

A ANGÚSTIA EM KIERKEGAARD, HEIDEGGER E SARTRE – SOBRE O QUE A CIÊNCIA NÃO PODE OBJETIFICAR

ANGUISH IN KIERKEGAARD, HEIDEGGER AND SARTRE - WHAT SCIENCE CANNOT OBJECTIFY

Fabio Caprio Leite de Castro

RESUMO: Em nosso tempo, a perspectiva naturalista ganhou uma enorme notoriedade. No entanto, ao eliminar a liberdade, o naturalista fica refém de um tratamento da angústia como ansiedade, qualificando-a exclusivamente pelas manifestações fisiológicas e comportamentais, deformando-a em seu significado mais profundo. O que a ciência não pode objetificar, ou seja, que resiste a ser tratado unicamente em sua dimensão objetiva – sem que seja corrompida a sua significação – é o que se pretende abordar neste artigo. Coloca-se em relevo, em três itens, a problematização do conceito de angústia na tradição da filosofia existencial, com base nas obras de Kierkegaard, Heidegger e Sartre. A filosofia existencial nasce influenciada pelo romantismo em Kierkegaard, como um questionamento e uma resistência à filosofia especulativa, instaurando um novo ponto de partida: o singular da vivência e o tempo vivido. Mais tarde, ela se transforma em Heidegger no paradigma ontológico da fenomenologia hermenêutica, que conduz o filósofo a questionar o esquecimento do Ser na história da metafísica, com seus reflexos na técnica. Em Sartre, a filosofia existencial coloca-se no plano de uma ontologia fenomenológica, na qual o problema do conhecimento pressupõe a pergunta sobre o corpo e o sentido. Nossa hipótese é, portanto, que a reflexão sobre a angústia produzida pela filosofia existencial pode ser ainda hoje convocada como resistência ao naturalismo.

Palavras-chave: angústia; naturalismo; filosofia existencial.

Abstract: In our time, the naturalistic perspective has gained enormous notoriety. However, by eliminating freedom, the naturalist is held hostage to a treatment of anguish as anxiety, qualifying it exclusively by physiological and behavioral manifestations, deforming it into its deepest meaning. What science cannot objectify, that is, what resists being treated only in its objective dimension - without corrupting its meaning - is what is intended to be addressed in this article. Three issues highlight the concept of anguish in the tradition of existential philosophy, based on the works of Kierkegaard, Heidegger and Sartre. Existential philosophy is born influenced by romanticism in Kierkegaard, as a questioning and a resistance to speculative philosophy, establishing a new starting point: the singular of the experience and of the lived time. Later it becomes in Heidegger the ontological paradigm of

hermeneutic phenomenology, which leads the philosopher to the question of the forgetting of Being in the history of metaphysics, with its reflexes in technique. In Sartre, existential philosophy returns to the level of a phenomenological ontology, in which the problem of knowledge presupposes the question of body and meaning. Our hypothesis is, therefore, that the reflection on the anguish produced by existential philosophy can still be called today as resistance to naturalism.

Keywords: anguish; naturalism; existential philosophy.

Introdução

É inevitável confrontar-se em nosso tempo com uma tendência naturalista no campo das ciências naturais, cujos efeitos alcançam as ciências humanas. Exemplo desta tendência é o sucesso do naturalismo na filosofia da mente e na neurofilosofia, o qual gerou a formulação de um “neurocentrismo”.¹ Para muito além do debate filosófico e científico sobre a relação entre as ciências naturais e ciências humanas, a pergunta sobre a sustentação do naturalismo ou do antinaturalismo, como afirma Markus Gabriel, “toca a todos nós”.²

Exemplar neste debate é a obra de Antônio Damásio, que alcançou grande notabilidade nas últimas duas décadas. Embora não haja nenhum compromisso prévio entre a filosofia da mente e o naturalismo, é inegável que os avanços das neurociências dão subsídios para autores, como Damásio, que pretendem desenvolver uma explicação do *cérebro consciente*.³ Em seu prestigiado *E o cérebro criou o homem*, o neurocientista português defende uma concepção “integrada” da neurobiologia da mente consciente, que integra à teoria da testemunha direta da própria consciência individual; à perspectiva comportamental e à perspectiva do cérebro uma *perspectiva com base nos fatos da biologia evolucionária e da neurobiologia*.⁴ Seu propósito com isso, em suma, é afirmar a equivalência entre cérebro e mente.

¹ GABRIEL, Markus. *Não sou meu cérebro – Filosofia do Espírito para o séc. XXI*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018, pp. 11-12 e p. 18.

² *Ibidem*, p. 13.

³ *Self comes to mind: constructing the conscious brain* é o título original do livro de Antônio Damásio, *E o cérebro criou o Homem*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

⁴ *Ibidem*, p. 29-30.

Com efeito, o desenvolvimento das neurociências permitiu um avanço significativo na descrição do funcionamento do sistema nervoso e popularizou-se no discurso cotidiano. Alain Ehrenberg mostrou claramente em seu livro *A mecânica das paixões* como a nova gramática das neurociências, cujas raízes estão no iluminismo escocês, avançou na contemporaneidade em direção ao discurso moral.⁵ Através da introdução de novos saberes técnicos sobre o funcionamento da memória, das emoções e do processo de tomada de decisão, o naturalismo filosófico e científico recebeu um enorme impulso. Uma das consequências mais importantes do naturalismo é a reformulação ou mesmo a negação do conceito de liberdade, uma vez que a consciência seria definida e explicada a partir do núcleo biológico do sistema nervoso.

