

## Franz Kafka e a angústia kierkegaardiana

Prof. Dr. Mauro Rocha Baptista<sup>1</sup>  
(UEMG - Barbacena –MG - Brasil)  
[m-baptista@uol.com.br](mailto:m-baptista@uol.com.br)

**Resumo:** Neste artigo, procuramos analisar a angústia em Franz Kafka. O universo dos personagens de Kafka apresenta uma ruptura entre o homem e o mundo causando o sentimento nomeado por Kierkegaard como angústia, ou seja, a aniquiladora proximidade consigo mesmo. Partimos da análise do conceito de angústia formulado por Kierkegaard em 1844 para discutir a relação entre inocência e auto-produção como fundamentos de uma postura ética. A relação entre inocência e angústia é desenvolvida a partir da análise do conto “Um relatório para uma academia”. Enquanto a discussão sobre a auto-produção gerada pela angústia é mediada por uma contraposição entre o pensamento kierkegaardiano e alguns aforismos de Kafka. Ressaltamos, nesse, aspecto a relação entre a teoria kierkegaardiana dos estágios da vida e a dicotomia entre decadência alienante e salto angustiante, procurando entender em que medida esta teoria é compactuada por Kafka.

**Palavras-chaves:** Franz Kafka; Kierkegaard; Angústia; Inocência; Auto-produção.

### 1. Considerações iniciais

As raízes latinas do termo angústia estão ligadas, em sentido próprio, a uma noção de estreiteza, aperto, tendo a sua imagem plasmada como desfiladeiro. Com variações figurativas pode variar seu significado entre a brevidade temporal e a precariedade de recursos. Contudo, só existe um exemplo clássico de uso do termo em sentido contemporâneo. Trata-se da única ocasião em que ele aparece no singular para se identificar com um estado de espírito marcado pela aflição, uso *sui generis* adotado por Cícero em seu *De Natura Deorum*.

Diante da imediatez da presença divina no encantamento comum ao mundo latino, é possível identificar os elementos que permitem este uso contemporâneo do conceito de angústia já no mundo antigo, principalmente pelo contexto de sua ligação a uma obra sobre Deus. A estreiteza do desfiladeiro, que indica tanto o limite temporal e de recursos, é o termo encontrado por Cícero para demarcar a condição humana frente a infinidade de Deus. Outros termos, como medo e desespero, são mais comuns ao vocabulário arcaico como

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Religião/Filosofia da Religião pela UFJF. Graduado em Filosofia pela UFSJ. Professor da UEMG/Barbacena onde é pesquisador do Núcleo de Pesquisa “Educação: Subjetividade e Sociedade” com projeto desenvolvido com fomento da FAPEMIG e bolsa do PAEx/UEMG/Estado.

forma de se identificar sentimentos humanos. Ao adotar um vocábulo diferente, Cícero rompe com as identificações imediatas entre o objeto finito que causa o medo e o desespero e a infinidade que gera a angústia.

Quando, em 1844, Kierkegaard publicou o seu *Conceito de angústia*, a identificação feita de forma despretensiosa por Cícero passa ser analisada formalmente e em todas as suas implicações. Desde então, o termo perdeu a sua relação física com o desfiladeiro e começou a se popularizar como um sentimento tipicamente humano. Para o autor moderno, angústia é um aperto interno produzido pela abertura de possibilidades diante do homem. Para tomar uma decisão o sujeito precisa se concentrar todo em si mesmo e, nessa proximidade consigo, apertado de tão reflexivo, ele sente a angústia, o esmagamento causado pelo nada. Esse sentimento de aperto só pode acontecer quando o homem é quem, de fato, toma as decisões acerca de seu futuro e pode sentir o peso dessa autonomia. Por isso, a forma kierkegaardiana de ler a sugestão de Cícero é tão mais cara ao mundo desencantado que ao seu próprio mundo de origem.

Podemos identificar a finalidade de cada medo e localizar a causa do desespero, desta forma, esses sentimentos podem ser qualificados e suas consequências sanadas. Poderíamos ter medo de cobras ou de altura e nos desesperar frente à possibilidade de perder o emprego ou a vida. Ambos os males podem ser solucionados, seja fugindo ao objeto que gera o problema, seja fazendo terapia para conseguir superar os traumas, ou ainda, procurando o reconfortante abraço de alguma alienação. Tudo o que possibilita alguma forma de escapar ao medo e ao desespero é motivo de felicidade. Acreditar na presença contínua do divino, protegendo o lar, afasta todo o medo e permite uma vida mais tranquila. Por isso o mundo encantado carece menos de compreender o que Cícero demarca como angústia, enquanto nele se vivem medos e desesperos sanados pelo divino, na angústia se vive o puro aberto diante de um divino que não se coloca mais como o saneador das necessidades humanas.

Se se pode lidar fardo criado pelos medos e desesperos da vida tanto fugindo da cobra quanto fazendo terapia para lidar com a altura, o problema fica maior quando é necessário lidar com um sentimento que não diz a que vem, que não apresenta uma cobra para se ter medo ou a altura para se desesperar, simplesmente apresenta a pura

possibilidade. Igualmente, esta sensação é agravada porque não se pode mais identificar o futuro com a vontade divina; desencantado o mundo, o homem não pode simplesmente reencantá-lo em momentos de profunda aflição. A angústia não é medo de qualquer coisa, nem desespero por algo, é o avassalador sentimento de prisão em si mesmo apertado como um desfiladeiro, e a urgência temporal de dar o passo a frente sem recursos para se saber para onde este novo passo nos levará.

