

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

**RÔMULO GOMES DOS SANTOS**

O INDIVÍDUO E A DOENÇA MORTAL COMO CRÍTICA AO PENSAMENTO  
IDEALISTA SEGUNDO SØREN A. KIERKEGAARD

TOLEDO  
2017

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária  
UNIOESTE/Campus de Toledo.

Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

S237i

Santos, Rômulo Gomes dos

O indivíduo e a doença mortal como crítica ao pensamento  
idealista segundo Soren A. Kierkegaard/Rômulo Gomes dos  
Santos. – Toledo, PR : [s.n.], 2017.

108 f.

Orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Dissertação (mestrado em Filosofia) – Universidade  
Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de  
Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia moderna - Dissertações 2. Kierkegaard, Soren  
A., 1813-1855 3. Filosofia dinamarquesa 4. Existencialismo 5.  
Fé 6. Desespero – Aspectos religiosos – Cristianismo 7.  
Idealismo alemão. kahlmeyer-Mertens, Roberto S., orient.  
II. T.

CDD.20.ed. 198.9

RÔMULO GOMES DOS SANTOS

Proposta de dissertação do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação parcial da dissertação submetida à banca de defesa em 24/05/2017.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (Orientador)  
UNIOESTE

---

Prof. Dr. Myriam Moreira Protásio  
(Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ-RJ)

---

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva  
UNIOESTE

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus doador da vida e do dom de inteligir. autor de tudo que agradeço e por aquilo que foge à percepção. Seu mistério me inspirou nos estudos desde a infância, enquanto lia a Escritura Sagrada, motivado pelo encanto do amor e da sabedoria que deste livro brotava dediquei-me a admirá-lo e a perscrutar sua beleza nos estudos.

Agradeço a minha família, que me apoiou em meus estudos, dando base, tendo paciência com meus pensamentos que, por vezes, trazia confusão e em outros momentos de conforto. Louvo a Deus, por meu pai Clementino Alvez dos Santos, que antes de morrer me ensinou a ser um homem honrado, a minha mãe Genice Gomes dos Santos que a cada dia, com sua simplicidade me demonstra uma sabedoria pautada no amor e no perdão. Aos meus irmãos, Marlon Gomes dos Santos e Ana Carolina Gomes Magalhães pelo companheirismo, apoio e alegria que passamos juntos. E ainda falando das pessoas que se encontram em meu coração, de forma especial agradeço a minha noiva, Elizandra Doim Ramos, motivadora e inspiradora de meus estudos, que sempre me ensinou com suas atitudes que devemos lutar pelos nossos sonhos.

Não poderia deixar de destacar a minha estima e meus agradecimentos ao Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, que foi quem acreditou na execução deste trabalho me apoiando com suas orientações, correções, motivando e ensinando que se deve *trabalhar e não duvidar* do alcance de nossas metas.

Também gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, que sempre demonstrou dedicação e carinho para me ajudar nessa pesquisa, em suas aulas me indicava e me trazia clareza sobre onde poderia chegar, muito desse trabalho se deve a ele.

Registro um agradecimento cordial a Prof<sup>a</sup> Dra. Myriam Moreira Protasio (UERJ/IFEN) que aceitou o convite de participar da defesa de minha dissertação, além de, por meio de seus estudos publicados, ter colaborado substancialmente com o refino de minha apropriação de Kierkegaard.

Agradeço ao Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto, ao Prof. Dr. Luciano C. Utteich (da UNIOESTE) e ao Prof. Dr. Olivier Feron (da Universidade de Évora – Portugal), que, contribuíram muito no amadurecimento da dissertação compondo a mesa de qualificação, mais do que críticos foram amigos que orientaram de forma válida e construtiva. No fim, deste modesto estudo, fui agraciado pelas correções hábeis da Prof<sup>a</sup>. Mauraci Angela Torquato ao qual devo meus sinceros agradecimentos.

Quero prestar meus agradecimentos a todos os professores e demais colaboradores do mestrado de filosofia da UNIOESTE, que sempre se mostraram à disposição para me auxiliar.

E por fim, aos meus companheiros de estudo, que junto comigo sonharam por chegar nesse momento de defesa com a convicção de que os anos dedicados aqui foram e serão de imensa significação às nossas vidas.

## RESUMO

SANTOS, Rômulo Gomes dos. *O indivíduo e a doença mortal como crítica ao pensamento idealista segundo Søren A. Kierkegaard*. 2017. 110 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo. 2017.

Nessa reflexão sobre o desespero na existência humana, perguntou-se e foi proposta uma forma de se viver que não anula o que o homem é, espírito, síntese, mas, firma-o em direção ao transcendente - Deus. Ficou explícito, entretanto o risco da inautenticidade, provocando no indivíduo o sentimento do desespero, que se torna mais grave quanto mais se afasta do seu eu e consecutivamente de seu Autor. Mas também se falou de um homem desatento e, por mais perceptível e claro que sejam os sinais da transcendência, parece que não os vê, ou devido aos valores trocados entre o temporal e o eterno, acaba enganando-se e distanciando-se de seu eu, tornando-se um desesperado.

**PALAVRAS CHAVES:** Indivíduo, desespero, estádios, estético, ético e religioso.

SANTOS, Rômulo Gomes dos. The individual and the mortal disease as critical of idealistic thinking according to Søren A. Kierkegaard. 2017. 110 p. Dissertation (Master in Philosophy) - State University of Western Paraná, Toledo. 2017.

### **Abstract**

In this reflection on the despair in human existence, a way of living that does not annul what man is, spirit, synthesis, was asked and proposed, but he established it in the direction of the transcendent - God. The risk of inauthenticity, however, was made explicit, provoking in the individual the feeling of despair, which becomes more serious the more he withdraws from his self and consecutively from his Author. But it was also spoken of a man inattentive and, however noticeable and clear the signs of transcendence are, it seems that he does not see them, or because of the values exchanged between the temporal and the eternal, he ends up deceiving himself and distancing himself from his Me, becoming a desperate.

**KEY WORDS:** Individual, despair, stadiums, aesthetic, ethical and religious.

[...] a eternidade de uma só coisa inquirirá: se a tua vida foi ou não de desespero, e se, desesperado, tu ignoravas sê-lo, ou sorrateavas em ti esse desespero, com um segredo angustioso, com fruto de um amor criminoso, ou ainda se, horrorizando os demais, desesperado, gritavas enfurecido. E se tua vida não foi senão desespero, que pode então importar o resto! Vitórias ou derrotas, para ti tudo está perdido, a eternidade não te reconhece como seu, ela não te conheceu, ou, pior ainda, identificando-te, amarra-te ao teu eu de desespero!

*Kierkegaard*

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	09
<b>1 SUJEITO E DESESPERO: KIERKEGAARD ALÉM DE HEGEL</b> .....	16
<b>1.1 HEGEL COMO PRINCIPAL INTERLOCUTOR</b> .....	17
1.1.1 Remarcas históricas e biográficas acerca da figura filosófica de Hegel .....	17
1.1.2 A contradição como motor da dialética .....	20
1.1.3 O idealismo e a filosofia de seu tempo .....	22
1.1.4 O sistema de Hegel: Objeto da crítica kierkegaardiana .....	25
<b>1.2 A impossibilidade de sistematização da existência</b> .....	29
1.2.1 Kierkegaard e seu século .....	29
1.2.2 Kierkegaard e seu conhecimento sobre Hegel: ataque ao hegelianismo.....	33
1.2.3 Kierkegaard e os estádios da existência .....	35
1.2.3.1 O estádio estético .....	38
1.2.3.2 O estádio ético .....	41
1.2.3.3 O estádio religioso .....	44
1.2.4 Uma filosofia da existência .....	48
1.2.5 Kierkegaard e sua teoria do eu .....	53
<b>2 O CONCEITO DE INDIVÍDUO E A ANÁLISE DO DESESPERO</b> .....	59
<b>2.1 O indivíduo e o desespero</b> .....	60
<b>2.2 Indivíduo como <i>ser em relação</i></b> .....	65
<b>2.3 Personificações do desespero</b> .....	67
2.3.1 O desespero da infinitude ou a carência de finito .....	68
2.3.2 O Desespero do finito ou a carência de infinito .....	70
2.3.3 O desespero do possível ou a carência de necessidade .....	73
2.3.4 O desespero da necessidade ou carência de possível .....	73
<b>2.4 A consciência do desespero</b> .....	75
2.4.1 O desespero da ignorância do eu.....	76
2.4.2 O desespero da consciência do eu .....	78
2.4.3 Desespero fraqueza do temporal .....	79
2.4.4 Desespero de sua fraqueza .....	82
2.4.5 Desespero desafio.....	83
<b>2.5 O pecado: desespero e escândalo</b> .....	86
2.5.1 A definição de pecado .....	87
2.5.2 A possibilidade do escândalo .....	87
2.5.3 O pecado como posição e sua continuidade.....	89
2.5.4 O pecado de desesperar do próprio pecado .....	90
2.5.5 O desespero da remissão dos pecados e o princípio de individuação .....	91
2.5.6 O escândalo: o pecado de negar o cristianismo .....	93
<b>CONCLUSÃO</b> .....	96
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	106

## INTRODUÇÃO

Como não levar a sério a existência? O fenômeno de se estar no mundo confrontado com decisões do fazer-se e do buscar-se, dando ou não resposta ao nosso próprio ser? Isso é o que temos quando consideramos nossa situação humana, a qual muito tem a ganhar em compreensão quando investigada à luz do olhar percuciente que o pensamento de Søren Kierkegaard nos oferece. Investigar o humano com Kierkegaard implica considerá-lo diante do mistério, da morte e do transcender com vistas à existência finita e seu polo dialético, o infinito.

Como ainda veremos, é bem verdade que a reflexividade da razão pouco ou nada tem do interesse por compreender o si mesmo. Afinal, na Modernidade, mais parece ser tendência o viver desde um sentido impessoal e irreflexivo que o autor de Copenhague não apenas vislumbrava quanto denunciava já em seu tempo, identificando tal gesto, sobretudo, nas correntes filosóficas vigentes na Europa dos 1800. Diante disso, procuraremos reconstruir os traços-força da crítica kierkegaardiana ao seu tempo, tomando a filosofia do idealismo alemão como ponto de partida, para introduzir as questões e a posição crítica do pensador danês no que se refere ao *desespero*, objeto de consideração filosófica tratado enquanto “doença mortal”.

“Morte e inferno: posso fazer abstração de tudo, salvo de mim mesmo. Não posso me esquecer de mim nem quando durmo. [...]” (KIERKEGAARD apud REICHMANN, 1971 p.17). Assim se introduz a temática do presente trabalho. Na passagem, pode-se depreender a importância do gesto kierkegaardiano de voltar-se para si mesmo tomando-se como um ser tão fundamental e certo quanto à morte. Destarte, é impossível escapar de tal fardo de homem, de se ser o existente que se é e, por sua vez, da tarefa de refletir sobre si, na busca do modo de ser que é, verdadeiramente, o seu. A saber: um eu, meu eu. Por mais, no entanto, que se busque escapar de tal reflexão, será inevitável a perturbação de ser e não aceitar o que se é, ou ainda, de desviar o seu olhar do que se é e, assim, de fixar sua meta no anseio de se ser outrem. Uma consideração atenta a esse respeito é o que brotará na Dinamarca, em um espírito inquieto e ao mesmo tempo, instigante. Ali, Søren Kierkegaard se ergue como o pensador que fundará uma filosofia autêntica em terreno estranho e hostil. (VALLS, 2012).

Como ainda caracterizaremos de maneira pormenorizada no corpo de nosso Capítulo I, no reino da Dinamarca, em meados do século XIX, dominava o pensamento idealista, tal como em sua matriz alemã; nesse, o centro era a filosofia sistemática cuja realização se apoiava na consagração da ideia abstrata de sujeito. Confrontando a isso, Kierkegaard

constrói uma vasta e assistemática obra que tem como centro o indivíduo singular em meio à pluralidade abstrata do homem enquanto categoria universal. No esforço por evidenciar o caráter concreto da existência, elaborado desde a singularidade do indivíduo (portanto, sem as justificativas dos conceitos universais e abstratos), nosso pensador perfaz, de forma assistemática, um pensamento que faz recurso a personagens subjetivos, artifícios pseudonímicos, como recurso expressivo para o modo particular de cada existir.

No esforço por interpretar e tornar compreensível o pensamento de Søren Kierkegaard (1813-1855), especialmente os conceitos de *sujeito* e de *desespero* ou, como o próprio autor nomeia a respeito desse último, a *doença mortal*, a presente dissertação se inicia traçando um paralelo (e consecutiva crítica) ao idealismo alemão. Empenhados nessa tarefa, tomamos prioritariamente a obra *O desespero humano* (1849), também conhecido como *A doença para a morte*, justamente por ser nesta que o filósofo, sob o pseudônimo de Anti-Climacus, aborda tais conceitos de modo mais pontual. Busca-se, por meio da interpretação reconstrutiva e crítica dessa obra de Kierkegaard, percorrer o itinerário nada sistemático do autor com o fito de compreender como ele pensa o sujeito em sua possibilidade existencial de autenticidade contrariamente ao que ele nomeia a *doença de se ir contra aquilo que se é propriamente*. (WAHL, 1974).

Nascido na cidade de Copenhague, Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) era o sétimo e último filho de Michael Pedersen. Viveu a maior parte de sua vida na Dinamarca. Em 1830, se matriculou na Universidade de Copenhague, onde tomou contato com a filosofia hegeliana que dominava a cena acadêmica. Com tal filosofia aprendeu que, para Hegel, a realidade tinha *status quo* de verdade e seu sistema tinha a pretensão de absolutidade racional. Para aquele filósofo alemão, a realidade poderia ser explicada através de conceitos objetivos, ou seja, o particular se explicava pelo geral. (VERGOTE, 2002). Com isso, o idealista alemão afirma que só a totalidade, representada pela razão, em conceitos e conhecimentos poderá dar forma ao Absoluto, que é a realidade final da razão. Isso só será possível caso haja uma organização de proposições que englobará a realidade como um todo. A razão organiza os opostos de forma que cada parte só exista em relação a um todo.

Ciente desses postulados, nosso pensador danês surge como uma voz contra a corrente idealista que reduzia o indivíduo e a sua subjetividade, ou seja, a um ponto integrante de um sistema de conhecimento. Com isso, podemos perceber a importância da filosofia do dinamarquês não apenas como crítico da racionalização da existência, mas como aquele que, com o seu discurso voltado para o homem o vê como um singular (com seus vários anseios,

perturbações e paradoxos) e faz uma leitura daquele que é real, nunca ultrapassando o que se é vivido. (WAHL, 1974).

As construções do espírito absoluto, i.é., da razão autossuficiente, vai cedendo lugar à existência na qual o pessoal é o real. No entanto, Kierkegaard prefere ficar a sós com Deus e, por isso, rompe com a filosofia e a vida social vigentes em seu tempo, mudando o foco especulativo, vendo a existência frente à infelicidade da angústia e o desespero; prefere o isolamento do espírito negando o espalhamento da sociedade. Com isso, sua reconstrução da existência passa necessariamente pelo estético, ético e religioso, o pensador multifacetado passa por essas regiões, sinalizando o indivíduo. Kierkegaard alcança uma visão diferenciada da existência chocando-se com o idealismo, como Sócrates se confronta com os sofistas de seu tempo.

O golpe dado por Kierkegaard na metafísica hegemônica, se pudermos avaliar, criou mesmo trincas na arquitetura do idealismo. O danês nunca admitiu que se encerrasse a existência a um bloco imperturbável, imóvel e imutável. Ao contrário, ele sempre compreendeu o humano como um vir a ser. Por isso, sempre indagou, perplexamente, como um ser multiforme, flexível e livre poderia estar submetido às leis de um sistema, fosse ele qual fosse. Eis aí, em linhas muito gerais, a essência da posição de Kierkegaard. (PROTASIO, 2014).

Em acordo com uma orientação possível de ser plenamente sustentado em sintonia com o pensamento kierkegaardiano, o homem é um ser livre e, nessa liberdade residem todos os níveis constitutivos de sua existência. No entanto, a existência em sua economia mais própria é paradoxal e este paradoxo consiste em aquiescer à vida e não em assumir desvios que nos fazem negligenciá-la. A filosofia da existência, em Kierkegaard, sublinha um espaço que em boa parte nutre a era da incerteza, em conviver com o ser e com a sua instabilidade.

Como julgamos poder mostrar na presente dissertação, nada em Kierkegaard estava pronto, dado ou acabado, logo, tanto na existência do homem quanto da obra, tudo era reelaborado a cada vez e em cada ocasião intensamente experimentado. É no mínimo interessante pensar Kierkegaard como o anunciante de um diálogo que se vinha sendo travado na história da filosofia por metafísicos que falavam sobre a individualidade (DE PAULA, 2016), a exemplo do apóstolo Paulo, Agostinho de Hipona, Blaise Pascal e Lutero e não porque os grandes gregos como Sócrates são citados pelo próprio Kierkegaard.<sup>1</sup> Não

---

<sup>1</sup> Isso não seria difícil de sustentar com base na leitura feita por intérpretes autorizados de Kierkegaard, como é o

há, assim, impedimento em levar em conta esses pensadores imbuídos da espiritualidade cristã na hora de nos aproximarmos dos contextos filosóficos da obra de Kierkegaard. (ROOS, 2007). Reservamos espaço para isso em momentos específicos do presente trabalho.

Como ainda apresentaremos, a argumentação kierkegaardiana baseia-se nas noções de existência e em suas possibilidades imanentes. Para ele, como veremos, a existência do sujeito enfeixa um conjunto de paradoxos, anseios, medos, angústias e desespero e, dessa forma, é crucial compreender a liberdade, o que ela traz consigo e como ela possibilita a singularização do indivíduo.

Portanto, com base nos estudos desenvolvidos em nossa pesquisa, cujos saldos se expressarão ao fim na presente dissertação, julgamos poder sustentar que Kierkegaard não guarda dúvidas quanto ao fato de a contingência ser real e influente na existência humana. Isso, afinal, já se observa desde a introdução de *O conceito de angústia* (1844), obra que, antes de *O desespero humano* (1849), dispara severa crítica à lógica hegeliana. Tal crítica entabula-se, uma vez que, para Hegel, a realidade é explicada pela *necessidade*, ou seja, *a unidade de possibilidade e realidade seria a necessidade*. Desse modo, se há uma *tese*, necessariamente haverá sua *contradição* (= a *antítese*), que, pela dialética dos contrários, também encontrará, necessariamente, a sua *síntese*. Para Kierkegaard, um sistema filosófico, a exemplo do de Hegel, pautado em uma lógica que busque conhecer a totalidade dos entes, não funciona, justamente por negligenciar o ator principal da realidade: *o indivíduo*.

Pelos motivos indicados, Kierkegaard passa a ser considerado – ao lado de Trendelenburg – um dos mais representativos críticos da filosofia do idealismo alemão, especialmente no tocante à filosofia sistemática coagulada paradigmaticamente na figura filosófica de Hegel, já que o hegelianismo, à época, ocupava o que havia de mais elevado no terreno acadêmico-universitário. Obras como *O desespero humano* desempenham papel de relevo nessa tarefa ao contestar os princípios universais do idealismo e criar condições para se pensar, por meio da luta, a criação de um *eu* concreto, do *eu* singular, não o *eu* como produto da síntese no sentido de dialética hegeliana. Isso porque, não agradava nem um pouco a Kierkegaard uma dialética às feições da de Hegel, na qual a tese e a antítese eram completamente absorvidas em uma terceira ideia completamente diferente da tese e da antítese. (REICHMANN, 1971).

Como mostraremos oportunamente, o eu é mais do que mera síntese, uma *relação que se relaciona consigo mesma*. A influência de Kierkegaard, na filosofia contemporânea, em

---

caso de Heidegger. Indícios disso encontramos em: Heidegger; Bultmann (2011).

muito se deve à crítica de Hegel, que se estendeu a toda a análise racional da existência. Uma das premissas em vigor é a de que nenhum homem pode viver confinado dentro de um sistema e a demolição do sistema operada pela filosofia existencial resulta do reconhecimento da existência enquanto campo autônomo do próprio existir. É nisso que ela se caracteriza como relação que se relaciona consigo mesma, aludida logo anteriormente.

Isso nos permite avaliar, ainda que preliminarmente, o quanto Kierkegaard não apenas foi audacioso quanto também certo em suas críticas. Isso é reconhecido mesmo por Vittorio Hösle, distinto estudioso da filosofia hegeliana, quando considera o dinamarquês o primeiro filósofo a reconhecer o “teorismo” de Hegel criticando-o. Nas palavras de Hösle (2007):

[...] os grandes críticos de Hegel no século XIX teriam de ser abordados mais detalhadamente. Isto vale especialmente em relação a Kierkegaard, injustamente ignorado, o primeiro a reconhecer a insustentabilidade do passadismo e do teorismo de Hegel (sem que, no entanto, por este meio, suas propostas positivas se tornassem aceitáveis). (p. 16).

Após este parecer<sup>2</sup>, que remata a apresentação da tarefa de nossa dissertação, esboça pressupostos e contextos da filosofia de Kierkegaard e introduz conceitos e premissas com as quais nossa pesquisa se ocupará, segue-se o anúncio dos passos que a presente dissertação deverá percorrer ao longo de seu desenvolvimento teórico.

No *Primeiro capítulo*, teremos a reconstrução conceitual dos contextos filosóficos hegelianos. De início, elaboraremos uma apresentação sumária da filosofia sistemática tal como especialmente formulada em Hegel, sistema que tudo abarca no âmbito do conceito de razão e o quanto para o danês parece-lhe enganoso e ineficaz quando se coloca tal proposta ao indeterminado. Após, reconstruiremos o argumento crítico às posições hegelianas à luz da filosofia kierkegaardiana. Com isso, será apontada a perspectiva em que o pensador dinamarquês compreende a ideia de subjetividade e outros conceitos-chave, como: “indivíduo”, “espírito” e “terceiro termo”. Kierkegaard aborda esses temas e conceitos no horizonte de uma filosofia com marcado acento cristão. Este fato se explica devido ao nosso filósofo interpretar a fé como o que fornece base para desenvolver seu pensamento, sem, no entanto, comprometer a orientação existencial que perpassa por inteiro sua filosofia. Esse desdobramento temático, alinhado à filosofia de Kierkegaard se entabula com vistas à evidência de que, em qualquer tempo, o homem se mostra inquieto e ansioso pelo transcendente, no qual acredita encontrar o repouso de sua inquietação.

---

<sup>2</sup> Este que também seria endossado por Wahl (1974) e Löwith (2014).

No segundo capítulo, após todos os subsídios fornecidos pelo anterior, empreenderemos mais propriamente a apresentação e análises do que Kierkegaard denomina *desespero*. Com esta, será possível indicar que tal desespero resulta tanto da inconsciência quanto da consciência de *se ter um eu*. Contudo, a diferença em jogo nesses dois casos está no fato de decidirmos querer ou não querer ser *si mesmo*.

Assim, veremos que, sendo o homem constituído de polos e, portanto, um ser complexo, cabe lhe atingir a autenticidade do seu ser dentro das possibilidades que lhe são permitidas em sua natureza. No desdobrar desse capítulo, a abordagem do desespero se fará dentro dessas possibilidades de se existencializar em volta dos termos da dialética humana, na qual, o indivíduo é o artífice de si mesmo, buscando uma realização cuja Kierkegaard chama de *eu*. A não realização do eu e o desequilíbrio entre os termos da dialética dão origem ao desespero, que nada mais é do que *a desarmonia desse ser individual*. Ainda, buscamos esclarecer a afirmação kierkegaardiana da universalidade do desespero, em cuja, o autor coloca o indivíduo latente da já referida doença mortal cuja possibilidade o distingue de qualquer outra coisa ou ser, mas a atualidade no homem o perturba além da morte. Ser consciente da sua situação e de seu ser é o começo para se obter a sua realização.

Diante do infinito ou finito, possibilidade ou necessidade, consciente ou não, o homem se desespera na luta por querer ser ou não um *eu*. *Eu* que muitas vezes se confunde, ou se firma contra aquilo que sua consciência o acusa: ser um ser de relação, que fora constituído por um terceiro termo - Deus. Estar diante de Deus, criador do indivíduo e aceitá-lo ou não, coloca o homem diante da tríade conceitual desespero-pecado-escândalo. Dessa maneira, encaminhamo-nos ao fechamento desse trabalho, no qual a reflexão debruça-se sobre o eu e sua situação no mundo diante do transcendente. Isso se constituirá para nosso filósofo como a síntese da dialética entre o finito e o infinito, o eterno e o temporal, as necessidades e as possibilidades.

Em seguida, Kierkegaard passará a tratar do que chama de *desespero do infinito* ou de *carência de finito*; do *desespero no finito* ou da *carência de infinito*; do *desespero do possível* ou da *carência de necessidade*; do *desespero na necessidade* ou da *carência de possível* e podemos falar ainda de *desespero do temporal* ou *carência do eterno* e de *desespero do eterno* ou *carência do temporal*. Nesse momento, veremos que o desespero, pensado como queda é o que se dá quando o eu, em vez de manter a mobilidade, cristaliza-se em um dos pontos, objetiva resolver a relação dialética que, por si mesma, é paradoxal. Desse modo, tenta equacionar aquilo que poderíamos chamar de paradoxos da existência: sabendo-se mortal, o homem deseja a imortalidade; sendo necessariamente limitado pelas

necessidades, almeja viver como possibilidade; tendo no imaginário o infinito, confronta-se a todo momento com a finitude.

O projeto de Kierkegaard, como salientaremos, pretende indicar que o problema gira em volta da subjetividade. Por isso, abordamos nessa dissertação a oposição do pensador subjetivo ao pensador objetivo.<sup>3</sup> Assim, ao contrário do que poderia o idealismo, o pensar e o ser *se distinguem no âmbito do existir*. Diante do exposto, a presente dissertação, depois de ter devidamente introduzido seu tema, problema, objetivos e plano de trabalho, passa ao seu capítulo inicial que inicialmente apresenta a filosofia de Kierkegaard no interior de um ambiente pouco propício a acolher suas ideias. O mesmo pensamento sobre o idealismo, no entanto, foi o que lhe forneceu o ensejo para que o seu próprio filosofar surgisse de forma original e inusitada, abrindo o espaço no qual a figura do sujeito fosse tratada à luz de sua liberdade. Qual o resultado disso? Um pensamento que, mais do que mera peça lógica, seria um pensar da existência abordada diante do mistério que o permite, a vivência das possibilidades e os sentimentos que essa traz a si. Vejamos como isso se dá com Søren Aabye Kierkegaard.

---

<sup>3</sup> Kierkegaard visto como o pensador que aponta para a subjetividade como artífice da existência e, Hegel como pensador da objetividade, onde o subjetivo é visto como peça a realizar um conjunto abstrato e fora de si.

## 1. SUJEITO E DESESPERO: KIERKEGAARD PARA ALÉM DE HEGEL

O presente capítulo se inicia com a afirmação de uma premissa que constitui uma diretriz de leitura: *Kierkegaard é um pensador atrelado a uma tradição de pensamento filosófico e nenhum momento de seu pensamento se faz alienado dessa tradição*. Com esta rechaçamos qualquer orientação de leitura que interpretasse o autor como um literato, um ensaísta ou, dizendo a palavra - um diletante. Desse modo, para perfilar a figura filosófica de Kierkegaard, bem como introduzir os rudimentos de seu pensar, há uma necessária contextualização da vida e da obra do autor dinamarquês na cena intelectual de sua época.

Quando se fala em tradição filosófica, o que se pode compreender? Uma denominação como esta é certamente vaga. Afinal, a que tradição ou a que tendência de tradição (se compreendida como filosofia universal) Kierkegaard estaria propriamente vinculado? A resposta deve vir categoricamente: à filosofia clássica alemã e, considerando que esta denominação seria abrangente a ponto de poder ser estendida de Baumgarten aos articulistas das escolas neokantianas (já no século XX), ressaltemos que se compreende o assim chamado Idealismo Alemão, a escola de pensamento ao qual Kierkegaard estaria mais diretamente ligado.

A referida escola, no entanto pode ser delimitada em seu principal núcleo junto a autores como Fichte, Hegel e Schelling e, se há, entre esses, um que pode melhor representar o conjunto de ideias paradigmáticas desse modo de pensar, este é Georg Wilhelm Friedrich Hegel.<sup>4</sup> Não por acaso, a filosofia de Kierkegaard, embebida do legado desses pensadores durante os anos de sua formação superior, detém-se mais especificamente na filosofia de Hegel, tomando-a como objeto de crítica. (LÖWITH, 2014). É por esse motivo que o presente capítulo, em caráter ainda propedêutico se propõe a fazer uma caracterização, em linhas gerais, do pensamento de Hegel como pano de fundo para as ideias e, sobretudo, às críticas kierkegaardianas. Com esse movimento, pretendemos instruir o leitor, não obrigatoriamente familiarizado com os contextos da filosofia clássica alemã, para que, após sua leitura possamos compreender como se ambienta o pensamento de Kierkegaard, quais são seus interlocutores e de que posições, concepções e olhares prévios nosso autor parte.

---

<sup>4</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stuttgart, 27 de agosto de 1770 – Berlim, 14 de novembro de 1831) Foi um dos grandes filósofos alemães incluídos na corrente do Idealismo Alemão, escreveu, juntamente com dois renomados pensadores, os filósofos Friedrich Schelling e Friedrich Hölderlin, o que chamaram de "O Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão". Posteriormente, Hegel desenvolveu um sistema filosófico que denominou "Idealismo Absoluto", uma filosofia capaz de compreender, por meio do discurso especulativo, o absoluto. Tal objetivo fora negada pela crítica de Kant à metafísica. Por essa pretensão, Hegel representa o ápice do Idealismo Alemão. Sua mais célebre obra é a Fenomenologia do Espírito.

(HARTMANN, 1983).

Evidenciamos, por outro lado que essa caracterização não se pretende minuciosa, apenas remontando aos traços-força do pensamento de Hegel e aos pontos sobre os quais repousam o olhar kierkegaardiano. Nosso intuito, com isso, é apenas mostrar que Kierkegaard é um filósofo profundamente comprometido com os problemas da tradição, ainda que possua uma maneira inteiramente *sui generis* de lidar com seus temas e conceitos.

## 1.1 Hegel como principal interlocutor

### 1.1.1 Remarcas históricas e biográficas acerca da figura filosófica de Hegel

O século XIX foi marcado pelo confronto do racionalismo das *Luzes* iniciado no século XVIII com o idealismo, ambos possuíam em comum a fé ilimitada na razão que, com seu exercício autônomo, poderia prescrever leis e normas para a política, a moralidade e a religiosidade. Para a filosofia do esclarecimento<sup>5</sup>, a razão, com sua força finita, poderia transformar o mundo, disso surge o idealismo com a força infinita da racionalidade (razão absoluta) para o qual o espírito avança a partir de uma ideia, de uma determinação a outra, na qual cada uma segue a anterior podendo chegar a uma dedução *a priori* (sem o recurso da experiência). Junto a essas perspectivas, surge o idealismo alemão, tendo por principais representantes Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1845) e Hegel (1770-1831). Nessa mesma cena, Kierkegaard fará oposição frontal a esses articulistas e em favor da existência; combatendo, assim, a redução do indivíduo a uma parte do sistema da razão. E é em Hegel que se colocará de frente como crítico ao nível. (WESTPHAL, 1997).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nascido em Stuttgart, em 1790 (ALMEIDA; VALLS, 2007), pertencente à corrente idealista é fruto de um fator marcante na história da humanidade: A Revolução Francesa, que mexeu com a concepção social e intelectual. (GROETHUYSEN, 1993). O período do século XVIII para o XIX é definido pelos historiadores como caótico, o despotismo era fragmentado com tiranos de segunda ordem que rivalizavam entre si pelo poder, a Alemanha compunha-se de aproximadamente trezentos territórios independentes, a renda era distribuída de maneira desigual, sem jurisdição central havia muita repressão à mente mais consciente. Além disso, a Alemanha passava por um

---

<sup>5</sup> Termo por nós proposto para indicar a filosofia que por meio da razão tente “esclarecer” toda a complexidade existencial.

período de instabilidade legal, sem direitos, sem cidadãos que se sentissem parte de uma nação unificada, seguia-se conforme as várias disposições dos déspotas.

Na França, porém, emergiu a Revolução Francesa que aboliu a monarquia absoluta, derrubou o feudalismo e estabeleceu a sociedade burguesa, que foi vista pelos intelectuais da Alemanha como o alvorecer da nova era da humanidade. Assim, enquanto na França se lutava pela liberdade e dignidade humanas, a Alemanha teorizava a liberdade, que ainda não fora alcançada por eles a não ser pelas teorias. (GROETHUYSEN, 1985).

Os filósofos alemães que contemplaram a revolução com seus pensamentos foram Kant, Fichte<sup>6</sup>, Schelling e Hegel, pois entendiam que a Revolução Francesa fazia do indivíduo o ator principal de um sistema que desencadearia em uma nação unida, consciente e livre, propiciava que seus cidadãos tivessem direito à liberdade física e intelectual sem distinções em direitos e deveres regidos por uma lei que deles mesmos provinha. Vive-se o período de despertar do indivíduo em prol de uma autoconsciência e autonomia, que transformaria o estado em um estado da razão.

A ideia de uma sociedade racional estava na pauta teórica do idealismo alemão e o conceito de razão era uma tarefa da filosofia. A racionalização, portanto, constituirá o objeto da filosofia idealista, a razão está no centro da filosofia de Hegel, o qual sustenta que o pensamento filosófico nada pressupõe além da razão, que a história trata da razão, e somente da razão, e que o estado é a realização da razão. Todo o núcleo da filosofia de Hegel gira em torno da ideia da razão. Hegel faz uma relação do seu conceito de razão com a Revolução Francesa, uma vez que a constituição francesa era inspirada nas ideias de uma cultura ilustrada. Destarte, confirma Charles Taylor ao falar do impacto da revolução no pensamento de Hegel: “Muita coisa nos escritos de Hegel e de seus contemporâneos pode ser explicada pela necessidade de obter clareza sobre a dolorosa, perturbadora e conflituosa experiência da Revolução Francesa”. (TAYLOR, 2014, p 23).

