilo que se dá no plano temporal sem, no entanto, negar a eternidade.

Dessas dissensões Kierkegaard extrai o *prius* de sua filosofia, isto é, novamente o *interet inter*¹⁷, o que está entre o ontológico e o existencial como sendo um dos elementos qualitativamente necessários para se estabelecer a síntese: o presente *histórico*. É bem verdade que Kierkegaard provoca a seu modo a tensão desses elementos. Com efeito, sabe-se que o espírito é a síntese entre corpo e alma; porém, qual a síntese entre temporal e eterno?

No que toca a esta última síntese, salta aos olhos que é formada de modo diferente da primeira. Na primeira, alma e corpo eram os dois momentos da síntese, e o

¹⁶KIERKEGAARD, 2010, pp. 90-91.

¹⁷ Insistimos nisso para reiterar que Kierkegaard é inimigo das separações arbitrárias e o “entre” da dicotomia não deve ser posto apenas como movimento lógico, como mera permissão para a dialética de concreção da ideia, mas na realidade existencial com todas as suas dissonâncias. (O termo realidade em Kierkegaard difere daquele consagrado por Hegel; Alemão: *Wirklichkeit* ≠ dinamarquês: *Virkelighed*).

espírito, o terceiro, porém de tal modo que só se podia falar em síntese quando se concebia o espírito. A segunda síntese tem apenas dois momentos: o temporal e o eterno. Onde se acha aqui o terceiro? E, não havendo terceiro, não há a rigor nenhuma síntese, pois uma síntese, que é uma contradição, não se pode completar como síntese sem um terceiro; pois, o fato de a síntese ser uma contradição, enuncia afinal justamente que não há síntese¹⁸.

4. Restante (o resto das reflexões que tem a ver com o instante)

Na primeira frase da introdução de nosso texto buscamos estabelecer, partindo de uma ocasião, qual o lugar da angústia como fio condutor. Entretanto, essa concepção de lugar não deve ser vista apenas do ponto de vista espacial, mas temporal, dado que é neste que a primeira síntese (de alma e corpo) se estabelece enquanto espírito. Logo, se não é apenas lugar é, também, momento. Isto é, trata-se de oportunizar¹⁹ a angústia e de perceber, na *elasticidade do salto*, o instante do nascimento do espírito²⁰ compreendido pela travessia na qual a liberdade individual recebe a liberdade histórica, pois o indivíduo é ele mesmo e o gênero humano.

Ao levantar e tentar clarificar o problema das sínteses, ou seja, de como estas se desdobram no homem e na realidade, Kierkegaard pergunta: *o que é então o temporal?* O próprio filósofo lança mão de uma resposta e mostra que se o tempo for concebido como uma sucessão infinita logo teríamos de estabelecer as suas determinações temporais como presente, passado e futuro. Porém, se pensarmos essa divisão tendo a eternidade refletida nela, não avançamos, de modo que a representação desta não mostraria nada senão uma mera quantificação do processo temporal. Segundo ele, se representamos o tempo buscando uma retroatividade quase infinita (passado) e uma progressividade infinita (futuro), fazemos do presente algo sem conteúdo e vazio cuja *preponderância quantitativa* provoca um “desaparecer infinito”. Desse modo, aquela tentativa de eternizar o presente que foi ou será através de suas determinações temporais (passado e futuro) não passa de um presente infinitamente vazio, pois se espacializou o tempo ao invés de eternizá-lo. É o exemplo concreto dos hindus. Estes se referiam à linhagem dos reis que teriam reinado por 70.000 anos e dos reis não se sabe nada, nem ao menos os seus nomes. E “se quisermos tomá-los como um exemplo para o tempo, então os 70.000 anos serão, para o pensamento, um sumir infinito, mas para a representação a linha se expande, especializa-se compondo um panorama ilusório de

¹⁸KIERKEGAARD, 2010, pp.92-93.

¹⁹Talvez não seja forçoso pensar num *Kairós* (tempo oportuno) da/para interioridade, da existência individual, porém de modo prene, pois ainda se trata do nascimento do espírito.

²⁰RICOEUR, 1996, p.18.

um nada infinitamente vazio”²¹. O presente representado e espacializado nas demais determinações é o eterno. Nesse sentido o eterno é apenas uma progressão que não sai do lugar, pois não se encontra separação do passado e do futuro, pois o presente é a *sucessão abolida*.