A angústia está direcionada para a abertura das várias possibilidades, não para uma escolha entre X e Y. Não se trata tão somente de escolher entre enfrentar ou não uma cobra, porque diante da angústia não existe a “cobra” a que temer. *Tudo* se apresenta como o *nada* da pura abertura de possibilidades. Se *tudo* pode acontecer, então *nada* está definido. Portanto, não podemos simplesmente buscar a cura deste mal do qual desconhecemos a fonte. Para superar a angústia, precisaríamos primeiro encontrar sua origem, o que representaria transformá-la em medo, ou seja, descaracterizá-la. Enquanto estivermos diante do puro possível da plena angústia ela é indestrutível.

Este avassalador sentimento estaria, de forma indissolúvel, associado ao nosso poder de escolha, desta forma, quanto mais liberdade conquistamos, mais a angústia se aproxima de nossa vivência. Neste sentido, Le Blanc afirma que: “a originalidade da reflexão de Kierkegaard, reconhecida pelas filosofias existenciais contemporâneas, é sustentar energicamente que a angústia é condição fundamental do homem diante do mundo, diante do possível, fruto de sua liberdade” (2003, p. 65). Quando Kierkegaard trata de reestruturar o conceito de angústia tornando-o associado definitivamente ao agir humano, produz uma descrição da vida moderna que marca a própria visão do homem sobre si. Com as revoluções do mundo moderno, o homem se tornou mais autônomo e independente das verdades sagradas, mas, como contraponto necessário, a vertigem da angústia se acercou dele de forma muito mais própria em nosso tempo.

Apesar desta vinculação nítida à modernidade, a angústia não está presa à era de liberdade, mas faz parte da própria realidade humana. Segundo a formulação kierkegaardiana, ela surge ainda na inocência paradisíaca, uma vez que, “neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz

nascer angústia” (2010, p. 45). Mesmo quando não existia uma terminologia própria para identificá-la, ela estava presente sempre que as verdades sagradas ou ditatoriais eram colocadas em xeque. Ainda que, inocente, o espírito se permita sonhar, nessa atividade o nada se coloca a sua frente. A construção da ponte por sobre este abismo que se abre diante do sujeito cabe somente a ele – eis o terrível revés da liberdade. Ciente de sua função solitária, não há quem não sinta a vertigem da angústia. A produção dessa ponte é um trabalho de auto-produção do sujeito que só pode se caracterizar plenamente quando assume sua liberdade e vivencia essa vertigem com a responsabilidade de quem, de fato, é o produtor da ação.

Para Kafka, assim como para Kierkegaard, existe ainda um outro senão: por mais que o homem deseje, ele não pode nunca ser totalmente sujeito de sua produção.

## **2. A angústia como força motriz**

Ao mesmo tempo em que esse desejo pelo novo seduz, também apavora. A angústia se torna a maior força motriz impulsionando o inocente rumo ao desespero do nada. Essa impulsão representa tudo o que o homem precisa para iniciar o seu processo de auto-produção e que, por isso, é tão sedutor. Ao mesmo tempo, o direcionamento rumo ao abismo sem fim que esse projeto representa apavora em igual medida. Eis a tensão que torna a angústia um sentimento tão vital. A relação de amor e ódio que o homem trava com a angústia é demarcada pela impossibilidade de ruptura entre os dois. Segundo Le Blanc:

A angústia é consubstancial ao homem e define-se como participando do *espírito*; logo, ele não pode dela se libertar. Com efeito, se o homem não tivesse consciência da possibilidade, se não tivesse espírito, inteligência, ele não conheceria a angústia, de onde se conclui que a angústia está ligada à espiritualidade do homem. Em consequência disso, é tão impossível libertar-se da angústia quanto de si mesmo (2003, p. 82-3).

A angústia não se apresenta como o meio mais fácil para sobreviver, mas como o único capaz de realizar plenamente a nossa humanidade. Sem a angústia o homem poderia permanecer em sua harmônica inocência, embora, se assim desejasse, estivesse, com isto,

abandonando toda a sua completude. Ao buscar essa complementação ele perde a segurança, mas ganha a individualidade frente ao mundo. A vertigem que acompanha o angustiado não é maior que o anseio pela novidade representada pelo abismo sem fim aberto a todas às possibilidades. Sem dúvida, em muitos momentos, a angústia repele os indivíduos fazendo com que eles permaneçam onde estão. Mas não existe somente repulsa, e em outros momentos prevalece o desejo que cega o indivíduo para suportar a vertigem.

Nesta situação, entre o amor mais profundo e a repulsa mais íntima, o sujeito se encontra em um estágio de passagem. A inocência inicial se manifesta como ignorância que é preciso superar:

Agora a inocência está em seu ápice. Ela é ignorância, mas não uma brutalidade animal, e sim uma ignorância que é qualificada pelo espírito, mas que justamente é angústia, porque sua ignorância se refere a nada. Aqui não há nenhum saber sobre bem e mal etc., mas a realidade inteira do saber projeta-se na angústia como enorme nada da ignorância (2010, p. 47).