Hegel começava a ver que a Revolução Francesa tinha dado uma contribuição ímpar para que o indivíduo se sentisse fortalecido e confiante para submeter à realidade posta, usando os critérios racionais livres de autoridades externas, a fim de, mudar a realidade. Para Hegel, enquanto a realidade não estiver modelada pela razão, não será ainda, no sentido forte da palavra, a *realidade*. (WESTPHAL, 1997). Hegel acreditava que o homem poderia usando

---

<sup>6</sup>“Na Alemanha, os estudantes da Universidade de Göttingen cantariam em coro à Marselhesa [...] entre os entusiastas encontrava-se um moço de 27 anos, Johann Gottlieb Fichte [...]. Para ele, a revolução Francesa constituía expressão dos vínculos indissolúveis entre o direito à liberdade e a própria existência do homem, enquanto ser ativo e inteligente.” (Torres Filho, Rubens Rodrigues. *Vida e Obra*. In: Fichte, Col. Os pensadores, 1988, p.7).

unicamente os critérios da razão sujeitar a realidade que o cerca, transformando-a para o seu proveito. Tudo que for não racional deverá ser transformado, não importando o tempo, até que seja ajustada à razão.

Segundo Hartmann (1983), a Revolução Francesa, como o iluminismo francês, foi um fato histórico que, por meio da razão, transformou a realidade e proclamou o poder definitivo da racionalidade sobre a realidade, fazendo com que o mundo caminhasse rumo a sua realização e felicidade. Em função disso, o pensamento tinha o poder de governar essa realidade e o mundo deveria tornar-se uma ordem de razão. Desde esse espírito de época, o indivíduo deseja realizar-se nesse mundo. Movido por esse espírito de confiança na razão, Hegel vê que é necessário à vida do indivíduo a posse de conceitos e princípios que designem normas e condições universalmente válidas para que todos possam usufruir desse bem social. Essa hegemonia da razão, em que Hegel tanto confia, como meio pelo qual o mundo se tornaria mais evoluído é ratificada nas filosofias iluministas que acreditavam que a razão, livre de qualquer despotismo, venceria a inverdade social, faria do mundo um lugar em que a felicidade reinaria e que o poder da razão destruiria a irracionalidade juntamente aos que oprimiam os indivíduos, a razão se revelaria na prática, ela seria o norte da história. Mas, ao mesmo tempo, a realidade se tornasse razão que acontece. Marcuse cita Robespierre<sup>7</sup> para exprimir o pensamento de Hegel sobre o poder da razão:

Esta faculdade que o homem pode considerar como sendo a que lhe é própria, elevada acima da morte e da destruição [...] é capaz de tomar decisões por si mesma. Ela se anuncia como razão. Seu legislar de nada depende, e ela não pode buscar seus critérios em nenhuma outra autoridade, na terra ou nos céus. (ROBESPIERRE apud MARCUSE, 2004, p. 18).

Como se verá, tal citação de Robespierre se faz compreender quando, à luz da filosofia hegeliana da autonomia da razão, aponta a subjetividade como o que assume como objetivo a realização de algo externo a ela. A citação é sobre o modo como o poder da razão aparece e

---

<sup>7</sup> “Maximilien François Marie Isidore de Robespierre (6 de maio de 1758- 28 de julho de 1794), advogado e político francês, foi uma das personalidades mais importantes da Revolução Francesa. Adepto das filosofias iluministas do século XVIII, o advogado Robespierre estabeleceu uma reputação de profissional fiel aos mais rígidos princípios morais, devotado ao “amor à justiça, à humanidade e à liberdade”. O incorruptível, como era conhecido, aderiu à causa dos trabalhadores urbanos, tornando-se o porta-voz dessa camada da população francesa, e exerceu considerável influência na Assembléia Nacional que se seguiu à convenção dos Estados Gerais por Luís XVI. Um dos maiores defensores da execução do rei e principal responsável pela destruição dos girondinos, Robespierre iniciou sua política conhecida como “o Terror”, com a qual transformou o processo revolucionário na ditadura. Contudo, sua política voltou-se contra ele e em 27 de julho de 1794, Robespierre foi preso e aos 36 anos de idade, encontrou a morte na guilhotina.” (Carson, S. L. Robespierre – Os grandes líderes. São Paulo: Nova Cultura, 1988.)

acaba por remontar ao papel que o sujeito desempenha na filosofia de Hegel.

### 1.1.2 A contradição como “motor” da dialética

Quando Hegel diz que a razão governará a realidade a partir do momento que a própria realidade se tornar racional, afirma que isso só seria possível pela atuação de uma substância subjetiva. A ideia de “*substância como sujeito*”, no entanto, não exprime a ideia de *eu*, como se verá na filosofia de Kierkegaard, mas um modo de existência, que pertence a um processo de realização de contrários; tudo o que existe só é ‘real’ na medida em que atua como algo que é ‘o mesmo’ através de todas as relações contraditórias que constituem sua existência (LUFT, 1995). Desse modo, como se pode depreender da citação anterior, todo ser é a unificação de forças contraditórias dentro da realidade.

O sujeito, conseqüentemente, é algo que se transforma e compreende o seu desenvolvimento, racionaliza as potencialidades que tem para se chegar ao estado de ser. Só o homem consegue essa “realização” e só o homem tem o poder de autorrealização e conhecimento de si. Ora, uma planta, pelo contrário, passa pelo seu movimento de semente para planta sem ter consciência de seu movimento. Esse é o poder sujeito que se autodetermina em todos os processos do vir-a-ser, pois só ele tem entendimento de suas potencialidades, essa razão que perpassa o homem lhe confere a liberdade, que está em agir conforme a verdade a razão desemboca na liberdade e a liberdade é a existência do sujeito. (MENESES, 2006).

A razão se realiza no processo do ser e é a força objetiva da realidade. Para Hegel, todos os modos de ser são espécies de subjetividade, ou seja, sujeito e objeto não estão distantes e distintos absolutamente entre si. Todo objeto é algum tipo de sujeito e todos os tipos de ser culminam no sujeito que compreende, e, por isso, é livre e realiza o projeto da razão de realizar-se.

O homem, nesse labor, busca em um movimento contínuo de transformação no tempo a realização da razão, que acaba sendo por fim uma força histórica<sup>8</sup>, que se divide em diferentes períodos, que possuem níveis distintos de estágio do desenvolvimento da razão. Tal como descrito em sua filosofia do espírito, cada estágio dessa formação da consciência possui características políticas e sociais, científicas, religiosas e filosóficas que representam uma

---

<sup>8</sup> “A palavra que designa a razão na história é o Espírito (*Geist*)”.

totalidade de entendimento. Mesmo sendo estágios diferentes, é apenas uma razão acontecendo uma verdade: a liberdade, meta da história. Assim, Hösle fala sobre a história como lugar do ganho de determinações progressivas (regime ascensional) da consciência (razão):

[...] o decurso da história não é o processo de uma introjeção consciente da razão na realidade, mas, antes, um impulso ascensional inconsciente e irrefletido de uma razão existente meramente em si com vista à clareza sobre si mesma a fim de – tão logo alcançada essa clareza – precipitar-se novamente, na forma de um novo povo, no trabalho irrefletido de realização e compreensão de um novo princípio; em face da coruja sábia da filosofia está a toupeira cega da história. (HÖSLE, 2007, p. 483).

A citação do comentador permite discorrer que, para Hegel, a razão se desenvolve de maneira teleológica e metódica. O método em questão é o dialético. A própria dialética que temos nos diálogos de Platão, nos quais um personagem afirma uma teoria, outro a nega e do diálogo cerrado surge uma doutrina onde os interlocutores acabam concordando entre si. Da mesma forma, se daria o devir da razão, começando pondo a si mesma (*tese*), que é negada por uma *antítese* unindo ao que foi posto ao negado originando uma *síntese*.

Para Hegel, a verdade não deve ser entendida tão somente como um enunciado com pretensão de validade dos princípios que enuncia, mas, ela é, antes de tudo, um processo histórico em que passa de um grau inferior para graus superiores do conhecimento. Essa passagem na história se dará pela mola propulsora do método dialético de Hegel que é o “espírito de contradição”.

Diante disso, a dialética hegeliana move-se com o impulso da luta dos contrários. É na luta dos contrários no método dialético que está o motor de toda a mudança. A contradição é inovadora, pois a luta dos contrários é tomada como luta entre o velho e o novo, entre o que morre e o que nasce, entre o que perece e o que se desenvolve. Não há contradição, se não houver luta entre pelo menos duas forças. A contradição encerra necessariamente dois termos que se opõem: ela é a unidade dos contrários. Para ele, a dialética está na realidade; a dialética procede do mundo real e se o pensamento humano é dialético, é porque a realidade o é, antes dele.

O espírito de contradição ou a luta dos contrários é o motor que move o método dialético de Hegel. O filósofo alemão sintetiza esse método em algumas proposições e podemos destacar duas que se tornaram, na tradição filosófica, provocativas e levaram muitos estudiosos do hegelianismo a se debruçarem nos seus estudos. A primeira delas diz que: “O

que é racional é real e o que é real é racional. Hegel, com essa proposição considera que a razão e a realidade possuem uma *necessária, total e substancial identidade*.

Hegel explica que o racional não é algo utópico, mas existe no íntimo da realidade e é a própria realidade em seu aspecto mais verdadeiro. Conforme Hegel, essa proposição afirma que não há nada no mundo real que não abrigue em si a coparticipação do ser e do nada. Cada coisa só é na medida em que a todo momento do seu ser algo que ainda não é vem a ser e algo, que agora é, passa a não ser.

Após essa exposição (que ofereceu os traços de uma dialética) veremos no próximo item que a filosofia de Hegel se dirige ao apogeu da razão ao dar continuidade à tradição do pensamento ocidental, em que há a ideia de que o objeto do conhecimento pode ser conhecido pelo sujeito na medida em que pode ser produzido por ele mesmo. Essa forma de pensar racionalista, põe em termos hegelianos, a questão da universalidade do conhecimento, a que o filósofo levará ao cume, dizendo que a forma verdadeira da realidade é intrínseca a ela própria. Desse modo, mais do que um racionalismo, temos o *insight* original para um idealismo.

### 1.1.3 O idealismo e a filosofia de seu tempo

O idealismo como escola surge com a proposta de criar uma ordem racional e universal, fundada na autonomia do indivíduo, ou seja, em sua subjetividade a fim de produzir leis e conceitos capazes de construir os padrões universais da racionalidade. Os empiristas ingleses, por sua vez, afirmavam que nenhum conceito da razão poderia aspirar à universalidade, pois, a unidade dos fatos era conjecturada por costume que conferia uma unidade à razão. O ataque dos empiristas mostrava que a unidade e a universalidade não podiam ser encontradas de forma empírica na realidade dos fatos. (TAYLOR, 2014).

Para Hume, se tomarmos seu pensamento como exemplo da filosofia do empirismo, as ideias gerais são abstraídas do particular e “representam” o particular – apenas o particular. Assim, apenas pela observação e pela experiência que se pode dar o único fundamento sólido à ciência do homem, que deixava a metafísica em uma situação complicada. (NORTON, 1995). O homem, segundo defendiam os empiristas, não poderia sair da realidade “dada”; todo o conhecimento que poderia apreender tinha, necessariamente, que ser a partir do “dado” e, com isso, os empiristas liquidavam o desejo humano de transcender a realidade posta. A busca da verdade estava ilhada e em volta havia apenas um mar de sensibilidades. Para

superar e içar voo o homem precisava provar que há conceitos que são necessários e universais cuja validade não tenha sido derivada da experiência e podem ser aplicáveis à experiência, sem dela serem provenientes. Os idealistas alemães, por outro lado, consideravam a filosofia empírica *a expressão da renúncia à razão*. (HARTMANN, 1983).

Immanuel Kant, ao falar sobre o conhecimento, trouxe a universalidade independente da experiência. Mesmo afirmando a necessidade que o conhecimento tem no vínculo com a percepção sensível, o homem carrega em si as categorias universais para o conhecimento. Assim, parte da posição de que pela empiria se inicia o conhecimento humano. E ainda, é o sujeito cognoscente o agente regulador que dá as regras para a produção de conhecimento. Isso se confirma quando ele mesmo diz na introdução da *Crítica da razão pura*:

Que todo o nosso conhecimento começa pela experiência, não há dúvida alguma, pois do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício senão através de objetos que tocam nossos sentidos e em parte produzem, por si próprios, representações em parte põe em movimento a atividade do nosso entendimento para compará-las, conectá-las ou separá-las e desse modo, assimilar a matéria bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? Segundo o tempo, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo o conhecimento começa com ela (KANT, 2009, p. 53).

A proposta kantiana está em provar que o espírito humano possui formas universais que organizam os dados e representações trazidas pelos sentidos. Para Kant, o que os empiristas não conseguiram foi demonstrar os meios e de que maneira haveria de organizar essa *matéria empírica* através da experiência. As formas da *intuição* são *a priori* e nos dão o *como* ligamos e organizamos as impressões que são fornecidas pela experiência. As formas da *intuição* (espaço e tempo) e as formas do entendimento (categorias) não são derivadas da experiência e essas categorias podem ser desdobradas em um sistema de princípios fundamentais do puro entendimento, os quais representam a condição da possibilidade da experiência, ou seja, sem as quais a experiência não seria possível. (KANT, 2009). Além disso, o que a experiência pode garantir de universal é só por meio dessas categorias *a priori* do espírito humano, o qual o filósofo de Königsberg chama de “subjetividade transcendental”. (HÖSLE, 2007).

A *subjetividade transcendental* depende das impressões dos sentidos. Por meio de suas operações as impressões são transformadas em um mundo organizado de objetos e relações coerentes, justo porque conhecer é ligar em conceitos toda a multiplicidade sensível. Para Kant, no entanto, não se pode a “coisa em si” (= *numeno*) que dão origem às impressões dos sentidos.

Em vista disso, Hegel avalia que Kant não teria levantado argumentos fortes o bastante contra os empiristas, por que enquanto as “coisas em si” não forem alcançadas pela razão, a razão será apenas um princípio subjetivo. (HARTMANN, 1983). Para o autor da *Fenomenologia do espírito*, o pensamento de Kant petrifica a dualidade entre sujeito e objeto. O problema, para Hegel, não seria essa separação, bem porque ele acentua que a separação entre sujeito e objeto, constitui um conflito que tem um propósito. É por meio de um conflito de alienação do espírito que o homem reuniria as partes em vista da realização da razão, mas o fato kantiano impossibilita a reunião dessas partes (natureza e a sociedade no campo da razão) que desemboca na frustração da realização da razão, da liberdade do espírito. A filosofia, desse modo, perderia seu papel digno de restaurar a unidade e a totalidade. (LÖWITH, 2014). A filosofia de Hegel, na realização da história, compreende uma etapa grandiosa para a liberdade humana, que se concretizará na realidade da razão. Por conseguinte: “[...] a realidade da ideia é aqui aquilo que culmina a história da liberdade. O introjetar-se da razão na realidade é declarado tranquilamente como o objetivo da história também na filosofia da história” (HÖSLE, 2007, p. 485).

Para se chegar à liberdade mencionada, faz-se necessário o desenvolvimento das potencialidades do homem a partir de uma vontade racional totalizadora. A verdade será essa condição que o homem atingirá na história, a própria realidade, assim, tem a acrescentar novamente Hösle (2007):

Isto é o objetivo da história mundial, que o espírito se constitua em uma natureza, um mundo, que lhe seja conforme, de modo que o sujeito encontre seu conceito de espírito nessa *segunda natureza*, nessa realidade produzida pelo conceito do espírito e nessa objetividade tenha a consciência de sua liberdade subjetiva e racionalidade (p. 486).

A liberdade para Hegel está na autorrealização da razão e todo ser é uma forma de razão, essa tendência é o que se costuma chamar de “panlogismo” de Hegel. Tudo é a razão que acontece em um movimento de transição sistemática da *Lógica* para a *Filosofia da Natureza* e desta, para a *Filosofia do Espírito*. Essa realização não se relaciona diretamente com uma conquista da verdade do ponto de vista conceitual, mas de uma verdade de realidade que o espírito em um caminho de progresso adquire seu próprio ser consciente-de-si e atinge sua consumação. A história do espírito, como se vê, se encerra em uma plenitude em que tudo que aconteceu, tudo que foi pensado é reunido em uma unidade, alcançando com a consumação da história a realização da liberdade. (LÖWITH, 2014).

O conceito é a apreensão verdadeira da realidade pelo pensamento como também a

própria realização efetiva da realidade. Em Hegel, os conceitos não são meros conceitos indicativos, mas denotam a forma do ser e possuem, portanto, estatuto ontológico. O ser não totalmente desenvolvido encontra-se no estado de negatividade, é no processo de superação da negatividade que o ser aparece. Todas as formas são atingidas pelo processo da razão que o dissolve e o torna compreensível ao sujeito. Assim, os fatos que aparecem ao senso comum como indícios positivos da verdade são, na realidade, a negação da verdade, tanto que esta só pode ser estabelecida pela destruição daqueles (LUFT, 2001). Esta é a força que move a dialética na qual todas as formas de ser passam por uma negatividade essencial, determinando o movimento.

É nesse horizonte que Hegel desenvolve seu sistema cujo tem a pretensão de dar conta de explicar a totalidade dos entes. Com vistas a isso, teremos adiante uma exposição do caminho do filósofo alemão para tal tentativa, o qual delinea os pontos sobre os quais se debruçam as críticas do pensador danês.

#### 1.1.4 O sistema de Hegel: objeto da crítica kierkegaardiana

No início da década de 1800 se inicia a carreira universitária de Hegel, em Jena, centro filosófico da Alemanha. À época, Fichte e Schelling eram nomes onipresentes na cena acadêmica; assim, Hegel escreveu seus primeiros artigos filosóficos concentrando-se nesses autores, assim, formulando com eles seus problemas nos termos das tendências em discussão entre os idealistas alemães. Todo esse início estava envolto em um ambiente que respirava a filosofia kantiana, após a publicação de sua *Metafísica dos Costumes* (1799) e suas três *Críticas*. (TAYLOR, 2014).

Para Hegel, as contradições permeavam a existência humana, alma e corpo, fé e entendimento, liberdade e necessidade, razão e sensibilidade, inteligência e natureza e na forma mais geral, subjetividade e objetividade. Esses conceitos já estavam na filosofia kantiana, a qual Hegel absorvia. O primeiro termo a ser reinterpretado por Hegel foi o da *razão*. Kant distingue razão (*Vernunft*) de entendimento (*Verstand*). O idealista alemão distingue-os do seguinte modo: razão é o conhecimento especulativo (conhecimento dialético) e entendimento é conhecimento do senso comum (conhecimento não dialético). (TAYLOR, 2014).

A filosofia tomava uma nova posição frente ao mundo de não interpretá-lo como dividido por uma dualidade do ser com oposições. A razão, diferentemente do entendimento,

tem a tarefa de reconciliar os opostos para se chegar a uma verdadeira unidade. A razão necessita para cumprir sua tarefa enfrentar o entendimento do senso comum, que usa a certeza das percepções. Essas invenções do entendimento tornam o homem acomodado diante dos fatos “dados”, a visão do senso comum é uma visão indiferente, que aparenta ser segura, mas não leva em conta a potencialidade da razão.

O senso comum, por sua vez, acredita que há uma identidade imediata entre a essência e a existência, porque confunde a aparência accidental com a essência das coisas. Segundo Hegel, só o pensamento especulativo construirá a identidade da essência e da existência e, para isso, é necessário abandonar incondicionalmente o senso comum para superar a deformação da situação que ora domina: “O mundo dos fatos não é racional, mas tem que ser *trazido* à razão, isto é, a uma forma na qual a realidade corresponde à verdade”. (HEGEL, 1999, p. 14).

O pensamento especulativo é o que compara o aparente accidental das potencialidades das coisas. O mundo na concepção ingênua do pensamento é apenas o que é facilmente perceptível, enquanto para o pensamento especulativo, é um constante vir a ser e não uma totalidade de relações fixas e estáveis. Desse modo, o pensamento especulativo não concebe ‘o mundo material e intelectual’ como uma totalidade de relações fixas e estáveis, mas ‘como um vir-a-ser, e seu ser como um produto e um produzir’. (MENESES, 2006).

Dessa forma, fica clara a distinção entre pensamento especulativo e entendimento do senso comum. Para Hegel (1999), é preciso destruir esse mundo considerado estável e indiferente pelo senso comum e o entendimento, sendo a razão tão importante tarefa. Sendo assim, primeiramente, a razão desconfia da autoridade dos fatos, constituindo o ceticismo legítimo que Hegel designa como ‘*o elemento de liberdade*’ de toda filosofia autêntica. Como em Hegel, a razão é quem domina a filosofia e não o entendimento, conforme o filósofo alemão acredita que acontece na filosofia kantiana ao limitar a razão aos objetos dados da experiência. Hegel também combate à ideia da liberdade vista como algo apenas interior, da alma, incapaz de se realizar-se em um todo histórico livre do mundo objetivo.

Hegel entende que só a totalidade do que a razão representa, isto é, conceitos e conhecimentos irão dar forma ao Absoluto e à realidade final da razão. E para que isso ocorra, é necessária uma organização de proposições que englobará a realidade como um todo. A razão organiza os opostos de forma que cada parte só existe em relação a um todo. Segundo Hegel, é necessária uma ciência do pensamento em que o pensamento livre e verdadeiro é em si concreto e, por isso, é ideia e, essa ciência é essencialmente sistema.

Uma *ciência do pensamento*, portanto, em sua essência, é sistema. Contudo, um

filosofar sem sistema, em sentido hegeliano, não pode pretender a legitimidade de científico ou de rigoroso. Assim, é necessário que um conteúdo para ter sua justificação seja um momento de um todo, esteja inserido dentro de um sistema que abarque o todo, se não será apenas um pressuposto infundado ou uma certeza subjetiva. Um sistema, segundo Hegel, não é uma filosofia que tem um princípio limitado e diferente dos outros, mas ao contrário, a verdadeira filosofia tem que conter em si todos os princípios particulares. (TAYLOR, 2014).

Enquanto uns abraçavam incondicionalmente as ideias hegelianas, outros instigados por infinito e incômodo pensamento viam a filosofia sistemática como um empreendimento falido. É o que vemos com Karl Löwith (citando Karl Rosenkranz)<sup>9</sup> que, mesmo reconhecendo a grande influência de Hegel em sua época, admite que o sistema sofreu grandes derrotas:

Poder-se-ia crer que após tantas e tão variadas derrotas que o sistema hegeliano sofreu, caso se dê ouvidos ao que seus adversários dizem, ele teria que ser pulverizado até não sobrar nada [...], no entanto, ele permaneceu objeto de constante atenção pública; continuaram seus adversários a se alimentar de sua polêmica. (ROSENKRANZ apud LÖWITH, 2014, p. 67).

Kierkegaard – como, Bruno Bauer, Max Stirner, Karl Marx e Ludwig Feuerbach – era crítico dos acontecimentos de seu tempo.<sup>10</sup> No entanto, o filósofo danês tomava rumo diferente de seus companheiros que se envolviam com assuntos políticos e reformas sociais. Kierkegaard via-se como um corretivo para a época se colocando frente ao hegelianismo com brado alto de revolta contra a cristalização do existente. A singularidade da existência que decide por si mesma eis o grito dado pelo filósofo. Assim, ver-se-á a seguir a essência da crítica kierkegaardiana ao hegelianismo, a saber: o argumento sistemático não tem vez diante da liberdade da subjetividade, ou por outros termos, da liberdade do poder-ser próprio à existência.

---

<sup>9</sup> Nascido em Magdeburg, estudou filosofia em Berlim, Halle e Königsberg, dedicando-se principalmente às doutrinas de Hegel e Schleiermacher. Depois de obter a cátedra de filosofia na Universidade de Halle após dois anos se tornou, em 1833, professor na Universidade de Königsberg, onde permaneceu até sua morte.

<sup>10</sup> Um retrato dessa cena é magistralmente pintado por Karl Löwith (2014) no livro já referenciado anteriormente. A este, recomendamos enfaticamente a leitura.

## 1.2 A impossibilidade da sistematização da existência

De todo o movimento discorrido, é importante majoritariamente a crítica de Kierkegaard ao sistema hegeliano. Isso porque, em nossa avaliação, ela tem singular importância, pois chega a resultados não esperados pelo hegelianismo, trazendo à pauta temas como o do indivíduo e o do desespero. A grandeza da Filosofia de Hegel, está de modo a ponto de compartilharmos a posição de Höslé (2007), quando diz que: “[...] o sistema de Hegel é incontestavelmente um dos mais coesos projetos de pensamento da história da filosofia” (p. 17). No entanto, mesmo que se considere o caráter de labor do filósofo alemão, no qual se diz fazer necessário “[...] examinar sem preconceitos a argumentação de Hegel quanto à sua plausibilidade em uma linguagem que seja a do final do século” (HÖSLE, 2007, p. 17), a crítica kierkegaardiana quer, a partir daí, mostrar que as premissas do pensamento idealista, quando pensadas até o fim levam a resultados problemáticos.

Acredita-se que Kierkegaard, assim como Hegel, também julgava que a verdade residia no interior de uma totalidade; porém, a totalidade entre os autores se distingue em sua natureza. Enquanto para Hegel a verdade está na ideia que se realiza na história em uma transformação dialética com o fim de se transformar em algo diferente de seu ponto de partida, para Kierkegaard, são nos contrários que reside a possibilidade de harmonia, para ao fim se afirmar o existente. (PROTASIO, 2014). E ainda, como se verá adiante, os reflexos da filosofia hegeliana, de negação da centralidade da subjetividade e a realização desta como principal labor humano decorre do desespero, doença do espírito que não consegue ser si mesmo.

Mesmo que Hegel expressasse por meio do idealismo a cultura de sua época e seu sistema fosse uma tentativa de fazer do pensamento o refúgio da razão e da liberdade, seu esforço fez do indivíduo um escravo de si mesmo; com esse, dizendo em termos kierkegaardianos, adoeceu em doença mortal através daquilo que há no próprio indivíduo, sua razão<sup>11</sup>. Até mesmo Kierkegaard foi extremamente impactado à influência do pensamento hegeliano, isso é o que o próprio pensador reconhece em seu diário de 1850:

Influenciado como eu estava por Hegel e o que mais fosse moderno, sem a maturidade para compreender a grandeza, eu não pude resistir a apontar em alguma parte de minha dissertação que era um defeito por parte de Sócrates desprezar o todo e considerar apenas numericamente os indivíduos. Que tolo

---

<sup>11</sup> Quer-se demonstrar nos capítulos que se seguirão a relação possível que se pode chegar quando se toma o idealismo como uma possível alienação do indivíduo, até mesmo como uma forma de desespero.

hegeliano eu era! É precisamente isso que demonstra poderosamente que grande esteticista era Sócrates. (KIERKEGAARD apud GOUVÊA, 2000, p. 146).<sup>12</sup>

A influência é inegável, mas a originalidade também. Enquanto o alemão direciona seu discurso ao ideal do todo histórico repleto de lógicas e respostas precisas, nas quais o indivíduo era apenas a soma de um todo, Kierkegaard vai à pergunta socrática “que é o homem?” O intuito é libertar o indivíduo da fatalidade do pensamento hegeliano e da condenação à falsa liberdade trazida nas falácias existenciais lógicas de Hegel.

E é precisamente nesse ponto que o filósofo de Copenhague vai traçar seu itinerário em sua irônica crítica na busca da valorização do indivíduo sobre o todo. O abandono idealista do indivíduo é o abandono do que realmente importa e, logo, o único existente. Antes de apresentar, no entanto, detalhes de sua crítica e sua posição filosófica perante o existente, cabe localizar Kierkegaard no cenário da Dinamarca, precisamente no meio acadêmico de Copenhague, como está proposta na sequência.

### 1.2.1 Kierkegaard e seu século

A vida de Kierkegaard está intimamente ligada a sua filosofia. Porém, o objetivo nessa dissertação é passar pelo autor sem atingir detalhes de sua vida particular que, como diz Le Blanc (2003), é um “terremoto” no que se refere ao relacionamento com seu pai e a história de sua família.<sup>13</sup> Além de uma vida familiar conturbada, o filósofo teve uma vida pessoal delicada, um noivado frustrado, rompido por ele mesmo, cuja motivação é cheia de suposições. Outro fato de pesar para o filósofo foi a crise com o *Corsário*, jornal que o satirizava<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Assim, pode-se ver a discussão direta que o filósofo danês tem com Hegel, e é nessa perspectiva que se quer orientar esse trabalho. Não se nega também, a influência que Kierkegaard recebe de outros grandes pensadores, como aponta Gouvêa: primeiramente Platão (mais especificamente, Sócrates), Martinho Lutero, J.G. Hamann e o Bispo Mynster. Outras influências foram Blaise Pascal, G. E. Lessing, J. W. Goethe, F. H. Jacobi e F. A. Trendelenburg. (GOUVÊA, 2000). A originalidade de Kierkegaard não é ofuscada pelas suas influências que só agregaram a sua genialidade, que lhe rendeu grande apreço na filosofia existencial.

<sup>13</sup> Kierkegaard descobriu que seu pai não respeitou o luto quando sua esposa morreu, ao engravidar a sua criada (a mãe de Kierkegaard). O respeito ao luto era quase que sagrada nesta época na Dinamarca. (Le Blanc, 2003). Valls cita Kierkegaard “Sobreveio o grande terremoto. ... Descobri que a idade avançada do meu pai não era uma benção de Deus, mas uma maldição. ... Vi em meu pai um infeliz que deveria sobreviver a todos nós, ereto como uma cruz sobre a tumba de toas as suas esperanças, senti crescer em meu redor o silêncio da morte. Um pecado deveria gravar sobre a família uma punição de Deus”. (KIERKEGAARD apud VALLS, 2007, p. 10).

<sup>14</sup> Jornal satírico de Copenhague que elogiava Kierkegaard em seu pensamento estético, mas o criticava na ética e religiosidade, Kierkegaard então pede para ser ridicularizado pelo jornal do aprovar aquilo que não era

Todavia, é necessário expor a conjuntura simplificada da Dinamarca em seu contexto histórico, religioso e filosófico do século XIX. Gouveia (2003), propõe que tais fatores influenciaram, mas não foram base da vida e obra do pensador de Copenhagen. O mesmo comentador pondera como “falácia genética” a excessiva fixação à história circundante em Kierkegaard enquanto pensador: “Não se deve dar ênfase excessiva às conclusões psicanalíticas para obter uma correta compreensão do conteúdo de seus livros. Eles se sustentam por si mesmos”. (GOUVÊA, 2003, p. 25). Trata-se de mostrar de como o autor dialoga com o seu tempo como crítico contundente, estabelecendo também em contraposto com o pensamento atual uma nova visada.

Le Blanc (2003), vem lembrar que a Dinamarca, do ponto de vista cultural, era uma província da Alemanha até o século XIX. Essa condição trouxe traços marcantes também à religião na Dinamarca. Assim, afirma:

Sem pretender que tudo o que é válido para a Alemanha seja adequado para a Dinamarca, observam-se pontos de convergência, linhas de influência muito nítidas que nela marcaram o desenvolvimento da cultura e do sentimento religioso. [...] a Dinamarca foi uma terra de expansão natural do movimento protestante nascido na Alemanha. [...] O alto e baixo clero, *nacionalizados*, tornaram-se funcionários, e o cargo de pastor, a partir de então remunerado pelo Estado, começou aos poucos a ser procurado por candidatos de vocação incerta. (LE BLANC, 2003, p. 17-18).

O cristianismo católico apostólico romano na Alemanha chega à Dinamarca por meio da região de Schleswig, parte da Jutlândia, atualmente alemã, que pertencia entre os anos 700 e 800 à Dinamarca. Por consequência, pouco a pouco o cristianismo passa a ser incorporado à religiosidade dinamarquesa e as crenças e rituais pagãos foram gradualmente sendo substituídos pelas cristãs. Por volta do ano 1080, a maioria do povo *viking* já havia se convertido ao cristianismo, que de princípio era uma fé complementar ao culto aos deuses nórdicos, ganhando com o tempo sua importância massiva. (WESTPHAL, 1997).

O Rei Cristiano III (1503-1559) em uma tentativa de fortalecer seu governo tomou a igreja como posse do Estado, o que desestabilizou o objetivo espiritual da igreja. Neste clima, a igreja serve os interesses do Estado que passa a custeá-la e clérigos se envolveram com a igreja em vista de seguir carreira política, Kierkegaard entra como crítico à cristandade dinamarquesa. Além das críticas a um cristianismo corrompido, ele lança palavras contra as crenças ortodoxas que se seguravam ao que chamavam de verdade sem, contudo, refletirem

---

essencial em sua filosofia, assim passa a ser atacado com muita aspereza, através de charges que o ridicularizava. (LE BLANC, 2003).

sobre a condição de aplicar essa verdade à vida prática, tornando-se um paganismo moderno. Valls (2007), por sua vez, aponta o bispo Mynster como um terceiro personagem que marcou o pensamento de Kierkegaard e que vislumbra a questão da crítica à religiosidade de seu tempo, é o que se vê nessa passagem:

O terceiro personagem que marcou a vida e a trajetória filosófica de Kierkegaard foi o bispo Mynster, que conciliava a Igreja luterana oficial com a ordem estabelecida de sua época. Acabou por considera-lo seu adversário, como pregador de um cristianismo reconciliado com o mundo, ilusão que transforma o evento cristão, a encarnação de Cristo, em ações mundanas, temporais, anulando a radicalidade de Cristo. A cristandade é “uma fantástica miragem, uma máscara, uma palhaçada, abrigo de todas as alucinações”. (VALLS, 2007, p. 11).