Em uma atmosfera cultural tomada pela hegemônica explicação natural do funcionamento do ser humano, que espaço haveria para uma filosofia existencial? É nesse ponto de embate que se pode elucidar o contexto a que se refere o título do presente artigo. Autores como Markus Gabriel falam da necessidade de se atualizar a filosofia existencial, através daquilo que seria um “novo existencialismo”.⁶ A contribuição que propomos não consiste propriamente em aventar e debater esta proposta de Markus Gabriel, mas em evidenciar um aspecto nuclear da tradição da filosofia existencial que permita responder ao naturalismo contemporâneo e a seu modo de entendimento do ser humano.

A filosofia existencial começa lá onde a filosofia não pode conceitualizar e a ciência não pode objetificar. Por isso mesmo a entrada da filosofia existencial é pela porta dos fundos, pela angústia, pelo desespero, pela melancolia ou pelo tédio. Entre vários aspectos que poderíamos tomar como fio condutor de nossa análise escolhemos a angústia, por entendermos que ele perpassa a tradição da filosofia existencial como um tema nuclear. A angústia é algo que a ciência não pode objetificar. Ou seja, a angústia resiste a ser tratada unicamente em sua dimensão externa, observável e objetiva – sem que seja corrompida a sua significação. Ao

⁵ Cf. EHRENBURG, Alain. *La mécanique des passions – Cerveau, comportement, société*. Paris: Odile Jacob, 2018, pp. 69-122 e pp. 259-310.

⁶ GABRIEL, Markus. *Não sou meu cérebro – Filosofia do Espírito para o séc. XXI, op. cit.*, pp. 26-27.

eliminar a liberdade, o teórico naturalista fica refém de um tratamento da angústia como ansiedade, qualificando-a exclusivamente pelas manifestações fisiológicas e comportamentais, deformando-a em seu significado mais profundo.

Colocamos em relevo, em três itens, a problematização do conceito de angústia com base nas obras de Kierkegaard, Heidegger e Sartre. A filosofia existencial nasce influenciada pelo romantismo em Kierkegaard, como um questionamento e uma resistência à filosofia especulativa, instaurando um novo ponto de partida: o *singular* da vivência e do tempo vivido. Mais tarde, ela se transforma em Heidegger no paradigma ontológico da fenomenologia hermenêutica, que conduz o filósofo alemão a questionar o esquecimento do Ser na história da metafísica, com seus reflexos na técnica. Em Sartre, a filosofia existencial coloca-se no plano de uma ontologia fenomenológica, na qual toda e qualquer afirmação teórica sobre o conhecimento que recaia no determinismo mostra-se, no fundo, como uma tentativa de eliminar a angústia.

Através de uma análise delimitada ao problema da angústia na obra de Kierkegaard, Heidegger e Sartre, nossa hipótese é, portanto, que a filosofia existencial pode ser ainda hoje convocada como resistência ao naturalismo.

1. A angústia na filosofia existencial de Kierkegaard

A trajetória intelectual do pensador dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855) foi relativamente curta, considerando a sua morte precoce, mas o efêmero período em que escreveu foi também de grande intensidade. Pensador da primeira metade do século XIX, Kierkegaard viveu impetuosamente as vagas do romantismo. Sob o uso de variados pseudônimos (Vigilius Haufniensis, Victor Eremita, Johannes de Silentio entre outros), Kierkegaard reconduziu a filosofia à dimensão existencial do indivíduo, à vivência dos estágios vitais, do temor, do desespero, do tédio e da angústia.

Em um tempo onde a filosofia alemã estava atravessada de ponta a ponta pelo idealismo alemão, Kierkegaard percebeu a necessidade de se recolocar as questões filosóficas inerentes à vida e estabelecer suas relações com a teologia e a

psicologia. Isso não significa que ele mesmo não tenha permanecido sob as influências do idealismo e, de certo modo, ligado a uma gramática típica da dialética idealista. No entanto, Kierkegaard via na afirmação obsessiva de uma filosofia especulativa e sistemática uma maneira de deformar as questões filosóficas mais agudas acerca da própria existência humana.

Em um conjunto de escritos que passam, também, pelo registro literário, Kierkegaard escreveu uma das mais notáveis obras filosóficas do século XIX. Colocaremos o foco sobre *O conceito de angústia*⁷, publicado originalmente em 1844, considerado por Heidegger, não sem razão, como o principal escrito teórico do pensador dinamarquês.⁸

Fica evidente, já na *Introdução*, que o livro tem como pano de fundo um ataque à filosofia hegeliana. Kierkegaard pretende resistir a uma concepção de filosofia especulativa, a uma concepção de ciência que a tudo subsume, em que mesmo as arestas e restos do real são indelevelmente racionais. Nesse sentido, “O conceito de angústia” soa como uma provocação, pois a angústia em Kierkegaard, como assinala Sartre, não pode ser de modo algum objeto de um conceito e, em certa medida “enquanto ela está na fonte da livre opção temporalizante da finitude, ela é fundamento não conceitual de todos os conceitos”.⁹

Ao intitular “realidade” (*die Wirklichkeit*) a última sessão da Lógica, Hegel parece obter a vantagem de atingir o mais alto grau da realidade (o particular), mas ao fazer isso, nem a Lógica avança, por acolher algo que não pode assimilar, nem a realidade sai ganhando, ao perder de vista contingência.¹⁰ Um dos problemas inerentes à concepção hegeliana, segundo Kierkegaard, é que a fé foi tomada por Hegel como “imediato”, como se fosse necessário, portanto, superá-la pela mediação. Outro problema é a passagem da Lógica à Ética, onde o negativo é o Mal. “Ele [o Mal] é demais na Lógica, de menos na Ética, não combina em parte alguma,

⁷ KIERKEGAARD, Søren. *O Conceito de Angústia*. Trad. Álvaro Valls. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012, §45, p. 651.