A natureza humana é distinta da animalidade bruta, portanto, o homem não pode permanecer ignorante para sempre. A angústia na ignorância assume o papel que Sócrates designa para o filósofo: o da mosca que incomoda a mula para que essa se mexa. A angústia revela o infinito nada estendido à frente do sujeito-mula e, como a importuna mosca-Sócrates, permanece sempre como lembrança desse fato. Enquanto o espírito não consegue tornar-se conhecedor de bem e mal, ele não se constitui por completo e a síntese humana ainda não se torna plena. É preciso romper com a segurança ignorante para tornar-se pleno, a mosca-angústia se apresenta como impulsor de todo esse processo.

### **3. Kafka e a angústia inocente**

No conto *Um relatório para uma Academia (Ein Bericht für eine Akademie)*, podemos sentir a influência de Kierkegaard sobre Kafka quando o escritor de Praga descreve a trajetória enfrentada por um símio na busca de se transformar em um ser humano. O enredo se desenvolve através da ótica do próprio macaco que, a convite de uma academia, relata os passos de sua empreitada. O então inocente símio não participava do

universo humano com seus limites de escolha entre bem e mal. Tal qual Adão, ele habitava o mundo e usufruía dele sem o menor constrangimento quanto ao que deveria fazer. Seu caminho já estava posto diretamente à sua frente, não havia motivo para questioná-lo ou alterá-lo. Porém um poder maior e externo a toda a realidade vivida até então, condena o macaco a uma cela na qual ele precisa, por si só, desvelar o seu futuro.

Antes da proibição divina a Adão, e antes da prisão do símio Pedro Vermelho pelos caçadores, a inocência ignorante imperava nestes sujeitos porque não havia nenhuma oposição que lhes obrigasse a lançar mão do fruto do conhecimento. É na oposição que se gera o movimento. Quando o primeiro homem vê diante de si a possibilidade de transgredir a única regra que lhe é posta, tomado pela angústia, ele precisa descobrir qual posição assumir. Mas tomar uma decisão é tarefa que só se pode cumprir tornando-se conhecedor, ou seja, deixando a inocência ignorante e comendo do fruto proibido. Este é o único caminho que se apresenta verdadeiramente a Adão. Não cometer o pecado exigiria dele uma ponderação moral que, naquele momento, ele ainda não possuía. Para ele era necessário antes de tudo tornar-se um homem completo. Este é o mesmo problema que se coloca à frente de Pedro Vermelho quando ele se vê preso em uma jaula.

Enjaulado o macaco de Kafka se encontra na mesma situação do inocente Adão, isto é, profundamente angustiado pelo nada que se apresenta à sua frente:

Eu não tinha saída mas precisava arranjar uma, pois sem ela não podia viver. Caso permanecesse sempre colado à parede daquele caixote teria esticado as canelas sem remissão. Mas na firma Hagenbeck o lugar dos macacos é de encontro à parede do caixote – pois bem, por isso deixei de ser macaco. Um raciocínio claro e belo que de algum modo eu devo ter chocado com a barriga, pois os macacos pensam com a barriga (1994, p. 60-1).

A falta de saída, o impacto da oposição, obrigam que se tomem decisões. Para isso, Adão se entregou ao pecado humanizante, o caminho de Pedro Vermelho também deveria levá-lo à humanização.

A denúncia de que essa saída só poderia ter surgido da barriga do macaco, sutilmente demonstra a inocência ignorante em que ele vivia até então. Na floresta, em

meio aos seus, não havia porque desejar a humanidade. Pedro confessa que o que lhe atraía nos homens não era a liberdade da qual eles se vangloriavam frente à sua cela; a esta ele se referia como ludíbrio; o que lhe encantava era a possibilidade de ficar do lado de fora do caixote como eles estavam. A liberdade humana é só uma ilusão se comparada à dos inocentes. Enquanto macaco, inocente e ignorante, Pedro reconhecia a superioridade de sua vida primitiva frente aos limitados movimentos humanos ostentados como o auge da liberdade.

Comicamente, o símio questiona a ilusão humana: “Ó derrisão da sagrada natureza! Nenhuma construção ficaria em pé diante da gargalhada dos macacos à vista disso” (KAFKA, 1994, p. 61). Alcançar a humanidade não representa aqui um bem extremamente desejável, pelo contrário, este caminho só é seguido porque representa a única forma de encontrar uma saída:

Aquele homem ou homens andavam pois sem impedimentos. Um alto objetivo começou a clarear na minha mente. Ninguém me prometeu que se eu me tornasse como eles a grade seria levantada. Não fazem promessas como essa para realizações aparentemente impossíveis. Mas se as realizações são cumpridas, também as promessas aparecem em seguida, exatamente no ponto em que tinham sido inutilmente buscadas. Ora, naqueles homens não havia nada em si mesmo que me atraísse. Se eu fosse um adepto da já referida liberdade, teria com certeza preferido o oceano a essa saída que se me mostrava no turvo olhar daqueles homens (KAFKA, 1964, p. 63).