A premissa de raiz do cristianismo segundo a qual a fé é o que une o homem a Deus, levando o homem a alcançar a verdade eterna, é substituída pela ciência e pela filosofia que pretendia alcançar a verdade pela sistematização racional. Esta tendência, que foi formulada no seio do tomismo, ganhava expressão desde a Renascença, atingiu sua culminação com Hegel, que conseguia rapidamente seu espaço no mundo acadêmico e no cristianismo, fazendo com que intelectuais da igreja cedessem à sistematização da fé cuja era instrumentalizada para que o homem alcançasse por si próprio, por seus raciocínios lógicos a verdade. (MALANTSCHUCK, 1961).

O hegelianismo vinha ganhando força na teologia, é justamente a isso que Kierkegaard passou a fazer forte oposição, pois a fé não pode ser objeto da especulação, porém, vivida em uma espiritualidade individual. Para Le Blanc (2003): “O dever da época era completar a união do cristianismo com a filosofia, e a dogmática especulativa podia fundamentar fé na razão, justificar completamente a Revelação. Este é precisamente o ponto de partida da reflexão de Kierkegaard”. (p. 29).

Outra linha, baseando-se no idealismo hegeliano, tinha o interesse de mostrar a dissolução do cristianismo pelo paganismo. Ludwig Feuerbach (1804-1872), possui uma relação de oposição com Kierkegaard além de sua cumplicidade hegeliana, mas também pelo ataque que Feuerbach faz ao cristianismo para ele, toda tipo de religião é uma forma de alienação na qual as pessoas projetam seu conceito de “ideal humano” em um ser superior como fosse uma paixão antirracional.<sup>15</sup> Kierkegaard afirma a irracionalidade na tentativa da compreensão do cristianismo, que não pode ser explicado por meio de lógica e da fé reduzida

---

<sup>15</sup> Veja-se mais acerca do teor crítico dessas proposições em Feuerbach (2012).

a uma explicação da especulação, no entanto como crente defende o alcance do ilógico por meio da relação com o absoluto mediante a fé. Em face disso, argumenta Löwith (2014):

Pelo contrário, não é possível apoderar-se da verdade “absoluta” do cristianismo, entendido em sentido literal, ou seja, como verdade objetiva e separada, uma vez que o “ponto crucial” de seu caráter absoluto reside precisamente em sua “relação absoluta” com ele (p.409).

A fé é o que permite uma apreensão de Deus, nessa perspectiva, não se admite que os grandes mistérios do cristianismo, por exemplo, Deus, o indivíduo, a liberdade, sejam explicados de forma simplesmente objetiva no desenvolvimento lógico, apenas em uma relação da fé com o absoluto. Le Blanc (2003), diz que Kierkegaard entende que existem paradoxos em que razão é incapaz de adentrar:

Eis, portanto, em poucas palavras, alguns elementos a partir dos quais se formou, sem a isso se reduzir, a filosofia de Kierkegaard. O pensamento de Kierkegaard não é apenas um pensamento que se opõe, por exemplo, ao romantismo e à aplicação do hegelianismo à teologia; é um pensamento positivo que persegue um objetivo preciso: a apropriação subjetiva da verdade e a construção do papel de testemunha da verdade que o pensador, com os riscos que isso comporta, deve assumir no “temor e tremor” (LE BLANC, 2003, p. 29-30).

Diante disso, há também o caráter filosófico do pensamento de Kierkegaard não como um crítico pietista, mas como um filósofo que quer com suas obras evidenciar como ponto fundamental de sua filosofia o indivíduo que não deve ser visto e analisado pelas lentes da especulação. Nisso, o autor se posiciona diante da existência como repleta de possibilidades desenvolvidas dentro dos seus estádios existenciais como o estético, ético e religioso<sup>16</sup>, mostrando como o indivíduo se coloca no mundo de possibilidades que o faz passar pelas escolhas e com elas a angústia o desespero. Assim, há um filósofo preocupado com a questão socrática do que é o homem, mas mudando a questão para a primeira pessoa. Antes de dar continuidade e analisar a via kierkegaardiana do sujeito e sua situação enquanto existente abordar-se-á o contato que o filósofo danês tem com a filosofia hegeliana.

---

<sup>16</sup> Como se verá mais adiante

## 1.2.2 Kierkegaard e seu conhecimento sobre Hegel: ataque ao hegelianismo

Nas obras *Migalhas filosóficas*, *Post-Scriptum*, *O conceito de angústia*, como também em outras, o autor deixa claro a sua crítica a Hegel. Para melhor falar sobre esta crítica é importante saber o quanto o filósofo tinha conhecimento sobre o idealista alemão. Nos anos da juventude de Kierkegaard, Hegel estava passando pela sua maior produção e, desse modo, ascendia no mundo acadêmico alemão. Um ano antes da morte de Hegel (1831), o jovem Søren entra na Universidade de Copenhague onde estudou por dez anos (1830-1840), nessa época se publicaram as obras completas de Hegel e apareceram vários autores de direita e esquerda hegeliana. Após a primeira década da morte de Hegel, Schelling busca reaver sua popularidade em Berlim; por volta de 1840, surgem novas implantações da filosofia hegeliana por parte de Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge e Max Stirner e apareceram filosofias sociais radicais de Marx e Engels. Nesse ambiente efervescente da filosofia do idealista, Kierkegaard se situa entre os jovens estudantes. (COLLINS, 1958).<sup>17</sup>

A propósito, com o hegelianismo surge a questão da fé, a qual é vista por Hegel como primeiro passo ou um ponto de partida, ao qual deveria se libertar na tentativa de sair da primitividade da fé para um desenrolar da razão. Kierkegaard, no entanto, via na fé um salto a ser realizado por meio do cristianismo e não um momento a ser superado por meio da razão “libertadora” de Hegel.

Os anos de 1837 a 1839 marcam o período de seus estudos dos filósofos e teólogos alemães contemporâneos, em cujos opera uma escrita e leitura profunda sobre eles. Com o passar do tempo, Kierkegaard tinha cada vez mais um amplo conhecimento de Hegel e os autores pró e de esquerda hegeliana. Segundo Hirsch, devemos colocar a leitura direta de Hegel entre 1837 e 1938. Nos três anos seguintes, o estudante Kierkegaard começa a examinar as obras de Hegel<sup>18</sup>. Só depois de 1841 colocou sua atenção na *Ciência da lógica* e, em especial, em a *Enciclopédia das ciências filosóficas* da qual brotou a maioria de suas discussões polêmicas, mais até mesmo que as *Lições sobre a filosofia da religião*.

---

<sup>17</sup> Martesen, professor de Kierkegaard, o levou a acreditar, por certo tempo, que Schleiermacher, na sua obra *A fé cristã* e os *Discursos sobre a religião*, poderia dar ao filósofo dinamarquês uma certa calma ao seu espírito crítico, pois nesta obra o filósofo apresentava a volta a um cristianismo humilde, voltado a uma experiência individual que faltava desde os tempos de Kant e o iluminismo como também a filosofia de Hegel. Mas, a base sentimental de Scheleiermacher lhe parecia tão insegura como a razão do idealismo do Alemão: “Em el fondo la doctrina de Scheleiermacher no estaba tan lejos de Hegel. Em la base del concepto de la religión de Scheleiermacher como una especie de fusión de lo finito com su fuente universal infinita y sus leyes, encontramos um panteísmo a medias”. Assim, Kierkegaard acusava Scheleiermacher de confundir a fé cristã como uma condição primitiva natural, no qual todo homem está banhado. (COLLINS, 1958).

<sup>18</sup> Em especial: *A História da filosofia*, *A filosofia da história* e *A filosofia do direito*.

(COLLINS, 1958).

Ainda segundo James Collins (1958), Kierkegaard não estuda Hegel em seus pontos técnicos, mas tem interesse em seu movimento intelectual e social, ou seja, não quer pintar uma caricatura e, sim compreender e fazer uma leitura do pensamento de Hegel em seu tempo. Em suas obras *Notas de um sobrevivente* e *O conceito de ironia* que foi sua tese de doutorado entregue em 1841<sup>19</sup>, Kierkegaard ataca a especulação e o sistema hegeliano, fazendo ver que o sistema teoriza uma forma abstrata do ser que não toca em nada a vida subjetiva do indivíduo. Para criticar Hegel, ele vai se utilizar do método socrático da ironia e, a partir disso desenvolver sua argumentação.

Quando se fala sobre a ironia como determinação da subjetividade, a intenção é afirmar também o sobrepôr da subjetividade sobre o direito na história universal. Kierkegaard afirma que, Sócrates, imbuído do comportamento irônico, simulava ignorar, fingia nada saber no intuito de ensinar os outros e combater o helenismo, arruinar, indiretamente a ordem existente. É tão irônico, contudo, “[...] fingir saber quando se sabe que não sabe como fingir não saber quando se sabe que se sabe”. (KIERKEGAARD, 1991, p. 218).

A informalidade que Sócrates usava ao ensinar não possui relação com a atividade sofista, pois acreditava que sua missão de parteiro da verdade fora agraciada por Delfos como um dom recebido gratuitamente e, da mesma forma, se deve outorgar. Por meio da maiêutica, Sócrates parturia em seus interlocutores a verdade, levando-os por uma atividade racional a entenderem o seu próprio discurso.

O discurso socrático não se fazia representar objetivamente pela ideia, bem porque o dito correspondia a significados diferentes ou opostos passíveis de múltiplas interpretações, uma vez que “[...] o exterior não estava absolutamente numa unidade harmônica com o interior, mas antes era o contrário disto [...]” (KIERKEGAARD, 1991, p. 25). Em função disso, a ironia manifesta-se no momento em que a palavra (fenômeno) se mostra em oposição ao pensamento (essência) e, nesse jogo irônico, o sujeito é negativamente livre, pois o enunciado não corresponde ao seu pensamento, sendo, ao contrário, distorcido do sentido imediatamente pretendido.

Kierkegaard define a ironia como a: “[...] figura do discurso retórico, cuja característica está em se dizer o contrário do que se pensa.” (KIERKEGAARD, 1991, p. 215). Mesmo possuindo uma definição, não é sistemática, devido à inconsistência da linguagem e à transformação dos conceitos ao longo do tempo. A ironia é uma estratégia dicotômica da

---

<sup>19</sup> Em 29 de setembro de 1841, Sören Kierkegaard, defende sua tese brilhantemente, obtendo o grau de *Magister artium*. (FARAGO, 2009).

enunciação implicada ao caráter de significação oposto ao que é dito.

Kierkegaard acredita que, ao longo da existência, o indivíduo se depara com saberes pretensiosos e sem conteúdo. Assim, joga ironicamente com o saber adversário, elevando-o cada vez mais é a decisão mais acertada. Cabe ao irônico, pois, ou passar a se identificar com a suposta desordem que ele quer combater, ou desfrutar a relação de oposição, mas, sempre, consciente de que sua aparência é o contrário do seu pensamento. Aqui, a ironia do jogo discursivo é, justamente, parecer aprisionado na própria ideia que mantém o outro preso. É com vistas a isso que afirma Kierkegaard (1991): “E quanto mais o irônico tiver sucesso com a fraude, quanto melhor aceitação sua moeda falsa tiver, tanto maior será sua alegria. Ele saboreia esta alegria sozinho e tem todo o cuidado para que ninguém perceba sua impostura”. (p.217). Nesse sentido, o maior prazer do irônico, seu grau máximo de alegria é manejar os pontos fracos do outro, tê-lo em seu poder, manipulá-lo como um títere, mexendo os cordões conforme deseja.

Kierkegaard admite haver uma esfera válida dentro do conhecimento especulativo. Mas, há momentos que há um transpassar de limites quando se tem a pretensão de dar conta de toda existência. A existência humana possui a liberdade que não é governada por nenhum sistema. Por isso, Sócrates é a figura utilizada pelo danês para indicar o homem que quis libertar a humanidade do pensamento geral por meio de uma postura irônica. O segredo de Sócrates que escapou a Hegel em *História da filosofia*, fora a relação que o Ateniese tinha com Deus cuja permitiu que suas ações não estivessem relacionadas a definições gerais. (COLLINS, 1958).

O desafio socrático de voltar para si como objeto principal da reflexão permite a clareza da distinção entre o pensamento hegeliano e o de Kierkegaard, que assume à dialética que não nega seus opostos. Todavia, permite ao homem se ver diante do finito e infinito que se é, apontando a formas de ser no mundo conforme a sua identidade natural permite. Sob esse prisma, Søren Kierkegaard observa três *formas de estar no mundo*, três meios pelos quais a existência trilha seu vir e ir entre as veredas apresentadas. A maturidade de si é o norteador, os desejos, a consciência moral e a fé é o que define a posição que se está na vida. A essas vias que se cruzam, Kierkegaard chama de *estádios da existência*, objeto principal do próximo ponto.

### 1.2.3 Kierkegaard e os estádios da existência

Segundo Kierkegaard, o homem se encontra no mundo diante de si mesmo e em face de

seu Criador. Frente a essa existência, o homem pode se situar ou se existencializar por meio de três possibilidades ou modos de existir, os quais são chamados de estádios da existência: o *estádio estético*, o *ético* e o *religioso*. (COLLINS, 1958). Gouvêa (2000), chama estes “estádios” de estações, seriam como “estações de um trem”, onde se pode estar em um momento em um e outro momento em outra estação, ou até mesmo voltar à estação anterior segundo o desejo do indivíduo<sup>20</sup>. O homem escolhe como seguir sua existência, escolhe diante das possibilidades que lhe são apresentadas e, nessas escolhas, vive os seus estádios, que não são vistos como degraus nos quais se vai adquirindo “maior dignidade de vivência” mas, modos do existir: pois não são os estádios que se transformam e sim o “Indivíduo que muda, experimenta, sente, detém-se, e pode até recuar”. (LE BLANC, 2003, p. 53).

Kierkegaard faz compreender que estádios são como momentos em que o indivíduo não nega o retorno a um modo entre os estádios após ter ido para outro. Assim, ser ético não quer dizer que não se pode retornar a viver ou sentir como um esteta, ou ao chegar ao religioso o indivíduo deixa de ser ético ou ainda estético. Desse modo, Valls; Almeida (2007), citam o dinamarquês para explicar os estádios: “Se antes eu usei a expressão ‘estádio’ e continuarei a usá-la em seguida, não necessita deduzir que cada estádio singular exista, autonomamente, um fora do outro. Teria sido melhor se tivesse usado a expressão ‘metamorfose’”. (KIERKEGAARD apud VALLS; ALMEIDA, 2007, p. 36).

Nesse sentido, é evidente que a utilização da palavra “estágio” não é o termo mais conveniente para expressar os modos de existência, justo porque não se refere a um progresso do indivíduo. O homem é composto de dois polos, nas palavras do filósofo: “O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma uma síntese”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 25). Como ainda se verá nas páginas seguintes, o equilíbrio dessa síntese é o que garante ao homem sua autenticidade. Há por intuito também dedicar atenção sobre cada estádio de forma particular mostrando que eles correspondem às características dessa síntese, bem porque se pode derivar da leitura de Kierkegaard que ser um esteta ou um ético é estar vinculado a questões da necessidade, da finitude e da temporalidade humana. Por sua vez, ser um religioso é estar vinculado como a possibilidade, a infinitude e a eternidade. O homem é, portanto, essa síntese de polos

---

<sup>20</sup> Assim, Kierkegaard chama de estágios os modos da existência pelo fato de entender o indivíduo como um emaranhado de possibilidades, onde se cruzam o ser finito e infinito, temporal e eterno, possibilidade e necessidade. Se o homem avançasse como de degrau em degrau as possibilidades não seriam abertas diante da escolha de ser. E mesmo sendo maduro, ou espiritualmente elevado o homem não deixa de sentir desejos e por vezes deixar-se seduzir por eles. A harmonia da relação que é o homem é o que permite a ele sua autenticidade e não uma subida sem volta de estágio em estágio na construção do seu eu.

contrários e ao mesmo tempo ele deve ser síntese de seus estádios. Possuir um equilíbrio, a harmonia das partes corresponde à autenticidade e a carência de uma das partes é cair, de certo modo, no desespero.<sup>21</sup>

A dinâmica da existência está entre o caminhar consciente de que se é uma *relação* e da aceitação desse fato. Tal aceite, longe de ser algo que limita e determina o homem é o que o abre as possibilidades, visto que isso é próprio de sua natureza, sendo assim, as mudanças, quando ocorrem, não acontecem por uma necessidade ou mesmo por uma lógica, mas por *pura escolha do indivíduo*. Para o filósofo de Copenhague, o homem, pela capacidade de existencializar-se pode viver de três modos gerais: os estádios estético, ético e o religioso. Os três estádios são as possibilidades, pelas quais os indivíduos podem concretizar o poder-ser de suas possibilidades.

Para dar voz a essas possibilidades de ser, Kierkegaard escreve suas obras com pseudônimos (personagens que revelam situações ou posicionamentos diante da existência) levando o leitor a identificar cada modo existencial em Dom Juan, Margarida, Fausto, Asvero, Abraão, Jó, Climacus, Guilherme, Victor Eremita, Anti-Climacus<sup>22</sup>, Johannes de Silentio, Nicolaus Notabene, Frater Taciturnus e Constantin Constantius. Com essa forma literária, o dinamarquês quer usar seu discurso taticamente de modo que cada leitor esteja empaticamente ligado às ideias propostas pelo pseudônimo, sem ter com isso que se sentir sufocado por um discurso lógico especulativo. Desse modo, é o existente encontrando-se com seu reflexo na literatura dramática da vida.

Kierkegaard reflete a existência em suas facetas, mas não quer que essas exposições reflitam sua vida particular como muitos querem ver, assim, justifica-se Kierkegaard, nos textos selecionados de Reichmann (1978): “Minha pseudonímia ou polionomia não teve uma causa fortuita em minha pessoa [...]. Sou, com efeito, impessoal ou pessoalmente um assoprador na terceira pessoa, que poeticamente criou autores, os quais são os autores de seus prefácios e mesmo de seus nomes.” (KIERKEGAARD, p. 47). Personagens conhecidos como Abraão e Jó são dramatizados para se fazer uma leitura das possibilidades da vida, por isso não são retratados tal como bíblicamente. Mas em uma análise de possibilidades, Kierkegaard desvela os sentimentos e a situação humana diante do existir e escolher. (ALMEIDA; VALLS, 2007).

---

<sup>21</sup> No capítulo a seguir poderá se perceber sobre o como a carência das partes da relação formam alguma forma de desespero.

<sup>22</sup> Anti-Climacus não é um personagem que vai contra Climacus, mas o prefixo Anti se refere, na obra de Kierkegaard, como aquele que vem depois, que dá continuidade ao pensamento de Climacus (Protásio, 2015)

A seguir, trataremos sobre cada estágio singularmente, passando pelas obras de Kierkegaard que revelam traços particulares do modo existencial do homem. Como se viu até então, a subjetividade é o centro da obra de kierkegaardiana que retrata a liberdade diante das possibilidades da existência em crítica à dureza e ao desmerecimento que o idealismo impõe ao indivíduo. Kierkegaard mostra que a existência em sua singularidade reflete modos diferentes de ser no mundo, sobretudo, ser no mundo para o filósofo é não ser de qualquer forma, mas buscar ser autêntico, fora desse objetivo o indivíduo se torna um ser desesperado. A seguir, nos tratamentos dos estádios, em cujos está a exposição sobre alojamento da doença mortal em cada estágio, cujo desequilíbrio e o a supervalorização de cada estágio é o motivador do desespero.

#### 1.2.3.1 O estágio estético

Tratar da filosofia dos estádios da existência é algo que se faz em vista da própria experiência de vida de Søren Kierkegaard, que mesmo não querendo expor sua vida particular, baseia-se na sua experiência de existência pra suas narrativas. Dessa forma, dizia o dinamarquês: “Meu trabalho de escritor é meu próprio desenvolvimento, minha educação” (KIERKEGAARD apud OCTAVIANO, 1991, p. 15). O mesmo comentador também parafraseia Jean Wahl ao falar de Kierkegaard, em seu estágio estético diz: “[...] ‘sua produção estética foi um imenso diálogo com sua prometida;’<sup>23</sup> até sua obra religiosa segue sendo um diálogo com ela”’. (apud WAHL, 1947, p. 15).

Nesse contexto e, diante dessa fala que começamos pelo estágio estético da existência. A descrição deste brota da própria vivência de Kierkegaard enquanto se entregava a uma vida boêmia pelos salões e teatros de Copenhague. A figura do sedutor kierkegaardiano é ícone de seu comportamento na época de juventude pautada pelos padrões da vivência estética, em que a ópera se revela mais real do que as próprias contingências do cotidiano com suas responsabilidades e deveres. De fato, o esteta rejeita o compromisso, move-se de uma forma sutil por entre os prazeres delicados da música e da arte e, nessa forma de agir, a mulher é simplesmente um dos polos no conjunto de uma multiplicidade de prazeres. (ADORNO, 2010).

---

<sup>23</sup> A prometida aqui referida é Regina Olsen, com quem Søren Kierkegaard se relacionou, noivou, mas rompeu seus laços pelo desejo de se dedicar inteiramente aos seus estudos e escritos, aos quais considerava como uma missão.

Em seu *O Diário do Sedutor* (1843), Kierkegaard faz uma analogia da vida estética na figura de Johannes, o sedutor. Søren, grande escritor em seu pseudônimo, leva o leitor a perceber a forma de como vive um esteta. Considera o esteta:

E então esqueço tudo, não tenho projetos, não faço cálculo algum, lanço a razão pela borda fora, dilato e fortifico o meu coração com profundos suspiros, exercício que me é necessário para não ser constrangido pelo que, na minha conduta, existe de sistemático. Outros serão virtuosos durante o dia e pecadores à noite; eu sou pura dissimulação de dia, e à noite, apenas desejos. Ah! Se ela pudesse penetrar na minha alma — se! (KIERKEGAARD, 1974, p. 85).

Nesse texto, Johannes cerca sua amada, espreitando seus movimentos como uma cobra, envolta da casa da donzela Cordélia de 17 anos, com seu espírito sedutor e áspero tenta a todo custo seduzi-la, sem, no entanto, dar-lhe a esperança de ficar juntos, esse é seu jogo de sedução. O sedutor é aquele que detesta a constância nos relacionamentos, por isso a vida ética ou religiosa, com toda sua maturidade lhe é tão entediante, prefere a vida dos prazeres e poder sentir o desejo a todo o momento, sem estar apegado a ninguém e nem mesmo a uma reflexão séria sobre si mesmo. Seu desejo o guia como lobo selvagem e insaciável. Aqui, Kierkegaard ilustra o estágio estético grifando seu aspecto de desejo, na sedução, na emoção e não em uma vida refletida em busca de um estado ético ou espiritual de ser. (ADORNO, 2010).

O plano estético parece fácil de definir quando igualado a um estado de satisfação da sensibilidade, no entanto, em uma análise mais aprofundada, perscrutando os personagens das obras do dinamarquês, há a característica comum do desejo. Guiado pelo desejo, o homem se atrai pelos apetites sensuais e vive uma vida sem responsabilidades, apega-se ao que é superficial e finito, como a beleza corporal, glórias e riquezas; esquecendo-se da sua natureza infinita, mas tendo consciência de sua relação e continuando com este modo de vida, seu estado de enfermidade se agrava<sup>24</sup>. Assim, comenta Protasio (2014):

Em relação à enfermidade mortal, ao desespero, Johannes é protagonista de uma existência carente de necessidade, em que as possibilidades não cessam de se proliferar, sem ganhar qualquer determinação. O sedutor vive o

---

<sup>24</sup> O estado de enfermidade em que trataremos mais adiante se refere ao desespero. No caso do sedutor que demonstra o estágio estético, o desespero está na falta de reflexão que esse tem sobre si, o apego aos prazeres sensitivos que o fazem ter menos valor pela sua relação com o infinito. Esse modelo de desesperado, que veremos mais adiante, pode ser consciente de seu mal ou inconsciente de estar sofrendo de uma doença mortal que é o desespero. Seu insaciado desejo na verdade é o anseio pelo infinito, pelo eterno, pela possibilidade que no seu estado de enfermidade ignora.

“desespero desafio”, o “querer-ser-si-próprio”, quando imagina poder dar a medida de sua própria existência, controlando a sua própria vida. (p. 140).<sup>25</sup>

Movido pelo desejo, o esteta, em sua vida estética, tem uma relação com o mundo de busca de satisfação dos seus sentidos. Vive o momento sem nenhuma reflexão sobre si, sua situação e sobre o seu futuro, o indivíduo não pensa nas responsabilidades de suas ações, o que lhe apraz é a vida dos prazeres e sua intensidade. Interessado na realização dos desejos, despreza aquilo que os limita, despreza a forma de vida ética; assim Johannes, o diarista expõe sua posição entre o estético e o ético:

Quanto aos esponsais, o diabo é haver neles sempre tanta ética, o que é tão enfadonho quando se trata de ciência como quando se trata da vida. Que espantosa diferença! Sob o céu da estética tudo é leve, belo, fugitivo, mas assim que a ética se mete no assunto tudo se torna duro, anguloso, infinitamente fatigante. Contudo, os esponsais não têm, em sentido estrito, a realidade ética de um casamento, apenas devem a sua validade a *ex consensu gentium* (ao consenso dos povos). Esse equívoco pode-me ser assaz útil. [...] Sempre tive certo respeito pela ética. Nunca fiz qualquer promessa de casamento a uma jovem, nem sequer por descuido; [...] O meu orgulho cavalheiresco despreza as promessas. Desprezo o juiz que arranca a confissão a um delinquente com uma promessa de liberdade. Um tal juiz renuncia à sua força e ao seu talento. À minha prática acrescenta-se ainda o fato de eu nada desejar que, no mais estrito sentido, não seja dado livremente. [...] Eu sou um esteta, um erótico, que apreendeu a natureza do amor, a sua essência, que crê no amor e o conhece a fundo, e apenas me reservo a opinião muito pessoal de que uma aventura galante só dura, quando muito, seis meses, e que tudo chegou ao fim quando se alcançam os últimos favores. Sei tudo isto, mas sei também que o supremo prazer imaginável é ser amado, ser amado acima de tudo. Introduzir-se como um sonho na imaginação de uma jovem é uma arte, sair dela, uma obra-prima. Mas esta depende essencialmente daquela. (KIERKEGAARD, 1974, p. 102-103).

É assim que em seu diário, Kierkegaard, na pele de Johannes, exprime a conduta do esteta que busca uma vida livre de compromissos que podem limitar seus desejos e o prazer do momento é sua meta diária, essa é a sua preocupação, sua única preocupação, vive na busca do prazer, mas sem que esse lhe traga obrigações ou compromissos. No entanto, a busca pelo prazer lhe parece de tal forma insaciável que na obra *O Banquete* (1845), em cuja o erotismo estético ainda é presença forte, Kierkegaard na pele de Johannes, o sedutor, é taxativo ao dizer: “*Eu não medito, eu quero gozar [...]. O sal da vida é a decisão, a decisão a*

---

<sup>25</sup> Myriam Moreira Protásio comenta e entra no corpo desse texto, indicando o que no segundo capítulo abordar-se-á como a situação do homem que quer se a si mesmo segundo sua própria medida, o que para Kierkegaard é um erro que conduz ao desespero, pois a medida do eu deve ser Cristo.

*servir o desejo*”. (KIERKEGAARD, 1974, p. 130-131).

As obras de Kierkegaard vão revelando a insuficiência da vida estética. Assim confirma Reichmann (1978): “Todo o que vive esteticamente é um desesperado, tenha ou não consciência disso, o desespero é o último termo da concepção estética da vida” (p. 125). A relação entre este estágio e o desespero é o que se insinua nessa citação. Nela, o esteta, conduzido pelos seus desejos finitos, vê-se diante de um quadro que posteriormente será caracterizado por Kierkegaard como o desespero. Nesse caso, o desespero de não realizar o infinito que há em si; assim, sente a infelicidade da busca do prazer que se esvai rapidamente, a finitude lhe traz a crueza da vida finita. O esteta, portanto, é o que se vê sem a possibilidade de escolhas, sem a transcendência ao infinito que sustentaria sua existência finita. Desse modo, o esteta necessita de algo a mais que o permita respirar e amadurecer. E isso lhe será possível por meio do estágio ético, tal como está disposto no próximo tópico.

#### 1.2.3.2 O estágio ético

A vida ética nasce da escolha por uma estabilidade, continuidade que o estágio estético em seu incessante desejo exclui na busca da variedade. O estágio estético confere ao indivíduo o domínio de si, sua reafirmação, do dever e da fidelidade a si próprio. O ético domina suas vontades, tem controle de sua liberdade, escolhe a forma de homem que quer ser, o homem se forma ou se afirma por si. Assim, assegura Reichmann (1978): “O elemento estético é aquele para o qual o homem é imediatamente aquilo que é; o elemento ético é aquele para o qual o homem se transforma no que se transforma” (p. 190).

A vida ética exige do indivíduo um definir-se e um transformar-se. Esse pôr-se dentro de um padrão social exige do indivíduo o domínio de si dentro daquilo que a sociedade aceita como sendo correto. O desejo do esteta já não convém ao padrão de vida do comum. E para mostrar a face de um estético, assim como há a figura do sedutor para o esteta, para Kierkegaard, o marido é a figura do homem ético. O matrimônio é a expressão típica do ético. Enquanto que na concepção estética do amor, duas pessoas excepcionais só podem ser felizes por força da excepcionalidade, na concepção ética do matrimônio todos os esposos podem ser felizes. Para falar sobre o matrimônio feliz, Kierkegaard alude ao “herói da vida conjugal” que defende as causas do casamento exaltando o amor reconhecido perante Deus. (MESNARD, 1986).

Mesmo em um formato, a escolha como característica da vida ética atribui dignidade ao

homem, porque não se trata da escolha de qualquer determinação finita, mas da liberdade. Realizar uma escolha de si faz com que o indivíduo descubra em si uma riqueza infinita, é levantar a possibilidade de criar sua identidade.

Nesse estádio, o homem se posiciona diferente em sua existência não mais guiado apenas pelas paixões como o esteta, faz suas escolhas pensando no futuro conciliando sua vida com as regras morais e sociais. Por conseguinte, tenta conciliar suas decisões com a existência compartilhada sem negligenciar regras sociais. Esse indivíduo se compromete concretamente por ter uma existência séria e respeitosa, por trabalhar, por ter amigos, constituir família e o casamento é a forma dele concretizar essa moral do dever. Kierkegaard pensa que o esposo é o estereótipo de um verdadeiro ético. (PROTASIO, 2014).

O estádio ético não se opõe aos prazeres do esteta, mas organiza a anomia estética, dando limites aos desejos pelas regras em que o ético escolheu ficar sob o julgo. O ético faz escolhas livremente para poder realizar o possível. Para Kierkegaard, o ético faz a liberdade triunfar através do cumprimento do seu dever e realizando o “geral”, isto é, casando-se, sendo um funcionário público, indo à igreja com a família aos domingos, passando para toda a ideia de uma pessoa comum que convive em sociedade de forma equilibrada e sadia. Kierkegaard personaliza o Juiz Wilhelm, personagem da segunda parte de *Ou/Ou* e de *Estádio no Caminho da Vida*, como o verdadeiro indivíduo ético. O Juiz tem uma forte fé em Deus, no matrimônio e na sociedade que ele serve. (GOUVÊA, 2000).

Buscando uma caracterização mais pontual do chamado *estádio ético*, indicamos que, nele, a reflexão que o indivíduo faz de sua existência, de sua subjetividade, se perguntando o modo de ser feliz, se reconhece como um ser que reflete, se pergunta sobre seus erros, sobre seus desejos, percebe-se, lê sua história afim de melhor conduzir sua existência. Isso, segundo Kierkegaard, é um avanço que o esteta não alcança. Nesse viés, assevera Le Blanc (2003): “[...] *chega a conceber que está em nossa natureza fazer o mal, ser injusto, em suma pecar, ideia que não poderia aflorar na mente do esteta, ocupado demais em perseguir prazeres*”. (p. 66). Assim, no estádio ético, o homem busca o que é *melhor* para si, procurando ser *bom*, conciliando sua vida com as leis éticas; que são regras da sociedade, frutos das aspirações dos indivíduos, devendo ser formas objetivas dos interesses subjetivos e seguindo, portanto, o homem ético cai na reflexão sobre sua vida, possibilitando a experiência do estádio religioso. (GARDINER, 2001).

O ético vê a escolha como algo sério, justo porque sabe que no momento que se escolhe, surgem em seguida outras possibilidades, não há como se fazer um retorno as que se passaram. A má escolha leva à perda de uma oportunidade, mesmo que haja o

arrependimento, retomar já não é possível. Desse modo, o ético valoriza o instante que se escolhe, tem consciência que atos já não são mais possibilidades e oportunidades passam com a má decisão. No entanto, com o esteta a escolha é manipulada pelo desejo do momento, que pode ir contra um desejo futuro, o que importa é a satisfação do agora. Mal sabe ele que o momento que pensa estar escolhendo, na verdade está se deixando levar pelo “cio da carne”. (PROTÁSIO, 2014).

A reflexão a qual o ético alcança sobre sua história e sua vida pessoal, seus erros o levam a descobrir seu eu<sup>26</sup> aplica de sua história pessoal, descobrindo a sua subjetividade, levará ele, segundo Kierkegaard, a reconhecer a necessidade do arrependimento e aí ele estará pronto para fazer o salto para o estádio religioso. Percebe-se que o eu não se funda somente no agir ético que proporciona uma interiorização, mas há um salto que vai ao mais profundo do ser humano, que ocorre no estádio religioso.