Convém trazer para a discussão aquela conhecida tríade: o tempo cósmico, o tempo histórico e o tempo existencial. Não buscaremos com isso conceituar o tempo, mas em última instância mostrar-se-á a inclinação de Kierkegaard para este último. O tempo cósmico é calculado matematicamente, cujo resultado de tal equação apresenta-se por calendários e relógios. O tempo histórico preserva o cálculo matemático e está circunscrito no cósmico. O tempo existencial, por sua vez, é a plena intensidade da vida e que por muitas vezes é confundida com a vida sensual. Contudo, segundo Kierkegaard, é no tempo existencial que o instante designa o presente como *um tal que não tem nem pretérito nem futuro*, residindo aí a *imperfeição da vida sensual*; no entanto, por outro lado, e inversamente, “o eterno significa o presente, que não possui nenhum passado e nenhum futuro, e esta é a perfeição do eterno”²². Dadas as imperfeições e perfeições, e já como os paradismos da representação abolidos, vê-se o instante como o eterno no temporal.

Platão entende o instante enquanto súbito e este se dá abstratamente no choque entre tempo e eternidade, e se fosse representado na realidade sem a intensidade da vida do existente, não passaria de uma mímica petrificante feita por atores, tendo em sua interrupção a máxima expressão da qual os espectadores ficariam imóveis. A perpetuação plástica traz minimante a comensurabilidade do eterno com essa expressão casual. Mas isso não é instante. Inversamente, é o tempo, a expressão causal que deve ser comensurável com o eterno, pois “entendido dessa forma, o instante não é, propriamente, um átomo do tempo, mas um átomo da eternidade”²³. O instante para o filósofo dinamarquês (*Øieblikket*, olhar momentâneo, de relance) é, em sua comensurabilidade, compatível com o conteúdo do eterno, pois vimos que aquela primeira travessia empreendida na primeira síntese (corpo e alma) da qual se revela o espírito carecia de temporalidade. A dialética de Kierkegaard começa, portanto, em sua progressividade, na inconsciência de possuir um espírito eterno ainda *invisível* e parte para uma derivação qualitativa cujo *conflito fatal* é posto quando há o choque entre tempo e eternidade, isto é, o instante.

²¹KIERKEGAARD, 2010, p. 93.

²²KIERKEGAARD, 2010, p. 94.

²³KIERKEGAARD, 2010, p. 96.

A síntese do temporal e do eterno não é uma outra síntese, mas é expressão daquela primeira síntese, segundo a qual o homem é uma síntese de alma e corpo, que é sustentada pelo espírito. Tão logo o espírito é posto, dá-se o instante. Por isso, pode-se dizer, com justiça, de um homem, como uma censura, que vive apenas no instante, dado que isso só ocorre por uma abstração arbitrária²⁴.

Pode-se dizer que o instante é correlato do espírito. Mas não é qualquer correlato, pois está *prenhe de destino*. Este “estar prenhe de destino” traz, obviamente, um efeito diacrônico próprio à filosofia de Kierkegaard com relação à questão do *futuro* - este entendido não apenas como um desencadeamento teleológico/escatológico -, pois quer “salvaguardar seu relacionamento com o tempo”. Ora, já que as determinações temporais (passado, presente e futuro) adquiriram significado com o instante, convém encontrar nelas o efeito que permite ir avançando ao invés de recuar. Dito de outro modo, Kierkegaard procura alterar aquele olhar súbito grego ao passado (*reminiscência*) para aquela olhadela (*ØietsBlik*) cujo espírito se projeta para si mesmo e, ao mesmo tempo, para o futuro (*repetição*), enquanto tarefa própria da liberdade.

Portanto, àquela pueril ingenuidade grega, na qual estava imbuída a temporalidade e a sensualidade, opõe-se o espírito, correlato do instante e que preserva o tempo e a eternidade, estes, por sua vez, impregnados mutuamente.

O instante e o futuro põem, por sua vez, o passado. Se de algum modo a vida grega devesse designar alguma determinação do tempo seria a de passado; contudo, o tempo passado não definido em sua relação como o presente e o futuro, porém em sua determinação geral de tempo: como um ir passando. O eterno dos gregos situa-se lá atrás como um passado em que só se entre recuando. (...) [Porém], não se capta o passado a partir dele mesmo e sim numa simples continuidade com o futuro (com isso, os conceitos de conversão, reconciliação e redenção se perdem na história universal e também no desenvolvimento histórico do indivíduo). Não se capta o futuro a partir dele mesmo e sim numa simples continuidade com o presente²⁵.

Mas voltemos a falar de Adão e do indivíduo posterior, pois toda essa discussão tornar-se-ia vazia caso não fosse colocado aqui o problema da geração e sua relação histórica. Como mostra da observação psicológica, aquela inocência fora abolida e Kierkegaard a qualifica como o primeiro salto, a angústia. Como consequência tanto para Adão como para o homem posterior, a primeira expressão do eterno se dá no espírito, sendo esta correlação dois momentos de uma mesma travessia individual. Assim, por um lado, temos a síntese do anímico e do somático como indicador – enquanto possibilidade – do espírito na individualidade, ao passo que, por outro lado, temos a angústia do futuro como possibilidade

²⁴Ibidem, p. 97.