Analisando as possibilidades que se colocavam para ele, Pedro observa que ficar ali parado, espremido no caixote, representava sua morte, a ida para uma prisão eterna no zoológico foi uma opção logo descartada por ele; ficar preso às suas origens de símio e se agarrar ao sonho de liberdade criando um plano de fuga terminaria, senão em sua morte, ao menos em sua recaptura, e mais uma vez, ele se desvia de tais pensamentos; trair a sua origem misturando-se aos conquistadores poderia levá-lo ao teatro de variedades onde ele não estaria mais em uma jaula, eis o único caminho a seguir.

Por mais que a humanidade não fosse atraente, ela representava uma possibilidade de fugir daquele caixote. Em verdade, poderíamos dizer que ao questionar as possibilidades, Pedro Vermelho já não era mais um macaco inocente e ignorante, a partir deste momento ele havia ingressado no caminho sem volta da angústia. Assim como Adão, que precisava primeiro pecar para depois saber se devia ou não, Pedro primeiro adentrou no universo humano da angústia para depois ponderar sobre a possibilidade de sua humanização. Na inocência pura não existe ainda um leque de escolhas, as escolhas se apresentam junto com a angústia num prelúdio do pecado humanizante.

Logo ao começar seu relato, o macaco Pedro Vermelho revela que a distância entre o símio-inocente e o homem-angustiado só pode ser transposta mediante um esforço de renegar as conveniências de sua situação atual: “Essa realização teria sido impossível se eu tivesse querido me apegar com teimosia à minha origem às minhas lembranças de juventude. Justamente a renúncia a qualquer obstinação era o supremo mandamento que eu me havia imposto; eu, macaco livre, me submeti a esse jugo” (KAFKA, 1994, p. 57). A inocência-ignorância oferece uma tranquilidade que a princípio é mais sedutora que a sequência angustiada da vida, a liberdade real que se apresenta naquele momento deve ser trocada pelo jugo da disciplina em nome desta liberdade ludibriosa que os homens glorificam.

#### **4. A angústia depois da perda da inocência**

A liberdade anunciada pelo domínio do conhecimento traz consigo, em contrapartida, a angústia de se saber livre. Em verdade, nos dois momentos existe a liberdade, porém, após a angústia, ela é reconhecida e este reconhecimento, temerariamente, escorrega por entre os dedos daqueles que desejam dominá-la. Antes se é livre sem sabê-lo, depois se perde a liberdade exatamente por se saber que se a possui. Desejando manter-se livre, como quando levado pela angústia desafiou o todo poderoso Deus, o homem mais se afunda na angústia e sente a liberdade desejada cada vez mais distante de si.

Antes de desrespeitar a lei divina, Adão se encontrava na inocência-ignorância máxima, mas já estava angustiado, pois, “o pecado surgiu na angústia”, embora, deva-se

afirmar que este pecado “trouxe consigo, por sua vez, uma nova angústia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 38). A nova angústia advinda com o pecado adâmico é um salto qualitativo em referência à anterior. Se mesmo inocente o homem já é angustiado, tanto mais após o pecado quando o espírito se constitui plenamente. A possibilidade de conhecer bem e mal não representa um fim ao processo de angústia. A auto-produção que a angústia impulsiona só está começando, e a mosca socrática não abandonará seu posto antes do fim do projeto. Pelo contrário, uma nova e mais pesada angústia inicia-se junto a esse processo de conhecimento. Ao lado do desejo de conhecer e se lançar nos braços da angústia está o medo de se perder neste caminho e a vontade de naufragar no seio do mundo se afastando novamente da incômoda mosca-angústia.

Nesse sentido, angústia e de-cadência estão incluídas em uma dicotomia que envolve salto e queda. Ao mesmo tempo em que o homem sofre o salto de angústia que o impele ao conhecimento e o torna mais plenamente humano, sofre também com o desejo oposto representado pela de-cadência, desejo de se perder junto ao mundo das coisas. “Enerva-se o salto qualitativo, a queda torna-se algo sucessivo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 44). Entre saltos e quedas, progredindo e retrocedendo, o homem vai perfazendo o caminho necessário para a conquista de sua própria identidade. Este caminho não poderia ser outro senão o da angústia que se manifesta agora na impaciência com a imensidão hercúlea do processo.

Para Kafka, o homem se encontra diante de “duas possibilidades: realizar-se, ou ser infinitamente limitado. A segunda é realização, portanto, inação; a primeira um começo, portanto, ação” (KAFKA, [197-], p. 136). O homem pode escolher o caminho de sua produção, mas, independente da escolha, a angústia já se apresenta na abertura desta possibilidade. Definitivamente, o homem será pequeno ou limitado. Porém esta certeza não é menos angustiante que a incerteza de como agir diante desta situação.