⁹ SARTRE, Jean-Paul. “L’universel singulier”. *Situations, IX – mélanges*. Paris: Gallimard, 1972, p. 183.

¹⁰ KIERKEGAARD, Søren. *O Conceito de Angústia, op. cit.*, p. 12: “A realidade não sai ganhando, pois a contingência, que é um elemento essencialmente copertencente à realidade, a Lógica jamais poderá deixar infiltrar-se. Nem a Lógica fica bem servida com isso; pois, se ela pensou a realidade efetiva, então acolheu em si algo que ela não pode assimilar, e chegou a antecipar o que ela deve tão somente predispor”.

se deve combinar com os dois lados”.¹¹ O sistema hegeliano teria, portanto, desfigurado o problema da fé e dificultado o acesso ao problema singular da existência e da angústia individual.

Com o propósito de renovar a reflexão sobre o pecado (que não teria lugar em nenhuma ciência), assentado na dimensão da fé, Kierkegaard propõe uma investigação sobre o conceito de angústia que perpassa os campos da Ética, da Psicologia e da Dogmática. Ora, Kierkegaard não pretende escrever um sistema – e tampouco tem a pretensão de ser antissistemático –, mas oferece o que ele chama de uma “monografia” sobre a angústia, cuja potência, precisamente, é a de colocar em xeque as pretensões absolutas e totalizantes da dialética hegeliana. No verdadeiro salto da fé, da angústia de Abraão¹², o cavaleiro da fé renuncia ao geral para se converter em indivíduo. Esse é o ponto, o instante da escolha, do salto, em que se pode explorar a efetiva relação entre o pecado e a angústia.¹³ No entanto, essa relação é mais complexa do que pode parecer em um primeiro momento, pois a angústia se apresenta e se desdobra de múltiplas formas.

Vejam, ainda que de modo esquemático, o modelo de classificação da angústia empregado por Kierkegaard.¹⁴ Em primeiro lugar, o pensador dinamarquês efetua uma reflexão sobre o sentido histórico da angústia reportada ao pecado originário. A angústia *pressupõe* o pecado hereditário e o explica

¹¹ *Ibidem*, p. 16.

¹² Abraão, como narra o Antigo Testamento, aceita por fé e temor a Deus sacrificar o próprio filho Isaac. Em *Temor e Tremor*, de 1843, Kierkegaard problematiza o caso colocando em relevo um tema até então pouco explorado na exegese, a angústia de quem age pela fé, aspecto sem o qual a grandiosidade de Abraão não poderia ser compreendida. A profundidade da angústia reporta-se ao paradoxo e mesmo ao absurdo da situação: “(...) o paradoxo consiste em que se situa como Indivíduo numa relação absoluta com o absoluto. Está, porém, Abraão autorizado para tanto? Se está, eis outra vez o paradoxo, pois não o está em razão de uma participação qualquer no geral, porém na sua qualidade de Indivíduo.” (KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Trad. Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1967, p. 83). Mais uma vez, é contra Hegel que Kierkegaard levanta a sua crítica: “No que me diz respeito já gastei demasiado tempo para aprofundar o sistema de Hegel e de modo algum acredito que o tenha compreendido; tenho até a ingenuidade de imaginar que não obstante todos os meus esforços, se eu não consigo dominar o meu pensamento o motivo é que ele mesmo não consegue completamente ser claro. (...) Quando, porém, começo a meditar sobre Abraão, sinto-me como que aniquilado. Caio a todo momento no paradoxo inaudito que é a substância de sua existência (...)”. (*Ibidem*, p. 53).

¹³ Alguns anos mais tarde, em 1849, Kierkegaard explorará a dimensão do pecado sob o ângulo do *desespero humano*, ou seja, como um desencontro do sujeito consigo mesmo, seja como “desespero-fraqueza”, no qual não se quer ser si próprio, seja como “desespero-desafio”, no qual se quer ser si próprio. (KIERKEGAARD, Søren. *O desespero humano (doença até a morte)*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. 3ª ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1952, pp. 87-112).

¹⁴ KIERKEGAARD, Søren. *O Conceito de Angústia*, op. cit.

de modo retroativo. Ainda nesse sentido, a angústia se oferece como *progressão* do pecado hereditário, tanto *objetivamente*, em um sentido histórico, como *subjetivamente*, na inocência individual que antecede a prática de um novo pecado pelo indivíduo. Em segundo lugar, Kierkegaard faz uma reflexão sobre a angústia vivenciada após o cometimento do pecado. Dessa forma, a angústia sobrevém como consequência da *ausência de consciência* do pecado, pelo sentimento de culpa, mas também como consequência do *próprio pecado*. Por fim, ainda, Kierkegaard trata da angústia em um sentido construtivo, como aquilo que salva pela fé, ou seja, como aprendizado diante da *possibilidade da liberdade*.

O que nos interessa recuperar desse livro de Kierkegaard não é tanto a perspectiva teológica que sustenta o modelo de classificação da angústia em sua relação com o pecado, mas o modo como Kierkegaard, de forma magistral, dá um tratamento à angústia que a ciência de então, com todas suas inflexões iluministas, não havia alcançado. Como bem assinala o pensador dinamarquês: “O conceito de angústia não é tratado quase nunca na Psicologia e, portanto, tenho de chamar a atenção sobre sua total diferença em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado”.¹⁵ Kierkegaard empreende aqui uma notável diferenciação – válida ainda hoje – entre a angústia e o medo, considerando que o último se refere a algo determinado, enquanto a angústia carece desta determinação.