Kierkegaard via no estádio ético um caminho quase perfeito não fosse a ameaça de um fracasso anunciado pela necessidade de se garantir a paixão incondicional pelo infinito no esquecimento de uma vida “normal” e sem riscos. Para ele, o ético se encerrava em um modo de viver insosso que impedia uma vida de plenitude espiritual. O esteta por si só não realiza todo o propósito de seu ser composto de forma dicotômica, falta-lhe o infinito, aquilo que o faz transcender a sua outra parte. Faltando-lhe seu eterno, o homem aí também se vê em estado de desespero. Há, porém, uma possível realização como saída para esse desesperado ético e é no estádio religioso que o indivíduo “[...] realiza a presença da eternidade no tempo, a plenitude da encarnação”. (FARAGO, 2006, p. 126).

Levado pela condição do estádio ético da possibilidade de escolha de si, o homem corre outro risco, o do arrependimento. Entretanto, o arrependimento foge ao estádio ético, sendo possível apenas no estádio religioso, no qual o indivíduo se depara com o terceiro termo de sua criação. O arrependimento em Kierkegaard é a expressão de aceitação do amor de Deus. Quando há a culpa, surge a consciência da responsabilidade do seu ato de um eu diante de seu Autor. Desse modo, Regis Jolivet (1950) cita Kierkegaard em seu *Post-Scriptum* (1846):

[...] tão somente me escolho como culpável, me escolho absolutamente a mim mesmo, visto que o pecado é a expressão da mais firme autoafirmação da existência e se trata como é sabido, de um existente que se deve relacionar com a bem-aventurança eterna. (KIERKEGAARD apud JOLIVET, 1950, p. 357).

---

<sup>26</sup> O eu no qual se tratará nesse trabalho, é o eu autêntico que decide pela fé aceitar a relação que se é diante do terceiro termo que o criou: Deus.

Sendo assim, a consciência do pecado coloca o indivíduo fora do geral em relação única com o absoluto abrindo espaço para o perdão e sua salvação. Nesse ponto, o ético, mesmo em sua condição de escolha sobre si se depara com uma terceira condição: estar diante de Deus, nessa perspectiva, é passar a um novo estágio no qual o agir ético pela sua insuficiência diante do eu que exige o infinito, é ultrapassado por meio do salto que vai além do domínio ordinário para lançar-se no extraordinário que é a fé, o além da razão. Este, como está exposto a seguir, não abrange a totalidade da existência e o mistério vem completar e ser socorro ao ser desesperado.

### 1.2.3.3 O estágio religioso

Após a caracterização dos dois primeiros estágios, chega o momento em que a atitude ética desmorona diante do existente que é síntese entre o finito e o infinito. É nesse momento que Kierkegaard, em sua obra *Temor e tremor* (1843), introduz o estágio religioso. O filósofo o faz tomando como exemplo a figura bíblica de Abraão, que ultrapassa pela fé aquilo que considera ético para fazer a vontade de Deus; que ordenara que Abraão sacrificasse seu filho e, pela fé em seu Autor, o personagem bíblico, conhecido como o pai da fé, obedece. Quando, entretanto, estava prestes a realizar o maior sacrifício de sua vida, Deus intervém, pois Abraão já havia provado a sua fé. (ALMEIRA; VALLS, 2007). Nesse estágio, por meio da fé, vai-se além da razão, além do que é ético e acredita naquilo que é escândalo e absurdo para os homens de pouca fé. (VERGOTE, 1969).

A caminho do Monte Moriah, onde deveria sacrificar Isaac, seu filho, Abraão realizava uma atitude maior que a ética de seu povo que considerava tal ato repulsivo. Como poderia um Deus tão injusto dar a um homem, já com idade avançada, um filho varão, herdeiro da esperança de continuidade e, ao mesmo tempo, pedir para que Abraão o devolvesse pelas suas próprias mãos. A alegria dada por Deus ao seu servo obediente agora lhe era pedido de forma cruel. Em uma atitude além da ética, Abraão salta as limitações da vida finita ao aceitar o pedido de seu Criador. Diante do exposto, Kierkegaard lança a dúvida em relação à soberania da ética. Assim, o salto como suspensão da razão especulativa é comentado por Chestov (1952):

[...] este é o momento que marca o limite entre filosofia existencial e a

filosofia especulativa. É preciso suspender a razão e a ética e, quem quiser compreender a Filosofia Existencial deve compreender o que significam as palavras *suspensão da ética* (p. 61).

Para Johannes, o personagem bíblico foi um exemplo de Indivíduo que buscou, encontrou e viveu a sua verdade. Chamado de “*O cavaleiro da fé*” Abraão faz o duplo movimento da fé – para o infinito (Deus) e para o finito (o retorno de Isaac) – volta ao coletivo muito mais fortificado a ponto de ser o patriarca de uma nação. Diante do exemplo de Abraão, Kierkegaard, em sua obra, critica o fenômeno do crescimento da ciência e da razão colocando-as como reguladoras da vida humana. Abraão demonstra a vontade de *se querer a si mesmo* para se tornar indivíduo único. Ele se coloca fora da multidão ética com sua atitude de obediência a Deus em um caso extremo como fora o pedido do sacrifício de seu filho.

Kierkegaard deixa claro seu posicionamento frente ao agir ético como pertencente ao domínio da razão em que se escolhe pelo que o pensamento diz ser o mais correto, no que é mais justo, melhor visto pela sociedade, acabando por ser um dever e não uma escolha pura e pessoal, o que é um dever. A fé, no entanto, entra como contradição ocasionando a suspensão dos costumes morais comumente aceitos socialmente. As atitudes de Abraão, também chamado de “Cavaleiro da fé” por Kierkegaard, surpreende o homem natural. Há um paradoxo no agir da fé, onde por um lado, visto pelos olhos do crente realiza-se na intimidade do eu diante do absoluto e de outro visto pelo homem sem fé<sup>27</sup> culmina no absurdo, no escândalo, no incompreensível. O que ocorre é que no “Cavaleiro da fé” admite-se a suspensão do agir ético em vista do Telos moral religioso que é expressão da vontade de Deus, superior à vontade humana.

Kierkegaard não quer negar a importância dos valores morais humanos, até porque se fosse diferente o amor ao próximo, exigência cristã, não se fundaria no descaso com o outro. O ato mais excelente está no cumprimento da vontade divina. Na citação a seguir está a ideia principal e explicativa dos três estádios da existência em Kierkegaard:

O estético representa a *queda*, o homem que vive o momento e não tem consciência do *télos*<sup>28</sup> último da existência. O ético caracteriza a autossuficiência do homem que crê poder resolver os problemas e construir seu paraíso na terra, o que o deixa frustrado e impotente. Enfim, no ético-religioso, o indivíduo constata a insuficiência da existência centrada em si mesma e a necessidade do reconhecimento da realidade de Deus como realidade última (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 35-36).

---

<sup>27</sup> Kierkegaard chama de “Cavaleiro da Resignação” esse homem que não aceita o absurdo.

<sup>28</sup> Motivação final de todas as ações.

Nesse sentido, é impossível uma mudança existencial de um estágio para outro. Contudo, esta mudança ocorre por meio de uma escolha pessoal. Os estágios são modos de vida estabelecidos por escolhas. Com o passar do tempo, o homem pode mudar devido a um amadurecimento alcançando pela tomada de consciência de que se é um espírito. Kierkegaard, expõe: “[...] chega o momento na vida de um homem em que seu imediatismo como que amadurece e seu espírito exige uma forma mais elevada, na qual ele irá se apreender como espírito” (apud GARDINER, 2001, p. 57-58).

Entretanto, um estágio não aniquila o outro, mas o transfigura. O homem não deixa de sentir ou de ter paixões a partir do estágio ético, ou passa a ser somente infinito com o salto religioso. O homem continua sendo homem e isso implica ser uma relação<sup>29</sup> (GARDINER, 2001, p. 58). A diferença está que a cada ascensão de estágio, o homem percebe o que realmente é merecedor de maior ou menor valor e compreende que nada poderá satisfazer a sua fome de infinito, a não ser o próprio infinito. Assim, é conveniente fazer uso das palavras de Kierkegaard, para dizer que: “[...] nada de finito, nem o mundo inteiro pode satisfazer a alma de um homem que tem o desejo e a necessidade do eterno””. (KIERKEGAARD apud ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 40).

O ético se desespera quando tem a consciência de seus limites e de sua finitude. Desespera porque “[...] *sem possível, não se respira*” e o homem de fé acredita que para Deus tudo é possível. (KIERKEGAARD, 1974, p. 356). A impossibilidade de superar o desespero, para Kierkegaard, se concretiza com a falta de fé no infinito, de não acreditar que o impossível é possível, mesmo que isso soe como absurdo.

Como se viu na obra *Temor e Tremor*, em uma análise da pessoa de Abraão, Kierkegaard exemplifica o salto da fé pelo “*cavaleiro da fé*”<sup>30</sup> que, por dever a Deus, oferece Isaac como sacrifício. Nessa obra, com o pseudônimo Johannes de Silentio, Kierkegaard quer mostrar como deve ser o verdadeiro cristão e a verdadeira fé<sup>31</sup>. O cristão é aquele que opta pela fé e incessantemente possui os mesmos sentimentos que Abraão tinha durante os três dias que caminhou até o monte Moriá. Para Johannes de Silentio, o homem é grande segundo a grandeza do objeto que amou, seja por amor a si próprio, seja por amor a outrem, mas o maior de todos foi o que amou a Deus. Assim, confirma Kierkegaard (1974):

---

<sup>29</sup> Caso o homem negasse um de seus estágios prementemente cairia no desespero, pois negar uma de suas partes é negar a si mesmo. Como ser complexo, o homem deve viver em constante nuança entre finito e infinito, e nisso viver seus estágios em constante oscilação.

<sup>30</sup> Abraão.

<sup>31</sup> Lembrando que Kierkegaard foi um crítico do cristianismo dinamarquês.

Os grandes homens serão lembrados, porém, a grandeza de cada um será lembrada pelo que combateu: Porque aquele que lutou contra o mundo, foi grande triunfando do mundo, o que combateu consigo mesmo próprio foi grande pela vitória que alcançou sobre si – mas aquele que lutou contra Deus foi o maior de todos. (p. 260).

Do ponto de vista ético, a conduta de Abraão é de um assassino, mesmo que Issac não tenha sido sacrificado, a intenção de Abraão era firme. E, por isso, Abraão foi o maior de todos. Ao levar Isaac ao monte Moriá para sacrificá-lo por dever ao Absoluto, surge a indagação: A fé e a moral se sobrepõem? O dever para com Deus é maior que a moral do geral? Para Kierkegaard, a moral do geral pode ser suspensa, pois, a exigência do dever absoluto para com Deus vai prevalecer sempre sobre essa moral que ele denomina como a suspensão teleológica da moral. Na obra *Temor e Tremor*, Kierkegaard vai tratar desse tema dizendo que o Indivíduo que faz a opção pela fé, isto é, dando o salto *ad absurdum*, estará como Abraão na caminhada ao monte Moriá, na condição de incerteza, de angústia, de temor e tremor, condição paradoxal entre ele e o mundo e ainda levando em conta que estará sozinho, sem mediação, da mesma forma que Abraão: “No fundo dessa solidão, em que não se ouve qualquer voz humana, só a angústia é uma certeza. A angústia da incerteza torna-se a única certeza possível, a fé está nessa certeza angustiada, a angústia certa dela mesma e da relação com Deus”. (LE BLANC, 2003).

Mesmo no estágio religioso, o indivíduo não se esquece de sua condição de existente, as possibilidades do finito juntamente com as possibilidades infinitas se juntam à complexa obra que é o homem. Se, no entanto, como se vem afirmando, o homem negar uma das partes, o desespero vem à tona. Negar, portanto, a estética ou a ética em vista apenas do infinito do religioso, pode ser uma predileção para o desespero que, de certa forma, carece da necessidade finita de uma das partes da relação. Assim, por mais que o estágio religioso afirme o homem em sua transcendência, também ele carrega em si o perigo, o desespero do infinito.<sup>32</sup>

Com vistas a tudo que se viu nos últimos três tópicos, julgamos poder afirmar com segura distinção que a contribuição de Kierkegaard foi decisiva para recolocar o indivíduo como ponto fundamental de uma filosofia que pretende explicar a realidade. Os temas que poderiam ser estudados pela psicanálise, psicologia, como: angústia, pecado e desespero,

---

<sup>32</sup> As formas de desespero serão analisadas e aprofundadas no decorrer do segundo capítulo, agora basta a clareza de que os estádios existenciais carregam em seu desenvolver o constante risco de desespero.

entre outros têm na filosofia de Kierkegaard um novo relevo e foram elevados à categoria, de forma legítima, de tema filosófico. Desse modo, a seguir há a importância da filosofia existencial de Kierkegaard, colocando-o como filósofo da existência e sua importância como tal na história da filosofia entendendo também a questão do eu como o si mesmo, o indivíduo autêntico para, enfim, mergulhar na análise do desespero propriamente.

#### 1.2.4 Uma filosofia da existência

O existencialismo pode ser entendido como modo de fazer filosofia. (WAHL, 1947). Usando como chave hermenêutica aquilo que a existência oferece se interpretam as condições da existência humana. Para entender sua própria existência, o homem olha para si, analisando a forma com que já está no mundo. Claro que o termo existencialista encerra Kierkegaard dentro de uma nomenclatura atribuída a Sartre bastante posteriormente, o que se pode dizer confiantemente é que, Kierkegaard se encontra intimamente ligado aos problemas da existência. (BEAUFRET, 1976).

Na reflexão sobre as condições do existir, Kierkegaard percebe o indivíduo diante de escolhas diárias e, por vezes, relacionadas ao seu íntimo, juntamente às incertezas passa pela dura pena dos sentimentos de angústia e desespero,<sup>33</sup> que são inevitáveis em sua existência. Para guiar sua vida, o homem precisa de verdades as quais o oriente e são descobertas no caminho de sua vida. A cada escolha tomada baseada nas verdades descobertas pelo indivíduo, esse se compromete com o passo, com a escolha que toma, comprometendo-se a tal ponto que as suas escolhas passam a participar do sentido de sua vida. Porém, sentido que não é o sentido *em si da vida* e, sim o *para si* que se faz necessário para ter um rumo e uma orientação no viver.

Kierkegaard acredita nas verdades subjetivas que dão ao indivíduo a justificativa para se viver e morrer e, ainda, que não é possível que se sustente um sistema que desse os rumos ou as respostas da existência, que explicassem de todo a situação do indivíduo que está no mundo, e que se desespera, se angustia, sofre, se apaixonava, ama, e que um dia irá desaparecer devido a sua finitude.

Para o filósofo danês, em um sistema lógico não poderia conter a liberdade da existência. Nessa luta contra a sistematização lógica do indivíduo se tornou crítico feroz das

---

<sup>33</sup> Mais adiante se verá com mais clareza a distinção e os conceitos de angústia e desespero para Kierkegaard.

intenções hegelianas em que o indivíduo era um brinquedo no sistema, tinha uma posição secundária e não era olhado em sua particularidade, mas como parte e objetivo da realização de um todo. Explica, ademais, que a busca de um sentido do indivíduo, em uma harmonia racional, anula a individualidade e a liberdade. Martins afirma que: “Enquanto Hegel aponta para a certeza racionalista, Kierkegaard elege como seu o caminho da ambivalência de um pensamento que segue as linhas tortuosas e as riquezas do singular na subjetividade” (MARTINS, 2000, p. 44).

Para Kierkegaard, a individualidade é o que define a existência. Como veremos, o sujeito é o existente. Dessa forma, não se pode compreender a individualidade necessariamente por conceitos lógicos, a existência não se resolve por meio de conceitos, pois, a individualidade é o próprio homem finito, diante do infinito. Nessa perspectiva se define o caráter filosófico de seu pensamento mesmo que esse fora colocado em dúvida.

Seus temas polêmicos e contraditórios à corrente da época não o levaram a ser admirado pelos seus contemporâneos. Kierkegaard critica o sistema de Hegel não se limitando a apontar suas falhas e inconsistências, mas o filósofo tende a ir contra a qualquer ideia de sistema em relação à existência, Collins citando um trecho de *Post-Scriptum*: “[...] um sistema lógico é possível; um sistema existencial é impossível”. (COLLINS, 1958, p 136).

O indivíduo que se coloca frente a si e suas possibilidades não está amparado por um sistema que o guie. Diante das possibilidades, dos fatos a escolha é pessoal e não segue um sistema de lógico, para Kierkegaard, o fato da fé, o que se tratar-se-á mais adiante é um fato que não pode ser abarcado por via sistêmica, a não ser pela escolha vivida.

Ao descrever os estádios da existência, Kierkegaard parece querer demonstrar um sistema, uma ordem do viver, mas o filósofo não tem a intenção de inventar modos de existir quando divide os estádios estético, ético e religioso. Ele propõe em sua filosofia por meio de sua observação uma definição dos modos de existir e fazer analogias com o “ser cristão”.

A vida do indivíduo de fé, é uma vida de uma relação do Eu com um absurdo, paradoxo do homem-Deus diante de uma Verdade que depende exclusivamente da crença no absurdo. E é nessa vivência do absurdo, do ilógico que o indivíduo vai se realizar como ser autêntico, como um Eu.<sup>34</sup>

É unânime, dentro da história da filosofia a visão de que Søren Kierkegaard é o precursor e até mesmo o pai de uma corrente filosófica que se volta para o homem com o olhar analítico existencial e sobre as consequências do modo do existir do mesmo. Mesmo

---

<sup>34</sup> O conceito de “Eu” em Kierkegaard será explicado no porvir como um ser realizado em sua relação dicotômica com um terceiro termo, que para o danês, é Deus.

que filósofos como Agostinho de Hipona, Pascal e outros tenham teorizado sobre a condição humana e ainda como os grandes autores gregos voltam sua reflexão sobre o homem, as grandes questões do indivíduo como a angústia, o desespero, a ironia, o humor, a liberdade e com ela as possibilidades e a fé devem ser analisadas existencialmente, pois pertencem à vida desse Indivíduo que está no mundo. Ao definir Kierkegaard como o pai do existencialismo, se define baseando-se no autor como influenciador dos filósofos dessa corrente. Para Gouvêa, no entanto, colocar Søren nessa divisão filosófica não auxilia na compreensão desse grande filósofo: “Uma vez que definimos Kierkegaard impropriamente como pai do existencialismo, pode-se mais facilmente louvá-lo ou rejeita-lo como irracionalista, subjetivista, ou relativista. É o modo mais fácil de livrar-se de um autor difícil” (GOUVEIA, 2000, p. 70). Assim, não parece próprio enquadrar Kierkegaard dentro de um sistema, sendo que ele mesmo era contra e mesmo ainda igualar seu termo existencial a um conjunto de ideias e conceitos, enquanto o existencial é o sujeito que real.

As perguntas que a filosofia se preocupou em fazer sobre a totalidade dos entes ou sobre o “todo” têm sua importância, no entanto, esqueceu-se daquele que vive nesse todo. Desse modo, o “todo” tomou o lugar do indivíduo na história da filosofia, esquecendo que o todo só é por que há o singular, o indivíduo. Kierkegaard enlaçou o Indivíduo e trouxe-o para dentro do objeto da filosofia, que cada vez mais se identifica com o indivíduo que filosofa. O existencialismo vai ao encontro do homem no todo, do humano no mundo e Kierkegaard como precursor coloca em pauta a questão da subjetividade com sua singularidade de sofrimento, angústia, desespero, liberdade se diferindo da verdade da ciência ou de qualquer sistema. Assim, Kierkegaard (1967), afirma o modo de ser do homem apontando o que será futuramente a forma de estudo do existencialismo: “Qualquer qualificação para qual o Ser é uma qualificação essencial, encontra-se fora do pensamento imanente e, conseqüentemente, fora da lógica”. (p. 88). Desse modo,

Deve-se entender, conseqüentemente, pelo termo “filosofia existencial” toda a forma de pensamento que se propõe e desenvolve como *pensamento e análise da existência*. Mas há mais, o existencialismo é uma filosofia que se opõe a qualquer redução objetiva do homem ou a sua dissolução nos conjuntos ou sistemas totalizantes. A herança de Kierkegaard é aqui bem evidente. (LE BLANC, 2003, p. 126).

Inaugurando essa leitura, Søren Kierkegaard desenvolve sua filosofia da existência e suas conseqüências em contraposição a uma *fenomenologia do espírito absoluto*. Kierkegaard desvia dessa filosofia da história, para fazer, na expressão de Adorno (2010), uma

*fenomenologia do espírito individual*. Uma filosofia que não reduz o indivíduo como parte de um sistema, mas como fundamento da realidade e da vida. Observando a singularidade e suas situações particulares como fenômenos, Kierkegaard vai relatar e denunciar a realidade humana de ser livre e sem amarras sistemáticas, todavia em formação de si guiado pelos seus polos existenciais e pela sua fé. Esse absurdo da existência será a mensagem anunciada pelo dinamarquês, mensagem da intensidade da vivência cristã. (VERGOTE, 1969).

Afirmando que a verdade não está na multidão, mas no indivíduo que a busca e o faz perceber o sentido de sua existência, do seu viver e morrer, Kierkegaard expressa que a vida do homem é livre e se constrói em suas escolhas vivendo-as de forma intensa, envolvido por sentimentos como a angústia e o desespero. Dessa forma, o indivíduo existencializa-se em uma relação absoluta consigo e com o Absoluto, seu Criador.

A filosofia religiosa kierkegaardiana se propunha como favorecedora da autenticidade da existência individual e, para o danês, autenticidade significa existir como um verdadeiro cristão. O problema enfrentado pelo o filósofo, no entanto, era convencer uma sociedade que vivia sobre a égide da lógica de que a verdade reside no ilógico, no paradoxo, que a verdade está na decisão singular, individual. Nessa tarefa árdua, Kierkegaard aparece como um “médico” que prescreve um remédio ao indivíduo para sua real situação diante da existência.

Não obstante, consciente da radicalidade de suas posições e da aspereza da recepção de seus interlocutores a essas, Kierkegaard tinha esperança que ao anunciar a situação do homem no mundo, buscasse tratamento apropriado para seu mal, no menos pusesse a refletir sobre seu ser, pois o importante era fazer o indivíduo escolher e buscar uma verdade para si e vivê-la intensamente. Desse modo, confirma Kierkegaard (2010), em *O desespero humano* (1949):

Geralmente, quem se não confessa doente passa por são, e mais ainda se é ele quem se considera saudável. Os médicos, pelo contrário, olham de outro modo as doenças. Porque têm uma ideia precisa e desenvolvida do que seja a saúde, e por ela se regulam para julgar o nosso estado. Não ignoram que, assim como há doenças imaginárias, há saúdes imaginárias; por isso receitam remédios para tornar o mal patente. Porque há sempre, no médico, um homem experimentado, que desconta metade do que dizemos sobre o nosso estado. Se ele pudesse confiar sem reserva em todas as nossas impressões individuais, como estamos, onde sofremos etc., o papel do médico seria apenas ilusório. Não lhe basta, com efeito, prescrever remédios, mas em primeiro lugar reconhecer o mal e, portanto, antes de mais, saber se este está realmente doente, como supõe, ou se aquele, que se julga são, não é no fundo um doente. (p. 38-39).

Kierkegaard ao dar o diagnóstico de ser o indivíduo possuidor de uma “doença mortal”, dá ao indivíduo a possibilidade de cura, se não houver a consciência de se estar doente, não

haverá busca de sanidade. Kierkegaard se vê como um conhecedor do fenômeno existencial, capaz de diagnosticar até mesmo a universalidade do desespero. Diante disso, para ele, não importa se o homem é consciente ou não, aceita ou não seu estado de enfermidade, o médico sabe do mal de seu paciente e a humanidade, segundo o autor, padece desse mal, muitas vezes por não considerar doente (inconsciência ignorante) ou por não aceitar o que se é. Kierkegaard inaugura, dentro de seu momento, o olhar para o eu, com a sabedoria de quem vê a existência dentro das possibilidades de finito e infinito; julgando-se assim, capaz de orientar o indivíduo sobre si sem encerrá-lo nos limites alienantes de um sistema.

Consciente, o homem deve viver em uma intensa e constante busca de si, a continuidade do equilíbrio polar que se é garante sua autenticidade. A intensidade exigida pela vida é o que indica o filósofo de Copenhague, no entanto, sem cair no erro do esteta movido pelos desejos, porque buscar uma verdade é imprescindível, porém, mais importante ainda é viver essa verdade. Esse fortalecimento individual se dá quando o indivíduo quer ser si mesmo e busca a relação absoluta com o absoluto.

Nessa constante afirmação de si, fica claro que a filosofia do danês não é apenas uma crítica à especulação de seu tempo, mas é de forma original, a instauração de um novo foco: o eu e sua situação. Para tanto, utiliza a maiêutica socrática, levando muito a sério os fenômenos negativos, como desespero, angústia, tédio e melancolia, na busca do sentido da vida e de qual papel sua existência individual deveria desempenhar (sua vocação nesta existência). Mas o seu esforço por impedir as fugas da existência (representadas pelo romantismo alienado e pelo idealismo sem compromisso com a realidade moral) fazem deste escritor especulativo o que se poderia chamar um filósofo da existência, herdeiro de Sócrates, Agostinho e Pascal. (MALANTSCHUCK, 1961).

Do mesmo modo, o despertar da filosofia de Kierkegaard da volta ao “eu existente” na mente de grandes pensadores se deu pela sua perspectiva do homem diante de si, da complexidade e orientação que o filósofo confere sobre a natureza humana; ou seja, a complexidade que compõe e distingue o homem enquanto homem. É preciso, contudo, olhar para o pensamento kierkegaardiano sem se apegar aos juízos reducionistas que deturpam as suas ideias sobre a existência. Assim, no item a seguir mergulha-se na questão em referência à composição e definição do eu, como ser complexo e polar, cuja autenticidade está em harmonizar-se e se relacionar positivamente com seu criador, tendo em vista que, o contrário da aceitação de si e de seu criador adoce o indivíduo em estado de desespero.

### 1.2.5 Kierkegaard e sua teoria do eu

Quando Kierkegaard se dispõe a tratar a existência, mira na figura do indivíduo apontando-o como o existente, não como um ser fictício, ou conceitual como a ideia de Hegel, ou conceitos de povo, sociedade e grupo. Além de sua presença real, o indivíduo<sup>35</sup> é visto como responsável por sua existência, pelas escolhas que faz sobre si o faz construtor de seu eu, mas na falta da autenticidade deste, na desordem do processo de feição do indivíduo surge o desespero, doença do espírito que atinge todos os homens, mesmo que ignorem tal mal. O eu como ser que busca realizar a sua existência, isto é, curar-se do desespero, só encontra autenticidade quando a possibilidade vai além da necessidade e a fé permite que o impossível se torne possível.<sup>36</sup> (KAHMEYER-MERTENS, 2013).

O ser humano é uma síntese de corpo e alma, portanto, de finito e infinito, de temporal e eterno. A relação destes termos dialéticos é o espírito pelo qual o homem se distingue de todo o resto do mundo. Ser uma relação não é ser um eu. (KIERKEGAARD, 2010). Por isso, o espírito ao relacionar-se consigo mesmo dá origem ao eu, que é a reflexibilidade da relação e a conciliação das partes da síntese. como explica Farago (2006): “O eu não é, [...] tampouco a relação entre alma e corpo, mas a refletividade da relação que vai desdobrando sua dinâmica no tempo, permitindo que se realize a síntese entre infinito e o finito, o temporal e o eterno, a liberdade e a necessidade [...]”. (p. 86).

O eu, entretanto não se estabelece por si mesmo, existe um terceiro termo, um Autor, que permite ser. Para Kierkegaard, Deus é aquele que estabelece a relação do ser humano. Portanto, não é o homem que dá a si mesmo o seu próprio ser, mas participa desse pela responsabilidade de criar sua existência, que é produto de sua vontade. De acordo com Farago: “O homem participa de sua própria criação”. (FARAGO, 2006, p. 92).

Fazendo uso da sua liberdade, o homem escolhe como dirigir a sua vida, melhor dizendo, como “existencializar-se”. A liberdade, para o filósofo, não pode ser demonstrada racionalmente. Nesse sentido, a primeira condição a entender é que você não entende. (KIERKEGAARD, 2010). A tentativa de explicar logicamente a liberdade é falha porque a aniquila. Quando se explica algo, fecha-se em um sistema, o que determina, isto é o oposto em relação ao sentido real da liberdade. A liberdade se torna dessa forma, não um problema da filosofia especulativa, mas algo que se experimenta vivendo, escolhendo segundo as possibilidades

---

<sup>35</sup> Em Kierkegaard o indivíduo é o homem singular, responsável pela sua existência (GARDINER, 2001).

<sup>36</sup> Para Kierkegaard, a impossibilidade humana encontra a possibilidade mediante a fé em Cristo (KIERKEGAARD, 1988).

que se tem. No entanto, diante das escolhas, o indivíduo se angustia. (WAHL, 1974; MESNARD, 1986).

Em sua obra *O conceito de angústia*, de 1844, Kierkegaard distingue a angústia em relação ao temor e a outros sentimentos que possuem um objeto específico. A especificidade da angústia está em ser um sentimento fora de uma objetividade, ligada estritamente à liberdade, frente às possibilidades. A angústia é o sentimento frente ao indeterminado, aberto. Ela é estritamente humana, pois sendo o homem possível de escolher sobre si e aberto por se fazer, é ele distinto de todos os animais. Assim, confirma Kierkegaard (2011):

[...] tenho de chamar a atenção sobre sua total diferença em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado, enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade. Por isso não se encontrará angústia no animal, justamente porque este em sua naturalidade não está determinado como espírito. (p.45).

Sendo assim, para o filósofo, o sentimento do possível é a angústia intimamente ligada ao futuro, porque angustiar-se de uma possibilidade, é angustiar-se de algo futuro. A angústia não é o mesmo que o temor cujo possui um objeto definido e externo, a angústia é o sentimento que nasce da escolha e, é interno no homem. Já a angústia, é o sentimento que a liberdade causa no homem diante de suas possibilidades, de escolher isto ou aquilo, é o que o homem sente ao se deparar com o mundo externo a si. A angústia, todavia, é o fruto da liberdade, que é interior ao indivíduo é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade. (KIERKEGAARD, 2011).<sup>37</sup>

O desespero é diferente do sentimento da angústia. Este último sentimento expressa a relação entre homem e mundo. Porém, o desespero é a doença do espírito, que surge da relação do indivíduo consigo mesmo. Na angústia, o homem se relaciona com o devir de suas possibilidades, ou seja, com a liberdade e essa relação é um estado no qual se quer e ao mesmo momento se teme diante do contingente finito, enquanto, o desespero é uma discordância diante do que é também infinito, é diretamente ligado ao estado de que o homem se coloca diante de si e de seu Criador.

Para o filósofo danês, o ser do homem, o espírito é estabelecido por Deus, o divino é o criador de toda complexidade humana, cabendo ao homem uma participação, por meio da escolha de como guiar essa sua complexidade Segundo o autor, pode-se fugir de si da relação,

---

<sup>37</sup> A angústia como característica estritamente humana, pois é o sentimento diante da liberdade, se assemelha ao desespero, sentimento unicamente humano por ser possuidor de espírito, dotado de liberdade de escolha sobre si.

ou até mesmo traçar um caminho de desarmonia da relação constituinte do homem, o que acarretaria no desespero, mas para Kierkegaard (2010), fugir disso seria inútil, seria desesperar-se, pois não se tem a possibilidade de deixar de ser o que se é, um espírito. E o não desesperar-se é a realização da existência, é ser um autêntico eu, porque há uma aceitação de seu próprio ser. Assim, o desespero é algo que distingue o homem do animal, só o homem é suscetível a desesperar-se. O desespero é uma vantagem enquanto possibilidade irrealizada, contudo, uma miséria enquanto possibilidade atualizada. (KIERKEGAARD, 2010).

Dessa forma, convém que se aniquile o desespero enquanto ato e não a sua possibilidade, porque o fim do desespero enquanto possibilidade, resulta no fim da liberdade, pois, é diante da possibilidade de escolher sobre a formação de sua existência, sobre si, que o homem se desespera. (REICHMANN, 1971).

O espírito é uma síntese criada por Deus e é na discordância dessa síntese que surge o desespero, ou seja, quando o homem escolhendo mal não se relaciona de forma harmoniosa consigo mesmo e consecutivamente com seu autor. Se não fosse o homem um espírito, não haveria nele sombra de desespero. Diz Kierkegaard (2010): “O desespero está, portanto, em nós, mas se não fôssemos uma síntese, não poderíamos desesperar e tampouco poderíamos se esta síntese não tivesse recebido de Deus, ao nascer, a sua firmeza” (p. 29). Assim sendo, o desespero surge na própria síntese, que entra em relação consigo mesma e estabelece uma discordância entre as categorias de sua relação, ou seja, um desequilíbrio entre as partes constituintes da síntese.<sup>38</sup> Confirma Kierkegaard (2010): “De onde vem então o desespero? Da relação que a síntese estabelece consigo própria [...]. Esta relação é o espírito, o eu, e nela jaz a responsabilidade da qual depende todo o desespero [...]”. (p. 29).

Deus ao criar o homem o dota de liberdade já em sua constituição polar, sendo o homem uma síntese que está em relação constante entre seus polos, o homem pode percorrer em oscilação de sua relação, estabelecendo a harmonia de forma livre. Caso fosse o homem dotado apenas com um dos polos, não haveria escolha de si, pois não haveria possibilidade de escolha. Ser espírito é o que possibilita ao homem ser livre, mas ao mesmo tempo lhe traz o fardo do desespero, quando decide mal sobre si, se afastando de sua harmonia, de seu eu. (KOCH, 1934).