A sentença kafkiana parece parodiar Parmênides de Eléia em suas afirmações sobre o ser e o não-ser (PARMÊNIDES, 1978, p. 141-5). Para o filósofo grego, existe apenas um caminho que leva à perfeição que é inação, o caminho da verdade do *ser*. Um segundo caminho, do não-ser, não pode existir, já que não é. Uma terceira via é representada pela opinião humana, nesta visualizamos um movimento ilusório, uma ação

fundamentalmente inexistente. Já para Kafka é exatamente o caminho do *ser* (*sein*) que representa algum começo (*Beginn*) de ação (*Tat*). Mesmo que este “ser” seja, para ele, o “ser infinitamente limitado” (ou “fazer-se infinitamente pequeno”, na tradução francesa de Marthe Robert), é este o momento que representa alguma perfeição (*Volledung*) e alguma inação (*Untätigkeit*), neste último aspecto em concordância com o grego para o qual a perfeição era limitada (PARMÊNIDES, 1978, p. 143). A luta por fazer alguma coisa não nos leva mais longe do que a atitude de espera.

Estamos fadados à pequenez. Contudo, cabe, também, uma outra interpretação do jogo de palavras kafkiano: “*sich klein machen*” pode significar baixar-se. Neste caso, teríamos: “baixar-se ao infinito” e não “ser infinitamente limitado/pequeno”. Essa hipótese é viável se considerarmos que, para Kafka, a submissão ao transcendental é algo desejado, apesar de raramente conseguido. A religiosidade expressa nesse desejo de anulação se vincula à perfeição que o infinito representa, oferecendo a paz em troca da individualidade do sujeito. Tal qual Parmênides às portas do castelo da deusa extasiado com a verdade que se desvela a sua frente, podemos visualizar Kafka desconfiado como o personagem do sermão *Diante da Lei* (1994, p. 23-5), sem coragem de adentrar por estas portas. Claramente o eleata escolhe o caminho da perfeição; já Kafka se retém ao angustiante *ser*. A consequência deste segundo modo é o eterno começo, o fazer-se constantemente em uma auto-produção sufocante cujo resultado final não torna o herói que se arrisca nesta investida em nada mais glorioso do que antes.

## **5. A autoprodução e os estágios da vida**

Essa autoprodução do sujeito em sua relação com o mundo poderia assumir, conforme o pensamento Kierkegaardiano a descreve, três formas diferentes de acordo com a maneira com a qual o homem se porta: ou ele se mistura à vida mundana imerso nos seus prazeres numa vivência estética; ou se coloca em conflito questionando as regras do mundo e angustiado com suas infinitas possibilidades numa experiência ética; ou, por fim, alça vôo a uma religiosidade que o distancia do mundo ao passo que o aproxima de uma realidade superior.

Kierkegaard especula mais que Kafka, aumentando as possibilidades humanas de duas para três. É certo que o ético do primeiro se relaciona com o ser do segundo, da mesma forma que a religiosidade se aparenta com o anular-se no infinito. O estético de Kierkegaard, com suas implicações associadas a uma receptividade do mundo, é velado a Kafka que não reconhece abertura por parte do mundo. Se uma tal abertura existisse, poderíamos inferir que, para Kafka, a fuga estética seria um delito ainda maior que o caminho ético do ser.

Apesar de nenhum desses estágios ou dimensões da vida propostos por Kierkegaard possuírem caráter absoluto, podendo variar de forma independente em cada homem, cada período de tempo têm seu espírito próprio seguido pela maior parte de seus contemporâneos. Subjetivamente, o homem pode se portar de forma adversa ao espírito de seu tempo, mas isto não nega a existência de um tal espírito. O mundo antigo girava entre o posicionamento estético e o religioso, sobrando pouco para a vivência angustiada do estágio ético. Por mais que os heróis trágicos erguessem a bandeira deste último, na maior parte do tempo os antigos estavam imersos ora em seus rituais religiosos ora em suas práticas cotidianas de manutenção da vida.

Não só na experiência de ruptura vivenciada desde os heróis trágicos até os hereges do mundo medieval, mas mesmo entre os mais simples camponeses de vida ritualizada, a angústia sempre esteve presente na história manifestando-se como este grande mistério indissociável da vida humana. Ao se formar, enquanto individualidade, o sujeito precisa encarar algo cuja vertigem nenhum ritual pode amenizar – eis a inevitável angústia da vida humana. Por mais que me enrosque no mundo ou busque o auxílio das divindades existem determinados momentos em que a solidão se apodera mesmo do espírito mais elevado, e é preciso, sozinho, dar o passo decisivo.

Se no estágio estético, como Dom Juan, os homens se deixam levar por impulsos, e no religioso, seguindo o modelo do pai da fé Abraão, por desígnios superiores, a angústia está limitada a essa dimensão intermediária em que as cartas estão na mesa, cabe ao jogador construir o jogo. Por isso, apesar do espírito do mundo antigo situar-se a maioria das vezes na alienação estética da vida cotidiana e na adoração permanente da vida religiosa, não se pode negar a existência de momentos éticos e angustiados ainda nestes homens simples.

O que queremos ressaltar é que se a antiguidade era angustiada isso se dava em fragmentos da vida particular, algo diferente do que pode ser experimentado no mundo atual. A menor responsabilidade com o trabalho diário, advinda da abstração entre o que é produzido e a própria autoprodução, e a diminuição, ou mesmo a abolição, dos ritualismos relegados aos momentos em que *se pode*, e não mais *se deve*, voltar-se para Deus, fixa a vivência diária do homem moderno como ética. A tragédia possui, portanto, um alvo sublime ao contrário do nada que norteia a angústia. Em comunhão com seu tempo o sujeito moderno se desamarra das entranhas de seu criador e não se une com as demais criaturas; adquire, portanto, uma liberdade nunca almejada pelos antigos heróis trágicos, nem mesmo pelos hereges do passado.