O que seria então a angústia? Em sua fulminante definição, “a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade”.¹⁶ Aqui inicia-se a filosofia existencial. A angústia conecta-nos à realidade da nossa própria liberdade em seu caráter antecipador, em nossas possibilidades mais íntimas, em nosso potencial mais profundo que dá sentido às nossas próprias possibilidades. E o pensador acrescenta: “Por isso não se encontrará angústia no animal, justamente porque este em sua naturalidade não está determinado como espírito”.¹⁷

Em seu núcleo, o que se torna angustiante no modo como a angústia antecipa a própria possibilidade é “a angustiante possibilidade de ser-capaz-de”.¹⁸ A

¹⁵ *Ibidem*, p. 45.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 48.

definição de angústia comporta ela mesma uma nova perspectiva da liberdade existencial, não mais como um *liberum arbitrium*, caracterizado pela escolha diante de possibilidades pré-concebidas, de uma liberdade que pode escolher tanto o bem quanto o mal, mas pela profundidade de uma liberdade infinita que não se deixa explicar por algo que lhe antecede. “Fazer principiar a liberdade com um *liberum arbitrium* [...] que tanto pode escolher o bem como o mal, é tornar radicalmente impossível qualquer explicação. [...] A liberdade é infinita e aparece do nada”.¹⁹

Como esclarece Nuno Ferro, a descrição da liberdade efetuada por Kierkegaard baseia-se em uma crítica à ideia de livre-arbítrio como “liberdade de indiferença”.²⁰ A capacidade que configura o ser-capaz da liberdade não teria a neutralidade de uma posição abstrata e imaginária de conteúdo, de uma determinação, e por isso mesmo indiferente à realidade efetivamente dada do sujeito. O meio em que ocorre o ser-capaz não é o da representação, mas o da própria configuração existencial do sujeito, ou seja, da própria execução da ação. E é neste campo da ação, do ser-capaz diante do porvir, que a liberdade teme tornar-se culpada. “A relação da liberdade para com a culpa é angústia, porque a liberdade e a culpa ainda são possibilidade”.²¹

No pequeno percurso que realizamos até aqui, já podemos circunscrever alguns aspectos da filosofia existencial kierkegaardiana naquilo em que ela respondeu ao modelo de filosofia e de ciência de sua época. Evidentemente, não se pode desconsiderar a influência do cristianismo em Kierkegaard, mas para todos os efeitos, independentemente da filosofia cristã, o modo como o autor propôs o tratamento da angústia e da temporalidade conserva até hoje um enorme potencial reflexivo.

Lendo ainda hoje o comentário do pensador dinamarquês, segundo o qual o conceito de angústia era pouco tratado na Psicologia de sua época, caberia perguntar: que tratamento a psicologia científica dá à angústia em nosso tempo? Embora, é verdade, a angústia tenha sido alvo da psicologia e também a psicanálise

¹⁹ *Ibidem*, p. 120.

²⁰ FERRO, Nuno. *Estudos sobre Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 137 e s.

²¹ KIERKEGAARD, Søren. *O Conceito de Angústia*, *op. cit.*, p. 116.

tenha longamente insistido em tratar da angústia, o que se vê hoje no atual modelo diagnóstico do DSM-V é uma tendência ao ocultamento do problema. Isso é perceptível através da aplicação exclusiva do termo “ansiedade”, mesmo quando se trata de “ansiedade generalizada”. Não há, no DSM-V, “transtorno de angústia”. A angústia, na medida em que não se refere a algo determinado (ou determinável, como no caso da ansiedade), permanecerá intocada caso seja encoberta sob pretexto de um tratamento puramente objetivo. E seria a angústia um transtorno? Não seria ela, precisamente, inerente à liberdade existencial do ser humano?

É por essa razão que o tratamento dado à angústia pelos naturalistas tende a tomá-la como um dado objetivo, muitas vezes reduzido à ansiedade, de tal modo que o problema termina por ser deformado. Veremos a seguir como Heidegger e Sartre abordaram a angústia na esteira de Kierkegaard.

2. A angústia na fenomenologia hermenêutica de Heidegger

É bastante evidente para o leitor de *Ser e Tempo* que Heidegger (1889-1976) foi um admirador da obra de Kierkegaard, mas assinalou a necessidade de um afastamento crítico da filosofia kierkegaardiana em três passagens do livro. No parágrafo §40, no qual Heidegger introduz o tema do “encontrar-se fundamental da angústia”, ele assinala em nota: “Kierkegaard é quem penetrou mais amplamente na análise do fenômeno da angústia e sem dúvida de novo dentro do contexto teológico de uma exposição ‘psicológica’ do problema do pecado original”.²² Nesse contexto, a crítica que lhe faz Heidegger é de estar preso ainda à certa tradição da teologia cristã ligada a Agostinho e Lutero.

Um pouco depois, no §45, que abre a Segunda Seção de *Ser e Tempo*, mais uma vez Heidegger cita Kierkegaard em nota de rodapé, nessa ocasião para assinalar o modo penetrante como este tratou do problema existencial. Desta vez, a crítica volta-se ao fato de que Kierkegaard permanece, contra ele mesmo, preso ao idealismo hegeliano.

²² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, *op. cit.*, §40, p. 533.

