



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Matheus Maia Schmaelter

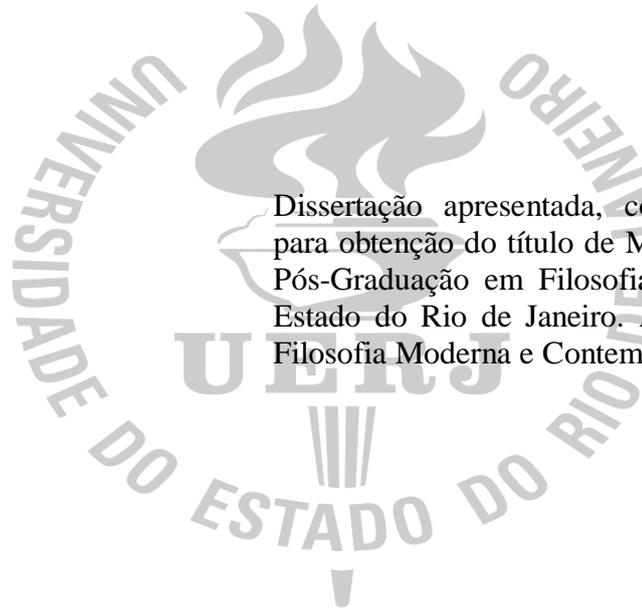
**Tornar-se si-mesmo por meio da fé:  
a existência religiosa em Søren Kierkegaard**

Rio de Janeiro

2017

Matheus Maia Schmaelter

**Tornar-se si-mesmo por meio da fé: a existência religiosa em Søren Kierkegaard**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral.

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

K47	<p>Schmaelter, Matheus Maia. Tomar-se si-mesmo por meio da fé: a existência religiosa em Søren Kierkegaard / Matheus Maia Schmaelter. – 2017. 132 f.</p> <p>Orientador: Alexandre Marques Cabral. Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Bibliografia.</p> <p>1. Kierkegaard, Soren, 1813-1855. 2. Filosofia dinamarquesa – Teses. 3. Fé – Teses. I. Cabral, Alexandre Marques. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p> <p>CDU 1(489)</p>
-----	--

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Matheus Maia Schmaelter

**Tornar-se si-mesmo por meio da fé: a existência religiosa em Søren Kierkegaard**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovado em 27 de Setembro de 2017.

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Marco Antonio Casanova  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Myriam Moreira Protásio  
Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro – IFEN

Rio de Janeiro

2017

## AGRADECIMENTOS

A gratidão é algo que está presente em todo e qualquer movimento do Cristianismo, tendo em vista que ele mesmo começa como um presente gracioso da divindade. Esta característica é suficiente para que eu considere todo sentimento de gratidão como algo essencialmente cristão. Todo o processo de produção e conclusão do presente trabalho não teria sido possível sem a inspiração, o incentivo e a paciência de diversas pessoas, tanto as que vieram e passaram quanto as que permanecem, seja por desejo ou necessidade, a minha volta. Aos da minha família natural, agradeço ao meu irmão Klaus por ter me plantado, ainda na infância, a motivação para a leitura, sem isso eu não teria chegado tão longe. A minha mãe Blanca e a minha tia Karen, pela paciência e sustento entregues para que eu pudesse concluí-lo a tempo. A Carol Botelho, por ter chegado num momento tão turbulento e, ainda assim, ter escolhido permanecer. Aos da família que pude escolher, agradeço ao Peter Franco e ao Zé Pereira pelas conversas inspiradoras, pela paciência diante das minhas reflexões monotemáticas e por todo o suporte afetivo: pela mística do amor vocês são carne da minha carne e sangue do meu sangue. A Izabela Bocayuva, orientadora para a vida e mãe inspiradora da minha filosofia, muito obrigado por me apresentar a beleza poética de Platão. Aos colegas de pesquisas kierkegaardianas, sou grato ao Jorge Miranda de Almeida e ao Márcio Gimenes de Paula, que generosamente leram e criticaram meu projeto de mestrado, me possibilitando o aperfeiçoamento do trabalho e meu ingresso no Programa de Pós-graduação em filosofia. A Jonas Roos pela indicação de boas traduções e por, também generosamente, ceder sua tradução em andamento de *A doença para a morte*, ao Humberto Quaglio, que compartilhou suas ideias sobre Santo Agostinho e ao Álvaro Valls, por uma conversa motivadora e estimulante em sua casa em Porto Alegre e por tantos anos dedicados à tradução das obras de Søren Kierkegaard. Agradeço ao meu orientador, Alexandre Marques Cabral, pelo interesse e pelos poderosos *insights* que me fizeram conceber que caminhos o presente trabalho deveria tomar e, especialmente, por me conceder a liberdade de criar um trabalho como esse, sem em nenhum momento querer me tirar a pena da mão. Por fim, agradeço aos membros da banca examinadora, Myriam Moreira Protásio e Marco Antonio Casanova, pelo rigor e generosidade com que analisaram, criticaram e elogiaram a exposição presente nestas páginas.

A quem possa ter sido alvo da minha falha e turbulenta memória, não se aflijam e recebam de boa fé meu Muito Obrigado.

Heroísmo cristão, que em verdade é visto bem raramente, consiste em arriscar completamente tornar-se si mesmo, um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus, sozinho neste enorme esforço e nesta enorme responsabilidade.

(Anti-Climacus)

## RESUMO

SCHMAELTER, Matheus Maia. *Tornar-se si-mesmo por meio da fé: a existência religiosa em Søren Kierkegaard*. 2017. 132 f. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Esta dissertação busca refletir a respeito da existência individual tal qual ela se dá no interior do estágio religioso, um dos três estágios existenciais concebidos por Søren Kierkegaard. Tal existência se realiza em uma vida vivida pela fé, onde a fé é o modo pelo qual o indivíduo se relaciona com a realidade. Tal reflexão será desenvolvida em três capítulos. No primeiro será analisada a primeira parte da obra *A doença para a morte*, de 1849. Nesta análise apresentaremos e refletiremos a respeito dos conceitos centrais da antropologia kierkegaardiana, a condição humana como síntese de elementos opostos previamente dada, o si-mesmo como tal relação relacionando-se consigo mesma, o desespero como instabilidade entre os elementos da síntese e de que formas o desespero se manifesta. No segundo capítulo apresentaremos o desespero enquanto pecado, trazendo à nossa reflexão um ambiente mais propriamente teológico à questão do desespero e da existência humana, analisando a humanidade não mais a partir de si mesma mas sim a partir de sua existência diante de Deus. Aqui, Deus é o critério para o si-mesmo humano. Por fim, na terceira e última parte deste trabalho pretendemos apresentar o cavaleiro da fé, paradigma apresentado na obra *Temor e tremor*, de 1843, como aquele que é a imagem do indivíduo plenamente livre do desespero.