O desespero se diferencia de uma doença comum que se contrai uma vez e que a origem fica cada vez mais no passado com o passar do tempo. O desespero compete ao espírito e surge na atualização da possibilidade de se desesperar que pode ocorrer a cada instante. A

---

<sup>38</sup> Infinitude e finitude, possível e necessidade.

cura é possível, como também é possível que o saudável de espírito venha a adoecer. (KIERKEGAARD, 2010). Contudo, o desespero é uma doença mortal no sentido que ele não termina na morte física, pois é um mal que está no espírito, está naquilo que confere eternidade a cada indivíduo. (HOHLENBERG, 1956). O homem tendo consciência do eterno em si tem esperança na morte, pois ela não é o fim. No entanto, a morte é motivo de desespero para aquele que a deseja como última possibilidade. O filósofo sintetiza:

[...] estar *mortalmente doente* é não poder morrer, mas neste caso a vida não permite esperança, e a desesperança é a impossibilidade da última esperança, a impossibilidade de morrer. Enquanto ela é o supremo risco, tem-se confiança na vida; mas quando se descobre o infinito do outro perigo, tem-se confiança na morte. E quando o perigo cresce a ponto de a morte se tornar esperança, o desespero é o desesperar de nem sequer poder morrer. (KIERKEGAARD, 2010, p. 31).

Diante do exposto, a morte, não sendo fim, não soluciona o problema do desespero, visto que reside no mais íntimo e eterno do homem, no espírito. É assim que o desespero se mostra como doença mortal. Há, no entanto, quem confie na vida imediata como momento único da existência e deposita a sua confiança nesta, mas se descobre que há um infinito além desta vida, um eterno, este indivíduo pode passar a esperar na morte não como sendo a última possibilidade da existência. (MALANTSCHUCK, 1961).

Quem se desespera por não ser o que almeja, se desespera por não querer ser si mesmo, mas a outrem. Dessa forma, o desespero pode ser tido como uma discordância da relação em não se aceitar como se é. O desespero tende a aumentar quando se toma consciência da síntese dialética que se é. Não se conformar a isso é desesperar-se eternamente, é não se aceitar e a isto Kierkegaard chama de morrer a morte, isto é, não poder morrer:

Porque morrer significa que tudo está acabado, mas morrer a morte significa viver a morte; e vivê-la um só instante, é vive-la eternamente. Para que se morresse de desespero como de uma doença, o que há de eterno em nós, no eu, deveria poder morrer, como o corpo morre de doença. Ilusão! No desespero o morrer continuamente se transforma em viver. (KIERKEGAARD, 2010, p. 31).

Para deixar de ser o que se é, seria necessário que aquilo que há de eterno no homem também se extirpasse. O desesperado, não conseguindo eliminar o seu eu, justamente por ser eterno, tende a aumentar seu grau de desespero e, além disso, acumula um desespero passado, o de não ter conseguido ser o que queria. (BRANDT, 1963). Portanto, o desespero pode começar com o desesperar de uma coisa, que é na verdade um desespero de si e nisto tenta se

libertar de si. Entretanto, o que é insuportável para um desesperado não é não ter algo, ou não conseguir ser aquilo que deseja. Um desesperado pode alegar querer ser ele mesmo, mas o que acontece é que seu desespero deriva de querer ser um “eu”<sup>39</sup> à sua maneira, um eu que não se é. (VERGOTE, 1969). Ocorre neste caso que, o desesperado não se aceita como criação de Deus, não se aceita como obra daquele que estabeleceu a relação de cada indivíduo e, desse modo, quer se separar de seu Autor. Haverá homem isento de qualquer tipo de perturbação, sem nenhuma sombra de desespero? A esta questão Kierkegaard (2010), responde o seguinte:

Assim como talvez não haja, dizem os médicos, ninguém completamente são, também se poderia dizer, conhecendo bem o homem, que nem um só existe que esteja isento de desespero, que não tenha lá no fundo uma inquietação, uma perturbação, uma desarmonia, um receio de não se sabe o quê de desconhecido ou que ele próprio nem ousa conhecer, receio duma eventualidade exterior ou receio de si próprio; tal como os médicos dizem duma doença, o homem traz em estado latente uma enfermidade, da qual, num relâmpago, raramente um medo inexplicável lhe revela a presença interna. E de qualquer maneira jamais alguém viveu e vive, fora da cristandade, sem desespero, nem ninguém na cristandade se não for um verdadeiro cristão; pois que, a menos de o ser integralmente, nele subsiste sempre um grão de desespero. (p.38-39).

Nessa passagem fica patente que o desespero, segundo Kierkegaard, não segue uma definição, como esperaria o senso comum, na qual se é desesperado quando se tem consciência de se ser. Para o filósofo, o desespero é uma categoria universal que reflete na existência humana e está na vida de cada homem mais do que se pensa. São muitos os homens que ignoram seu estado verdadeiramente de espírito e é por isso que nos diz Kierkegaard (2010): “Não é ser desesperado que é raro, o raro, o raríssimo, é realmente não o ser” (p. 38). Apesar disso, são muitos os que se dizem são no que se refere ao desespero, mas não conhecem a medicina que estuda o espírito. Entretanto, um especialista percebe as doenças do íntimo e percebe o desespero. A propósito, o desespero é dialético, pois aquele que se julga saudável, pode na verdade estar sofrendo da doença mortal.

O que Kierkegaard chama de “doença mortal” pode estar no homem de forma latente, oculta, imperceptível aos olhos desatentos e ignorantes do observador. Ilude-se quem pensa que o ser calmo é o contrário do desespero, antes, tal calma pode ser indício de que se é desesperado, apenas o é inconscientemente. O espírito tem um destino, não é acaso o seu ser, e a inconsciência desse destino, também é desespero. (KIERKEGAARD, 2010). Por outro

---

<sup>39</sup> O “eu” (s) representa um falso eu.

lado, a própria felicidade também pode indicar desespero quando te dá como fuga da doença mortal, que não deixa de ser outra forma de manifestação do desespero. Assim, discorre Kierkegaard: “[...] não há lugar mais na predileção do desespero do que o mais íntimo e profundo da felicidade”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 41).

Assim, à luz do pensamento kierkegaardiano, a verdadeira felicidade está no curar-se do desespero, que exige consciência de estar doente, pois quem não sabe que está doente não busca a cura, que nesse caso é alcançada pela fé que liberta o indivíduo de seu grande mal.<sup>40</sup> A isso confirma Kierkegaard (2010): “[...] o homem que sem imitação afirma o seu desespero não está tão longe da cura, está mesmo mais próximo do que todos aqueles que não são considerados e não se julgam desesperados” (p. 41).

Para o espírito destinado ao infinito, não importa se a vida foi tranquila, cheia de honra e glória, rica ou triste, feliz ou amarga; nada disso é importante para tal destino. O que importa é se, como indivíduo, o homem não se guiou pela massa, mas se destacou desta para ser um verdadeiro eu, reconhecendo que sofre de um mau espírito,<sup>41</sup> do qual busca se libertar pela fé e não pela indignação ou fuga. (KIERKEGAARD, 2010).

Desse modo, o caminho feito até aqui, passando pelo idealismo na figura hegeliana, demonstrando seu pensamento, para depois colocar Kierkegaard como interlocutor direto dessa cultura, demonstra a fatalidade que o idealismo arremessa o indivíduo no esquecimento de si como ser existente. E o danês como o a figura que coloca em debate central a situação do eu no mundo em relação consigo e com seu criador supõe-se que se avance no conhecimento e análise do que Kierkegaard diz ser a doença mortal: o *desespero humano*.

No próximo capítulo, tem-se o objetivo adentrar mais profundamente no tocante ao conceito de desespero e suas nuances entre consciência, aceitação ou não de sua relação. De encontro aos fatores da síntese, ver-se-á as nuances entre o desespero de finitude e infinitude, possível e necessidade e também tratar-se-á sobre o a fuga de si que seria um desespero de desafio, como se o homem desafiasse a si mesmo e a Deus, em vista de ser um eu diferente da relação estabelecida, ou ainda, o desespero fraqueza, que seria a fuga de sua composição polar.

---

<sup>40</sup> O mal aqui, como no decorrer do trabalho se refere ao desespero, visto como uma doença precisa de cura.

<sup>41</sup> O desespero entendido como doença do espírito.

## 2 O CONCEITO DE INDIVÍDUO E A ANÁLISE DO DESESPERO

*Um só atinge o fim (I Cor. 9,24)*

A afirmação de Paulo de Tarso<sup>42</sup> é refletida na filosofia kierkegaardiana e salienta a sua crítica à pretensão do alcance da verdade pelo sistema hegeliano. É comum a afirmação de que por meio do conjunto se pode alcançar o objetivo e por meio do grupo se alcança a vitória. No entanto, quando se faz referência à autenticidade do indivíduo, não é o grupo que a alcança e sim o singular que carrega em si a existência. O grupo, o povo, a sociedade se faz de indivíduos, que possui em sua singularidade maior importância por possuir existência. A sua importância deve alertar o indivíduo que se perde na multidão e desvaloriza-se em prol do inexistente. A isso alerta Kierkegaard nos textos selecionados por Ernani Reichmann (1978): “A multidão se compõe de indivíduos. Deve estar, pois, ao alcance de cada um tornar-se o que é: um indivíduo. Ninguém em absoluto está excluído de se tornar um indivíduo, exceto aquele que se exclui a si mesmo, tornando-se multidão” (p.169).

Negar o que se é, como se verá, é impossível, deixar de ser o que é mais intocável em si, não é permitido. Sendo assim, a inautenticidade se dá na negação de si. E como se seguirá nesse capítulo, a isso o filósofo danês dará o nome de desespero. Mas, antes de mais nada, se faz necessária a clareza do que é o indivíduo em Kierkegaard (2010), distinguindo do conceito de “eu” e ainda equivalendo a outro conceito - o de espírito - o qual o filósofo, logo no início de sua obra *O desespero humano* (1849), deixa claro quando diz que:

O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. E, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheia a si, mas consigo própria. [...] ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação *em si*, mas sim o seu *voltar-se* sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida (p.25)

Interpretando a obra kierkegaardiana, percebe-se que o termo indivíduo se refere à concepção de espírito, complexa e singular humana. Ser espírito é ser um ser dotado de uma

---

<sup>42</sup> Paulo de Tarso, também chamado de Saulo, Apóstolo Paulo ou São Paulo, foi um dos mais influentes escritores do cristianismo primitivo, cujas obras compõem parte significativa do Novo Testamento. A influência que exerceu no pensamento cristão, chamada de "paulinismo", foi fundamental por causa do seu papel como proeminente apóstolo do Cristianismo durante a propagação inicial do Evangelho pelo Império Romano. (A Bíblia de Jerusalém, 2000).

composição relacional entre finito e infinito, temporal e eterno, possibilidade e necessidade. No entanto, ser um eu, vai muito além de ser singular, vai além do ser indivíduo. Ser um eu, para o filósofo está em ter consciência de sua síntese e estar em conformidade com essa, em harmonia com os polos de sua complexidade. Confirma-se assim: “O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é em suma uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos. Sobre este ponto de vista o eu não existe ainda”. (KIERKEGAARD, 2010, p.25).

Assim, pode-se ter a clareza, que ser indivíduo é ser existente, portanto ser um espírito é ser uma relação com termos polares, mas ser um eu é ser uma relação em reflexão sobre si mesma. Feito os devidos apontamentos, adentra-se ao capítulo desenrolando a questão da situação do indivíduo enquanto existente e de desesperado na busca da autenticidade, na busca do eu.

## 2.1 O indivíduo e o desespero

No primeiro capítulo, foi exposto o modo como Kierkegaard se relaciona com a filosofia de seu tempo, estabelecendo contato direto em suas discussões com o idealismo hegeliano. Do mesmo modo, evidenciamos que a existência não é reduzida a um sistema e a história do indivíduo é por ele criada sem haver pretensões gerais e abstratas vivendo em um movimento de realização do si mesmo que acontece no interior do espaço e do tempo. Assim, com a capacidade de se tornar a si mesmo, o indivíduo se relacionaria com sua consciência para a realização de sua autenticidade. No presente capítulo, pretendemos investigar o indivíduo tendo por base a obra *O desespero humano* conhecida também como *A doença mortal* escrita sob o pseudônimo Anti-Climacus.

Para iniciar, Kierkegaard, na referida obra, tem o interesse de motivar, por meio de uma descrição cristã, o despertar do homem para seu caráter de individualidade. É isso que Anti-Climacus torna claro desde o *prefácio* daquela obra:

Ousar ser a si próprio, ousar ser um indivíduo, não qualquer, mas este que é em face de Deus, isolado na imensidade do seu esforço e de sua responsabilidade: eis o heroísmo cristão confesse a sua provável raridade. [...] Todo o conhecimento cristão, por estrita que seja de resto a sua forma, é inquietação e deve sê-lo; mas essa mesma inquietação edifica (KIERKEGAARD, 2010, p. 18).

A consciência de si mesma como uma relação (como um *ser que é relação*), ou seja: síntese de infinito e finito, temporal e eterno, liberdade e necessidade diante do terceiro termo (criador de sua síntese), desperta no indivíduo a ansiedade por autenticidade. Esse sentimento, diante da criação de si mesmo, é o desespero, isso porque, ser um *eu*, é um desafio que perturba o indivíduo que tem por missão corroborar com sua criação através da escolha livre de como guiar seu caminho, realizando-o em todas suas partes, eis a meta da autenticidade, do existente kierkegaardiano: *Eu*.

Kierkegaard para afirmar a autenticidade do indivíduo vai colocar bases em uma construção cristã do Eu que, porém, seria ser cristão nesse contexto específico? É importante lembrar que o autor está envolto de um cristianismo a sua época, permeado pelas ideias sistemáticas com fundamento último na razão. Ser cristão, em Kierkegaard, é andar no caminho contrário ao hegelianismo que aponta à objetividade. Ser cristão é ser subjetivo. E isso requer uma transformação radical, pois – vendo o homem terreno e em meio a uma sociedade que absorve o indivíduo num processo externo a si – liberta-se para se tornar um cristão que exige a mais profunda abstração rumo ao eterno. Assim, confirma Kierkegaard (1983):

O cristianismo deseja intensificar a paixão ao seu mais alto grau; mas a paixão é subjetividade e não existe objetivamente. [...] Pode-se presumir, então, que a tarefa de tornar-se subjetivo é a tarefa mais elevada e uma tarefa proposta a todos os seres humanos; tal como, analogamente, o prêmio mais elevado, uma felicidade eterna, existe apenas para aqueles que são subjetivos; ou melhor, passa a existir para os indivíduos que se tornam subjetivos. (01-02).

Em síntese, Kierkegaard esclarece que ser subjetivo é ser cristão, reclamar a responsabilidade do existir para si é uma atitude cristã. Nessa busca por decifração do eu, o filósofo deixa claro que a autenticidade se esconde na raiz do cristianismo no ser subjetivo, no ser um eu. Desse modo, o filósofo de Copenhague escreverá *O desespero humano* com uma perspectiva cristã diferenciada de seus contemporâneos que se achavam cristãos por teorizar e tecer sistemas para a doutrina, “desteologizando” a verdade do cristianismo. (PROTÁSIO, 2015).

Para Kierkegaard, o cristianismo não deveria ser apenas uma doutrina, mas a ocasião para uma abertura à possibilidade de relação com a doutrina na qual o indivíduo se depara com sua eternidade e temporalidade, sua finitude e infinitude, possibilidade e necessidade. E é nesse horizonte de relações paradoxais que Kierkegaard analisará o desespero.

O eu, o si mesmo não é em Kierkegaard aquele que se coloca por si, há o terceiro termo, o Criador que lhe confere a existência dentro de sua condição dialética de relação de polaridades. Antes, é o existente que se “molda” e se resolve na existência. Com ferramentas nas mãos na busca por formação, o homem corre o risco de se formar à sua maneira, afastado de sua origem, do seu Criador. Buscando a própria medida, surge o desespero, pois mais uma vez, o indivíduo não pode fugir de si e nem assegurar sua própria existência, que é mantida para o cristianismo, por Deus criador e mantenedor do ser. E é por isso que Kierkegaard aponta o cristianismo como meio pelo qual o homem – na dinamicidade da vida – se faz e se guia imitando o exemplo do Cristo.

O cristianismo, assim, exige que o seu seguidor, não apenas se faça presente nas suas celebrações e comungue de suas ideias, mas exige que aquele que se ponha a se chamar de cristão eleve seu ser à medida do Cristo, o próprio Deus encarnado em prol da salvação da humanidade. Diante dessa exigência cristã, o homem se depara com a vivência do eterno em sua temporalidade e esse paradoxo pode fazer com que o indivíduo se escandalize com tamanho desafio de ser um eu tendo como medida o Cristo, que mais adiante irá se tratar como sendo uma forma de desespero. (KIERKEGAARD, 2010).

Ainda com respeito ao argumento, Myriam M. Protasio expõe que: “[...] o cristianismo é o fenômeno histórico que estabelece uma nova forma de compreensão dos fenômenos da existência”. (PROTASIO, 2015, p. 58). Isso conduz a pensar, que Cristo aparece como referência em um novo momento histórico, assim como foi Sócrates para o paganismo. A pessoa de Cristo aparece desde uma perspectiva diferente, pois é Cristo o Deus-homem. (BALTHASAR, 2006). À vista disso, o homem se projeta para a eternidade, na qual os elementos temporais se demonstram insuficientes para tratar sobre o infinito cujo filósofo danês diz haver no homem.

Diante dessa virada de horizonte e verticalidade existencial proposta pelo cristianismo, Kierkegaard elabora uma filosofia onde o homem se depara com o eterno em si e a possibilidade do desespero que se desdobra em múltiplas facetas, que será visto nesse capítulo. Assim, formularíamos que *o desespero é a doença da necessidade que o homem tem de justificar sua existência diante do transcendente que se manifesta no temporal e na necessidade do indivíduo, em sua realidade*. Por isso, a perspectiva kierkegaardiana não remete apenas a condições objetivas éticas-morais, mas pede uma decisão singular, individual a que ele chama de “salto”<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Como se verá mais adiante, Kierkegaard chama de “salto” o ato individual de crer, quando o indivíduo se

Sendo o homem um ser de liberdade para escolhas acerca de si e ao mesmo tempo uma complexidade já posta em si, que é a sua relação de finito e infinito, temporal e eterno, necessidade e possibilidade, cabe a ele caminhar e se fazer dentro desses parâmetros que o seu Criador lhe permitiu. Nessa busca de realizar-se, Deus permite ao homem a chance de ter um parâmetro pelo qual se guiar, sem, no entanto, perder sua subjetividade, mas equipará-la ao de Cristo, modelo a ser seguido rumo à autenticidade. Nessa busca, como se verá, o desespero se torna um mal necessário, pois só desespera quem busca algo mesmo que o ideal a se alcançar seja a ausência de tal mal, mas o caminho até o eu não se faz só de acertos para o ser humano imperfeito. Confirma-se a ousadia do ser cristão, para Kierkegaard (2010): “Ousar ser a si próprio, ousar ser um indivíduo, não um qualquer, mas este que é em face de Deus, isolado na imensidade do seu esforço e da sua responsabilidade: eis o heroísmo cristão e confessemos sua provável raridade”. (p.18).

A partir da citação, depreendemos que a autenticidade e a realização do eu na realização do homem é o alcance da felicidade proposta pelo cristianismo, que não se dá de uma vez, mas uma “conquista” que se atinge com a escolha de crer e crendo ser. A libertação do desespero, como diz Protásio (2015): “O movimento não é lógico, não é necessário, pois existir não pode acontecer no abstrato” (p. 84) Nessa existência, não cabe à lógica, pois nela está o ilógico, o eterno que é parte dessa relação humana. Essa é a proposta trazida pelo cristianismo: levar o homem ao eterno por meio da experiência do Cristo. Assim, o desespero passa a fazer-se dentro de uma ótica da transcendência, da realidade dual humana: “[...] para haver desespero é preciso que haja algo de eterno na existência e, ao mesmo tempo, este eterno precisa aparecer no temporal, ou seja, na existência concreta”. (PROTÁSIO, 2015, p. 84-85).

O cristianismo, portanto, revela que a existência não se esgota apenas na temporalidade, que o existir segue além do abismo do desconhecido. O fato do Eterno se fazer no tempo eleva a categoria humana, justificando a sua transcendência. Ao mesmo tempo, apresenta a possibilidade do desespero de não aceitar o Cristo como modelo a ser seguido (e nisso não aceitar-se) ou ainda por não aceitar seu Autor.

Kierkegaard, bem como a presente dissertação, não pretende exaurir uma prova da existência do divino transcendente, mas olhar por meio da perspectiva do danês o ser humano

---

aceita, aceita seu Criador e vive sua fé, em uma atitude que se difere do conceber especulativo, mas do crer cristão. Crer no absurdo da encarnação divina, absurdo da salvação, absurdo do homem ter como medida o Cristo que é o próprio Deus. Assim, confirma-se nas palavras de Kierkegaard: “Pois tal é a fé: quem suprime a fé suprime a possibilidade do escândalo, como faz, por exemplo, a filosofia especulativa quando substitui o crer pelo conceber”. (KIERKERGAARD, apud REICHMANN, 1971, p. 312).

num âmbito de fé, no qual o si mesmo pode participar da eternidade ou querer fugir dessa, alcançando o seu eu, sua autenticidade ou não se aceitando desesperar-se. O que o filósofo aponta é como o homem se porta distante de seus pontos relacionais e de seu Criador e o como participar da eternidade por meio da fé no transcendente que foge às explicações da razão exigindo do indivíduo o salto da fé. Sobre isso, revela Kierkegaard (1979), em *Temor e tremor*: “[...] paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão”. (p. 238).

Além da questão do si mesmo em relação com o divino e consigo mesmo, Søren Kierkegaard em *O desespero humano* (1849), também desenvolve outra questão de fundo em que um leitor despercebido corre o risco de não entender, no pensamento do danês, é o desenvolvimento do eu com o outro. Kierkegaard, a partir da descrição dos principais tipos de desespero desenvolve em conexão com o conceito de indivíduo a relação que este tem fora de si, mostra que o desespero da espiritualidade pode ser lido também como descrição crítica da sociedade de seu tempo, que também não deve ser interpretada apenas para a sociedade do século XIX, mas para todo ser humano que se coloca diante de si mesmo, de Deus e do próximo. Kierkegaard estabelece relações entre a burguesia e a cristandade dinamarquesa do século XIX mostrando a importância de elementos de crítica social, lembrando aqui a sua crítica a uma sociedade que se esquece do indivíduo em sua relação complexa consigo e com o outro, projetando a existência em argumentos lógicos, que não tocam o sentido do ser.

Todavia, é evidente também que a reflexão kierkegaardiana não tem foco no outro, isso porque o conceito de indivíduo desempenha papel central na obra de Søren Kierkegaard. E a este conceito, por consequência, estão vinculados outros como angústia, desespero, paradoxo, fé e existência. O conceito de desespero é fundamental para a compreensão da antropologia de Kierkegaard e diz respeito ao indivíduo em sua singularidade. Toda sua análise antropológica está em torno do conceito de indivíduo. Diante disso, parece que a sua antropologia é desvinculada de uma compreensão de seu contexto social? A característica antissocial não pode ser interpretada em uma leitura atenta na obra de Kierkegaard: há uma relação entre sua compreensão do indivíduo e o que articula com relação ao outro. Tais conexões serão discutidas especificamente a partir de *O desespero humano* e em sua análise do desespero e seus estádios existenciais. O importante a se destacar é que sua filosofia se volta para o Eu para depois se desdobrar-se em sua complexidade, como a angústia e o desespero, em cujo centro comparece o indivíduo.

## 2.2 Indivíduo como *ser em relação*

Em *O desespero humano*, Anti-Climacus afirma compreender o humano como uma síntese: “O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e necessidade é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos” (KIERKEGAARD, 2010, p. 25). O ser humano é uma síntese do infinito e finito, de eterno e temporal, de possibilidade e necessidade<sup>44</sup>. Entretanto, a mera relação polar desses elementos ainda não constitui o si mesmo, o Eu. O existir e estar no mundo diante de possibilidades, é algo dado, mas o Eu envolve um processo de tornar-se. Para isso, a polaridade, a dicotomia deve entrar em harmonia com o terceiro termo, doador de existência, a síntese autoconsciente constitui propriamente o espírito, que é o si mesmo. Nesse prisma, o si mesmo como a relação reflexiva da síntese em harmonia consigo e com seu criador, a isso Kierkegaard chama de *eu*. Pode-se dizer que este é o coração da “antropologia kierkegaardiana”, pensa-se que esta designação é fundamental para que se compreenda o desespero. É a partir da compreensão do ser humano como síntese que se relaciona consigo mesmo, se reflete sobre si e escolhendo sobre o que ser o desespero pode ser descrito em seus diversos modos em *O desespero humano*.

Anti-Climacus, pseudônimo de Kierkegaard em *O desespero humano*, coloca de início as bases para a construção da analítica sobre o desespero. Esclarece que o ser humano é uma relação que pode se tornar um eu, ou o que se está chamando aqui de o si mesmo. O si mesmo é a subjetividade que se volta para si, que se coloca como centro de reflexão existencial e por meio de sua reflexão harmoniza as partes de sua dialética. Assim, confirma Kierkegaard (2010): “O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheia a si, mas consigo própria, [...] ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação *em si*, mas sim o seu *voltar-se* para si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida” (p. 25).

---

<sup>44</sup> Em *O desespero humano* Kierkegaard escreve liberdade e necessidade. No entanto, usa-se aqui, o termo possibilidade e necessidade, pois, o termo liberdade na antropologia de Kierkegaard não é o polo que constitui a tensão dialética com a necessidade. Essa tensão deve ser caracterizada propriamente como possibilidade/necessidade, e a liberdade será justamente o modo correto em que o indivíduo se relaciona com suas polaridades. Ou seja, o ser humano é livre quando aprende a relacionar possibilidade e necessidade em sua existência. A liberdade não pode ser lida em sua filosofia como oposto à necessidade, mas ela é entendida como possibilidade pura, como categoria abstrata e incompreensível. A liberdade, como elemento do existente, não pode excluir os elementos de necessidade intrínsecos à existência, mas permite, antes, que o indivíduo aprenda a relacionar livremente a necessidade com a possibilidade, que é fundamental no desenvolvimento do si mesmo. Tornar-se um si mesmo é tornar-se livre (KIERKEGAARD, 2010).

A síntese é apenas a relação de dois termos, ser síntese, em Kierkegaard, não é ser um eu, este é a consciência e a atualização de sua síntese, em harmonia consigo e com seu autor de sua relação. Entender e aceitar que não se obra de si mesmo, mas participa do fazer-se eis o caminho para a autenticidade, para o si mesmo e para o eu.

Kierkegaard, certamente, não foi o primeiro a compreender o ser humano como combinação do psíquico somático. O filósofo de Copenhague fala da situação do indivíduo consigo nessa busca de fazer e compreender-se, tratando das possibilidades inatas no ser humano enquanto condição de existente. Não fosse o ser humano determinado enquanto espírito (enquanto relação) não poderia nem se angustiar e nem se desesperar.

O desespero surge como consequência da má relação da síntese consigo mesma e com Deus entendido como o poder que estabeleceu a síntese. É a partir desta compreensão de humano enquanto relação que Anti-Climacus pode fazer toda uma análise do desespero. Inicialmente, o desespero é tratado de forma conceitual, tomando em conta apenas a relação entre as polaridades constituintes do ser humano. Mesmo que o desespero seja tratado aqui de forma descritiva, aparentando assim uma descrição conceitual sistemática, parte-se de aspectos bem concretos da existência, narrados por meio de polinomias<sup>45</sup> e exemplos vivenciados por cada indivíduo. Kierkegaard age com o objetivo de alcançar a subjetividade e como ele mesmo diz - causar perturbação no seu leitor:

O que, pois, de outro modo, poderia ter sua feliz significação para mais de uma empresa, que não fosse uma reduplicação dialética e estar em harmonia com ela, não teria aqui, no que concerne ao pai adotivo de uma obra, talvez não destituída de interesse, senão um efeito perturbador. (KIERKEGAARD apud REICHMANN, 1971, p.48).

Dentro desse campo real da vida, movido o homem por diversas motivações denota-se a fuga de um si mesmo, tanto em direção à infinitude e possibilidade, quanto em direção aos aspectos finitos e determinados. Pela condição humana de ser dicotômico, de certa forma, encontra-se dentro de possíveis horizontes, no entanto, esse caráter já dado não é suficiente diante de uma das partes da relação: possibilidade, infinitude e eternidade. Diante de sua situação infinita e aberta para possibilidades, nascerá o sentimento do desespero que se experimenta nos pesares da “balança da relação”. E é justamente essa possibilidade aberta da transcendentalidade que o infinito lhe proporciona que poderá realizar o “salto” para além do tempo, do necessário e do finito para a realização de sua existência, enfim, para ser um *eu!*

---

<sup>45</sup> Referente à pseudonímia de suas obras.

### 2.3 Personificações do desespero

Como visto, o eu é uma síntese formada de finito e infinito, de possível e necessário. A consciência e a harmonia nesse composto dialético, formado por esses polos distantes, são fundamentais para a realização da existência do indivíduo, que depende unicamente, depois da possibilidade oferecida por Deus, de uma escolha íntima e, portanto, pessoal. Deus, autor do homem dá a ele a sua relação, constitui o ser do homem, dotando de possibilidade e necessidade, finito e infinito, temporalidade e participante da eternidade. Estabelecendo o homem com ser complexo, dota-o de liberdade para estabelecer o equilíbrio e a harmonia de sua dialética. Isso confirma Kierkegaard (2010): “[...] o eu é formado de finito e infinito. Mas a sua síntese é uma relação que, apesar de derivada, se relaciona consigo própria, o que é liberdade. O eu é liberdade. Mas a liberdade é dialética das duas categorias do possível e do necessário”. (p. 45).

Por ser um componente dialético, dividido e ao mesmo tempo coeso em polos, torna o homem possível, aberto na escolha sobre si, porém a realização do si mesmo não se dá apenas por si. Kierkegaard fala do terceiro, termo Deus como aquele que garante a realização do homem: “O que esta fórmula, com efeito, traduz é a dependência do conjunto da relação, que é o eu, isto é, a incapacidade de, pelas próprias forças o eu conseguir o equilíbrio e o repouso, isso não lhe é possível, na sua relação consigo próprio, senão relacionando-se com o que pôs o conjunto da relação”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 26). Percebe-se aqui o relacionamento necessário com o divino para o filósofo. Sem uma relação de aceitação de seu Autor, o homem, cai em uma das formas de desespero. O desespero do escandalizar-se, da não aceitação do terceiro termo.

O desespero faz-se, portanto, no não saber se orientar em sua existência, desarmonizando entre os polos da relação se distanciando de sua realização originando o desespero. Dessa maneira, busca-se fazer uma análise do desespero nas discordâncias possíveis da relação, pelas quais o desespero pode surgir na priorização de uma dessas formas dialéticas, (finito ou infinito, possível ou necessário) desprezando o seu contrário. A priorização de uma das partes da relação e vista da outra é chamado por Kierkegaard de *carência*, por faltar o oposto de um elemento.

As variações do desespero a se apresentar são formas sintéticas de modos possíveis do existir. O filósofo demonstra que em meio à multiplicidade de formas particulares da existência, o indivíduo pode apresentar alguma forma de desespero. Mas mesmo assim, o indivíduo dentro de sua situação existencial, carrega a possibilidade do não desesperar,

conquistando o si mesmo o “Eu” kierkegaardiano. (PROTÁSIO, 2015). Para isso, deve estabelecer a harmonia da relação consigo e com seu Autor. Essa harmonia depende do entender-se como ser formado por elementos necessários de finitude, temporalidade e de outros elementos possíveis, que diferenciam o indivíduo, tornando-o especial diante da criação, infinitos e eternos, dando-lhe o seu caráter transcendente, abrindo-lhe para que entre em contato com Deus. Nessa perspectiva, a existência humana, que se move pelo espaço e tempo se depara com algo que vai além de si, e ao mesmo tempo transpassa seu eu. Na oscilação de suas possibilidades e na liberdade de escolher em sua relação, o indivíduo se desespera e se encontra como único que sofre de *doença mortal* e, ao mesmo tempo, possuidor de uma consciência de estar diante de seu Criador.

Nesse aspecto, passamos à análise do desespero que sempre se mostra dentro do ângulo de *carência do oposto*, isto é, a priorização de um dos pontos da síntese, deixando de lado sua antítese, não o vendo como parte constituinte de si.

### 2.3.1 O desespero da infinitude ou a carência de finito

A beatitude do indivíduo não está em negar sua existência temporal em prol da eterna, o finito pelo infinito, mas em viver a sua existência, saborear sua eternidade no tempo. O indivíduo não pode separar-se de sua temporalidade, deve viver o que Kierkegaard chama de *instante*, que é a paixão pela existência, em que o finito tende para o infinito, o temporal para o eterno, o relativo para o absoluto. Kierkegaard (2011), no terceiro capítulo da obra *O conceito de angústia* (1844), define o instante como o momento que a temporalidade humana é tocada pela eternidade: “Se, ao invés, o tempo e a temporalidade se tocarem um no outro, então terá de ser no tempo e agora chegamos ao instante” (p. 94) [e continua:] “Entendido dessa forma, o instante não é, propriamente, um átomo do tempo, mas um átomo da eternidade. É o primeiro reflexo da eternidade no tempo [...]” (p.95). Como se vê, mesmo estando no tempo, o homem pode perceber o eterno e o temporal que em nele habitam. Ele, quando consciente pode querer manter sua relação, que deve ser considerada autêntica quando assume o seu ser por inteiro no instante que vivencia a experiência do infinito no finito.

Quando se prioriza um lado, ocorre a desarmonia no indivíduo, dessa maneira Kierkegaard fala sobre a priorização do infinito na vida dos homens: “[...] o eu é uma síntese de finito que delimita e de infinito que ilimita. O desespero que se perde no infinito é, portanto imaginário, informe [...]”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 47). Nesse caso, o desespero

se encontra doente pelo motivo de se deixar guiar pelo imaginário, pelo informe, deixa que isso atinja seus sentimentos e, por consequência, a sua vontade. Sendo assim, o homem passa a querer o imaginário sem ligação com a realidade que o finito oferece.