Tanta liberdade é cobrada pela angústia. Não podemos visualizar um homem moderno que, imbuído do espírito de seu tempo, não se sinta angustiado com a vida. O mundo à sua volta é hostil e a divindade pintada com tons inalcançáveis. Não existe onde repousar. A todo o momento é preciso tomar decisões vitais. O abismo da angústia está aberto a sua frente, caso não construa imediatamente uma ponte será devorado. As fugas para os outros estágios são sempre possíveis, mas para o homem moderno a volta à angústia ética é inevitável, e os problemas ainda estarão lá, aumentando cada vez mais.

## **6. Kafka e Kierkegaard**

Deste agosto de 1913, Kafka faz algumas referências a Kierkegaard em seu diário. Influenciado por essas leituras de Kierkegaard, ele, em um dos aforismos de 1917, cria esta alegoria:

Ele é cidadão deste mundo livre e confiante, porquanto está acorrentado a uma gargalheira, sendo a corrente bastante comprida para proporcionar-lhe liberdade em todo o espaço terrestre, todavia não tão comprida para que nada o arraste além das fronteiras do mundo. Simultaneamente porém, também é cidadão pertencente ao Céu, livre e confiante, pois da mesma forma está acorrentado à gargalheira que foi planejada celestialmente. Assim, se ele se dirige por exemplo para a terra, a gargalheira celestial o estrangula; caso ele queira erguer-se para o Céu aquela outra o prende à terra causando-lhe o mesmo resultado. Todavia só a ele cabem todas as possibilidades e sabe disto; de mais a mais ele se

recusa a explicar este impasse como sendo um erro do acorrentamento inicial ([197-], p. 136).

O cidadão (Bürger) é o símbolo da ética. Define o sujeito como pertencente a um mundo regrado. Restringe a individualidade a um círculo de direitos e deveres para com o corpo social. Em suma, o cidadão é o homem comum que age eticamente sobre o mundo fugindo à tentação estética e à glorificação religiosa, aquele que dá a César o que é de César. O cidadão entre dois mundos de Kafka vivencia a angústia ética de não se satisfazer como um esteta no mundo ao qual pertence e nem conseguir a paz religiosa naquele a que almeja. As correntes que o estrangulam não permitem que ele se esqueça da sua condição intermediária. Livre em cada um dos mundos ele não pode se sentir livre entre os dois. O esteta deve renunciar a sua cidadania celeste para viver plenamente os prazeres mundanos. Igualmente, o religioso deve romper com as amarras do mundo terrestre a fim de conquistar a cidadania plena no céu. Porém, o cidadão pertencente à esfera ética não consegue abdicar de nenhum dos dois mundos.

Este sujeito mantém-se em uma dicotomia de liberdade e prisão. Ao desejar apaziguar seus sofrimentos afundando-se no mundo, a gargalheira celeste lhe enforca, lembrando-o dos ideais elevados que ele deve trazer sempre dentro de si. Se, por outro lado, levado por estes mesmos ideais superiores, procurar subir aos céus, descumprindo com seu pacto com a mãe terra e a fraternidade da democracia, a gargalheira mundana esfacela seu pescoço cobrando o que lhe é devido.

Kierkegaard define que existiria uma zona limite entre o estágio estético e o ético: ela é definida pela ironia; propõe também uma outra entre o ético e o religioso, demarcada pelo humor. Seguindo a interpretação kierkegaardiana da alegoria de Kafka, poderíamos aferir que estas zonas limites são aparentadas àquelas gargalheiras que prendem o homem. A ironia é a gargalheira que limita o homem ético prendendo-o ao mundo. “O ironista é aquele que ressalta as particularidades da vida finita e as da vida infinita, mas busca na vida finita os clarões fugidios do infinito: o infinito do desejo, o infinito da satisfação e assim por diante” (LE BLANC, 2003, p. 59). Enquanto, por um lado, o esteta se enrosca com o mundo fugindo ao impulso de se auto afirmar como individualidade e ignora ao chamado irônico pelo infinito, por outro, o homem ético não consegue se dedicar totalmente à

vivência religiosa por acreditar em uma infinitude mundana. Ao mesmo tempo, a gargalheira da ironia procura acordar o esteta de sua ilusão imersa nos prazeres e, inversamente, lembrar o ético da existência de uma satisfação mundana. A ironia não é destruição dos valores do mundo, mas força motriz do pensamento humano em direção às escolhas pessoais. Quando o homem consegue escolher por si entre finito e infinito, bem e mal, estética mundana e religião divina, encontra-se além do domínio da ironia. A gargalheira permanece como lembrança de uma realidade mundana, não como uma apologia desta. Em meio ao estágio ético, a ironia ainda se apresenta como manutenção da individualidade conquistada pela ruptura com a vida de esteta, mas, neste estágio, a ela é somada uma nova gargalheira.