Palavras-chave: Si-mesmo. Desespero. Tornar-se. Fé. Indivíduo.

## ABSTRACT

SCHMAELTER, Matheus Maia. *To become a self through faith: the religious existence on Søren Kierkegaard*. 2017. 132 f. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

This dissertation seeks to reflect about the individual existence as it happens inside the religious stage, one of the three existential stages conceived by Søren Kierkegaard. Such an existence fulfill itself in a life lived by faith, where faith is the way by which the individual relates with reality. Such reflection will be developed through three chapters. In the first chapter will be analyzed the first part of the work *The Sickness Unto Death*, released at 1849. In this analysis we will present and reflect about the main concepts of kierkegaardian anthropology, the human condition as a synthesis of previously given opposing elements, the self as such relation relating itself to itself, despair as instability among the elements of the synthesis and by which forms despair manifests itself. In the second chapter we will present despair as sin, bringing to our reflection a properly theological environment to the question about despair and the human existence, analyzing humanity not from itself but from its existence before God. Here, God is the criterion to the human Self. At last, in the third part of this work, we intend to present the knight of faith, paradigm presented in *Fear and Trembling*, released at 1843, as the one who is the image of the individual totally free from despair.

Keywords: Self. Despair. To become. Faith. Individual.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
1	<b>A RELAÇÃO QUE SE RELACIONA CONSIGO MESMA:</b>	
	<b>A ANTROPOLOGIA DE KIERKEGAARD.....</b>	<b>14</b>
1.1	<b>O si-mesmo: a relação que se relaciona consigo mesma.....</b>	<b>14</b>
1.2	<b>A condição de possibilidade e efetivação do desespero.....</b>	<b>21</b>
1.3	<b>O desespero como doença.....</b>	<b>27</b>
1.4	<b>O desespero enquanto doença universal.....</b>	<b>30</b>
1.5	<b>As formas de manifestação do desespero.....</b>	<b>36</b>
1.5.1	<u>O desespero considerado a partir dos elementos da síntese.....</u>	<b>36</b>
1.5.2	<u>O desespero considerado a partir da consciência.....</u>	<b>41</b>
1.5.2.1	O desespero ignorante a respeito do si-mesmo.....	41
1.5.2.2	O desespero consciente de ter um si-mesmo.....	44
1.5.2.3	O desespero de não querer ser si-mesmo: desespero-fraqueza.....	45
1.5.2.4	O desespero de querer ser si-mesmo: desespero-desafio.....	53
2	<b>O DESESPERO COMO PECADO.....</b>	<b>58</b>
2.1	<b>O desespero como pecado.....</b>	<b>58</b>
2.2	<b>Deus como critério do si-mesmo.....</b>	<b>65</b>
2.3	<b>A concepção socrática de pecado.....</b>	<b>71</b>
2.4	<b>O pecado como posição.....</b>	<b>79</b>
2.5	<b>Da constante presença do pecado e sua continuidade.....</b>	<b>85</b>
2.5.1	<u>O pecado de desesperar sobre o pecado.....</u>	<b>88</b>
2.5.2	<u>O pecado de desesperar do perdão de pecados.....</u>	<b>90</b>
2.5.3	<u>O pecado de desprezar o Cristianismo.....</u>	<b>99</b>
2.6	<b>A influência da tradição cristã sobre a concepção kierkegaardiana de Pecado.....</b>	<b>104</b>
3	<b>A FÉ COMO LUGAR DO TORNAR-SE SI-MESMO.....</b>	<b>112</b>
3.1	<b>O cavaleiro da fé.....</b>	<b>112</b>
3.2	<b>A resignação infinita e seu cavaleiro.....</b>	<b>116</b>
3.3	<b>O si-mesmo retomado no cavaleiro da fé.....</b>	<b>122</b>
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>129</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>131</b>

## INTRODUÇÃO

As palavras acima citadas, atribuídas a Anti-Climacus, autor pseudônimo de duas obras do corpus kierkegaardiano, a saber, *A doença para a morte* e *Prática do cristianismo*, estão presentes no curto prefácio de *A doença para a morte*. Anti-Climacus é apresentado como um pseudônimo propriamente cristão e, além disso, como um cristão de um nível extraordinariamente alto.<sup>1</sup> O nome do pseudônimo faz, claramente, referencia a outro pseudônimo kierkegaardiano, Johannes Climacus, autor do inacabado *Johannes Clímacus ou É preciso duvidar de tudo (De omnibum dubitandum est)*, de *Migalhas Filosóficas* e *Pós-Escrito conclusivo, não-científico, às Migalhas Filosóficas*. A respeito da relação entre ambos, Kierkegaard escreve em seu diário:

Johannes Climacus e Anti-Climacus têm muitas coisas em comum; mas a diferença é que enquanto Johannes Climacus se coloca tão abaixo a ponto de chegar dizer que ele mesmo não é cristão, parece que é possível perceber em Anti-Climacus que ele considera a si mesmo um cristão em um nível extraordinariamente alto, às vezes parece também acreditar que o Cristianismo é realmente apenas para gênios, usando a palavra em um sentido não-intelectual. Sua culpa pessoal, então, é confundir a si mesmo com a idealidade (isto é o demoníaco nele) mas sua representação da idealidade é absolutamente sadia, e eu me inclino a isto. Eu me colocaria acima que Johannes Climacus, abaixo de Anti-Clímacus.<sup>2</sup>

Tal caráter ideal do cristianismo atribuído por Kierkegaard a Anti-Climacus permeará todo o desenvolvimento das duas obras das quais o pseudônimo é autor e, naturalmente, fará com que sua concepção antropológica seja fundamentada sobre bases de compreensão cristãs. Na nota citada dos diários de Kierkegaard é interessante perceber também o breve comentário a respeito do demoníaco em Anti-Climacus. Jonas Roos, em sua tese de doutorado, discorre a respeito:

Está para além de meus propósitos aprofundar aqui o aspecto do demônico em Anti-Climacus. Entretanto, não se deve deixar de notar a profunda intuição de que a falta de percepção da inabilidade de atingir a idealidade do cristianismo gera uma distorção, algo de demônico,<sup>3</sup> naquele que se pretende cristão num nível extraordinário. Trata-se de um colocar a si mesmo enquanto protótipo. A figura do protótipo, entretanto, do modelo, pertence essencialmente a Cristo[...]<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ROOS, 2007, p. 152.