No séc. XIX, S. Kierkegaard tratou expressamente do problema da existência como problema existencial e o pensou de modo penetrante. Todavia, a problemática existencial lhe é tão estranha que, do ponto de vista ontológico, Kierkegaard é inteiramente tributário de Hegel e da filosofia antiga vista através deste. Daí que filosoficamente se tenha mais a aprender de seus escritos ‘edificantes’ do que dos teóricos – exceção feita ao tratado sobre o conceito de angústia.²³

Em uma terceira passagem, no § 68, sobre a temporalidade e a abertura em geral, especialmente na dimensão do entender (como ser-projetante em um poder-ser), Heidegger cita Kierkegaard igualmente em uma nota de rodapé, mencionando a sua abordagem do fenômeno existencial do instante. A sua crítica à Kierkegaard desta vez volta-se ao modo como o pensador dinamarquês recorre ao infinito (eternidade) para determinar o instante, permanecendo prisioneiro do “conceito vulgar de tempo”.

S. Kierkegaard viu da forma a mais penetrante o fenômeno existencial do instante, o que não significa que ele alcançou também a correspondente interpretação existencial. Permanece prisioneiro do conceito vulgar de tempo e determina o instante recorrendo ao agora e à eternidade. Quando K. fala de ‘temporalidade’, refere-se ao ‘ser-no-tempo’ do homem. O tempo como ser-do-tempo-do-interior-do-mundo só conhece o agora, mas nunca um instante.²⁴

Em rápida síntese, muito embora Heidegger reconheça a profundidade com que Kierkegaard abordou os temas da angústia, da existência e do instante, ele dirige sua crítica ao fato de que o pensador dinamarquês permanece preso à ontoteologia. No projeto filosófico heideggeriano, é necessário convocar o pensamento sobre a angústia sem extrapolar o campo existencial da pergunta pelo ser do *Dasein* (ser-aí), pois esse transbordamento levaria inexoravelmente a uma deformação da pergunta pela existência. Ora, o apresamento à ontoteologia e os resíduos do idealismo hegeliano teriam segundo Heidegger comprometido o modo

²³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, op. cit., §45, p. 651.

²⁴ *Ibidem*, §68, ‘a’, p. 915.

como Kierkegaard descreveu a angústia. A fim de examinarmos como Heidegger ele mesmo aborda o tema da angústia é necessário abrir um parêntese.

Talvez não seja irrelevante explicitar o uso que faremos neste artigo da obra heideggeriana, recordando que a volumosa obra de Heidegger (ainda em edição, com previsão de 102 volumes) tem conduzido seus intérpretes a muitos debates, incluindo diferentes acusações e defesas. Sem desconhecer a importância desse debate, não temos aqui a pretensão de fazer uma análise de conjunto da obra heideggeriana. Com o objetivo de situar o tema da angústia recorreremos a uma tradicional periodização do pensamento heideggeriano, seguindo a interpretação de Stein, que o divide em três fases.²⁵ Podemos designar três momentos da obra de Heidegger: (1) de 1923 a 1936, período de desenvolvimento da “analítica do *Dasein*”; (2) de 1936 a 1949, período que se volta para a destruição da história da metafísica (ou seja do “esquecimento do Ser”); e (3) de 1949 a 1976, período que envolve a crítica à técnica e a problematização da linguagem, da arte, do pensamento e da poesia. Ora, o tema que nos interessa explorar corresponde ao primeiro movimento da obra de Heidegger, que inclui o seu principal livro, *Ser e Tempo*, de 1926. É neste livro que podemos vislumbrar aquilo que se constituiu como o projeto filosófico de Heidegger, apresentado nos §§ 1 a 8. Ali já se apresentam as tarefas de uma analítica do *Dasein* e também da destruição da metafísica, que Stein considera complementares e denomina, respectivamente, como “molecular” (ou progressiva, em direção à temporalidade do ser-aí), e como “molar” (ou regressiva, submetendo as teorias tradicionais do ser a uma destruição reveladora).²⁶

O tema da angústia aparece como questão no plano de *Ser e Tempo* no momento da transição da descrição do *Dasein* (ser-aí) – que opera cotidianamente entre objetos, os manipula, sob o modo anônimo do “*das Man*” – em direção à compreensão de seu ser mais próprio (autêntico), tendo como horizonte a temporalidade. Ou seja, somente após as descrições da constituição existencial do aí,

²⁵ Stein divide a obra heideggeriana em Heidegger I, II e III, que ele associa “às três formas do pensar em Heidegger” (STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença – Filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Unijuí, 2002, p. 29 e s., p. 44).

²⁶ STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e Tempo (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Vozes, 1990, pp. 36-37).

do ser cotidiano do aí (§§35 a 37 – falatório, curiosidade e ambiguidade), bem como do decair (*das Verfallen*) e do ser-lançado (*die Geworfenheit*), no §38, que Heidegger introduz, no Sexto capítulo da Primeira Seção, o tema da preocupação (*die Sorge*) como *ser do Dasein*. No modo de ser cotidiano onde o *Dasein* se encontra, ao colocar-se a pergunta por sua totalidade originária do seu todo estrutural, desvela-se a angústia como “encontrar-se fundamental enquanto assinalada da abertura do *Dasein*”²⁷.

Para Heidegger, portanto, o angustiar-se não é uma dimensão ou uma tonalidade afetiva (*Stimmung*) entre outras, senão a manifestação no *Dasein* do seu poder-ser mais próprio (*eigensten Sein-können*), como *ser livre para* do si-mesmo. A angústia não tem objeto, pois ela se angustia diante do ser-no-mundo ele mesmo.²⁸ Isso significa que a angústia cumpre uma função nuclear em *Ser e Tempo*, pois é através dela que se faz a passagem ao poder-ser mais próprio do *Dasein* e que se torna possível uma análise da temporalidade como sentido da preocupação.