A imaginação, segundo Kierkegaard, é “[...] a reflexão que cria o infinito, [...] assim como o eu, também a imaginação é reflexão; reproduz o eu e, reproduzindo-o, cria o possível do eu; e a sua intensidade é o possível de intensidade do eu”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 47). Como o homem “cria” a sua existência, ele, primeiro a imagina, elaborando o seu eu, que enquanto não se realiza fica no âmbito do possível. Há, entretanto, o perigo de que, pelo imaginário, o homem possa fugir de sua relação, projetando-se para longe de si, fantasiando seu ser além do possível.

Kierkegaard afirma que a imaginação tem a função de criar possíveis, é o “agente da infinitização” e, assim: “É o imaginário em geral que transporta o homem ao infinito, mas afastando-o apenas de si próprio e desviando-o de regressar a si próprio”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 47). É por meio dela que o indivíduo se projeta para se atualizar como um eu, porém, como instrumento do infinito no homem, ela pode ser usada sem bases reais, levando o indivíduo ao infinito e abstraindo o homem da realidade a ponto de desumanizar o homem não permitindo que alcance novamente a lucidez. Protasio (2015), comenta o problema da infinitização do indivíduo por meio da imaginação: “O problema é que na imaginação a reflexão pode se tornar infinita de tal modo que o eu não consiga mais retornar a si mesmo, construindo um conhecimento descolado da realidade”. (p. 124).

Nessa perspectiva, a imaginação que se esvai no infinito sem bases na finitude pode atingir os sentimentos, o conhecimento e a vontade. Estes elementos do homem dependem da imaginação e, no seu distúrbio, estas qualidades podem ser danificadas. No sentimento, o indivíduo deixa de se sentir como indivíduo para assumir ideias abstratas como a de povo, massa ou humanidade, que como se viu no capítulo anterior, não possuem fundamentos existenciais; o indivíduo que assim procede, destina-se ao todo e esquece-se do seu eu, daquilo que é fundamental em si, apegando-se a vaidades, conceitos de beleza e riqueza, que fogem da preocupação essencial: autenticidade da relação, o eu. No conhecimento, a imaginação pode interferir na reflexão da verdade sobre o eu, impedindo a consciência de si. Isto ocorre, porque o imaginário confunde e pelo infinito desvirtua a realidade do eu, enganando-se sobre si mesmo em falsos “eus”. O conhecimento se perdendo no infinito não se relaciona com o conhecimento de si, mas se afasta em projeções distantes de si, idealizações irrealizáveis de si, sacrificando o seu próprio eu. Neste caso, o homem pode buscar também um conhecimento vasto sobre tudo, mas pouco se aprofunda sobre o

conhecer-se. Na vontade infinitizada ocorre que o indivíduo busca realizar o irrealizável, sua vontade deseja o que vai além do finito, levando o homem à frustração. Aqui há um crescimento na intenção de se fazer, sem haver em resposta à realização do desejado. Percebemos que há uma perda de sua concretude que passa a ser cada vez mais abstrata e isto quer dizer que o homem, neste caso, se volta ao infinito esquecendo-se que possui também uma natureza finita. (KIERKEGAARD, 2010).

Nesse sentido, aquele que direciona seu sentimento, seu conhecimento e sua vontade de modo à infinitizá-los pela imaginação, cria uma existência imaginária, longe da realidade do eu. O infinito tende a direcionar o indivíduo para Deus, mas o perder-se de forma imaginária no infinito, é cair num estado ilusório. Mesmo assim, segundo Kierkegaard (2010):

Mas para alguém que seja assim preso do imaginário, um desesperado, portanto, a vida pode muito bem seguir seu curso, e, semelhante à de toda a gente, estar plena de temporalidade, amor, família, honras e considerações;... Talvez ninguém se aperceba de que em um sentido mais profundo este indivíduo carece de eu. O eu não é destas coisas a que o mundo dê muita importância, é, com efeito, aquela que menos curiosidade desperta e que é mais arriscado mostrar que se tem (p. 49).

Com isso, o filósofo critica a forma de pensar do século XIX, na qual a preocupação com o eu foge em vista da realização de um imaginário como é caso do pensamento idealista, que permite que se escape a percepção de que algo está errado, que há um existente e que este se encontra enfermo. A suposta sanidade anestesia o homem diante da situação que se encontra, de busca constante de se realizar como eu, que aparentemente não tem importância, ou ainda supõe ser um caso resolvido a partir do momento que se segue o fluxo da sociedade, enquanto que na verdade, a doença se alastra sem ruídos pelo indivíduo. O perigo da doença se encontra justamente por estar enraizada na alma não permitindo aos olhos despercebidos e à vida agitada em seus desejos, perdida no imaginário, a visão da ferida invisível do desespero. Por outro lado, tem-se também outra forma em que o desespero se enraíza e que o desesperado se reduz em sua finitude não tendo vistas para o infinito.

### 2.3.2 O desespero do finito ou a carência de infinito

Segundo o pensador dinamarquês, os homens se ocupam com problemas intelectuais, éticos ou puramente estéticos, amam as coisas e usam a própria existência de forma a

maltratar o seu eu. Perdendo a sua espiritualidade, limitam-se a viverem apenas como seres finitos. Isto não quer dizer que deixem de ser uma relação, porém, envolvidos com o que é fútil deixam de se preocupar com aquilo que caracteriza o homem enquanto indivíduo, pois é como espírito que o homem se aproxima do seu Criador e destaca-se como um *eu*.<sup>46</sup> Afirma Kierkegaard (2010):

A contemplar as multidões a sua volta, a encher-se com ocupações humanas, a tentar compreender os rumos do mundo, esse desesperado esquece-se a si próprio, esquece o seu nome divino, não ousa crer em si próprio e acha demasiado ousado sê-lo é muito mais simples e seguro assemelhar-se aos outros, ser uma imitação servil, um número, confundido no rebanho (p. 50-51).

Essa lúcida fala de Kierkegaard demonstra seu olhar crítico para o homem despercebido de si, que segue seu cotidiano mergulhado em problemas do dia a dia, como trabalho, casamento, família, moralidade ética, festas e eventos sociais, busca por dinheiro, estudos, tendo por satisfação o que a finitude da vida tem para lhe oferecer. A carência de infinito reduz o indivíduo a questões finitas reduzindo-o a *um qualquer entre outros*.

Esse tipo de desespero se caracteriza pela estreiteza de imaginação, em uma existência determinada pelos preconceitos éticos e morais da lei, as quais o mundo tenta atribuir valores infinitos ao que é indiferente. A busca pelo poder, ser rico, ter boa aparência física e ser bem visto pela sociedade, são características desse desesperado que se faz aos moldes dos valores finitos, limitando-se, estreitando-se dentro da monotonia e ilusória finitude que a sociedade lhe proporciona.

É nesse desespero que o homem se perde na multidão entre desejos e preocupações mundanas. Pode, no entanto, chegar a ter uma vida social muito tranquila e ninguém o vê como um desesperado, pelo contrário, o vê como uma pessoa bem sucedida. A sociedade constrange o indivíduo a querer o que ela lhe oferece e o que ela pode oferecer é um conjunto de coisas indiferentes supérfluas, que só afastam o indivíduo do encontro pessoal consigo mesmo e com Deus.

Se o homem, porém, não se arrisca, acaba perdendo o que há de mais divino em si, o seu eu. O medo de se enganar, de errar e de ser menosprezado pelos outros homens, que também se encontram doentes em seus espíritos o faz calar e ser apenas mais um e não um ser único. Sem ousar ser si mesmo em seu caráter infinito e eterno, o indivíduo perde sua

---

<sup>46</sup> É perceptível que este desesperado dirige a sua vida pela vereda do estádio estético, sem vínculos com sua transcendentalidade, não envolvendo sua infinitude e sua fé no divino na sua existência.

originalidade, passa a conduzir a sua vida em imitação daquilo que o geral<sup>47</sup> considera certo, bonito, se tornando um manequim onde se deixa vestir por conceitos da atualidade, sem se importar se esses conceitos saciam os sentidos de sua existência.

Há, no entanto, vantagens nessa forma de desespero, como diz Kierkegaard (2010):

Esta forma de desespero passa perfeitamente despercebida. Perdendo assim o eu, um desesperado desta espécie adquire uma aptidão sem fim para ser bem-visto em toda parte, para se elevar na sociedade. Aqui, nenhuma dificuldade, aqui o eu e a sua infinitização deixaram de ser um entrave; polido como um seixo, o nosso homem gira de um lado para o outro como moeda corrente. Bem longe de o tomarem por um desesperado, é precisamente um homem como a sociedade os quer. Em geral, a sociedade ignora, e isso se explica, quando há um motivo para rezear. E esse desespero, que facilita a vida em de a entrar, não é, naturalmente, tomado como desespero (p. 51).

Um indivíduo que assim guia a sua existência sente-se seguro na sociedade, pois ele se volta para ela e suas regras como servo fiel e esta o corresponde com suas honras, buscando a beleza estética e a riqueza tão quista o indivíduo vai se moldando ao geral que o elogia e o conforta. Não há aqui preocupação com a interioridade e infinitude da relação, apenas a aparência finita lhe apraz, pois teme perder a grandiosidade de ser louvado pelos outros. Dessa forma, expõe Myriam Protásio (2015), comentando a obra do filósofo danês:

O que este si mesmo não percebe é a estreiteza, perdido não porque se evapora no infinito, mas porque se fecha no finito, deixando-se frustrar pelos outros, tentando compreender os rumos do mundo, enchendo-se de ocupações. Este eu esquece-se de si mesmo, não sabe nada de si ou não ousa sê-lo. (p. 127).

Este é o desespero do finito cujo homem se afasta do infinito para poder adquirir muitos bens, honras e estimas da sociedade, tão doente quanto ele. Nesta empreita, distancia-se do seu espírito, da infinitude de seu eu e por consequência, do seu Autor. É uma forma de desespero comum, bem porque não é um desespero que as pessoas comumente se importam, inclusive, a sociedade aprova tal desesperado motivando-o na busca do que externo a si como fonte de realização do seu eu. Enquanto, na verdade, tudo isso o afasta de sua autenticidade adoecendo-o cada vez mais.

---

<sup>47</sup> Aqui se entende como aquilo que a sociedade considera como correto, ético ou comum.

### 2.3.3 O desespero do possível ou a carência de necessidade

Como no infinito, há o finito que limita, no possível há a necessidade que o determina. O eu não tem existência somente como síntese de finito e infinito, de possível e necessário. Contudo, antes de ser si próprio, o eu, por meio da sua imaginação, se projeta em vista de se realizar.

O ato de se projetar do homem ocorre mediante o possível. Entretanto, se o indivíduo ignora a necessidade e se aprofunda num mundo imaginário, não aceitando a necessidade e se afastando de si mesmo, cria vários possíveis. Na verdade, não consegue atualizar seus projetos. Dessa maneira, descreve Kierkegaard tal forma de desespero: “[...] o instante revela um possível que logo outro surge e estas fantasmagorias acabam por desfilar com rapidez que tudo nos parece possível e atingimos então esse instante extremo do eu, no qual este não é mais do que uma miragem”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 53).

No desespero do possível, o indivíduo carece da realidade que a necessidade lhe oferece. Isto impede de tomar consciência de si próprio. Assim, Farago comenta a importância do movimento para a existência: “[...] ficar parado nos caminhos da vida condena à morte espiritual aquele que se entrega” (FARAGO, 2006, p. 170-171).

O possível não pode ultrapassar a categoria da necessidade, que é o que possibilita a decisão. Kierkegaard oferece um exemplo muito claro sobre o erro de consciência de necessidade e o papel das categorias do possível e da necessidade: “O possível lembra a criança que recebe um convite agradável e diz logo sim; resta saber se os pais darão licença... e os pais desempenham o papel da necessidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 54). Isto quer dizer que o possível oferece ao homem as suas possibilidades, mas é a necessidade que confirma a possibilidade na realidade na vida de um indivíduo. Passemos, então, a próxima figura do desespero: o desespero da necessidade.

### 2.3.4 O desespero da necessidade ou carência de possível

Carecer de possível é não poder atualizar o necessário. Desse modo, a cada momento que a carência se manifesta, o indivíduo se desespera pela falta do possível. Nesse momento, Kierkegaard afirma a onipotência de Deus, dizendo que a Ele tudo é possível. Esta verdade de fé é usada pelos homens quando as suas possibilidades cessam e o divino pode lhes oferecer o inalcançável, mas para isso é necessário que se creia, é preciso que se dê o passo da fé. O fim

das possibilidades que a morte oferece, é um impulso à fé, pois sedento de possibilidade o homem se vê necessitado do possível, que encontra por meio do salto, que é a decisão de crer em Deus doador de possível. Mesmo que o ato da fé pareça ofender a razão, o estado do indivíduo que se desespera por desespero da necessidade, leva-o a decidir por aquilo que vai além do racional, até Deus. Pela possibilidade, o indivíduo desesperado da necessidade luta se arrisca pelo direito de ser si mesmo. (KIERKEGAARD, 2010). Desse modo, Kierkegaard (2010b) escreve sobre o estado daquele que assim se desespera:

Perante um desmaio, grita-se: Água! Água de Colônia! Gotas de Hofmann! Mas perante alguém que desespera, grita-se: possível, possível! Só o possível o pode salvar! Uma possibilidade: e o nosso desesperado recomeça a respirar, reviver, porque sem possível, por assim dizer não se respira. [...] quando se trata de crer, um único remédio existe: a Deus tudo é possível. (p. 56).

A salvação não depende do homem, isto é, impossível a ele; contudo, porém, a Deus tudo é possível e a fé é a arma pela qual o homem se defende contra o impossível. Logo, a carência de possível que o homem tem é suprida pela fé naquele que tudo pode. Aquele que crê, compreende o que é, sabe que sua condição humana lhe oferece o impossível, mas isso exige que se faça a escolha por crer e crendo, esperar no possível em Deus<sup>48</sup>.

O homem que se priva de crer em Deus acredita na impossibilidade do auxílio divino e dessa forma, pensa haver um fim para a existência. Ele não vê a impossibilidade para a humanidade, crê que tudo é possível e, portanto, necessário; esta é a visão dos deterministas e fatalistas.<sup>49</sup> Assim, Kierkegaard relata o desespero destas duas posições: “O eu do determinista não respira, visto que a necessidade pura é irrespirável e asfixia inteiramente o eu. O desespero do fatalista consiste em ter perdido o eu ao perder Deus; carecer de Deus é carecer de eu”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 58).

O que se desespera por falta de possível é por que creem somente na necessidade, porém, não tem fé naquele que é possibilidade pura, Deus, o que pode dar aquilo que o homem carece e sem o qual não se pode respirar. Poder respirar é poder relacionar-se com aquele que tudo pode. A relação entre o eu e Deus é uma relação que favorece o homem

---

<sup>48</sup> O monoteísmo judaico-cristão vê Deus como o todo poderoso, o onipotente, capaz de realizar o impossível. Pelo seu amor e benevolência, Deus oferece ao homem a participação de sua eternidade e bondade, a isso o crente chama de graça divina. (Bíblia Sagrada).

<sup>49</sup> *Determinismo*; 1 Princípio segundo o qual os fatos são considerados como conseqüências necessárias e determinadas por condições antecedentes. 2 Doutrina que nega o livre-arbítrio ou a influência pessoal na determinação dos atos e atribui essa influência à força de causas outras, externas ou internas. *Fatalismo* Sistema dos que tudo atribuem à fatalidade ou ao destino.

fazendo-o respirar não só a necessidade de que a sua humanidade carece, mas o seu impossível que se torna possível por Deus, que dá a salvação e com isso eleva o homem acima de qualquer outra criatura. (BRANDT, 1963).

Kierkegaard fala também do *desespero do filisteu*<sup>50</sup>, que é aquele que acredita que tudo seja possível. O espírito pode ser provável, Deus pode ser provável! Este pensamento do filisteu o lança longe de conhecer a Deus, visto que a fé não é probabilidade, ela é confiança. Com isso, limita-se o filisteu ao que é provável. Assim, como o determinista e o fatalista, o filisteu carece de eu e de Deus, pois para se chegar a este, se vai além do provável e se vai à certeza garantida pela fé. Somente pela fé com a ajuda de Deus existe possibilidade para o indivíduo de ganhar a salvação, o impossível se torna possível e pela fé se dá o salto da existência. (KIERKEGAARD, 2010).

Diante do exposto, fica claro o posicionamento de fé de Kierkegaard quando fala da necessidade da fé. A fé permite que se aceite Deus, ao qual tudo é possível, e, portanto é o doador de possibilidade, quando esta falta ao homem. A possibilidade é como se fosse o oxigênio que mantém o ser humano enquanto relação, caso contrário seria apenas necessidade. Nessa condição o eu é muito mais que pura necessidade, ele é possibilidade, só que sendo, está limitada, chega ao que lhe é impossível e dessa forma necessita de Deus, que é a pura possibilidade cuja pode ser alcançada por meio da fé.

## 2.4 A CONSCIÊNCIA DO DESESPERO

Comentadores afirmam que o nível de consciência é diretamente proporcional ao grau de desespero. Assim, se uma pessoa tem consciência elevada, maior será seu desespero em relação a uma pessoa de menor consciência de ser um eu. Como observa Farago (2006), “Dizia Kierkegaard que o melhor que pode fazer por uma pessoa é torná-la inquieta”. (p. 110).<sup>51</sup> Esta inquietude é fundamental, pois somente a partir da consciência de sua doença mortal, a pessoa poderá superá-la e buscar ser a si mesma. O desespero passa a ser desafio, visto que luta em favor do seu eu. Entretanto, há também quem se desespere pelo fato de se

---

<sup>50</sup> Os filisteus eram um povo vizinho de Israel, lutavam muito com os hebreus. O filisteu mais conhecido da Bíblia é o gigante Golias. Durante muito tempo os filisteus foram o povo mais poderoso de Canaã, porque eram os únicos que sabiam criar armas de ferro (1 Samuel 13.19-20). Quando os hebreus conquistaram Canaã, não conseguiram expulsar os filisteus. Esses temiam o Deus de Davi mesmo sendo um povo pagão, pois viam que o Deus de Davi e de seus pais lutava em seu favor. Talvez seja nesse ponto que Kierkegaard vê o filisteu como aquele que admite a possibilidade de Deus, mas não o vê como seu senhor e seu Deus. (1 Samuel 29).

<sup>51</sup> Citação referente à nota de rodapé.

esforçar por ser outrem. Nesse caso, o desespero assume a qualidade de fraqueza, a qual por sua vez, poderá ser consciente ou inconsciente da fuga do próprio eu. *Ergo*: o homem se torna medida de si mesmo.<sup>52</sup>

#### 2.4.1 O desespero da ignorância do *eu*

O desespero que ignora o eu,<sup>53</sup> ignora a verdade. São muitos os homens que não se conhecem e pouquíssimos aqueles que se preocupam em se compreender. De acordo com Kierkegaard: “[...] os homens estão longe de considerar como supremo bem a relação com a verdade, a sua relação pessoal com a verdade, como estão longe de concordar com Sócrates em que a pior das infelicidades é estar em erro; neles, o mais das vezes, os sentidos têm mais forças que a intelectualidade”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 60-61).

Na inconsciência do eu, o indivíduo deixa prevalecer o sensível e vive apenas na categoria estética que lhe agrada os sentidos, entrega-se às falsas alegrias, apega-se aos prazeres que a finitude propõe e acaba ignorando o eterno que nele habita. Acomodados no finito e nos prazeres que estes oferecem, odeiam todo aquele que os tenta encaminhar para a verdade. Presos aos sentidos e ao prazer de sua sensualidade, os acomodados esquecem-se de seu espírito e, consecutivamente, de seu eu e, deixam de buscar a sua parte mais nobre.

Kierkegaard critica os idealistas, em especial, Hegel, ao dar o exemplo de um pensador que elabora um enorme sistema que explica toda a existência humana e a história do mundo; mas este pensador teme encontrar a verdade, de que tudo aquilo que construiu são “palácios” sem sentido, que nem mesmo ele habita. (HANNAY, 1997). É possível ter consciência da existência e vivê-la, porém, desvendar seu mistério é algo irrealizável, desse modo, a pretensão do hegelianismo é irrealizável. Pode-se confirmar com as palavras do pensador dinamarquês que: “Sócrates disse, ironicamente, não sabia com certeza se era homem ou algo diferente. Mas um hegeliano pode dizer no confessionário, com toda a solenidade: ‘Não sei se sou um homem – mas compreendi o sistema’. Prefiro, portanto, dizer: ‘Sei que sou homem e sei que não compreendi o sistema’” (KIERKEGAARD apud REICHMANN, 1971, p. 228).

---

<sup>52</sup> A medida se refere ao que o eu tem diante de si como regra moral, isto é, a medida é a base pela qual o homem orienta a sua vida (Cf. Kierkegaard, 1988, p. 241).

<sup>53</sup> Ignorar o eu, significa que não se tem consciência de ser uma relação estabelecida por Deus. Relação que só se realiza quando, crendo, o indivíduo volta-se para seu Criador.

Para Kierkegaard, não é possível explicar a existência por meio de uma abstração. O real é um pensar junto com o ser e, a abstração da existência se faz com o próprio agir. Sendo assim, há uma grande diferença entre o pensador abstrato, que formula sistemas sobre a existência, em relação ao pensador subjetivo que a vive. Ser consciente de sua relação não é decifrar o enigma da existência, sobretudo, ser consciente é ter a possibilidade em mãos de fazer de si aquilo que lhe é autêntico. Assim, distingue o dinamarquês:

Em lugar da tarefa do pensador abstrato, que consiste em compreender abstratamente o concreto, o pensador subjetivo tem, ao contrário, por tarefa compreender concretamente o abstrato. O pensamento abstrato afasta seu olhar dos homens concretos para considerar o homem geral. O pensador subjetivo compreende a abstração 'ser homem' concretamente: ser este homem particular existente. (KIERKEGAARD apud REICHMANN, 1971, p. 252-253).

Em resumo, há a clara crítica kierkegaardiana ao sistema lógico que pretende entender a existência, que cai na falha da elaboração de conceitos como nação, estado, povo e humanidade como sendo primordiais na linha de pesquisa. A supervalorização do abstrato, desse homem geral, sem concretude só permite a nebulosidade e o afastamento do indivíduo de si mesmo. (GREEN, 1997). Ser um pensador subjetivo é ir contra a ideia abstrata imposta pela corrente lógica sobre a existência, é se afirmar com tal e realizar compreensão de si nas escolhas se angustiando e se desesperando, mas buscando alcançar a realização de sua relação. (KIERKEGAARD, 2010).

Muitos homens constroem sistemas filosóficos que não passam de falsos palácios, pensam que encontrarão a verdade sobre sua existência, contudo, vivem de mentiras, não vendo o que são. Posto isto, ignoram o desespero, que é ainda maior, visto que, além de não ser a si mesmo, são privados da cura por causa da ignorância.

Logo, de acordo com Kierkegaard (2010): “[...] o desesperado que se ignora está realmente mais longe da verdade e da salvação do que o desesperado consciente, que se obstina em sê-lo; pois [...] o seu desespero é mais intenso.” (p. 63). Estar desesperado e ignorante desse fato é um estado profundo do desespero, em razão de que ignorante não busca sua sanidade. Já o indivíduo que se conscientiza de seu desespero está mais apto a curar-se; é como um doente que sabendo de sua enfermidade procura a cura diferentemente de outro que, também estando doente não sabe de sua enfermidade e, portanto, não procura a *cura*.

Este modo de desesperar é o mais frequente entre os homens: o desespero que se ignora. Ligados ao estético, os homens não têm interesse de conhecer seu desespero. Contudo, sua

forma de vida não os auxilia em tal problematidade, porque o estético carece de uma consciência espiritual. (GREEN, 1997). Infelizmente qualquer homem que não se conhece por ignorância, ou mesmo como consciência fugitiva de si mesma, acaba por não relacionar com seu Criador e, por isso, está longe da salvação (KIERKEGAARD, 2010). A intensidade, porém, do desespero na forma da ignorância não é seu ápice, há estados mais avançados de enfermidade como diz o próprio autor: “[...] aquele que permanece conscientemente no desespero está mais longe da salvação, visto que o seu desespero é mais intenso” (KIERKEGAARD, 2010, p. 63). Isto posto, entende-se que o desespero que ignora seu eu, não é tão perturbador no indivíduo quanto aquele que conscientemente nega a si mesmo, obstinando-se em ser outro diferente de si, sem no entanto, poder fugir de sua relação.

#### 2.4.2 O desespero da consciência do *eu*

Supõe-se que alguém se julgue desesperado. Será que a pessoa está consciente real de seu desespero? Ou saberá ela o que é desespero? Há quem se julgue desesperado, todavia, não conhece o que significa o desespero real e que este é mais profundo e mais íntimo do que se imagina ser. (KIERKEGAARD, 2010). Conforme o filósofo, há dois estados extremos do desespero: a consciência e a inconsciência total. Entre esses extremos há aqueles que, doente, supõe-se estar sofrendo de algum mal, mas não sabe qual; alguns tentam buscar a solução para o que pensam estarem sentindo, mas buscam-na no exterior, no trabalho e nos estudos de sistemas que pretendem explicar tudo. Logo, preenchem as suas vidas com coisas vãs, afastando-se sempre mais da verdade.

No entanto, quanto maior for a consciência do desespero maior o desespero se torna, pois assim se tem a ideia do tamanho do mal que se padece. Uma pessoa que cometesse suicídio, consciente do seu desespero e, portanto, consciente de que comete um crime contra o seu eu, se encontra em um estado de desespero mais profundo do que uma pessoa que se suicida ignorando o seu desespero. Diz Kierkegaard (2010): “[...] quanto mais lucidamente nos conhecemos (consciência do eu) ao suicidar-nos, mais intenso é o nosso desespero, em comparação com o daquele que se suicide num estado de alma indeciso e obscuro”. (p. 68). Portanto, reforçando, quanto maior for a consciência em relação ao espírito (e deste modo, da condição de desespero que ele padece) maior será o desespero daquele que busca alienar-se de se ser.

Por vezes, o desespero pode passar despercebido, por outras pode demonstrar clareza, difícil é medir a sua intensidade, porém, é de se imaginar que a consciência de um furto por alguém eticamente correto leva esse a uma perturbação muito maior diante do delito que comete aquele que costumeiramente faz isso sem nenhum escrúpulo. Diante desse fato da escolha de si, entre “ser ou não ser,” o eu toma a sua decisão livre, se escolhe por querer inventar um eu ao seu bem querer, distanciando-se da sua relação, rejeitando, assim, aquilo que lhe foi estabelecido, o desespero se faz e tão mais grave se for consciente. (GREEN, 1997).

Ser criador de si mesmo, sem ligação e comprometimento com seu Criador por decisão lúcida, leva esse indivíduo a um desespero elevado. Ainda mais se nega aquilo que lhe faz próximo de seu Autor, como a infinitude, a eternidade e a possibilidade sofre do mal de querer possuir apenas aquilo que lhe limita. Somando elementos (de finitude, de temporalidade e de necessidade), o indivíduo perde seu brilho de existente dopando-se e se tornando um animal apenas sensitivo, sem escolhas, sem possibilidades. Caminhando neste rumo, o desesperado pode assumir duas posições: querer fazer ao seu modo e por isso, desafiar sua forma dada de existência, ou posicionando em um desespero fraqueza, que é a fuga do seu ser.

#### 2.4.3 Desespero-fraqueza do temporal

No desespero caracterizado até o presente momento, não há consciência do eu enquanto infinito. Este desespero, ao qual acrescentamos também o sentido de “fraqueza”, é somente o sofrer no imediato ou sofrer por causa externa. O homem que vive o espontâneo, que não se define pelo espiritual, mas pelo temporal, passa a ver a eternidade apenas como uma aparência, com a qual não se importa, pois suas preocupações estão direcionadas ao efêmero, àquilo que não é essencial à sua existência. (HANNAY, 1997). Tal desespero se manifesta quando o homem, ligado ao imediato como algo essencial a ele, sofre alguma perda que lhe toque o externo. Por conseguinte, passa a desesperar e a se achar infeliz. Este indivíduo só se abala por motivos externos e, por isso, seu estado é passivo, o que o leva a desesperar-se com aquilo que é temporal.

Não é a reflexão sobre a existência, sobre o eu que o impele a felicidade, única verdadeira; mas, é o prazer sensual<sup>54</sup> que o conduz a uma felicidade ilusória. Sem saber a verdade sobre o seu eu, o indivíduo se aflige de desespero por aquilo que não lhe deveria oferecer problema, visto que os problemas temporais são insignificantes, postos em confronto com o que é eterno. Sobre o verdadeiro desespero, diz Kierkegaard (2010): “Mas o desespero está em perder a eternidade – e dessa perda não diz ele uma palavra, nem em sonhos a suspeita” (p. 71). Conforme o pensador dinamarquês, desesperar-se do imediato é não querer ser a si próprio, o que demonstra grande precariedade, como diz Kierkegaard (2010): “Ordinariamente um homem assim é dum cômico sem limites, imagine-se um eu (nada é, depois de Deus, tão eterno como o eu) e que esse eu se ponha a pensar na maneira de se transformar num outro [...]” (p. 73). Portanto, quando se nega o eu em vista de outro, de um não eu, nega-se o que é próprio em um indivíduo, aquilo o que o identifica e o que dignifica. Pobre é a comédia que representa um desesperado que não quer ser seu eu. Ele se perde na ilusão daquilo que nunca poderá ser, visto que é e, ao mesmo tempo não está sendo um eu. Este homem do imediato não se conhece a si próprio, pois no tentar ser o que não é, acaba por perder-se de sua imagem verdadeira. Ele não se reconhece, não sabe quem verdadeiramente é, pois a todo o momento tenta ser outro.

Kierkegaard, para exemplificar melhor esse desespero do homem que se desconhece, conta uma história na qual fala de um aldeão que saiu para a cidade, onde, com o pouco de dinheiro que tinha, acabou comprando meias e sapatos e lhe sobrou ainda algum dinheiro para se embriagar. Jogado ao chão, vinha-lhe ao encontro um carro, o cocheiro então lhe gritou para que tirasse as pernas do caminho para que estas não viessem a ser esmagadas. Embriagado, o aldeão olhou para as suas pernas e não as reconheceu (pois, estava de meias e sapatos), exclamou que o carro podia passar por cima, porque aquelas pernas não eram suas. (KIERKEGAARD, 2010).

Há outra forma de desespero-fraqueza cujo homem continua a viver no imediato, mas faz uma reflexão sobre si mesmo. Aqui, o desespero assume uma nova fase. Por ter reflexão se é mais consciente e, portanto, mais desesperado, visto que, sabendo, não se vive o eu, mas o imediato. Nesse caso, o desespero não vem mais de fora, mas da reflexão sobre si mesmo. O desesperado se vê como diferente do seu exterior, mas ainda se perturba com as situações imediatas, como por exemplo, a tristeza, crise financeira, frustração, infelicidade. (PROTASIO, 2015).

---

<sup>54</sup> Sensual assume a definição de tudo aquilo que se refere aos sentidos, nestes casos aos prazeres do corpo.

Entretanto, há um progresso neste desesperado, pois refletindo não está sujeito a mudanças de forma passiva. Percebe seu eu espiritual e sua diferença com o mundo exterior. Mesmo nesta tomada de consciência, o eu, diante de qualquer dificuldade que interfira na sua vida imediata, recua e foge de si mesmo. Por esse motivo, é desespero-fraqueza, diferente de um desespero que afirma seu eu, embora diante de uma perturbação.

A propósito, aquele que se desespera por fraqueza foge de si, mas quando a dificuldade desaparece, retorna como se fosse continuar de onde parou. Contudo, não percebe que a cada fuga de si se perde ainda mais e, se a dificuldade não desaparece, decide não voltar para seu interior. Nas palavras do filósofo dinamarquês: “Todo problema do eu, do verdadeiro, se torna como que uma porta condenada no mais fundo da sua alma”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 76).

Perdendo a si mesmo, o indivíduo toma como “eu”<sup>55</sup> as qualidades que utiliza naquilo que chama de vida real, que seria a vida exterior. Dessa forma, passa a ter uma vida normal: esposa, filho e uma vida social estável e segundo o senso comum, um homem bem-sucedido e feliz. Ele até aparenta ser um “bom cristão”. Para Kierkegaard, cômico é que esse homem considera que seu desespero ficou no passado, como algo superado. Agora acredita ter uma grande sabedoria prática, mas na verdade, é um estúpido. (KIERKEGAARD, 2010).

O desespero do temporal é a forma mais vulgar de desespero, principalmente se há alguma reflexão sobre si mesmo, pois mesmo sabendo de seu eu, o homem acaba ignorando-se para tentar viver “tranquilamente” na vida social. Lembra-se sim de seu eu, mas como se fosse uma fase infantil de sua vida. Diz o pensador danês: “Não, na verdade o desespero não é coisa que só se encontre os jovens e que nos abandone com a idade, ‘tal como a ilusão que com o crescer perdemos’”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 78).

Muitos homens, adultos ou idosos, vivem de ilusões como se fossem adolescentes. Os jovens se desesperam pela esperança em ilusões de coisas futuras que não querem suportar, justo porque não querem ser a si próprios. Os velhos se desesperam pela nostalgia da mocidade, o que no fundo é o mesmo desespero da juventude: não querer ser a si mesmo. Portanto, a diferença é secundária e acidental, eles se desesperam do que são: uns do futuro, outros do passado, mas ambos se encontram, no presente e por não se aceitarem como são (KIERKEGAARD, 2010).

Diante de nosso movimento de exposição, no presente tópico, conclui-se que o desespero do temporal se relaciona com o mesmo tipo de desespero, desespero-fraqueza; o que diferencia ambos é a consciência que se tem da própria doença. A seguir, diferentemente

---

<sup>55</sup> Este “eu” é aquele criado pelo indivíduo que tenta se libertar de si mesmo, o que não é possível, como foi visto no capítulo I.

do indivíduo que se desespera de algo externo a si, há o desespero fraqueza que se desespera quanto a si próprio, isto é, o indivíduo tem consciência de sua fraqueza.