<sup>2</sup> KIERKEGAARD, 1978, p. 6174. (Todas as traduções dos textos em inglês são de nossa responsabilidade, salvo quando indicado tradutor.).

<sup>3</sup> Diferentemente de Roos, nos pareceu mais adequado fazer uso de um termo mais recorrente no vocabulário cristão de língua portuguesa. Portanto, neste trabalho preferimos o uso do termo ‘demoníaco’ em vez de ‘demônico’, utilizado por Roos.

<sup>4</sup> ROOS, 2007, p. 152.

Tal é a relação de Anti-Climacus com o cristianismo que não apenas o autor pseudônimo parte de uma cosmovisão cristã como também aponta para uma idealidade, a ponto de julgar-se o estereótipo ideal do cristão.

Por fazermos uso corrente do termo ‘anti’ como oposição de uma coisa a outra é comum, para quem desavisadamente se aproxima dos pseudônimos kierkegaardianos, entender que Anti-Climacus é um opositor de Johannes Climacus. Entretanto, a relação entre os dois pseudônimos, de acordo com alguns dos principais estudiosos de Kierkegaard, é bem diversa daquela da oposição. Vejamos o que Howard e Edna Hong têm a dizer a esse respeito:

Obviamente o pseudônimo Anti-Climacus tem uma relação especial com o pseudônimo Johannes Clímacus, o autor de *De omnibus dubitandum est*, *Migalhas Filosóficas* e *Pós escrito conclusivo, não-científico*. O prefixo “Anti” pode, entretanto, ser mal compreendido. Ele não significa “contra”. Ele é uma forma antiga de “ante” (antes), como em “antecipar”, e “antes” também denota relação de posição, como em “diante de mim”, no Primeiro Mandamento.<sup>5</sup>

De acordo com a compreensão do casal Hong, portanto, Anti-Climacus é aquele que se apresenta como que diante de Johannes Climacus ou em antecipação a este. Outra interpretação a respeito do formativo ‘Anti-’ aparece em *The A to Z of Kierkegaard’s Philosophy*, de Julia Watkin. “O prefixo *Anti-*, significando ‘antes’ como em ‘antecipado’, foi o modo de Kierkegaard distanciar-se da idealidade do novo pseudônimo.”<sup>67</sup> Nos é possível, então, entender Anti-Climacus como aquele que vem primeiro, num possível sentido de ter alcançado a idealidade do Cristianismo que Johannes Climacus alega não poder alcançar.

Vemos, portanto, que o interesse do filósofo em denominar como Anti-Climacus seu último pseudônimo está bem distante de ser o de opô-lo a Johannes Climacus, antes parece querer demonstrar a diferença qualitativa daquele pseudônimo já antigo e conhecido de seus escritos anteriores. É fundamental ter em mente esta diferença qualitativa entre os dois autores, principalmente para aqueles que já estão familiarizados com os escritos de Climacus, para que se perceba o que há de diferente tanto no modo quanto no interesse dos dois autores pseudônimos. Enquanto Johannes Climacus desenvolve, a partir de um método filosófico, a compreensão da “necessidade de uma revelação de Deus para que o ser humano

<sup>5</sup> HONG, H; HONG, E. In.: KIERKEGAARD, 1980, p. xxii.

<sup>6</sup> WATKIN, 2010, posição 820 (Versão EPUB).

<sup>7</sup> Tanto a referencia dos Hong quando a de Watkin foram feitas mediante consulta a ROOS, 2007, P. 151.

perceba a si mesmo enquanto pecador,”<sup>8</sup> Anti-Climacus enfatiza a fé como elemento fundamental para que o indivíduo possa verdadeiramente tornar-se si-mesmo.<sup>9</sup> Johannes Climacus é um humorista.<sup>10</sup> A respeito da categoria do humor em Kierkegaard Julia Watkin escreve:

Aquele que é um humorista é, portanto, eticamente envolvido com a existência e ele ou ela se esforça eticamente, mas enquanto aceita a validade da exigência ética, ele ou ela vê que a exigência não pode ser atendida pelo ser humano. Assim, o humorista pode ter uma grande compreensão das falhas humanas em termos de culpa e ainda assim ao mesmo tempo permanece existencialmente no ponto da falha em atender à ética, apenas especulando intelectualmente sobre a posição religiosa cristã.<sup>11</sup>

Johannes Climacus, portanto, apenas observa a existência e o caráter religioso da mesma, especulando filosoficamente a respeito do cristianismo sem, contudo, poder chegar a ser cristão.

Anti-Climacus, por sua vez, o indivíduo que atingiu o estágio religioso, não é um humorista, antes preocupa-se seriamente com sua relação interior para com Deus. Kierkegaard, em seu *Pós-escrito conclusivo, não-científico, às Migalhas Filosóficas*, escreve, sob a alcunha de Johannes Climacus, sobre a relação do religioso com o humor, diz que “em seu interior um religioso não é um humorista. Ao contrário, está preocupado de uma maneira absoluta com sua relação com Deus.”<sup>12</sup> Tendo em vista que, tal qual a ironia é uma zona limite entre o estágio estético e o estágio ético e que o humor é uma zona limite entre o estágio ético e o estágio religioso, podemos dizer que Anti-Climacus encontra-se um passo a frente de Climacus. Eis, portanto, a diferença qualitativa posta por Kierkegaard entre Climacus e Anti-Climacus. Sendo assim, podemos recorrer à concepção dos Hong de que Anti-Climacus é aquele que encontra-se diante de Johannes Climacus.

Tal compreensão a respeito das características aplicadas por Kierkegaard a Anti-Climacus nos parece fundamental para que possamos compreender o horizonte de sentido do qual parte o autor pseudônimo para a construção de sua concepção de si-mesmo.

<sup>8</sup> ROOS, 2007 p. 150.