Podemos compreender agora, de modo mais claro, aquilo que já havíamos antevisto com Kierkegaard – toda tentativa de tratar o tema da angústia de modo eminentemente científico (objetivo) corresponderá a uma distorção, a um obscurecimento do problema. A angústia em seu sentido existencial não possui objeto (como o medo) e não se trata de um “transtorno”, uma vez que ela é inerente à dimensão constitutiva do *ser livre* no mundo. Não é por acaso, portanto, que a psicologia experimental tem renovado a tendência a tratar a angústia como ansiedade. A angústia não é um “transtorno”, senão uma dimensão que emerge como manifestação do poder-ser próprio do *Dasein* e toda vez que ela for tomada de modo objetivo se estará dissimulando a dimensão da temporalidade. A psicologia experimental, pelos seus métodos, não é capaz de colocar o problema sem, de alguma forma, ainda que silenciosa, recair nos paradigmas da consciência, da representação ou ainda em um naturalismo. Como assinala Stein, a temporalidade ek-stática, ou seja, existencial, não é linear ou objetivável.²⁹ Eis, portanto, do que se trata: a ciência

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, op. cit., §40, pp. 516-533.

²⁸ *Ibidem*, §40, p. 525.

²⁹ STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e Tempo (Martin Heidegger)*, op. cit., p. 14.

não é capaz de objetificar a angústia sem distorcer o seu significado e sentido, justamente porque o plano em que ela emerge, a temporalidade, não pode ser objetivável.

Heidegger tinha plena consciência desta questão. O método heideggeriano apresenta entre seus principais traços o “encurtamento hermenêutico”, ou seja, a suspensão da teologia e do cientificismo, a fim de salvar o verdadeiro trabalho filosófico.³⁰ Com isso, Heidegger pretendia evitar o tropeço objetivista da metafísica tanto quanto da própria ciência. Esse aspecto fica bastante claro no § 10 de *Ser e Tempo*, no qual Heidegger faz uma clara advertência para uma delimitação analítica do *Dasein* em relação à antropologia filosófica, à psicologia e à biologia.³¹ O grande problema para Heidegger é que, não obstante os avanços da antropologia, da psicologia e da biologia, estas não conseguem escapar a uma forma viciosa de tratar cientificamente o ser humano de modo puramente objetivo, ou ainda recaem em um vitalismo ou um personalismo, opções que obscurecem e mesmo ocultam o problema da existência.

Tendo conhecimento sobre os avanços teóricos e científicos acerca do ser humano, Heidegger assume metodologicamente a necessidade de estabelecer uma dimensão proibitiva em sua investigação, como forma de prevenir as múltiplas possibilidades de desvio e distorção da pergunta pelo *Dasein*. Em um sentido diverso de Kierkegaard, que se opunha à filosofia sistemática – e seu modelo especulativo de ciência –, Heidegger opõe-se, de forma ainda mais ampliada, à tradição da ontoteologia e ao modelo científico das ciências positivas enquanto procuram mascarar a pergunta fundamental pelo Ser.

A crítica de Heidegger à ciência e à técnica será ainda mais devastadora na terceira fase do seu pensamento. A título exemplo, recordamos que entre 1951 e 1952 Heidegger proferiu o famoso curso intitulado *Que significa pensar?*, no qual fez a contundente afirmação de que “a ciência não pensa”.³² Examinando múltiplas dimensões da interrogação sobre o que significa pensar, Heidegger procura

³⁰ *Ibidem*, p. 37.

³¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, *op. cit.*, §10, pp. 149-161.

³² HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Trad. Haraldo Kahnemann. 2ª ed. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964, p. 15.

desenvolver a ideia segundo a qual o pensar, no sentido em que ele propõe como integralmente filosófico, não diz respeito a objetos no mundo ou ao modo da representação tipicamente científica. A pergunta pelo pensar é ela mesma portadora do problema, pois envolve a si mesma e não pretende fornecer uma resposta imediata a fim de liquidar tão rápida e concisamente quanto possível o problema. Há um modo de colocar a própria questão que é propriamente filosófico e que a ciência não é capaz de colocar – nem é o seu objetivo.

É claro que Heidegger pretende ir muito mais longe em suas análises. No fundo, o que está em jogo é a possibilidade de um pensar filosófico não mais submetido à metafísica, no sentido de um conhecimento objetivador, guiado pela relação sujeito-objeto. Seguindo esse raciocínio, uma vez que as tentativas científicas de definição daquilo que o ser humano é recaem em um mesmo modelo objetivador, é de se esperar que tais modelos, especialmente o naturalismo, permaneçam presos aos vícios da metafísica ocidental.

Percebemos, portanto, que Heidegger produz em seu pensamento um recuo metodológico relativamente à tradição filosófica e ao cientificismo, cujo objetivo é poder trilhar o projeto filosófico de uma fenomenologia hermenêutica. Para o seu intento, especialmente no âmbito da analítica do *Dasein*, a interrogação pela angústia assume papel central e decisivo na passagem da descrição da cotidianidade para a temporalidade do *Dasein* através da emergência do seu poder-ser mais próprio. A seguir veremos como Sartre absorve a influência da ontologia heideggeriana, mas propõe ainda uma revisão de certos aspectos que se tornaram importantes no debate da filosofia existencial em torno do tema da angústia.

3. A angústia na ontologia fenomenológica de Sartre

Assim como fizemos questão de delimitar o nosso campo de abordagem quando tratamos de Kierkegaard e de Heidegger, assinalamos mais uma vez que nos ocuparemos unicamente com o tema da angústia em um momento específico da obra sartriana. Apenas para uma breve contextualização do problema, é importante localizar exatamente onde o tema da angústia se desenvolve no pensamento de Jean-Paul Sartre (1905-1980).