²⁵KIERKEGAARD, 2010, pp. 97-98.

da eternidade na individualidade. Ambos momentos são amparados pela liberdade, porém sucumbem se se pensar sua significação temporal unilateralmente como sensualidade, ou seja, como pecaminosidade e como um mero quantificar de pecado (primeiro pecado, e outro e mais outro...), negando-se assim o qualitativo da entrada deste no mundo. Pode-se dizer que há uma distinção entre a pecaminosidade e a pecabilidade, uma quantitativa e a outra qualitativa.

A superação do pecado se confundida com o arrependimento traz implicitamente a diferença entre a libertinagem e liberdade. Enquanto na primeira a superação do pecado desemboca na sensualidade, como uma passar por cima quantitativo, a segunda não é, no entanto, um passar imune pelo pecado, como se o espírito o neutralizasse, mas é a constante consciência de que este trará a angústia (isto é, o porvir) diante do mal. Em uma palavra, enquanto uma é a angústia diante do bem (antecipação do demoníaco), a outra é a angústia diante do mal. O passado, todavia, aparece em ambos os momentos. Segundo Kierkegaard, a superação do pecado é apenas um infortúnio que passou e que ainda perturba; no arrependimento ele qualifica o futuro enquanto anulação do passado.

O passado pelo qual eu deveria angustiar-me, deve estar numa relação de possibilidade para mim. Se me angustio por um infortúnio passado, não é por aquilo que passou, mas sim por algo que pode vir a repetir-se, i.é., vir a ser futuro. Quando tenho angústia em razão de alguma culpa passada, é porque não a coloquei numa relação essencial comigo como algo passado, e de uma outra maneira enganadora impeço-a de se tornar passada. Se, com efeito, ela está realmente passada, não poderei sentir angústia em relação a ela, mas apenas arrependimento²⁶.

5. Considerações finais

Depois da longa exposição feita até aqui uma pergunta ainda persiste: qual a relação de Adão com o passado? Adão, antes do pecado, não tinha passado, pois as determinações temporais postas para o indivíduo posterior, depois do pecado, não lhe estavam estabelecidas. Com isso, mais do que colocar Adão como um ser fantástico, podemos entender essa ausência de passado como potência de vida. Em contraste com essa potência de vida entra (com Adão) o pecado no mundo como limiar entre a vida e a morte. Assim, a potência de vida e a potência de morte se entrelaçam no instante da existência, “por isso é que angústia da morte equivale à angústia do parto, em que eu queira, contudo, repetir aqui o que, em parte com verdade e em

²⁶KIERKEGAARD, 2010, p. 99.

parte só espiritualmente, em parte num tom frívolo, tem-se afirmado, que a morte é uma metamorfose”²⁷.

Para finalizar, uma deambulação. E, também, para não ficarmos no icônico exemplo da *Apologia de Sócrates* (sobre a morte de Sócrates), podemos interpor e reproduzir as palavras Ivan Ilitch (homem posterior); este reiterou o nada de sua angústia dizendo: “ o caso não está no ceco, nem no rim, mas na vida e... na morte. Sim, a vida existiu, mas eis que está indo embora, embora, e eu não posso detê-la. Sim. Para quê me enganar? Não é evidente para todos, com exceção de mim que estou morrendo. (...) Eu não existirei mais, o que existirá então? Não existirá nada. (...) A morte. Sim, a morte”. "Tudo isso lhe aconteceu num instante, e a significação desse instante não se alterou mais"²⁸.

Bibliografia

KIERKEGAARD, S. **Temor e Tremor**. Introdução, tradução e notas de Elisabete M. de Sousa, Relógio d' Água, Lisboa, 2009.

_____. **O Conceito de Angústia**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Rio de Janeiro: Vozes. 2010.

_____. **Diapsalmata in: Ou-Ou. Um fragmento de vida - Primeira parte**. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores. 2013.

_____. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

LÖWITH, K. **De Hegel à Nietzsche**. Tradução de Remi Laureillard. Paris: Gallimard, 1981.

RICOEUR. P.A **Região dos Filósofos**. Tradução de Marcelo Perine e Nicolás Nymi Campanário, São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Tempo e Narrativa (Volume 2)**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

²⁷Ibidem, p. 100.

²⁸TÓSTOI, 2006, p. 46 e 76.

TOLSTÓI, L. **A morte de Ivan Ilitch**. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2006.