<sup>9</sup> O termo no original dinamarquês para si-mesmo é *Selv*. Julgamos que a opção ‘Eu’, utilizada por Adolfo Casais Monteiro em sua tradução *O desespero humano (A doença mortal)*, tradução empreendida a partir da tradução francesa de Paul Henri-Tisseau, não dá conta do sentido dado por Kierkegaard. Portanto, nos valem da opção utilizada por Jonas Roos, que faz uso do ífen para diferenciar o conceito kierkegaardiano da compreensão abstrata de ‘si mesmo’. Howard e Edna Hong optam por *Self*, os alemães, *Selbst*.

<sup>10</sup> KIERKEGAARD, 1992, p. 617.

<sup>11</sup> WATKIN, 2010, p. 470.

<sup>12</sup> KIERKEGAARD. In.: REICHMANN, 1972, p. 157.

Outra questão sobre a qual nos parece necessário refletir antes de empreendermos a reflexão sobre a antropologia de Kierkegaard é a do fato de o filósofo aparecer como editor dos escritos de Anti-Climacus.

À pagina xxiii de sua *Introdução histórica a A doença para a morte*, Howard e Edna Hong fazem uma afirmação consonante à concepção de Julia Watkin a respeito do prefixo ‘Anti-’ em Anti-Clímacus. De acordo com o casal “a mudança para Anti-Climacus como autor e para Kierkegaard como editor foi feita para impedir qualquer confusão do próprio Kierkegaard com a idealidade do livro.”<sup>13</sup> Aparecendo como editor da obra e deixando a autoria para um novo pseudônimo, Kierkegaard deseja deixar claro que ele mesmo não possui autoridade para tratar da idealidade expressa em *A doença para a morte*. Para dar cabo da exposição da idealidade do Cristianismo e afastar a possibilidade de ser julgado como alguém que atende a essa idealidade, Kierkegaard dá à luz a Anti-Climacus.

De fato, o livro parece ter sido escrito por um médico. Mas este que é o médico é alguém que não é ninguém; Ele não diz para nenhum ser humano em particular: Você é o doente. Nem diz isso para mim; ele meramente descreve a doença enquanto, ao mesmo tempo, continuamente define o que é “fé”, que ele parece pensar possuir em um grau extraordinário, e isto presumivelmente conta para o seu nome: Anti-Climacus.<sup>14</sup>

Eis o que é, para Kierkegaard, Anti-Climacus. Este é o que tem condições de assumir a posição de médico à cabeceira do doente, descrito no prefácio de *A doença para a morte*, o que é a postura propriamente cristã. Sobre si mesmo e a idealidade do livro, Kierkegaard afirma que “este livro parece ter sido escrito por um médico; eu, o editor, não sou o médico, eu sou um dos doentes,”<sup>15</sup> ou seja, ele mesmo não possui condições de atender à demanda da idealidade exposta no livro.

Kierkegaard, a respeito de sua condição ante a idealidade de *A doença para a morte* identifica-se, de certa maneira, com Tertuliano. Em um de seus esboços para uma possível nota do editor em *A doença para a morte*, escreve:

Concluindo, apenas esta observação com que Tertuliano começa seu livro sobre a paciência: “Eu confesso diante do Senhor Deus que de maneira imprudente, talvez até mesmo descarada, eu tive a audácia de escrever sobre paciência, na prática da qual eu, um homem pecador, sou totalmente deficiente.” Então, também com esta interpretação da exigência da idealidade no que diz respeito a ser Cristão. Para o meu pesar, eu devo parar aí; eu não posso continuar e dizer “E também comigo” – pois que similaridade há entre mim e Tertuliano? Quão realmente audacioso,

<sup>13</sup> HONG, H; HONG, E. In.: KIERKEGAARD, 1980, p. xxiii.

<sup>14</sup> KIERKEGAARD. *Papirer X5 B 19 n.d.*, 1849. In.: KIERKEGAARD, 1980, p. 161.

<sup>15</sup> KIERKEGAARD. *Papirer X2 A 204 n.d.*, 1849. In.: KIERKEGAARD, 1980, p. 162.

virtualmente descarado, então, que alguém se arrisque a interpretar a exigência da idealidade, alguém que cairá logo adiante! Ainda assim, se todos, cada um individualmente, guardarem o silêncio porque ninguém se arriscaria, de fato, a ser tão descarado daquela maneira, então este silêncio incomum seria, de fato, um outro tipo de descaramento, uma fraude, uma insurreição astuciosa contra Deus, que não deseja que a exigência da idealidade seja suprimida de maneira alguma. Portanto, se uma pessoa mais qualificada não irá fazê-lo e isto continua sendo necessário, então uma pessoa menos qualificada precisa se arriscar a fazê-lo e assim envolver-se em um contradição que é, humanamente falando, uma espécie de traição contra si mesmo – a saber, aplicar a si mesmo, diligentemente, e concentrar-se totalmente em apresentar a exigência da idealidade, até a sua própria humilhação. Se ele conseguir, sua própria imperfeição se mostrará proporcionalmente maior e maior, sua deficiência maior e maior. Que isto não é uma banalidade, um leitor certamente não terá dificuldade em perceber, porque enquanto ele não sente que o livro se aplica a ele, ele facilmente perceberá como eu devo sentir que ele se aplica a mim de diversas maneiras. E eu estou bem preparado para isso; De fato, eu faço tudo o que posso para me fazer aquele que é incriminado, como se eu fosse o único.<sup>16</sup>

Ele, portanto, sabe que não possui a condição necessária para empreender uma tarefa de tamanha responsabilidade, entretanto, sabe também que tal tarefa deve ser empreendida e, portanto, toma sobre si o peso da responsabilidade e considera-se como que escrevendo contra si mesmo, para sua própria acusação diante da exigência da idealidade do ser cristão.

Kierkegaard põe-se como editor da obra, portanto, para se distanciar da idealidade atingida pelo autor e também, como já citamos anteriormente, por inclinar-se à idealidade representada por Anti-Climacus.

Traçamos aqui o horizonte de sentido a partir do qual o autor pseudônimo apresenta suas ideias: si-mesmo, desespero, pecado e fé são elementos retirados de uma compreensão ideal do Cristianismo, uma idealidade que, como já vimos Kierkegaard escrever a respeito, remete a uma compreensão de Cristianismo como que feito apenas para gênios.