#### 2.4.4 O desespero de sua fraqueza

Por mais estranho que pareça, o desespero do temporal é o mesmo que desespero do eterno e de si mesmo. O desesperado que se diz ser desesperado devido a algo temporal se engana, visto que seu desespero é na verdade, desespero da eternidade. Segundo Kierkegaard, o motivo pelo qual o ser humano se desespera do eterno é a preocupação excessiva em relação ao temporal: “[...] visto que é por dar tanto valor ao temporal, ou mais explicitamente, a uma coisa temporal, ou por a dilatar em primeiro lugar até a totalidade do temporal, ou por dar em seguida tanto valor a essa totalidade, é por isso que ele desespera quanto à eternidade”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 82).

Há uma consciência em relação ao eterno, mas seu valor diante do temporal para este desesperado é inferior. Antes se falava de um desespero-fraqueza, que é somente o desespero do se apegar ao terreno, mas era um apego inconsciente do eterno. Agora, todavia, se fala de um desespero da sua fraqueza, no qual o indivíduo toma consciência desta e em vez de lutar pela cura de sua doença se amedronta ainda mais, deixando, que seu problema se agrave. Isso ocorre, segundo Kierkegaard, por que: “[...] em vez de obliquar declaradamente do desespero para a fé, humilhando-se perante Deus sob essa fraqueza, mergulha no desespero e desespera dela”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 83). O desesperado sabe, nessa situação, que se desespera do eterno, que dá demasiada importância ao temporal e que dessa forma, seu desespero aumenta, resultando na perda consciente de seu eu e da eternidade. Só se pode desesperar do eterno tendo-se consciência dele e, portanto, uma consciência do eu.

Da mesma forma, acontece com o desespero de si, no qual se faz necessário uma ideia do eu. Desesperando de si mesmo, havendo consciência, o homem já não sofre um desespero de forma passiva, pois não é de uma perda do temporal, de algo externo a si, mas de si próprio. Isso o deixa em um grau de desespero muito grande, porém é o que permite maior possibilidade de salvação, pois lhe é visível a ferida e isso lhe permite conhecer o seu mal e então tratá-lo. Não se esquece de seu estado, porque este lhe é presente. (KIERKEGAARD, 2010). Assim sendo, o indivíduo pode buscar a Deus e curar-se, ou pode ocorrer que, envergonhando-se de sua fraqueza, não se humilhando para chegar a Deus, recusa-se a saber

de si. O esquecimento não ocorre. Este desesperado é como o pai que deserda um filho, sem, no entanto, afastá-lo de seu pensamento. (KIERKEGAARD, 2010).

Segundo o pensador, no entanto, há um desespero ainda mais profundo, o qual é o menos frequente no mundo - o desespero hermético. Este tipo de desespero disfarça seu eu em uma vida comum e bem-sucedida, mas sente muitas vezes a necessidade de solidão. Esta é muito importante para o homem, como diz Kierkegaard: “[...] tão vital para ele como respirar e dormir [...]. A necessidade da solidão revela sempre nossa espiritualidade e serve para dar a sua medida” (KIERKEGAARD, 2010, p. 86). Pela solidão o homem pode voltar-se para si mesmo, sem se preocupar com a massa que o circunda. Na solidão, o homem pode ser ele próprio, sem que os outros o determinem e o impeçam de chegar ao seu Criador como indivíduo autêntico.

Mesmo, contudo, que este desesperado passe muito tempo numa reflexão sobre si, ele não direciona a sua vida para o eterno e, dessa forma, se torna imóvel. Por isso, ainda é um desespero-fraqueza. (KIERKEGAARD, 2010). Em estado de desespero agudo, o hermético pode chegar ao suicídio. Se fala, porém, com alguém sobre o seu sofrimento pode ocorrer que se alivie um pouco de sua dor espiritual e assim, o suicídio pode ser evitado, mas também é possível que ao arrumar um confidente e com este desabafar, o desesperado acabe adquirindo mais força para que este desespero aumente e o suicídio aconteça com maior probabilidade. Nesse contexto, seria melhor que suportasse sozinho o seu desespero. (KIERKEGAARD, 2010).

#### 2.4.5 O desespero-desafio

Conforme o filósofo dinamarquês, no desespero-fraqueza, por não se querer a si mesmo, o indivíduo assume um sentimento mais feminino, pois a mulher se realiza mais frequentemente doando-se e preocupando-se com os outros. Neste item, todavia, tratar-se-á sobre o desespero-desafio que pode ser visto como um desespero mais masculino, uma vez que o indivíduo quer ser a si mesmo. (KIERKEGAARD, 2010).<sup>56</sup> Na mulher não há um aprofundamento do eu, pois, como diz Kierkegaard: “... seu ser é dedicação, abandono, sem o

---

<sup>56</sup> De acordo com Kierkegaard, pode se afirmar que o desespero pode assumir uma fase feminina e outra masculina. Esta distinção não impede que no homem não se possa encontrar desespero feminino e nem na mulher masculino, pois o desespero aqui assume uma posição ideal e não tanto de gênero, mas em um determinado sexo é mais comum certo modo de se desesperar.

que não será mulher [...] (é isto que é admirável)”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 69). Isto é um tesouro que a natureza lhe deu, pois a mulher sabe para onde dedicar sua admiração.

A que isso parece, dá-se a ideia que seu abandono a impede de voltar-se para seu eu, mas seu eu é justamente abandono e nisto ela consegue encontrar-se. O abandono não é característica muito forte no homem, mas isto não o impede de doar-se, entretanto, doar-se não lhe faz a falta que faz na mulher. Nessa direção, o homem corre menos risco de cair no desespero e de não querer ser si mesmo; o seu desespero é ao contrário, daquele que quer ser a si mesmo, enquanto a mulher pode se precipitar. (KIERKEGAARD, 2010). Nesse caso, não se fala de um abandono a Deus, pois na relação com Deus desaparece a distinção entre homem e mulher, que são vistos individualmente como espíritos. O abandono a Deus é aquele no qual o eu se lança pela fé e de modo transparente ao seu Criador e, isto vale tanto para a mulher como para o homem, mesmo que a mulher tenha a tendência de se relacionar com Deus por intermédio do outro (KIERKEGAARD, 2010).

Se um desesperado por fraqueza se dá conta do motivo de seu desespero, então é possível transformar sua fraqueza em desafio. Desesperando-se desse modo, o homem busca a si, se agarra pela fé ao eterno que há nele próprio e isso o leva em direção à verdade. Assim, relata o filósofo: “Esse desespero, que conduz à fé, não existiria sem o auxílio da eternidade; graças a ela, o eu consegue a coragem de se perder, para de novo se encontrar; [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p. 89). O homem, percebendo o eterno, o infinito que há em si, se arrisca em buscar o seu eu, perde o que lhe é inautêntico para achar o que lhe é autêntico. Logo, com uma consciência maior do eu e do desespero como fruto interno do homem que não tem razão externa ou passiva, facilita-se a busca do eu. O homem, porém, pode querer vir a buscar um eu, baseando-se no infinito que há em si. Mas também existe a possibilidade que queira se basear só em si, o que quer dizer, que ele venha a se isolar daquele que conferiu resistência e daquele que o criou para que construísse uma existência junto ao seu Autor. Esse eu que quer se construir de forma autônoma, quer se separar do poder que o sustenta. (KIERKEGAARD, 2010).

Neste desespero se distinguem dois tipos de “eus”, o *ativo* e o *passivo*. O ativo coloca confiança na experiência e não admite nenhum poder acima de si, pois tudo o que é possível, é possível segundo as suas capacidades próprias. De acordo com Kierkegaard, neste caso, “[...] se rouba a Deus a ideia de que ele nos contempla e isso é que é importante; mas o desesperado não faz senão contemplar-se, pretendendo assim conferir aos seus empreendimentos um interesse e um sentido infinitos, quando é apenas um fazedor de experiências”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 91).

Nesse desespero, o homem quer construir um eu separado de seu Criador e se acha capaz disso por meio de experiências. Pensa que pode governar-se sem, no entanto, poder fazê-lo. Sob esse prisma, fala Kierkegaard sobre o eu que quer se auto criar: “O eu, no seu desespero, quer esgotar o prazer de se criar, de se desenvolver, de existir por si próprio, reclamando as honras do poema, de tramar a tal ponto magistral, em suma, a glória de tão bem se compreender. Mas o que isso significa para ele continua a ser um enigma” (KIERKEGAARD, 2010, p. 92).

Pensando em conhecer-se, este eu quer desenvolver-se por si só, acreditando que é capaz de ser verdadeiramente a si mesmo pelas suas próprias capacidades e desse modo, exclui a sua dependência daquele que lhe conferiu seu ser. Ao homem é dada a liberdade para que possa construir a sua existência a qual é construída quando o indivíduo encontra a si mesmo e encontrando-se, conseqüentemente, encontra o seu Autor. Esta deve ser a realização de sua existência, que é impossível quando se nega uma parte tão essencial de sua vida: Deus.

No entanto, o desespero do eu passivo, que quer ser a si próprio, é daquele que se depara com uma dificuldade, um mal que o perturba e deste tenta se esconder, justo porque não quer solucionar o problema. Negando os dados concretos imediatos, finge não saber o que se passa, de forma que o eu negativo do infinito é passivo, pois não reage, está preso em seu interior (KIERKEGAARD, 2010).

Como foi visto, o desespero do temporal ou de uma coisa temporal é, na verdade, desespero do eterno. Neste desespero, teme-se que o eterno impeça o contato com um prazer que o temporal oferece. No desespero passivo, entretanto, se teme que uma miséria humana, um espinho, seja solucionado. Esta solução deriva de um aceitar o eterno que é Deus; no entanto, querendo ser independente desse, o homem não aceita a sua ajuda e se desespera. Expõe o filósofo:

Habitualmente, o homem que sofre nada deseja tanto como ser auxiliado, mas duma certa maneira. Se o socorro é dado dentro da forma em que deseja, de boa vontade o aceita. Mas num sentido bem diversamente grave, quando se trata dum socorro superior, do socorro de cima... Dessa humilhação de ter de aceitá-lo sem condições, não importa como, ser como um nada na mão do ‘Socorredor’, a quem tudo é possível, ou que se trate apenas da obrigação de ceder ante o próximo, de renunciar a si próprio: ah! Quantos sofrimentos, então, ainda que longos e tormentosos, o eu não acha, contudo tão intoleráveis como isso, e conseqüentemente prefere, sob-reserva de permanecer ele próprio (KIERKEGAARD, 2010, p. 94).

Esta é a resignação na qual o homem quer ser seu eu eterno, mas quando aparece um problema não o aceita, bem porque não admite que deva suportá-lo, visto que para isso

necessita de Deus e, assim, não deseja ser ele mesmo ao tentar fugir daquilo que o perturba e daquele que o criou. Quanto maior a consciência deste indivíduo, que busca ser a si mesmo de maneira autônoma, maior é seu desespero, pois conscientemente está indo contra Deus e contra o eu. Ele trava uma luta contra a verdade e é daí que para Kierkegaard se origina o mal, que toma um aspecto demoníaco. (KIERKEGAARD, 2010).

A saber, este desesperado assume um estado penoso, mas não se humilha. Orgulhoso pensa não precisar de ajuda e se enraivece contra Deus e se julga uma vítima. Por isso, não quer se libertar de seu tormento, porque ao libertar-se não poderá justificar a sua decisão de oposição à verdade e, desse modo, tenta construir a sua. (KIERKEGAARD, 2010).

Felizmente, tal desespero não se encontra facilmente, bem porque está mais descrito em poemas, contudo é possível achá-lo. Não corresponde a um aspecto exterior, pois é uma interioridade hermética profundíssima e espiritualizada. Isola-se numa espiritualidade profunda, manifestando o seu ato demoníaco contra a existência. Tenta ser a si mesmo, criar um “eu” próprio só para ir contra Deus que suscitou sua existência. Assim, relata Kierkegaard, a justificativa desse desesperado: “Precisamente por causa da sua revolta contra a existência, o desesperado gaba-se de possuir uma prova contra ela e contra a sua bondade. Julga ser ele próprio essa prova e, visto querer sê-la, quer, portanto, ser ele próprio – sim, como seu tormento! – para, por meio desse próprio tormento, protestar toda a vida”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 97).

Eis o protesto do desesperado que se manifesta em não aceitar conscientemente a si próprio e ao seu Autor. Dessa maneira, resolve ir contra a sua existência e contra aquele que o criou.

## **2.5 O pecado: desespero e escândalo**

Neste capítulo será considerada a medida do homem para com Deus. Não se trata de um simples eu do indivíduo, mas de um eu teológico, o eu diante de Deus. Nessa condição, chega-se ao pecado como desespero em que o indivíduo diante de seu Criador decide não crer, ou crendo decide ir contra Deus e, portanto, contra si. Dessa luta surge a possibilidade de se confrontar com o escândalo, encontrando a cura ou a danação.

### 2.5.1 A definição de pecado

Ter Deus como medida do homem lhe confere grande dignidade, como expressa Kierkegaard: “[...] que acento infinito Deus dá ao homem tonando-se a sua medida” (KIERKEGAARD, 2010, p. 104). Deus está diante do homem como seu Criador, entretanto não impede que a criatura possa ir contra a vontade do seu Autor. Dessa forma, se o homem nega a Deus e, por consequência, a si mesmo, peca.

Nesse aspecto, o pecado pode assumir duas fases do desespero - a do desafio e a da fraqueza. O desespero, nessa situação, tende a aumentar infinitamente, pois há maior consciência do eu e deste diante de um Deus infinito como sua medida. Kierkegaard explica: “*Pecamos quando, perante Deus ou com a ideia de Deus, desesperados, não queremos, ou queremos ser nós próprios. O pecado é, desse modo, fraqueza ou desafio elevados à suprema potência e, é, portanto, condensação do desespero. Nessa condição, recai-se à noção sobre estar perante Deus ou ter a ideia de Deus*”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 101).

Pecar perante Deus no desesperar-se, no querer ou no não querer ser a si mesmo, apresenta, aparentemente, uma imagem somente espiritual, mas mesmo sendo o pecado uma categoria do espírito, ele como desespero tem muita relação com o temporal e o finito. Um pagão, ao pecar, não tem como medida Deus, justo porque ele não lhe é consciente. Um homem do imediato não se desespera ao infinito e, nem peca como o consciente. Sendo o pagão ignorante de Deus e, por isso, medido diante o imediato o seu pecado está referente ao seu próprio pecado, em cujo não há relação com a consciência do eu perante Deus. (KIERKEGAARD, 2010 b).

Conforme Kierkegaard, a única forma de se libertar de toda espécie de desespero é a fé. Diz ele: “Ora crer, é: sendo nós próprios e querendo sê-lo, mergulhar em Deus através da sua própria transparência” (KIERKEGAARD, 2010). Isso significa ser realmente um eu autêntico.

### 2.5.2 A possibilidade do escândalo

A oposição entre pecado e fé, estar ou não perante Deus, de modo a aceitar-se e aceitar ao Criador, implica no que Kierkegaard chama de possibilidade do absurdo, do paradoxo ou possibilidade do escândalo. Esta possibilidade defende o cristianismo de todo ataque especulativo que tenta compreender o incompreensível. Farago cita Kierkegaard: “A fé se

oferece ao homem e lhe oferece guiá-lo no caminho da vida, mas petrifica o audacioso que se voltar e se envolver imprudentemente em compreendê-lo” (KIERKEGAARD apud FARAGO, 2006, p. 73).

Em contrapartida, muitos homens, entretanto, se escandalizam com o cristianismo, pois o que ele oferece é demasiadamente grande: “Deus como medida, isso é absurdo”! A medida é que cada indivíduo existe perante Deus, o qual oferece uma vida íntima com o eterno, que pode anular todo o desespero e a dor. Para que essa condição fosse possível, Deus se encarnou para remir o homem e mostrar-lhe o caminho da verdadeira felicidade: que o indivíduo creia na remissão. Nesse sentido, o filósofo dinamarquês propõe a definição de escândalo: “O absurdo é que a verdade eterna tenha se manifestado no tempo” (KIERKEGAARD apud REICHMANN, 1971, p. 242).

Para o eu, crer no absurdo torna-se um grande risco, uma vez que pensa ser impossível tamanha generosidade de Deus. Diante disso, a salvação e a eternidade tornam-se escândalo àqueles que têm pouca humildade para aceitar tamanha graça e coragem para se arriscarem com fé. Todavia, o homem se admira com o bem a ele oferecido, mas o vê como uma fantasia e acaba negando-lhe a possibilidade da salvação e, dessa forma, torna-se infeliz.

A propósito, a admiração pode ser boa quando se busca o que se admira e, nesse contexto, Kierkegaard distingue os sentimentos de felicidade e de infelicidade: “A admiração é um abandono de nós próprios penetrado de felicidade, a inveja uma reivindicação infeliz do eu” (KIERKEGAARD, 2010, p. 112). Por conseguinte, o erro do infeliz, nesse caso, não está em ignorar o bem que Deus oferece, mas em não querê-lo. Kierkegaard questiona: se o pecado fosse ignorância, como ficaria aquele que nunca teve contato com a verdade? Ou como pode ser justificado o erro daquele que se deixou mergulhar na ignorância, ou seja, que erra conscientemente? Diante disso, existem alguns homens que não são conscientes que suas atividades são más e isso acontece porque suas consciências são obscurecidas pela ignorância.<sup>57</sup> Porém, há quem tenha consciência destas atividades e, logo, o pecado não pode estar no conhecer, mas na vontade. (KIERKEGAARD, 2010).

De acordo com Sören, o cristianismo diz que a ignorância do que é justo não é pecado, portanto, o pecado consiste em não querer ser justo: “Para o cristão, pois, o pecado está na vontade e não no conhecimento; e esta corrupção da vontade ultrapassa o conhecimento do indivíduo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 123). De acordo com o pressuposto, o pecado brota

---

<sup>57</sup> O que não deixa de ser pecado, como foi visto no primeiro item deste capítulo. Um ato de maldade independente de um estado de consciência ou não. A consciência do mal é necessária para falarmos de mal moral, não para o mal em si.

da corrupção da vontade e não da ignorância e essa condição não é compreensível por meio da reflexão humana, pois é algo absurdo aos seus olhos. A compreensão sobre a vontade corrompida está além da consciência do indivíduo, uma vez que só é possível pela revelação; o que é novamente um escândalo confiar na revelação por Deus, é um absurdo.

A saber, por meio da reflexão sobre o pecado, é possível alcançar um novo complemento na definição Kierkegaardiana: “[...] depois de uma revelação de Deus nos ter explicado a sua natureza,<sup>58</sup> o pecado consiste perante Deus no desespero por não quisermos ser nós próprios, ou no desespero por quisermos ser” (KIERKEGAARD, 2010, p. 124). Isto é, o pecado pode ocorrer quando o homem tendo consciência da sua relação não aceita ser o seu eu, que o torna desesperado; ou quando quer ser um eu, mas um eu afastado da relação com o infinito - um eu à sua maneira, independente de Deus.

### 2.5.3 O pecado como posição e sua continuidade

No capítulo anterior, foi possível refletir que o desespero assume um progresso com o desenvolver da consciência do eu. Não obstante, com essa consciência o desesperado pode assumir uma figura passiva ou pode perceber que seu desespero tem causa interior e, por fim se desespera de forma ativa. O pecado foi visto como desespero e a intensidade do pecado também aumenta conforme a consciência do eu perante Deus. Com isso, há a compreensão de que o pecado é uma posição, uma maneira de o homem estar diante do seu Criador. (KIERKEGAARD, 2010). É difícil dizer que há pecado em alguém extremamente decaído no erro e na mediocridade, mesmo que certos indivíduos pareçam ter chegado quase a um ser a-espíritual. Kierkegaard compara o homem imbuído no pecado como um animal sem consciência nenhuma da dialética de seu ser. A nenhum homem é dado mais ou menos espírito, justo porque todos são seres espirituais e o que os distingue é a posição em que se encontram diante de Deus, aceitando ou não, a realidade dialética do eu e a sua medida teológica (KIERKEGAARD, 2010).

Enquanto o indivíduo não se autentica fica em constante desespero e, por essa razão, em constante pecado. O pecar continuamente, mesmo que seja um determinado tipo de pecado, sempre é um pecado a mais. Ademais, o não arrependimento de um pecado cometido é

---

<sup>58</sup> O que não deixa de ser pecado, como foi visto no primeiro item deste capítulo. Um ato de maldade é um estado de consciência ou não. A consciência do mal é necessária para falarmos de mal moral, mas não para o mal em si.

também pecado. Eis a miserável situação, a todo instante o homem peca se não possui uma consciência contínua na fé e esta, por sua vez, é o oposto do pecado. Conforme o dinamarquês, ter fé e viver como um eu é algo raro: “[...] como espírito, o homem não existe durante mais duma hora por semana.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 135).

O homem perdido no pecado se encaminha à perdição. Longe de si, se encontra no desespero e a cada momento se aprofunda mais desgraçadamente em tal mal, o qual chega por ser natural e corriqueiro. Nessa condição, encaminha-se o desesperado, que em vez de ser contínuo em sua eternidade, é contínuo em seu pecado. A continuidade no pecado faz com que ele aumente e isso é pior do que cada pecado isolado, pois a continuação é sempre um novo pecado, como explica Kierkegaard (2010): “Permanecer no pecado é pior do que cada pecado isolado, é o pecado por excelência. E é nesse sentido, com efeito, que permanecer no pecado é continuar o pecado, é um novo pecado” (p. 137). Há quem siga uma descontinuidade em suas vidas, uma hora faz algo bom, outra comete pecado, contudo, para seguir a sequência do espírito é necessário dar um passo radical, ter coragem de arriscar tudo, assim como fez Abraão ao dar o passo da fé. (KIERKEGAARD, 2010).

Portanto, mesmo que o eu siga a sequência do espírito transcendendo ao infinito, ele está sempre correndo o risco de romper essa sequência e pecar, e por conseguinte, pode nunca mais voltar a ser um eu. Assim, teme o crente, uma vez que lhe é cara a totalidade, no entanto, para o homem do espontâneo não tem importância, pois, não tem totalidade a perder. (KIERKEGAARD, 2010).

O demoníaco, no entanto, busca fugir de si, ou dar-se um eu, procura o pecado conscientemente. Este espírito maligno seria capaz de implorar que não o retireis do desespero, (KIERKEGAARD, 2010). É a continuidade no pecado que o sustenta que o faz, segundo ele, ser a si mesmo. Tal é a grandiosidade de sua demência.

#### 2.5.4 O pecado de desesperar do próprio pecado

Outra situação que eleva o estado do pecado é o desesperar de seu pecado: “[...] o estado contínuo de pecado e esse pecado intensifica-se na sua nova consciência”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 140). Pecar é desespero, mas o desesperar-se de seu desespero é querer ser desesperado, é querer crescer na sua miséria. Esse desespero é a vivência consciente do pecado, do qual não se quer sair.

O pecado afasta o espírito do bem, contudo, o desesperar-se do pecado é afastar-se da salvação, pois se torna vão o arrependimento e, dessa maneira, o perdão não permite, por não querer ser perdoado. O perdão não é importante a este desesperado, mas é algo que teme em receber, porque ama a tentação e teme a salvação. Desse modo, expõe Kierkegaard: “Para caracterizar a intensidade de potência a que se eleva o pecado, quando desse se desespera, poderia dizer-se que se começa por renegar o bem e se acaba por renegar o arrependimento” (KIERKEGAARD, 2010, p. 141).

Segundo o dinamarquês, também pode acontecer que uma pessoa que já esteve em estado de desespero e o tendo superado volte a cair na miséria e se volte contra Deus, atirando-lhe em face de falta de providência. Seu desespero se volta contra o próprio Criador. Quando percebe que a causa do pecado não é a falta de providência, mas sim, de sua vontade má, o desespero volta-se contra si mesmo. (KIERKEGAARD, 2010).

Percebe-se que Deus permite a tentação a fim de que o indivíduo se humilhe, reconheça a sua miséria e assim se fortaleça no bem (KIERKEGAARD, 2010). É dolorosa a queda para o homem que permanece na fé, isso ocorre, segundo Kierkegaard, por que: “Quanto mais o homem se eleva, mais sofre quando peca”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 144).

Fica claro que o pecado de se desesperar do seu desespero, é uma não aceitação do pecador de seu próprio pecado. Essa condição mostra não somente uma revolta contra si mesmo, mas também contra Deus e pode transformar em uma recusa da graça do perdão, que Ele concede àquele que o aceita.

#### 2.5.5 O desespero da remissão dos pecados e o princípio de individuação

Nesse ponto, abordamos um homem diante de Cristo, diante da remissão dos pecados pela morte do Filho de Deus. Nessa situação de desespero, o indivíduo também pode decidir se quer (desespero-desafio) ou não (desespero-fraqueza) ser a si mesmo. Nesse caso, o desafio e a fraqueza tomam um sentido diferente. No desespero-desafio o homem se recusa a crer em Deus e no desespero-fraqueza não ousa crer. (KIERKEGAARD, 2010).

No desespero-desafio o indivíduo quer ser a si próprio, um “eu”, porém a sua própria vontade vai contra o eu verdadeiro estabelecido por Deus. Esse homem quer ser um pecador a ponto de negar a remissão. No desespero-fraqueza, o indivíduo assume o aspecto de desafio

na recusa de ser pecador,<sup>59</sup> mas, ao mesmo tempo, dispensa o sacrifício de Cristo pelos pecados humanos, que o torna uma fraqueza. (KIERKEGAARD, 2010).

O eu, quando medido por Cristo, é elevado, assim como quando medido por Deus. Este dando o seu Filho como medida mostrou ao homem como se deve viver autenticamente, orientou a sua criatura a que ponto deve chegar para a realização de seu ser: através da imitação do Verbo encarnado. Cristo, homem e ao mesmo tempo Deus, por meio de sua dialética (Divindade e humanidade), mostrou à dialética que também há no homem, mostrou-lhe que é espírito e ensinou como se deve viver para alcançar o verdadeiro eu. Diz Kierkegaard: “Dando-nos Cristo como medida, Deus mostrou-nos à evidência até onde vai a imensa realidade dum eu; [...] Mas com a intensidade do eu aumenta a do pecado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 146). A elevação da consciência do eu pode conduzir à elevação do pecado com a possibilidade do desespero do pecado.

Deus, porém, sempre oferece a reconciliação por meio de Cristo, logo, o cristianismo é a religião que mais aproxima o homem de Deus. Nunca houve doutrina que ligasse tanto o homem e Deus. (KIERKEGAARD, 2010). Aristóteles dava ao homem a categoria de multidão, que não passa de um termo abstrato e, esta abstração tomou força no decorrer dos tempos, pois o homem como multidão derrubou reis, construiu obras faraônicas e assim ganhou o título de “homem-deus”, ou melhor, “humanidade-deus”. Deificou-se a multidão e a humanidade passou a ser a medida do homem. (KIERKEGAARD, 2010).

Até mesmo o pecado é algo individual e, dessa forma, não compreensível pela especulação, que só lança conceitos abstratos, julgando-os superiores ao que é verdadeiramente real, o indivíduo. Comenta Kierkegaard (2010), sobre a incompreensibilidade do pecado: “Como não se pensa em um indivíduo, tampouco se pode pensar um pecado individual”. (p. 152). Isto não quer dizer que não se possa pensar o pecado, mas o pecador individual não é compreensível.

Segundo a especulação, o indivíduo é inferior porque é impensável, desta maneira, incentiva aos indivíduos que assumam a sua humanidade se unindo à multidão, ao povo e assim, massificam-se as mentes individuais fazendo-as achar que isoladas da massa são inferiores. *Pensar é ser*, este é o lema dessa sociedade que joga a individualidade no vazio do nada, enquanto que, na verdade, *crer é ser*. A especulação não sabe definir o que seria um pecador particular e tampouco sabe dizer o que é pecado, visto que este é individual (KIERKEGAARD, 2010).

---

<sup>59</sup> Recusa ser um pecador no sentido de uma existência do estágio estético, como foi visto no Capítulo I deste trabalho monográfico.

Portanto, o pecado é pessoal, assim como o indivíduo é único. Para Deus, existe o indivíduo, que não implica que Ele não seja consciente imediatamente de toda a humanidade. O Criador conhece a cada eu de forma particular:

Esse bando de abstrações não existe para Deus; para ele, encarnado no seu filho, só existem indivíduos (pecadores)... Deus, contudo, pode muito bem compreender num só olhar a humanidade inteira, [...] Deus é em tudo um amigo da ordem, e é para esse fim que ele próprio está presente, é, em toda parte e sempre [...] Deus não se contenta com um resumo, ele ‘compreende’ [...] a própria realidade, todo o particular ou o individual; para ele o indivíduo não é inferior ao conceito (KIERKEGAARD, 2010, p. 154).

Algo que também identifica o homem como indivíduo é o escândalo,<sup>60</sup> pois este não é sem uma mente individual que se pasma com a ideia da remissão. A característica da individualidade do escândalo é um reflexo da particularidade do pecador, que é do indivíduo. Diante dessa situação unicamente subjetiva, o cristianismo se manifesta em uma escolha do indivíduo, crer ou escandalizar-se (KIERKEGAARD, 2010).

Nesse aspecto Deus dá um compromisso individual, uma responsabilidade para cada indivíduo realizar a sua própria existência, que acontece no encontro consigo mesmo e no voltar-se para o Criador. Se o indivíduo não cumpre com sua responsabilidade, ele pode ser julgado por aquele que lhe conferiu tal tarefa. A propósito, impossível seria julgar uma multidão porque a ideia de massa impede um julgamento, bem porque não há uma consciência responsável pela sua existência, cuja só é possível na individualidade. Afirma o dinamarquês: “Com tantos culpados, a empresa é impraticável; por isso se abandona tudo, sentindo a quimera do juízo [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p. 156).

Sendo assim, cabe ao indivíduo conduzir a sua vida neste mundo em vista de um dia chegar de frente ao Juiz absoluto e apresentar a sua consciência de ter enfrentado o desespero com fé ou com o escandalizar-se de seu desespero e do próprio escândalo.

#### 2.5.6 O escândalo: o pecado de negar o cristianismo

Neste último item, tratar-se-á sobre o grau supremo do desespero: o pecado contra o Espírito Santo. O indivíduo vê o cristianismo como uma mentira, uma fábula, ofende e ataca Cristo. Todavia, a possibilidade de escândalo constitui a grande defesa dialética do

---

<sup>60</sup> Que não deixa de ser pecado.

cristianismo. (KIERKEGAARD, 2010). Crer no absurdo revela grande sabedoria, pois é perceptível por meio do escândalo que o dogma cristão não vem de mente humana. E por essa razão não poderá ser uma fábula ou uma mentira, visto que isto não é criação da simples imaginação do homem.

No paganismo o homem quer se tornar deus, no cristianismo, entretanto, Deus se torna homem e coloca como única condição ao ser humano a fé: crer no que é impossível para o homem. Deus se faz homem se entrega, sofre, é humilhado e doa a sua vida. Essa entrega é, segundo Kierkegaard, um ato de amor, mas também de miséria pelo risco do escândalo que este oferece:

Ó ato único! E tristeza indecifrável do seu amor, essa impotência do próprio Deus [...] ainda que ele o quisesse, em fazer que esse ato de amor não se converta para nós no seu exato oposto, na nossa extrema miséria! Porque o pior para o homem, pior ainda que o pecado, está em escandalizar-se de Cristo, e obstinar-se no escândalo. (KIERKEGAARD, 2010, p. 160).

O ato expresso na remissão é algo de extremo amor, mas de tamanho risco. Deus, com isso, ama ao homem de maneira inimaginável, porém surge com esse amor a possibilidade do escândalo. É demasiada ousada a atitude do Criador que se arrisca por amor à sua criatura.

Deus não se arrisca de forma a deixar o homem ao léu ou a vagar sem direção. Envia seu Filho para dar o exemplo e ensinar o caminho da existência autêntica. Como Kierkegaard afirma “Deus faz-se homem por amor e diz-nos: Vede o que é ser homem, mas acrescenta: tomai cuidado, porque ao mesmo tempo sou Deus [...] e bem-aventurados os que não se escandalizam de mim”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 161-162). Cristo é a humildade divina que se faz homem e ensina a esse, a ser homem. Ele, entretanto, diz que é também Deus e, portanto, imaculado. Adverte aos homens para que não ousem em querer ser Deus e felicita-se com aqueles que têm fé.

Encaminhando-se para o encerramento desta reflexão, o desenvolver crítico sobre o problema da existência não está vinculado apenas ao finito ou apenas a um elo espiritual transcendente e nem que essa relação seja logicamente explicável, pois se assim fosse quebraria a dinâmica dos opostos da relação e a livre escolha humana sobre si, sobre o mundo diante de si e completando-se na sua relação com seu Criador. Nesses nuances se serviu todo o escrito quando se formulou o conceito de do eu como ser em harmonia consigo e com seu autor, posicionando-se no mundo como tal. Entrelaçando a isso, aprofundamos a questão do desespero, situação daquele que está em busca de si mesmo, querendo ser ele próprio, tendo, por exemplo, a pessoa de Cristo, medida concedida por Deus aos homens. Essa medida

grandiosa traz em si o risco do escândalo de ter como termo o divino, que se faz homem para remir a humanidade se tornando transparente e pedindo ao homem que mergulhe nessa transparência pelo salto da fé.

O risco do escândalo, por fim, manifestou-se de variadas formas - a mais leve é daquele que não quer tomar partido e uma posição sobre Cristo. Mesmo a decisão de não tomar posição em relação a Cristo nega a sua divindade pelo fato de não a respeitar. É um dever ter uma opinião sobre o Filho de Deus, caso contrário, tal atitude soa como desprezo. A forma mais grave é a única que não tem possibilidade de redenção, é o não aceitar a Cristo como o Médico da doença mortal. (KIERKEGAARD, 2010).