A gargalheira do humor prende o homem à sua origem celeste e o faz observar, com uma paz tranquilizante, os problemas que se apresentam neste mundo. Diante do humor, cabe tão somente uma atitude de completo desapego às coisas mundanas. Enquanto a ironia é rememoração dos prazeres estéticos, o humor é o reconhecimento da simplicidade desta realidade humana e um voltar os olhos para algo mais elevado. Segundo Le Blanc, a diferença entre ironia e humor pode ser descrita através do jogo de oposições:

O egoísmo da ironia é uma limitação; já o humorista ergue-se acima de tudo e de si mesmo, toma consciência de seu nada. O humor implica uma revisão dos valores mais completa que a ironia: a própria posição do humorista é um novo questionamento de tudo, inclusive de si mesmo, enquanto o ironista jamais duvida de seu eu. A ironia quer marcar o domínio absoluto da subjetividade, do eu, o que o humor não quer, ele que ri enquanto se esperariam lágrimas (2003, p. 67).

O humorista se desprende do mundo, mas a gargalheira do humor ainda não é a realidade religiosa. Preso pelo humor, o homem questiona, debocha, ri do mundo e de si, mas não gera resposta diferente das que existem em si e no mundo. Esta gargalheira impede a volta aos prazeres estéticos por ela iluminados como patéticos, embora, em si, não seja suficiente para neutralizar a ação da ironia que prende o sujeito pela outra ponta. Somente rompendo com a estrutura mundana através de uma interiorização humorada da fé como resposta, o homem contemplaria as virtudes de uma vida religiosa.

A conclusão da alegoria kafkiana envolvendo o cidadão dos dois mundos é tão paradoxal quanto a própria situação humana. Apesar das correntes que o enforcam, o cidadão é consciente do domínio que possui sobre a realidade. Mesmo sendo pesaroso perder algum dos mundos que se oferecem a ele, esse sujeito reconhece que não são apenas as correntes que o prendem. Quando muito elas criam o sentimento de estar preso. Dono de sua história, capaz de perfazer, por si só, o caminho de libertação, o cidadão ético acolhe a tortura das gargalheiras por não desafiar o seu poder de prisão. Temerário do novo, o cidadão vive na angústia do entre mundos. “As alegrias desta vida não representam propriedade dela, mas sim nosso pavor (*Angst*) de ascender a uma vida mais elevada. Os tormentos desta vida não são propriamente dela, mas sim os nossos próprios devido àquele pavor (*Angst*)” (KAFKA, [197-], p. 140). O cidadão ético, preso em suas correntes, vive alegrias e tormentos ilusórios, gerados apenas pela angústia de se saber dono de todas as possibilidades. Em meio a esta angústia, o sujeito prefere a torturante ‘segurança’ das gargalheiras.

## **7. Considerações finais**

O universo dos heróis dos romances de Kafka se situa nesta angústia demarcada pela ausência de sentimento de culpa e pela vontade de provar a sua inocência a todos os que o culpam. Como a angústia causa uma vertigem insuportável, normalmente os homens procuram fugir dela na de-cadência, o angustiado, assim, é visto como um caso patológico. Imerso em sua angústia doentia, ele pretende questionar a ordem estabelecida para evitar casos como o seu. No salto, o sujeito pode observar de cima todas as falhas do sistema; como os demais não as vêem, ele é acusado por dizer aquilo que percebe. Tal qual o indivíduo que foge da caverna na alegoria de Platão, esse angustiado não faz mais que voltar para dizer que o mundo é nada. Não conseguindo aceitar sua culpa, ele impacientemente luta por provar sua inocência e se afunda ainda mais na angústia. Segundo Kafka: “A verdade é indivisível e, portanto, não conhece a ela mesma; o homem que deseja conhecê-la deve ser falso” ([197-], p. 137). A exata falsidade que permeia o encontro com a verdade é o único meio daquele que se diz inocente, para provar sua inocência aos outros. O que ele pensa não passa de um aspecto desta indivisibilidade da verdade, o aspecto mais

sombrio. Trazer este posicionamento para a luz requer um esforço que só pode ser conquistado por aquele que não se restringe à verdade. O impaciente no auge de sua angústia não consegue ultrapassar os limites daquilo que pensa ser a verdade, portanto, jamais poderá alcançá-la.

Apesar de não conquistarem a verdade, realmente, como afirmam Deleuze e Guattari, o sentimento de culpa não cabe a estes personagens porque isto seria fruto de um julgamento externo:

O judaísmo, envelope de papel: Drácula não pode sentir-se culpado, Kafka não pode sentir-se culpado, Fausto não é culpado, e não por hipocrisia, mas porque o Negócio deles está em outra parte. Não se compreende nada do pacto diabólico, do pacto com o diabo, se acredita que ele pode inspirar a culpa naquele que o assina, isto é, o instaura ou que escreve a carta. A culpa não passa do enunciado de um julgamento que vem de fora, e que só se apodera, só morde uma alma fraca (1977, p. 49).