Nosso propósito neste trabalho é tratar da existência individual tal qual ela se dá no interior do estágio religioso como concebido por Kierkegaard. Tal existência se realiza em uma vida vivida pela fé, onde a fé é o modo pelo qual o indivíduo se relaciona com a realidade. Para tanto, o presente trabalho será dividido em três capítulos. No primeiro será analisada a primeira parte de *A doença para a morte*. Nesta análise apresentaremos e refletiremos a respeito dos conceitos centrais da antropologia kierkegaardiana, a condição humana como síntese de elementos opostos previamente dada, o si-mesmo como tal relação relacionando-se consigo mesma, o desespero como desestabilidade entre os elementos da síntese e as formas como o desespero se manifesta. No segundo capítulo apresentaremos o desespero enquanto pecado, trazendo à nossa reflexão um ambiente mais propriamente

---

<sup>16</sup> KIERKEGAARD. *Papirer X5 B 16 n.d.* 1849. In.: KIERKEGAARD, 1980, pp. 157-158.

teológico à questão do desespero e da existência humana, analisando a humanidade não mais a partir de si mesma mas sim a partir de sua existência diante de Deus. Aqui, Deus é o critério para o si-mesmo humano. Por fim, na terceira e última parte do nosso trabalho pretendemos apresentar o cavaleiro da fé, paradigma apresentado na obra *Temor e tremor*, de 1843, como aquele que é a imagem do indivíduo plenamente livre do desespero, de acordo com a idealidade apresentada por Anti-Climacus.

# 1 A RELAÇÃO QUE SE RELACIONA CONSIGO MESMA: A ANTROPOLOGIA DE KIERKEGAARD

## 1.1. O si-mesmo: a relação que se relaciona consigo mesma

Kierkegaard<sup>17</sup> dá início à primeira parte de *A doença para a morte* com o já bastante conhecido texto a seguir:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é o si-mesmo? O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma; o si-mesmo não é a relação, mas a relação se relacionando consigo mesma. O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado, o ser humano ainda não é um si-mesmo.<sup>18</sup>

O ser humano é uma síntese composta por elementos opostos como infinitude e finitude, temporalidade e eternidade, possibilidade e necessidade, que se relacionam cada um com o seu oposto e com a relação propriamente dita.<sup>19</sup> Mas o que significa, de fato, que o ser humano seja uma síntese composta por elementos opostos? Em primeiro lugar, faz-se necessário refletirmos a respeito do conceito de síntese. Não podemos aqui entender por síntese meramente uma espécie de mistura, uma mera junção de dois elementos para criação de um terceiro, menos ainda como um resumo, algo ‘sintetizado’. Antes, devemos aqui encarar o conceito de síntese como complexidade. Sendo assim, o ser humano é algo complexo, que é formado por elementos diversos. Neste sentido, devemos encarar a existência humana como uma constante tensão. Em segundo lugar, cabe aqui nos perguntarmos a respeito dos elementos constituintes da síntese apresentados pelo filósofo dinamarquês. Por que finitude e infinitude, liberdade e necessidade, temporal e eterno? Estes elementos são elementos que delimitam o ser humano.<sup>20</sup> Finitude, necessidade e

<sup>17</sup> Tendo em vista toda a explicação anterior no que diz respeito à autoria da obra, deixamos de lado a necessidade de sempre nos referir a Anti-Clímacus como autor. Tal só será feito caso se faça necessário diferenciar Kierkegaard e o pseudônimo, como, por exemplo, quando houver necessidade de referir-nos à idealidade do pseudônimo ou da obra.

<sup>18</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 13. (Trad. Cf. Roos, J.)

<sup>19</sup> No decorrer da leitura do livro o leitor encontrará uma parte C, intitulada *As formas desta doença* (do desespero), e no interior da parte C em questão uma forma de desespero intitulada *Desespero visto sob a determinação possibilidade – necessidade*. Sob esta determinação, Kierkegaard discorre a respeito do desespero da possibilidade, que é falta de necessidade, e do desespero da necessidade, que é falta de possibilidade. De acordo com o autor, o equilíbrio entre possibilidade e necessidade é liberdade. Portanto, a relação entre liberdade e necessidade expressa na citação acima parece ter sido um descuido por parte do autor.

<sup>20</sup> GRILLO, 2003, p. 36.

temporalidade aparecem como elementos limitadores da existência humana. A finitude demarca o limite do homem, demonstrando que, a despeito da infinitude de que também é constituído, um ser humano não é fundamento de si mesmo pois, se assim o fosse, ele seria apenas infinito.<sup>21</sup> Tal qual a finitude, a necessidade demarca também o limite do homem. Como ficará claro mais adiante, se o indivíduo mergulha nas infinitas possibilidades que se lhe apresentam no decorrer de sua existência, sem se preocupar com suas delimitações, com o que lhe é inerentemente necessário, e sem atentar para seu caráter finito, ele há de perder-se, afundando-se em desespero. Por fim, o homem há de atentar para sua temporalidade. A humanidade é refém do tempo, contempla cotidianamente o deus insaciável a devorar toda a matéria. Apesar de seu desejo de eternidade, o ser humano vê seu envelhecimento e do mundo ao redor e ignorar este fato seria loucura. No entanto, o ser humano não existe somente preso em sua limitação, se assim o fosse não seria uma síntese. Infinitude, possibilidade e eternidade são elementos que também lhe constituem, de modo que o homem pode cortejar a vida que lhe circunda. As infinitas possibilidades nas quais o homem pode se afogar também aparecem como elementos que o permitem existir verdadeiramente, explorar aquilo que lhe é possível e realizar-se enquanto sujeito existente. Entretanto, o fato de ser uma relação não faz de um ser humano um si-mesmo. Para que um ser humano seja convertido em si-mesmo é necessário que a relação seja consciente de si e se relacione consigo mesma. Uma relação que não se relaciona consigo mesma é uma relação onde os elementos relacionam-se com a relação e no interior da relação com a relação, mas a relação mesma é um elemento negativo da síntese, não interfere diretamente em si mesma, de fato, não se relaciona consigo mesma.<sup>22</sup> Esta é, então, a síntese que define, por assim dizer, um mero ser humano. A relação do si-mesmo, entretanto, é uma relação onde a relação se relaciona consigo mesma, é consciente de si enquanto relação.<sup>23</sup> O si-mesmo, a relação consciente de si enquanto relação, orienta a síntese que lhe constitui.

Esta diferenciação entre ser humano e si-mesmo é fundamental na compreensão kierkegaardiana de tornar-se si-mesmo.

De acordo com esta definição antropológica de Anti-Climacus uma pessoa nasce humana, trata-se de um dado antropológico *a priori*. Entretanto, um ser humano não é necessariamente um *self*.<sup>24</sup> O *self* envolve um processo de *tornar-se*. O tornar-se, entretanto, não se desenvolve no vácuo, fora de qualquer relação. A

<sup>21</sup> GRILLO, 2003, p. 38.