Por fim, agraciados com a obra de Kierkegaard, com sua profunda e admirável leitura, que não se esgota em interpretação nesse trabalho, surge uma nova e velha perspectiva humana, sua transcendentalidade vertical, mas ao mesmo tempo, homem que caminha com pés firmes no chão, que alcança os céus e sua realização pela fé. Conforme Søren Aabye Kierkegaard (2010), onde o desespero se faz ausente: “[...] na sua relação com ele próprio e querendo ser ele próprio, o eu mergulha através da sua própria transparência no poder que o criou. E esta fórmula é, por sua vez, como tantas vezes o lembramos, a definição da fé”. (p. 166).

## CONCLUSÃO

Por fim, julgamos afirmar que tratar de um tema filosófico de um autor e pretender alcançar profundidade nisso sempre é um trabalho audacioso. Essa condição requer a ação de reler tais escritos é dar uma interpretação própria a partir de posições, conceitos e visões prévias sobre o escrito. Não seria diferente com a leitura da obra kierkegaardiana. Desde o início, tentamos entender sua relação com seu contexto filosófico, como também expressar sua originalidade no que diz respeito à afirmação da subjetividade, perpassando pelo sentimento individual a experiência do desespero. Desse modo, todo trabalho foi desenvolvido no intuito de situar este conceito no horizonte do pensamento de Kierkegaard, que mais do que mostrar uma análise do desespero humano em suas múltiplas feições, tem um pano de fundo de orientação existencial, indicando ao homem o caminho da introspecção, até o eu, que deve estar de forma transparente, ou seja, autêntica, diante de seu Autor. (WAHL, 1947).

Nessa reflexão sobre a subjetividade e o desespero na existência humana, preocupamos em indicar uma forma de viver segundo os ensinamentos do pensador dinamarquês. Proposta que não anula o que o homem é espírito e síntese, mas firma-o em direção ao transcendente: Deus. Trabalhamos, entretanto, com o ímpeto de evidenciar com Kierkegaard o risco da inautenticidade, provocando no indivíduo o sentimento do desespero, que se torna mais grave quanto mais se afasta do seu eu e, consecutivamente, de seu Autor. Também tratamos do homem desatento e, por mais perceptível e claro que sejam os sinais da transcendência, parece que não os vê, ou devido aos valores trocados entre o temporal e o eterno, acaba se enganando e se distanciando de seu eu, tornando-se um desesperado. (REICHMANN, 1963). O filósofo, todavia, como um pensador cristão, fala que Deus mostra o caminho aos homens que se desesperam, revelando-se por meio de seu filho e oferecendo à sua criatura a possibilidade de voltar a sua origem pela imitação de Cristo, caminho, verdade e vida (Cf. Jo 14,6).<sup>61</sup> Mesmo, porém, que Deus se faça claro na pessoa de Cristo, os indivíduos corrompidos por aquilo que é fantasioso, imaginário ou até mesmo, apegados em demais aos sentidos se perdem no mediato, chegando a se escandalizar da remissão e se afastando ainda mais da cura de seu espírito.

Como vimos, muitos homens tentam curar-se de seu desespero, mas pensam que sozinhos alcançarão a sanidade. A “saúde” espiritual, no entanto, só é possível quando o

---

<sup>61</sup> A sigla Jo refere-se ao livro (Evangelho) Segundo São João da Bíblia Sagrada, capítulo 14, versículo 6.

indivíduo não fugindo de si, de sua relação e de sua condição de desesperado enquanto existente diante das possibilidades se reconhece como criatura de Deus, único capaz de salvar o homem de sua condição. Deriva-se daí que, para que o homem seja salvo depende uma coisa: que creia e crendo, seja um eu que viva autenticamente o cristianismo.

Para termos chegado a essa reflexão, começamos por estabelecer uma diretriz de leitura, na qual Kierkegaard está envolvido com uma tradição de pensamento filosófico em que não o vemos alienado a essa. Sendo assim, com o fim de perfilar a figura filosófica de Kierkegaard, propomos uma contextualização ampla de vida e obra (sem, no entanto, ter a pretensão de esgotar toda a profundidade de seu interlocutor) em face do pensamento de Hegel e aos pontos sobre os quais repousam o olhar kierkegaardiano. Ficou claro, porém, o comprometimento de Kierkegaard como um filósofo profundamente envolvido com os problemas da tradição.

Enquanto o idealismo de Hegel fazia do indivíduo o ator principal do desenvolvimento de um sistema, Kierkegaard aponta o indivíduo como ator principal de seu eu. Como visto, a ideia de uma sociedade racional que estava na pauta teórica do idealismo alemão passa em Kierkegaard por uma irracionalidade existencial. Assim, o pensamento filosófico de Hegel nada pressupõe além da razão, que a história trata da realização da ideia e somente dela, cuja o estado é a realização da mesma. Desse modo, depreendemos que o núcleo da filosofia de Hegel gira em torno da ideia da razão, deixando de lado a realização do sujeito em si mesmo e seu valor como particular sendo irrelevante.

Em Hegel, como visto, a realização do sujeito está na realização social. Para o pensador alemão, possuir conceitos e princípios, em condições universalmente válidas é o meio pela qual a razão se realiza no processo do ser. Assim, é ela a força objetiva da realidade e não o indivíduo. Nesse ponto, Kierkegaard vem como um meteoro em choque ao astro Hegel colocando em xeque a ideia da subjetividade enquanto único existente e, a liberdade da existência como irracional. Caso contrário, sujeito e liberdade não poderiam ser tomados como possíveis. Kierkegaard, como um corretivo à época, mostra que a singularidade da existência é o que decide por si mesma. A crítica do filósofo tem grande importância, pois lança um resultado inesperado por Hegel sobre a questão do indivíduo e o desespero. É inegável a grandeza da Filosofia de Hegel, mas as consequências trazidas por ela são graves quando tangem ao indivíduo. O projeto de Hegel de um estado mais racional foi uma tentativa válida diante de uma sociedade fragmentada e sem rumo, como estava a Alemanha de seu século, porém seu esforço fez do indivíduo escravo de si mesmo, adoeceu em doença mortal através daquilo que há no próprio indivíduo, sua razão.

Kierkegaard à luz da pergunta - “que é o homem” - inicia uma nova filosofia pautada nos problemas do ser do indivíduo orientado pela perspectiva cristã e, com isso, na pressuposição da fé em um Deus criador admitindo assim questões que se referem ao mistério e até mesmo ao que ele chama de escândalo e absurdo.

Mesmo em terreno de fé, Kierkegaard não é um crítico pietista, mas sobretudo, busca evidenciar o ponto fundamental de sua filosofia no indivíduo que não deve ser visto e analisado pelas lentes da especulação. Para isso, o autor vê a existência como repleta de possibilidades que se fazem dentro dos estádios existenciais estético, ético e religioso, mostrando como o indivíduo se coloca no mundo de possibilidades que o faz passar pelas escolhas e com elas a angústia o desespero.

O estudo conduziu à percepção de que a intenção do filósofo não é desconstruir Hegel em seus pontos técnicos, contudo mostrar que o sistema teoriza uma forma abstrata do ser que não toca em nada a vida subjetiva do indivíduo. A situação do homem é essa: se encontra no mundo, diante de si mesmo e em frente seu Criador. Essa é a realidade de sua existência a partir disso, o homem pode se situar ou existencializar-se por meio de três possibilidades ou modos de existir. Tais modos de existência são como estações que se passa por elas sem, no entanto, negar a possibilidade de repassar pelas mesmas.

As nuances entre os estádios não ocorrem por uma necessidade, caso assim fosse, perceberíamos que cairíamos no erro hegeliano de evolução constante e sistemático do existir. Nessa liberdade de ser, Kierkegaard desenha em seus escritos numerosos personagens representando a realidade, o sujeito revelado e não catalogado em suas variáveis situações ou posicionamentos diante da existência. Como conduzido, a condição literária é usada de forma tática onde cada leitor se identifique com o personagem, sem se engessar com escritas sistemáticas e lógicas a vida em seus dramas é representada em forma de drama no filósofo danês.

Nesse contexto, há o esteta como sedutor insaciável de desejo rejeitando o compromisso e movendo-se pelo terreno do prazer. A situação estética é clara quando se define como um estado de satisfação sensível do desejo irrefreado e irresponsável como a beleza corporal, glórias e riquezas. Percebeu-se que esse modo de se comportar diante da vida se dá quando se desconhece ou não se quer viver ao lado infinito do ser a natureza que leva à proximidade com o divino. Também consideramos que o filósofo aponta outra forma de encarar a vida pela ética de ser, que nasce da escolha pela estabilidade, continuidade que o estádio estético em seu incessante desejo exclui na busca da variedade. Aqui, o domínio de seus desejos em vista do bem comum é o que caracteriza o ético como quem tem mais controle sobre si.

Nesse controle, o ético reflete mais sobre si e seus desejos, propiciando um olhar maior para si, que para o danês demonstra grande avanço. No entanto, o ético ainda está preso na postura que ele tem para com a vida social. Assim, a fé entra como contradição que leva à suspensão dos costumes morais comumente aceitos socialmente. O paradoxo do que crê é, de um lado, visto como aquele que encontra uma intimidade do eu com seu criador e, por outro, está diante do absurdo do escândalo que o incompreensível carrega em si a ponto de haver uma negação do ético em vista das exigências da fé.

O filósofo não quer negar a importância dos valores éticos, até porque se fosse diferente o amor ao próximo, exigência cristã, não se fundaria no descaso com o outro. O ato, portanto, mais excelente está no cumprimento da vontade divina. A conclusão que se chega sobre os estádios da existência é que, para Kierkegaard, é impossível uma mudança existencial de um estágio para outro negando por completo, cada algum em vista de outro; contudo, há uma escolha pessoal que corresponde ao um amadurecimento alcançado pela tomada de consciência de que se é um espírito.

Assim, um estágio não aniquila o outro, mas o transfigura, uma vez que o homem não deixa de sentir ou de ter paixões a partir do estágio ético, ou passa a ser somente infinito com o salto religioso. O homem continua sendo uma relação e isso implica ser uma síntese, logo essa concepção do filósofo demonstra uma percepção da complexidade humana não caracterizando o homem como um ser fechado a uma realidade só, mas aberto diante da multiplicidade de seus polos. (VALLS, 2008).

A leitura que Kierkegaard faz do ser humano dá ao homem uma justificativa para se viver e morrer sem, no entanto, fechá-lo em um sistema que o determine e explique de toda a situação do indivíduo que está no mundo e que se desespera, se angustia, sofre, se apaixona e ama e que um dia irá desaparecer devido à sua finitude.

Ficou claro nessa dissertação que, para o filósofo danês, em um sistema lógico não poderia conter a liberdade da existência, na qual o indivíduo é uma peça do quebra cabeça da realização da razão, ocupando um papel secundário na existência, que anula a individualidade e a liberdade em vista da realização da razão. A vida do indivíduo de fé, é uma vida de uma relação do eu com um absurdo - relação de paradoxo do homem-Deus - diante de uma verdade que depende exclusivamente da crença no absurdo. Nessa vivência do absurdo e do ilógico que o indivíduo vai se realizar como ser autêntico, como um eu.

Kierkegaard, com seu diagnóstico sobre a existência, tinha esperança que ao anunciar a situação do homem no mundo como ser desesperado, pudesse abrir os olhos do indivíduo diante de seu ser e, assim, buscaria a solução de seu mal, no menos pusesse a refletir sobre seu

ser, pois o importante era fazer o indivíduo escolher e obter uma verdade para si e vivê-la intensamente.

Como foi dito, o filósofo apresenta uma compreensão da humanidade. Para ele, o ser humano é uma síntese de corpo e alma, de finito e infinito, de temporal e eterno. Aí está a dignidade humana diante do restante. Da relação destes termos dialéticos é o espírito, pelo qual o homem se distingue de todo o resto do mundo. Ser uma relação não é ser um eu. Desse modo, o espírito em uma relação consigo mesmo dá origem ao eu por meio da reflexão da relação e a conciliação das partes da síntese. Em um desdobramento no tempo, entre escolhas sobre si, o eu se faz na realização da síntese entre infinito e o finito, o temporal e o eterno, a liberdade e a necessidade.

Ademais, foi visto que o conjunto da complexidade humana não surge do nada, nem tão pouco se origina em uma geração espontânea do sujeito. Para o danês, há um terceiro termo, um Autor, que permite ser. Para Kierkegaard, Deus é aquele que estabelece a relação do ser humano. Não é o homem que outorga a si mesmo o seu próprio ser, mas participa desse pela responsabilidade de criar sua existência, que é produto de sua vontade.

Na dinâmica das escolhas, o homem participa de sua criação e dirige sua vida em suas escolhas. Partindo das escolhas humanas, Kierkegaard fala sobre a questão da liberdade, que como foi visto, escapa à explicação da especulação lógica, pois ela não pode ser demonstrada racionalmente. Sua explicação equivale a sua inexistência sendo ela livre, não pode ser definida, explicada e fechada o que é o oposto em relação ao sentido real da liberdade. Dessa forma, Kierkegaard conclui que a liberdade não é um problema da filosofia especulativa, mas algo da experiência viva individual.

No entanto, as escolhas trazem consigo outra situação propriamente humana, os sentimentos de angústia e desespero. Visto que a angústia é o sentimento que a liberdade causa no homem diante de suas possibilidades, de escolher isto ou aquilo em um mundo externo a si, o desespero, alvo central apresentado nessa dissertação, é a doença do espírito, que surge da relação do indivíduo consigo mesmo. Na angústia, o homem se relaciona com o dever de suas possibilidades, ou seja, com a liberdade e essa relação é um estado em qual se quer e ao mesmo momento se teme diante do contingente finito, enquanto, o desespero é uma discordância diante do que é também infinito, é diretamente ligado ao estado que o homem se coloca diante de si e de seu Criador.

Uma vez estabelecido por Deus, não cabe ao homem fugir de si mesmo, que é inútil, acarretando apenas no desesperar, pois não se tem a possibilidade de deixar de ser o que se é, um espírito. Em consequência, em meio à liberdade de como dirigir a sua vida, o homem se

encontra em uma situação entre escolhas e estabelecimento irreversível do que se é. Cabe a ele a busca do não desesperar, realizando assim, sua existência como um autêntico eu.

Ficou claro que enquanto possibilidade, o desespero é algo bom, visto que distingue o homem dos demais seres, uma vez que, só o homem é suscetível a desesperar-se. Assim, o desespero é uma vantagem como possibilidade irrealizada e uma miséria enquanto possibilidade atualizada. Kierkegaard demonstra que a meta está em eliminar o desespero enquanto ato e não a sua possibilidade.

A dualidade que há no espírito é o que possibilita o desespero e sem essa dualidade e sem o risco do desespero, conclui-se que não haveria possibilidade de liberdade ou de escolha sobre si. Desse modo, a liberdade se funda no espírito que é uma síntese. O desespero está no indivíduo, mas se não fosse uma síntese, não se poderia desesperar.

Kierkegaard aponta para o cristianismo como fenômeno que orienta o homem na formação de si, estritamente por estar ligado à pessoa de Cristo como referência de autenticidade em cuja, o eu se projeta para com o eterno, sem, no entanto se distanciar do ser homem no mundo.

Mesmo em um contexto em que se fala sobre o indivíduo, é possível perceber a figura do outro na filosofia kierkegaardiana de forma nítida e completa. Sua análise antropológica concentra-se em torno do conceito de indivíduo em relação consigo, com o outro e com Deus, por isso, caracterizar Kierkegaard como um filósofo que foge a uma compreensão da figura do outro, só se faz por meio de uma leitura ingênua. A característica antissocial não pode ser interpretada em uma leitura atenta na obra de Kierkegaard: há uma relação entre sua compreensão do indivíduo e o que articula com relação ao outro. O importante a se destacar é que sua filosofia se volta para o eu para depois se desdobrar em sua conexão fora de si.

Na busca de compreensão do ser humano, aprofundamos no segundo capítulo a doença mortal, que por meio dos polos da síntese há a compreensão da natureza humana para logo após partir à uma análise minuciosa do desespero com base em exemplos concretos da existência.

Kierkegaard demonstra que sua tentativa era de orientar o homem de seu tempo e diria nos tempos atuais também, de que algo está errado: O homem se encontra enfermo e, por vezes, inconsciente de seu mal e aí está o perigo da doença. (PROTÁSIO, 2014). Sendo assim, ficaram distintas as diversas personificações do desespero perscrutando os diversos fatores desta síntese que é o eu. O eu é formado de finito e de infinito. A sua síntese, porém, é uma relação que, apesar de derivada se relaciona consigo própria, o que é liberdade. O eu é liberdade em diálogo com suas categorias.

Não obstante, na carência de seu oposto, o desespero cria sua classificação e que o grau de consciência determina o nível de desespero. Se uma pessoa tem consciência elevada, maior será seu desespero em relação a uma pessoa de menor consciência de ser um eu. Conscientizar, todavia, alguém de seu desespero é que se pode fazer de melhor por um alguém. A inquietude é fundamental, bem porque permite o não acomodar do indivíduo, pois só a partir da consciência de seu mal, a pessoa poderá superá-lo e buscar a sua cura.

Conforme o exposto, um desesperado que busca lutar pelo seu eu, possui um desespero desafio. O problema, nesse caso, ocorre quando o desesperado se esforça por ser algo que não é em sua essência e que não faz parte de sua relação. Nessa luta de fazer a si próprio a sua própria imagem egocêntrica, o indivíduo se desespera em sua audácia falida, uma vez que, não há como deixar de ser o que se é por natureza. O terrível desse desespero é que não há espaço para o eu no palácio construído pelo desesperado.

Deus dá ao homem sua síntese, mas ao mesmo tempo não impede que a criatura possa ir contra a vontade do seu Autor. Dessa forma, se o homem nega a Deus e, por consequência, a si mesmo, peca. Logo, o grau de desespero aumenta quanto maior o grau de consciência; sendo ele desafio ou fraqueza, aumentando ao infinito em comparação de acordo de seu conhecimento sobre si. E esse é o pecado para Kierkegaard, fraqueza ou desafio quando conscientemente não se quer ser a si mesmo.

Kierkegaard chega à conclusão de que o único remédio o mal de libertar-se do desespero, é por meio da fé. Como se viu nas palavras do filósofo: “Ora, crer, é: sendo nós próprios e querendo sê-lo, mergulhar em Deus através da sua própria transparência” (KIERKEGAARD, 2010, p. 166). Isso significa ser realmente um eu autêntico. Abordamos também a questão da possibilidade do absurdo que é referente ao estar ou não perante Deus, de modo a aceitar-se e aceitá-lo que o filósofo ainda chama de paradoxo ou de possibilidade do escândalo, que para ele defende o cristianismo de todo ataque especulativo que tenta compreender o incompreensível. A fé no absurdo guia o homem no caminho da vida e, por sua vez, desorienta o lógico que busca compreendê-la.

O escândalo em relação ao cristianismo crê em sua oferta eterna no tempo, Deus é a medida da existência em que cada indivíduo existe perante Deus e, ainda mais diante de um Deus que se encarnou para redimir o homem e mostrar-lhe o caminho da verdadeira felicidade, assim, o escândalo se define como absurdo em razão de a verdade eterna ter se manifestado no tempo.

No estudo de sua obra, podemos perceber ainda a questão do pecado que está vinculado à vontade corrompida e não na ignorância, uma vez que a ignorância do que é justo não é

pecado. O pecado consiste em não querer ser justo para o cristão, pois, o pecado está na vontade e não no conhecimento e essa corrupção da vontade, ultrapassa o conhecimento do indivíduo. Essa ideia reafirma a impossibilidade da especulação da existência, que mais uma vez se mostra como mistério, dado que a compreensão sobre a vontade corrompida está além da consciência do indivíduo, só é possível pela revelação, que é novamente um escândalo, confiar na revelação por Deus é um absurdo.

Nessa via, chegamos à compreensão de que o pecado é uma posição e uma maneira de o homem estar diante do seu Criador. Todos os homens dotados de espírito carregam em si a possibilidade do desespero, ou seja, a possibilidade do pecado. O que Kierkegaard aponta é a busca da constância do espírito de se manter firme em não desesperar e, antes disso, criar nas pessoas a consciência do desespero.

Outra situação abordada no trabalho que eleva o estado do pecado, é o desesperar de seu pecado. Pecar é desespero, mas o desesperar-se de seu desespero é querer ser desesperado e é querer crescer na sua miséria. Esse desespero é a vivência consciente do pecado, do qual não se quer sair, é não querer ser salvo. O perdão não é importante a este desesperado, mas é algo que teme em receber, pois ama a tentação e teme a salvação.

Vimos também a questão do desespero desafio-fraqueza dentro da perspectiva do pecado. No desespero-desafio, o indivíduo quer ser a si próprio, um “eu”, porém a sua própria vontade vai contra o eu verdadeiro, estabelecido por Deus. Esse homem quer ser um pecador a ponto de negar a remissão. No desespero-fraqueza, o indivíduo assume o aspecto de desafio na recusa de ser pecador, mas ao mesmo tempo dispensa o sacrifício de Cristo pelos pecados humanos que o torna uma fraqueza.

Cristo mostra ao homem como se deve viver autenticamente, até mesmo pelo verbo se fazer carne e mostrar a possibilidade de ser para a humanidade por meio da imitação do Verbo encarnado. A ideia de Cristo, homem e ao mesmo tempo Deus, por meio de sua dialética (divindade e humanidade), mostrou a dialética que também há no homem que é espírito e, ensinou como se deve viver para alcançar o verdadeiro eu. Com a intensidade do eu, aumenta a do pecado, ou seja, a elevação da consciência do eu pode conduzir à elevação do pecado com a possibilidade do desespero do pecado.

A orientação cristã encaminha o homem para uma aproximação com o divino nunca visto na história. Ora, outras doutrinas e filosofias sempre exaltaram a humanidade em vista de um horizonte, a verticalidade cristã sem, no entanto, deixar a sua natureza da necessidade, aproxima o homem de Deus. A categoria de multidão imposta pelas filosofias idealistas, conduziram ao abstrato distante de uma evolução pessoal e digna do indivíduo.

Segundo a especulação, o indivíduo é inferior porque é impensável. Dessa maneira, ela incentiva os indivíduos que assumam a sua humanidade se unindo à multidão e, assim, massificam-se as mentes individuais fazendo-as achar que isoladas da massa são inferiores. *Pensar é ser*, este é o lema dessa sociedade que joga a individualidade no vazio do nada, enquanto que na verdade *crer é ser*. A especulação não sabe definir o que seria um pecador particular e o que é pecado, visto que este é individual e, ao indivíduo não cabe à investigação.

Percebemos assim, que Deus sela um compromisso individual e uma responsabilidade para cada indivíduo realizar a sua própria existência, que acontece no encontro consigo mesmo, e no voltar-se para o Criador. Se o indivíduo não cumpre com sua responsabilidade, ele pode ser julgado por aquele que lhe conferiu tal tarefa.

Entretanto, é impossível julgar uma multidão. Porque a ideia de massa impede um julgamento, pois não há uma consciência responsável pela sua existência, o que só é possível na individualidade. Cabe ao indivíduo conduzir a sua vida nesse mundo em vista de um dia chegar de frente ao Juiz absoluto e apresentar a sua consciência de ter enfrentado o desespero com fé ou com escandalizar-se de seu desespero e do próprio escândalo.

Como temos visto ao longo desse trabalho, há formas diversas de escândalo. A mais leve é daquele que não quer tomar partido ou uma posição sobre Cristo. Mesmo a decisão de não tomar posição em relação a Cristo, nega a sua divindade pelo fato de não a respeitar. É um dever ter uma opinião sobre o Filho de Deus, caso contrário, tal atitude soa como desprezo. A forma mais grave é a única que não tem possibilidade de redenção, é o não aceitar conscientemente a Cristo como o Médico da doença mortal.

Assim, ao longo desse trabalho, há a reflexão sobre o modo como a comunicação da existência deve se fazer de forma a ir contra a sistematização e, ao mesmo tempo, levando-a reflexivamente na singularidade do indivíduo. Uma ciência da existência não pode ser como as demais formas de saber baseadas na universalidade, mas na particularidade vivida. A indagação de que forma pode fazer um estudo para que se possa ter uma existência autêntica e se saiba melhor como vivenciá-la e escapar no que for possível do ato do desespero. Diante disso, tornou claro que em Kierkegaard a resposta está no exemplo de Cristo sem escandalizar-se e sem sistematizar o que não tange à lógica.

Ao longo deste trabalho, percebemos a profundidade do pensamento de Kierkegaard, que mais do que mostrar uma análise do desespero humano em suas múltiplas feições, expõe um pano de fundo de orientação existencial, indicando ao homem o caminho da introspecção, até o eu, que deve estar de forma transparente, ou seja, autêntica, diante de seu Autor.

Nessa reflexão sobre o desespero na existência humana, perguntou-se e foi proposta uma forma de se viver que não anula o que o homem é, espírito, síntese, mas, firma-o em direção ao transcendente - Deus. Ficou explícito, entretanto o risco da inautenticidade, provocando no indivíduo o sentimento do desespero, que se torna mais grave quanto mais se afasta do seu eu e consecutivamente de seu Autor. Mas também se falou de um homem desatento e, por mais perceptível e claro que sejam os sinais da transcendência, parece que não os vê, ou devido aos valores trocados entre o temporal e o eterno, acaba enganando-se e distanciando-se de seu eu, tornando-se um desesperado.

Søren Kierkegaard, todavia, como um pensador cristão, fala que Deus, mostra o caminho aos homens que se desesperam, se revelando por meio de seu filho e oferecendo à sua criatura, a possibilidade de voltar a sua origem pela imitação de Cristo, caminho, verdade e vida (Cf. Jo 14,6).<sup>62</sup> Os indivíduos, porém, corrompidos por aquilo que é fantasioso, imaginário ou até mesmo, apegados por demais aos sentidos se perdem no mediato, chegando a se escandalizarem da remissão e afastando-se ainda mais da cura de seu espírito.

Muitos homens tentam curar-se de seu desespero, mas, pensam que sozinhos alcançarão a sanidade. A saúde espiritual, no entanto, só é possível quando o indivíduo não fugindo de si, de sua relação e de sua condição de desesperado, enquanto existente diante das possibilidades, se reconhece como criatura de Deus, único capaz de salvar o homem de sua condição. Para que o homem seja salvo, Deus lhe pede que creia e crendo seja um eu, que viva autenticamente o cristianismo.

Após termos apresentados o saldo de nossa pesquisa, julgamos poder indicar que constitui uma primeira aproximação da reflexão kierkegaardiana que se estende como reflexão sobre a antropologia. Como conteúdo aberto, pelo seu objeto de pesquisa ser livre, Kierkegaard oferece aos pesquisadores um leque a ser explorado; a existência em suas múltiplas facetas não se esgota em pesquisa com facilidade a ponto de não podermos ter o fim como vista, pois o mistério continua enquanto houver liberdade. De modo audacioso na pesquisa do filósofo danês, pretendemos continuar tratando sobre os temas existenciais como o medo, a angústia e o desespero, ligando-os a outros pensadores subjetivos no intuito de fazer um enlace histórico, mostrando que a preocupação com o sentido da vida é ponte referencial que há algo a ser desvelado sobre a existência, ao qual o ser humano ânsia.

---

<sup>62</sup> A sigla Jo refere-se ao livro (Evangelho) Segundo São João da Bíblia Sagrada, capítulo 14, versículo 6.

## BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de ironia**. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. **O conceito de angústia**. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011

\_\_\_\_\_. **Le Journal Du Séducteur**. Trad. Jean-J. Gateau. Paris: Le Club Français Du Livre; Stock, 1962.

\_\_\_\_\_. **Diário íntimo**. Tradução e notas de María Angélica Bosco. Buenos Aires: Santiago Ruenda – Editor, 1955.

\_\_\_\_\_. **In Vino Veritas**. Lisboa: Guimarães Editores, 2002.

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

\_\_\_\_\_. **Temor e tremor**. São Paulo: Nova Cultural, 1974 (Col. Os pensadores). P. 107-185.

\_\_\_\_\_. **Søren Kierkegaard's Journals and papers**. (1967) V. 1, A-E. (Howard Hong e Edna Hong, Trad.) Bloomington and London: Indiana University Press. (Trabalho original publicado em 1869).

### BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard** – Construção do estético. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2010.

**A Bíblia de Jerusalém**. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2000.

BALTHASAR, H.U. **Teodramática**. V. 3: Las personas del drama: el hombre em Cristo. Madrid: Encuentro, 206.

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

BINETTI, Maria J. **El idealismo de Kierkegaard**. México: Universidade Iberoamericana, 2015.

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

CHESTOV, Léon. **Kierkegaard y la filosofía existencial**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1952.

COLLINS, James. **El pensamiento de Kierkegaard**. México: FCE, 1958.

- FARAGO, France. **Comprender Kierkegaard**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- FERRO, Nuno. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012.
- FEUERBACH, Ludwig. **Para a crítica da filosofia de Hegel**. Rio de Janeiro: Liber Ars, 2012.
- GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Loyola, 2001.
- GOUVÊA, Ricardo Q. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã**. São Paulo: Novo Século, 2000.
- GREEN, Ronald M. “Developing” Fear and Trampling. In: **Cambridge Companion to Kierkegaard**. (Org.) Alastair Hannay; Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 257-281.
- GROETHUYSEN, Bernard. **Filosofía de la Revolución Francesa**. Trad. Carlota Vallée. México: FCE, 1993.
- \_\_\_\_\_. **La formación de la consciencia burguesa – em Francia durante el siglo XVIII**. Trad. José Gaos. México: FCE, 1985.
- HANNAY, Alastair. Kierkegaard the variety of despair. In: **Cambridge Companion to Kierkegaard**. (Org.) Alastair Hannay; Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 329-348.
- HARTMANN, Nicolai. **A filosofia do Idealismo Alemão**. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- HAMPSON, Daphne. **Kierkegaard: exposition & critique**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- HEGEL, G. W. F. **Hegel - vida e obra**. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Col. Os pensadores).
- HEIDEGGER, M; BULTMANN, R. **Correspondência: 1925-1975**. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2011.
- HOBBSAWM, Eric J. **A Revolução francesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- HÖFFDING, H. **Søren Kierkegaard**. *Revista de Occidente*. Madri. 1949.
- HOHLENBERG, Johannes. **Sören Kierkegaard**. Trad. P.-H. Tisseau. Paris: Aubin Michel, 1956.
- HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel**. São Paulo: Loyola, 2007.
- KANT, Immanuel. **Crítica de la razón pura**. Trad. Mario Caimi. México: FCE; UAM; UNAM, 2009.

KAHMEYER-MERTENS, Roberto S. **A interpretação da certeza do princípio Sobre o conceito da doutrina-da-ciência.** Revista semestral da faculdade de filosofia da PUC-Campinas. Ano 31, n° 90. Campinas-SP, 2006.

\_\_\_\_\_. **Kierkegaard e a existência possível.** Revista Espaço acadêmico. Ano XIII, n° 144, maio de 2013, p. 1-5.

\_\_\_\_\_. **Existência e possibilidade em Kierkegaard.** Filosofia – Conhecimento Prático. São Paulo: Escala Educacional, v. 41, n. 1, p. 31-35, 2013.

KOCH, Carl. Søren Kierkegaard. Traduzido do dinamarquês por A. Nicolet e F. J. Billeskov Jansen, prefácio de Denis de Rougemont. Paris: Editions JE SERS, 1934.

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

LÖWITH, Karl. De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

LUFT, Eduardo. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel.** Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

\_\_\_\_\_. As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana. São Paulo: Mandarin, 2001.

MALANTSCHUCK, Gregor. **Kierkegardiana.** Tradução direta do dinamarquês por Ernani Reichemann. Curitiba: Distribuidora Nacional de Livros Ltda, 1961.

MARCEL, Gabriel. **L’homme problématique.** AUBIER, 1992.

MARTINS, Geraldo Magela. **A estética do sedutor** – uma introdução a Kierkegaard. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2000.

MENESES, Paulo. **Abordagens hegelianas.** Rio de Janeiro: Viera & Lent, 2006.

MESNARD, Pierre. **Kierkegaard.** São Paulo: Edições 70, 1986.

MIRANDA, Almeida de J.; VALLS, Alvaro L. M. **Kierkegaard.** Rio de Janeiro: Zahar, 2007 (Col. Passo-a-passo).

NORTON, David Fate. An Introduction to Hume’s thought. In: **Cambridge Companion to Hume.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 1-33.

OCTAVIANO, Carlos P. Simões. **Ética e fé em Kierkegaard.** Rio de Janeiro: Vertente/Achiamé, 1991.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Kierkegaard em diálogo com a tradição filosófica.** São Paulo. Intermeios, 2016.

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

\_\_\_\_\_. **Da genialidade sensível ao amor à norma:** existência e consciência em Kierkegaard. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia:** do Romantismo até os nossos dias. 2ed. São Paulo: Paulus, 1991.

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

REICHMANN, E. **Esboço biográfico de Kierkegaard.** Curitiba: Editora da UFPR, 1963.

\_\_\_\_\_. **Textos selecionados por Ernani Reichmann.** Curitiba: Editora da UFPR, 1978.

TAYLOR, Charles. **Hegel: sistema, método e estrutura.** São Paulo: É Realizações, 2014.

VALLS, Álvaro L. M. **Kierkegaard** In: Pecoraro, Rossano (Org.) *Os Filósofos Clássicos da Filosofia, vol. II de Kant a Popper.* RJ: Vozes, 2008.

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

VERGOTE, A. **Modernidade e cristianismo** – Interrogações e críticas recíprocas. Trad. Adail Ubilajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Psicología religiosa.** Madri: Taurus, 1969.

WAHL, Jean. **Études kierkegaardienes.** Paris: Vrin, 1974.

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

WESTPHAL, Merold. Kierkegaard and Hegel. In: **Cambridge Companion to Kierkegaard.** (Org.) Alastair Hannay; Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.101-124.