É bem verdade que neste trecho os autores se referem ao pacto entre Kafka e suas parceiras de correspondência, mas o mesmo poderia ser afirmado de sua produção literária como um todo. O drama que aflige a esses personagens não é uma questão palpável; encontra-se em um conflito com forças muito maiores que rompem a estrutura do real. Esse drama acumula todo o peso de um embate heróico entre um simples sujeito e uma ampla divindade. A culpa só seria possível se o sujeito reconhecesse seu crime, ou mesmo se acolhesse à autoridade do outro como possível; ambas não são esferas vivenciadas por estes personagens. Eles se lançam em um pacto com a angústia, que aumenta sua percepção das coisas, mas ainda assim não lhes permite compreender as relações estabelecidas entre os sujeitos “normais”, decadentes, e a ordenação do mundo.

Para Anders: “A consciência insegura da competência de seus deveres chega, através de sua insegurança, a um pânico de consciência que se acumula automaticamente e que tem, finalmente, de convencer o atormentado de que ele de alguma forma deve ter cometido pecado. Essa insegurança da consciência explica a humildade pregada por Kafka” (1969, p. 33). Este julgamento de Anders visa encontrar um sentido, a humildade, na

produção kafkiana, mas o mestre da aporia não tem uma grande preocupação com a presença de sentido. Em verdade, Kafka adverte que existem “duas incumbências no limiar da vida: estreitar seu círculo cada vez mais, e procurar certificar-se constantemente de que você não se ocultou em algum lugar no exterior dele” ([197-], p. 139-40). Tudo o que realmente importa ao homem é a construção deste círculo e a sua integração a ele. A humildade exposta por Anders é apenas uma forma de concretizar este objetivo. Os heróis kafkianos, como Josef K., são incapazes desta humildade e, por isso, estão permanentemente angustiados e fora do círculo.

Se a angústia kierkegaardiana é fundamentalmente associada à evolução religiosa, esta posição dos personagens kafkianos demonstra uma nova passagem de tempo. Assim como o conceito de angústia de Kierkegaard retoma uma posição manifesta em Cícero, embora modificada, substancialmente, em relação às suas origens. A angústia manifesta nos personagens de Kafka retoma Kierkegaard, embora naquele não exista mais a perspectiva de salvação tão presente neste. Em Kafka, a angústia se manifesta de forma mais terminal, ela devora os heróis que não conseguem visualizar outra saída que não o ocaso. Se em Kierkegaard ela é a passagem para o ético, em Kafka, ela representa a impossibilidade da constituição de um mundo ético, logo é também a denúncia da falta de ética constitutiva da realidade hodierna.

A saída para a angústia kafkiana não se encontra nas atitudes dos heróis propostos por ele, mas na atitude do próprio autor que lê suas obras entre crises de riso. Se, em Kierkegaard deve se ultrapassar o ético por meio do humor, em Kafka, a impossibilidade do ético gera o mesmo processo, não para alcançar o estágio religioso, mas para se compreender ante a impossibilidade do ético. O humor em Kafka é parceiro da angústia, não seu substituto. Kafka não ri do mundo que criou por acreditar que é uma criatura absurda; em verdade, ri do absurdo que constitui o mundo a que ele revela em sua obra. Ri sem abandonar a angústia, sem, portanto, se tornar religioso no sentido kierkegaardiano. Angustiadamente, ri de quem se deixa devorar pela angústia, tanto quanto ri de quem se deixa levar por uma religiosidade puramente alienante. Sua angústia retoma o significado original e não pretende oferecer qualquer ponte para transpor o abismo que abriu diante do homem.

## Referências:

ANDERS, Günther. *Kafka pró e contra: os autos do processo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Perspectiva, 1969.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

KAFKA, Franz. *Um médico rural*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. *A muralha da China*. São Paulo: Nova Época, [197-].

\_\_\_\_\_. *Préparatifs de nocte a la campagne*. Tradução para o francês de Marthe Robert. 11. ed. Paris: Gallimard, 1957.

\_\_\_\_\_. *Nachgelassene Schriften und Fragment II*. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 2002 (Franz Kafka Kritische Ausgabe).

KIERKEGAARD, Sören. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.

\_\_\_\_\_. *O desespero humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Étapes sur le chemin de la vie*. Paris: Gallimard, 1988.

\_\_\_\_\_. *Post-scriptum aux mietes philosophiques*. Paris: Gallimard, 1949.

LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

PARMÊNIDES. *Sobre a natureza*. In: SOUZA, José Cavalcante de (Seleção de textos). *Os pré-socráticos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.141-5.

## Franz Kafka and the Kierkegaard's dread

**Abstract:** In this article we try to analyze the dread in Franz Kafka. The universe of Kafka's characters shows a rupture between the man and the world, causing the feeling named by Kierkegaard as dread, which means the annihilating proximity of one with him/herself. The first question is the analysis of Kierkegaard's concept of dread according to his 1844's book. In this concept we discuss about the relationship between the innocence and the self-production as foundation of an ethical posture. The relationship between innocence and dread was developed in the analysis of the narrative "A report to an Academy", and the discussion about the self-production generates to the dread is thought in the contraposition of the Kierkegaard's think and some of Kafka's aphorisms. In this aspect, we highlight the relation between Kierkegaard's theory of the

stages of life and the dichotomy between the alienating decadency and the jump of dread, trying to understand how this theory is agrees with Kafka.

**Keywords:** Franz Kafka; Kierkegaard; Dread; Innocence; Self-production.

Data de registro: 10/12/2010

Data de aceite: 13/01/2011