<sup>22</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 13.

<sup>23</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 13. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>24</sup> À época de sua dissertação o autor ainda não havia cunhado o termo que hoje utiliza em sua tradução de *A doença para a morte*, optando pelo termo utilizado por Howard e Edna Hong.

existência em Kierkegaard é uma  *tarefa*, em dinamarquês,  *opgave*. Entretanto, a tarefa que é a existência pressupõe uma  *dádiva*, em dinamarquês,  *gave*.<sup>25</sup>

Ao ser humano é dada a dádiva de possuir um si-mesmo e, no entanto, lhe é posto como tarefa tornar-se si-mesmo. A dádiva implica a tarefa.<sup>26</sup> Este tornar-se, entretanto, isto é, ser uma relação que se relaciona consigo mesma só é possível quando o ser humano é consciente de possuir um si-mesmo. A ausência de consciência de si é incluída por Kierkegaard entre as três formas fundamentais de desespero, o desespero de não estar consciente de possuir um si-mesmo. Entretanto, tal desespero não é desespero propriamente dito.<sup>27</sup> Mas o que é, propriamente, tornar-se? Tomamos aqui, mais uma vez, a reflexão de Marcos Grillo em sua dissertação de mestrado intitulada  *Precariedade e desespero* e consideramos que o si-mesmo é um movimento pelo qual a relação reflete sobre si mesma. O si-mesmo é uma atividade.<sup>28</sup> Enquanto aquele que orienta a síntese, o si-mesmo é aquele que reflete sobre a condição previamente posta do ser humano (dádiva) de ser e ter de lidar com seu caráter relacional a fim de equilibrar a síntese. Eis, portanto, a tarefa de tornar-se.

Devemos agora, brevemente, refletir a respeito da relação do si-mesmo com a síntese. Para isso, sabendo que Kierkegaard está em constante diálogo com o pensamento hegeliano e que é bastante influenciado por ele, partiremos da reflexão de Hegel a respeito da relação entre o eu (este), a consciência, e o objeto (isto), presente na  *Fenomenologia do espírito*, no capítulo intitulado  *A certeza sensível ou: o isto ou o 'Visar'*.<sup>29</sup>

Hegel escreve:

O conteúdo concreto da  *certeza sensível* faz aparecer imediatamente essa certeza como o  *mais rico* conhecimento, e até como um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite; nem  *fora*, se percorremos o espaço e o tempo onde se expande, nem [dentro], se  *penetramos* nele pela divisão no  *interior* de um fragmento tomado dessa plenitude. Além disso, a certeza sensível aparece como a  *mais verdadeira*, pois o objeto nada ainda deixou de lado, mas o tem em toda a sua plenitude, diante de si.<sup>30</sup>

Neste parágrafo o professor alemão trata da relação entre aquele que conhece e o objeto a ser conhecido no âmbito da certeza sensível. Neste âmbito é conhecido o puro ser do objeto em toda sua plenitude como ele se oferece, tendo o sujeito cognoscente afastado

<sup>25</sup> ROOS, 2007, p. 157.

<sup>26</sup> ROOS, 2007, p. 157.

<sup>27</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 13.

<sup>28</sup> GRILLO, 2003, p. 35.

<sup>29</sup> HEGEL, 2014, p. 83.

<sup>30</sup> HEGEL, 2014, p. 83.

de si todo o seu conceituar para, assim, o apreender.<sup>31</sup> Aplicando esta compreensão na relação entre o si-mesmo e a síntese que vimos acima, o objeto a ser conhecido é a síntese que compõe a existência humana e o si-mesmo é aquele que movimenta-se em direção ao conhecer. Ora, da maneira como Kierkegaard nos apresenta a síntese entendemos que ela é o que há de mais imediato no que diz respeito ao conhecimento da existência humana, quer dizer, ao caminharmos em direção à apreensão do que é o homem, o que imediatamente nos aparece é uma síntese, por exemplo, de liberdade e de necessidade. O si-mesmo relaciona-se com a síntese como seu objeto de conhecimento e, suspendendo seus pressupostos, afastando-se de seu conceituar, apreende a síntese como ela lhe aparece imediatamente e, assim, toma conhecimento da realidade existencial humana pois, como afirma Jean Hyppolite em seu volumoso comentário à *Fenomenologia do espírito*, “a verdade é aquilo que experimento imediatamente enquanto eu a experimento.”<sup>32</sup> Assim, o trecho que abre a primeira parte de *A doença para a morte*, citado no princípio deste nosso primeiro capítulo, não é uma mera construção filosófica criada por Kierkegaard mas diz respeito a um pensamento que o filósofo dinamarquês conhecia bem e que era bastante popular na Copenhague de sua época.

Portanto, ao apresentar o ‘puro ser’ do humano como uma síntese e apresenta-lo como objeto de conhecimento do si-mesmo, Kierkegaard já prepara o terreno para o que mais adiante desenvolverá, quer dizer, a necessidade da consciência de si, ou seja, do conhecimento da condição essencial humana como uma síntese entre finitude e infinitude, liberdade e necessidade, temporalidade e eternidade, e da relação desta consciência, que é o si-mesmo, com tal condição para que o indivíduo possa desesperar e tornar-se si-mesmo.

O ser humano é, então, uma relação entre elementos opostos que possui como dádiva esta condição relacional e que tem também a tarefa de, tornando-se si-mesmo, orientar a relação. Ora, ao pensarmos dádiva faz-se presente a necessidade de algo ou alguém que seja o doador de tal dádiva, que seja seu ‘fundamento’. Aqui podemos ver com mais clareza o horizonte cristão sobre o qual Anti-Climacus se movimenta. Em *A doença para a morte* podemos encontrar, implicitamente, a noção cristã de ‘criação’. É Deus quem, criando o ser humano, põe a dádiva do si-mesmo e sua tarefa de tornar-se.

---

<sup>31</sup> HEGEL. 2014, p. 83.

<sup>32</sup> HYPPOLITE, 1999, p. 109.