É bastante difícil estabelecer uma divisão ou classificação da obra de um pensador como Sartre, não apenas por sua extensão, mas pela versatilidade do autor e pelos diversos movimentos que se encontram em sua obra. Uma possibilidade de classificação da obra sartriana é a opção por dividi-la conforme a construção do método (fenomenologia, ontologia fenomenológica e a dialética crítica), o que caracterizaria três diferentes momentos da obra do filósofo.³³ Extravasaria o propósito deste artigo uma análise desses períodos e suas diferentes nuances, bem como dos aspectos de cada período que permaneceram até o final dos escritos de Sartre. Trataremos especialmente do tema da angústia tal como ele se encontra no bojo da ontologia fenomenológica, ou seja, no período em que Heidegger passa a exercer uma influência mais direta sobre a sua obra, a partir 1939, e que veio a culminar na publicação de *O Ser e o Nada*, em 1943.³⁴

Nossa interrogação vai aqui no sentido daquilo que Sartre caracteriza como angústia, na esteira da tradição da filosofia existencial, a fim de examinar se também em sua obra é possível desenvolver, ainda hoje, um recuo em relação ao modelo naturalista. A ontologia fenomenológica sartriana – que em pontos decisivos difere nevrálgicamente da ontologia hermenêutica de Heidegger – comporta, no entanto, um exame da angústia que o aproxima do diálogo com a tradição existencial. Para Sartre, a angústia emerge na consciência da liberdade, ou seja, poderia ser definida como a captação reflexiva da liberdade por ela mesma.

Deve haver para o ser humano, enquanto ele é consciente de ser, uma certa maneira de se manter em face de seu passado e de seu futuro como sendo, ao mesmo tempo, esse passado e esse futuro e como não sendo. Nós podemos fornecer a essa questão uma resposta imediata: é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade ou, se preferirmos, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser, é na angústia que a liberdade é no seu ser em questão para ela mesma.³⁵

³³ Cf. CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.

³⁴ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

³⁵ *Ibidem*, p. 64.

Para Sartre, as descrições da angústia em Kierkegaard (angústia antes da culpa, frente à liberdade) e em Heidegger (captação do Nada) não lhe pareciam contraditórias,³⁶ desde que pensadas através do tempo existencial. A angústia, em sua complexa remissão à temporalidade, pode ser colocada em termos de angústia ante o futuro e angústia ante o passado, de modo que um nada separa permanentemente o ser-para-si daquilo que será e daquilo que foi.

No entanto, sem aderir à teologia cristã kierkegaardiana e tampouco ao modelo de compreensão heideggeriano da temporalidade autêntica, Sartre desenvolve uma reflexão sobre a angústia que pode ser considerada como o eixo central que o distingue de Kierkegaard e Heidegger. Interessa-nos avançar neste aspecto porque também aqui encontraremos mais um modo de recuo ao determinismo científico. A angústia para Sartre caracteriza-se “pelo reconhecimento de uma possibilidade como *minha possibilidade*, ou seja, constitui-se quando a consciência se vê cortada de sua essência pelo nada ou separada do futuro por sua própria liberdade”.³⁷

Uma vez que a angústia emerge no núcleo das possibilidades que nos caracterizam, a angústia não está fora de nós: *somos* angústia, como captação da não coincidência de si a si. Para Sartre, a angústia se estende à captação da idealidade dos valores, ou seja, ao reconhecimento de que os valores são adotados sem que nada os justifique. Daí a tentativa de mascaramento da liberdade por ela mesma, através da “mentira para si”, ou má-fé, e o espírito de seriedade, que substantiva e coisifica os valores, a fim de tentar (sempre de maneira fadada ao fracasso) eliminar a angústia.

(...) nesse sentido [a angústia] é mediação, pois, embora consciência imediata dela mesma, ela surge da negação dos chamados do mundo, ela aparece desde que eu me livro do mundo onde eu estava engajado, para me apreender eu mesmo como consciência que possui uma compreensão pré-ontológica de sua essência e um sentido pré-judicativo de seus possíveis; ela se opõe ao espírito de seriedade que capta os

³⁶ *Ibidem*, p. 64-65.

³⁷ *Ibidem*, p. 70.

valores a partir do mundo e que reside na substantificação tranquilizadora e coisista dos valores.³⁸

Vejamos ainda algumas diferenças de Sartre em relação a Heidegger. Há diversos temas em que Sartre se distancia de Heidegger, como o “para-outro” e o “nós”, mas especialmente no tocante à angústia, há uma clara diferença entre os pensadores no tocante ao problema da morte. De acordo com Sartre, Heidegger apresenta uma perspectiva sedutora da morte: a realização da liberdade-para-morrer se constitui a si mesma como totalidade pela livre escolha da finitude. Assim interioriza-se a morte. A morte deve se tornar a morte singular de cada um: ninguém pode morrer por mim. Em Heidegger, a angústia é reveladora da finitude e é através dela que ele propõe um caminho de investigação da temporalidade, que se dirige ao ser-para-morte. Porém, é aqui que incide o pensamento de Sartre: tampouco, por exemplo, ninguém pode amar por mim.³⁹ Não é apenas a morte que constitui a dimensão da singularidade, não é apenas ela que configura minhas possibilidades como minhas. Para Sartre a morte não está interiorizada no para-si, pois ela lhe é externa, está fora de suas possibilidades.

Essa perpétua aparição do acaso no bojo de meus projetos não pode ser captado como minha possibilidade, mas, ao contrário, como a nadificação de todas as minhas possibilidades, nadificação que ela mesma não faz mais parte de minhas possibilidades. Assim, a morte não é minha possibilidade de não mais realizar minha presença no mundo, mas uma nadificação sempre possível de meus possíveis, que está fora de minhas possibilidades.⁴⁰

O que pretende Sartre ao arrancar a morte de uma dimensão estrutural do ser-no-mundo, como o propõe a analítica existencial heideggeriana? Sartre tem o objetivo de mostrar que a morte, tanto quanto o nascimento, é externa ao para-si. “A identidade entre nascimento e morte nós chamamos de facticidade”.⁴¹

³⁸ *Ibidem*, p. 64.