Tal relação que se relaciona consigo mesma, um si-mesmo, deve ou ter estabelecido a si mesma ou ter sido estabelecida por um outro. Se a relação que se relaciona consigo mesma foi estabelecida por um outro, então a relação é de fato o terceiro, mas esta relação, o terceiro, ainda é uma relação e se relaciona com aquele que estabeleceu a totalidade da relação.<sup>33</sup>

O si-mesmo, portanto, só pode ser de fato um si-mesmo, ou seja, uma relação que se relaciona consigo mesma, tornando-se um terceiro elemento, um elemento positivo, da relação, quando é estabelecido por um outro.

O fato de o si-mesmo ter sido estabelecido por este outro, a saber, Deus, faz com que ele seja uma dupla relação: é uma relação que se relaciona consigo mesma enquanto se relaciona com aquele que estabeleceu a totalidade da relação. A tarefa de tornar-se si-mesmo se dá no interior da dupla relação. É ao relacionar-se consigo mesmo a partir da relação com Deus que o ser humano vem a tornar-se si-mesmo, como veremos mais adiante.

Kierkegaard abre a primeira parte de *A doença para a morte* apresentando o desespero como uma doença do si-mesmo e apresenta as três formas em que o desespero pode aparecer: “desesperadamente não ser consciente de possuir um si-mesmo (o que não é desespero propriamente dito); desesperadamente não querer ser si-mesmo; desesperadamente querer ser si mesmo.”<sup>34</sup> Tais compreensões do desespero, que naturalmente permearão toda a obra aqui analisada, são fundamentais para que se compreenda o caráter derivado da relação que compõe o si-mesmo.

O si-mesmo humano é uma tal relação derivada, estabelecida, uma relação que se relaciona consigo mesma e ao relacionar-se consigo mesma se relaciona com um outro. É por isso que podem haver duas formas de desespero propriamente dito. Se o si-mesmo humano tivesse estabelecido a si mesmo, então poderia haver apenas uma forma: não querer ser si mesmo, querer livrar-se de si mesmo, mas não poderia haver a forma: desesperadamente querer ser si mesmo. Esta segunda formulação é especificamente a expressão para a completa dependência da relação (do si-mesmo), a expressão para a inabilidade do si-mesmo de alcançar ou estar em equilíbrio e repousar por si mesmo, mas somente, relacionando-se consigo mesmo, se relacionando com o que estabeleceu a totalidade da relação.<sup>35</sup>

Kierkegaard, por meio do autor pseudônimo, apresenta a justificativa de sua afirmação de que só há o si-mesmo quando este é estabelecido por um outro, no caso, por Deus. Se o si-mesmo tivesse estabelecido a si mesmo seria possível apenas o desesperar-se de si mesmo não querendo ser si mesmo. Entretanto, por haver o desespero de querer ser si

<sup>33</sup> KIERKEGAARD. 1980, p. 13. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>34</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 13.

<sup>35</sup> KIERKEGAARD, 1980, pp. 13-14.

mesmo faz-se necessário que o si-mesmo tenha sido estabelecido por um outro e tenha recebido deste outro a dádiva e a tarefa de tornar-se si-mesmo.

Aqui faz-se ainda mais clara a afirmação anterior sobre os pressupostos cristãos de Anti-Climacus. Nas palavras de David Gouwens, em sua obra *Kierkegaard as Religious Thinker*, “o si-mesmo é criado por Deus e necessitando de Deus.”<sup>36</sup> Gouwens analisa ainda a citação de *A doença para a morte* que fizemos acima:

Então, o si-mesmo é criado por Deus e necessitando de Deus. A definição de si-mesmo de Anti-Climacus no início de *A doença para a morte* reflete claramente esta explícita orientação dogmática para a doutrina da criação como a base de sua reflexão antropológica: a definição própria do si-mesmo é que ele é uma “relação que se relaciona consigo mesma,” mas, além disso, é em última análise dependente como “uma relação derivada, estabelecida, uma relação que... relacionando-se consigo mesma relaciona-se com um outro,” isto é, sobre Deus como o “poder” sobre o qual, quando o desespero está completamente erradicado, este si-mesmo descansa “transparentemente.”<sup>37</sup>

A partir da análise de Gouwens podemos então entender mais claramente a dinâmica do si-mesmo em *A doença para a morte*. O si-mesmo é, primeiramente, uma relação que se relaciona consigo mesma. Entretanto, sua condição última de relação consigo é determinada pela relação com Deus enquanto poder que estabelece toda a relação.

Sendo o desespero o desequilíbrio na relação e não tendo condições de estabilizar a síntese por si mesmo mas apenas relacionando-se consigo mesmo pela relação com Deus, a condição de tornar-se si-mesmo se dá necessariamente mediante a correta relação do si-mesmo humano com o poder que o estabeleceu. Somente mediante esta relação a síntese pode ser equilibrada e o desespero erradicado. “A fórmula que descreve o estado do si-mesmo quando o desespero é completamente erradicado é esta: relacionando-se consigo mesmo e querendo ser si mesmo, o si-mesmo descansa transparentemente no poder que o estabeleceu.”<sup>38</sup>

Pois bem, sabemos que Kierkegaard era teólogo e que ele mesmo afirma em seu *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* que é um autor religioso e que toda a sua obra relaciona-se com o cristianismo e com o problema do tornar-se cristão.<sup>39</sup> No entanto, podemos e devemos aqui também destacar que a consideração a respeito da doutrina cristã da criação é uma possibilidade de interpretação do texto kierkegaardiano, principalmente se levarmos em conta o fato de Kierkegaard ser um ironista e, portanto, nem

---

<sup>36</sup> GOUWENS, 1996, p. 70.

<sup>37</sup> GOUWENS, 1996, p. 70.

<sup>38</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 14.

<sup>39</sup> KIERKEGAARD, 1986, p. 22.

sempre ser possível obter uma clareza objetiva a respeito do que o autor deseja transmitir em seus escritos. Além do mais, a própria noção de criação a respeito da qual viemos trabalhando nos últimos parágrafos é um esforço de interpretação no decorrer da leitura do texto, tendo em vista que esta noção não aparece objetivamente na obra. Desejamos portanto, ainda que consideremos a posição de Michael Theunissen em seu *O conceito de desespero* de que o caráter teológico da segunda parte de *A doença para a morte* determina que toda ela tenha um caráter religioso,<sup>40</sup> apresentar uma possível interpretação da relação do si-mesmo com o poder que estabeleceu a relação que se apresenta, por assim dizer, mais laica.