³⁹ *Ibidem*, p. 578-579.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 581.

⁴¹ *Ibidem*, p. 590.

Nascimento e morte são acontecimentos que dão contorno à facticidade e tornam a liberdade situada, portanto, existencialmente possível. Ao propor essa análise, Sartre pretende ir ainda mais além, pois, no fundo, o que ele pretende é separar a morte e a finitude.⁴² Não é a morte que dá sentido à finitude e instaura a finitude no mundo. Ao contrário, é o para-si que instaura a finitude como determinação singular do seu livre projeto. “A morte é um fato contingente que emerge da facticidade; a finitude é uma estrutura ontológica do para-si que determina a liberdade e só existe no e pelo livre projeto do fim que me anuncia o meu ser”.⁴³

Em outras palavras, mesmo que o para-si fosse imortal, ele permaneceria finito em seu modo de ser, porque ele se faz finito em se escolhendo humano. Poderíamos acrescentar: mesmo a imortalidade corpórea não eliminaria a angústia do para-si. Ser finito é escolher-se, ou seja, fazer anunciar o que somos projetando-nos em direção a um possível, pela exclusão de outros possíveis. “O ato mesmo de liberdade é, portanto, assunção e criação da finitude”.⁴⁴ Daí o fato que a angústia, para Sartre, reflete a assunção da liberdade por ela mesma em um projeto que se cria ao mesmo tempo em que nega outras possibilidades.

Ademais, o posicionamento radical de Sartre contra toda e qualquer forma de determinismo (filosófico, teológico ou científico) ganha impulso a partir de sua reflexão sobre a liberdade e a angústia. O determinismo – aí incluso o naturalismo determinista – do ponto de vista existencial, ou seja, da própria pessoa que o afirma, reflete uma tentativa de fuga diante da liberdade. Como assinala Sartre, estamos “sempre prontos, ademais, para nos refugiar-nos na crença do determinismo, caso tal liberdade nos pese ou necessitemos de uma desculpa”⁴⁵. Ou seja, com base no argumento sartriano, poderíamos afirmar que a tentativa de subordinar ou reduzir o ser humano a um conjunto de resultados fisiológicos e comportamentais em uma relação com o meio natural não passa de mais uma forma de negar a liberdade existencial. Não é à toa que teóricos deterministas tenham

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 591.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 78.

problemas com o conceito de liberdade, assim como a angústia existencial costuma ter pouco ou nenhum espaço em suas explicações.

Considerações finais

Desde o início da filosofia existencial, atribuído tradicionalmente à obra de Kierkegaard, a angústia tem um papel decisivo no recuo contra a filosofia especulativa e o cientificismo. Kierkegaard promoveu uma crítica ao sistema hegeliano, procurando mostrar que a angústia, em sua singularidade, não cabe no conceito. Heidegger, por sua vez, construiu o projeto de uma analítica existencial na qual a angústia ocupa um lugar central e possibilita a passagem à temporalidade. Para ele, o pensar filosófico se orienta em um campo diverso da ciência. Sartre, levando em consideração a obra de seus antecessores, propõe ainda uma nova concepção da angústia, relacionada à finitude enquanto ato mesmo da liberdade. A perspectiva radical de Sartre o conduz a arguir toda e qualquer forma de determinismo, incluindo o naturalismo.

Considerando-se o enorme êxito das neurociências, das ciências computacionais e da inteligência artificial, não é surpreendente que se queira tratar o domínio da filosofia existencial como ultrapassado. No entanto, o que procuramos mostrar ao longo deste artigo é que, ao contrário dessa perspectiva, um importante núcleo da filosofia existencial, que é o tema da angústia, permanece incansavelmente atual no debate filosófico.

O neonaturalismo, com suas detalhadas descrições fisiológicas dos processos mentais e seus cálculos sobre resolução de problemas e decisões racionais, parece, no entanto, promover uma tendência à neutralização da angústia, transformando-a em ansiedade. Esse modelo explicativo acaba tendo impactos na definição das patologias da contemporaneidade, como a depressão, o *burn-out* e o déficit atencional. Porém, não é apenas por uma descrição fisiológica do funcionamento do sistema nervoso e do comportamento humano que se poderá efetivamente compreender o núcleo existencial dessas formas de sofrimento psíquico.

É aqui que o naturalismo se paralisa e a filosofia existencial poderá ser novamente convocada ao debate.

REFERÊNCIAS

- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.
- DAMÁSIO, Antônio. *E o cérebro criou o Homem*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- EHRENBERG, Alain. *La mécanique des passions – Cerveau, comportement, société*. Paris: Odile Jacob, 2018.
- GABRIEL, Markus. *Não sou meu cérebro – Filosofia do Espírito para o séc. XXI*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018.
- KIERKEGAARD, Søren. *O desespero humano (doença até a morte)*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. 3ª ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1952.
- KIERKEGAARD, Søren. *O Conceito de Angústia*. Trad. Álvaro Valls. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Trad. Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Trad. Haraldo Kahnemann. 2ª ed. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SARTRE, Jean-Paul. “L’universel singulier”. *Situations, IX – mélanges*. Paris: Gallimard, 1972, pp. 152-190.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdígão. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença*. Ijuí: Unijuí, 2002.
- STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e Tempo (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Vozes, 1990.