Existir como um si-mesmo, ser o si-mesmo que se é, é relacionar-se com sua natureza humana pré-determinada e, assim, existir na relação com os elementos que compõe a síntese do ser humano, sabendo de sua finitude e necessidade e, a partir deles, cortejando as possibilidades e a infinitude do existir, compor-se. Tal relação se dá a partir do reconhecimento de que os elementos constitutivos da síntese já estavam previamente postos, completamente independentes de qualquer esforço humano. Ao afirmar que o ser humano 'é' uma síntese e considerando que esta síntese é imediatamente percebida sendo, portanto, o puro ser do humano, e considerando também o lugar em que tal afirmação aparece, a saber, no princípio de *A doença para a morte*, Kierkegaard nos apresenta a condição em que todo ser humano se apresenta, quer dizer, todo ser humano é, essencialmente, uma síntese. Não há condição prévia à síntese, esta é o que há de mais elementar na natureza humana. Ora, neste sentido, concordar que o si-mesmo precise ter sido estabelecido por um outro que não por si mesmo para que lhe seja possível desesperar de querer ser si-mesmo não implica necessariamente que este outro seja Deus, no sentido cristão, mas podemos considerar qualquer força que fuja completamente do controle humano. Ter sido estabelecido por um outro implica que o ser humano já se encontra sob uma condição sobre a qual ele não possui qualquer controle. E, a partir deste ponto, podemos pensar que o si-mesmo deve relacionar-se consigo mesmo relacionando-se com o poder que estabeleceu a relação, pois posicionar-se favoravelmente à sua condição de síntese e relacionar-se com os elementos da síntese a fim de tornar-se si-mesmo, é relacionar-se bem com o poder que estabeleceu a relação porque aceitando que esta é a condição e não há outra e assim podemos encarar as diferentes formas de desespero como, nos dizeres de Theunissen, querer ser o que não somos e não

---

<sup>40</sup> THEUNISSEN, 2005, p. 109.

querer ser o que somos,<sup>41</sup> pois alguém pode não aceitar sua condição necessária e finita bem como pode querer ser apenas possibilidade e necessidade.

O que está em jogo até aqui em *A doença para a morte* é, especificamente, a imutável condição do ser humano como síntese, sua relação consigo mesmo enquanto relação e com os elementos da síntese e sua relação com a impossibilidade de alterar a condição em que já está previamente posto.

Assim, considerando que o ponto central e mais objetivo da obra em questão é a da correta relação do indivíduo com sua própria existência, devemos ter em mente que existir é o esforço de manter juntos os extremos que compõem a vida humana<sup>42</sup> e que todo desespero é uma contradição existencial, pois é querer fugir de si mesmo, o que é impossível.<sup>43</sup>

## 1.2. A Condição de possibilidade e efetivação do desespero

Ao questionar se o desespero é uma vantagem ou uma deficiência Kierkegaard afirma que, considerado de maneira puramente dialética, poder desesperar é uma vantagem infinita, pois, a possibilidade do desespero, tal qual acontece com a angústia,<sup>44</sup> é superioridade do homem em relação aos animais, estar atento à doença é a superioridade do cristão em relação ao homem natural e ser livre do desespero é uma bem aventurança concedida ao cristão.<sup>45</sup> Aqui, como podemos ver mais uma vez, o autor deixa claro o caráter eterno, ou seja, religioso que possui o desespero.

Entretanto, apesar de, no sentido da qualidade humana, ser vantajoso poder desesperar, estar desesperado é a miséria do homem, a perdição.<sup>46</sup> Kierkegaard afirma que, de maneira geral, ser algo é superior a não ser algo e a efetivação de uma possibilidade indica uma afirmação de tal possibilidade. Mas não é assim que se dá quando a matéria em questão é o desespero. Quando falamos a respeito do desespero a relação entre realidade efetiva<sup>47</sup> e possibilidade se dá de maneira diferente. “Tão infinita é a superioridade da

---

<sup>41</sup> THEUNISSEN, 2005, pp. 18-19.

<sup>42</sup> THEUNISSEN, 2005, p. 19.

<sup>43</sup> THEUNISSEN, 2005, pp. 112-113.

<sup>44</sup> KIERKEGAARD, 2013(a), p. 45.

<sup>45</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 15.

<sup>46</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 15. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>47</sup> O dinamarquês, assim como o alemão, possui duas palavras para ‘realidade.’ *Realitet* refere-se à realidade em geral como, por exemplo, a realidade em que vivemos. *Virkelighed* diz respeito às coisas tal como elas o são efetivamente. Este último é o termo utilizado por Kierkegaard em contraposição à possibilidade e a opção feita pelos tradutores de Kierkegaard para a língua portuguesa de tradução para esta palavra é ‘realidade efetiva.’

possibilidade quanto profunda é a queda. Portanto, não estar desesperado é o mais alto.”<sup>48</sup> A condição de não possuir a efetividade do desespero é, portanto, infinitamente superior a estar desesperado porque, como já foi dito, estar desesperado é a perdição. Mas não estar desesperado não pode ser simplesmente, de maneira imediata, como quem não sente mais uma dor ou não sofre mais de alguma doença física. Ao contrário, não estar desesperado exige a constante anulação da possibilidade de desesperar. Eis aqui, portanto, a segunda diferença que há na relação entre possibilidade e efetividade do desespero. Não estar desesperado é a constante negação da possibilidade de desesperar, é uma relação negativa, enquanto que a relação comum entre possibilidade e realidade efetiva é positiva, ou seja, a realidade efetiva é corroboração, afirmação de uma possibilidade.<sup>49</sup> Mas como negar o desespero? É necessário ter sempre em mente que tornar-se si-mesmo é relacionar-se com os polos que compõem o ser humano. É aí que encontramos a dificuldade e a constante negação do desespero pois, se diante das possibilidades da existência um indivíduo pode perder-se de si mesmo, é necessário um movimento constante de retorno à sua necessidade, de consideração de sua finitude. Sendo não desesperar igual a não se perder de si mesmo é necessário ao indivíduo movimentar-se constantemente em direção às possibilidades e posteriormente retornar a si mesmo, em sua necessidade e finitude. Negar a possibilidade de desesperar é, portanto, um movimento existencial elástico, de constantes idas e vindas.

A condição de possibilidade do desespero é o fato de o si-mesmo ser uma síntese que se relaciona consigo mesma. “Desespero,” afirma Kierkegaard, “é a relação desequilibrada na relação de uma síntese que se relaciona consigo mesma.”<sup>50</sup> A síntese, afirma o filósofo, é a possibilidade do desespero. Entretanto, cabe ressaltar e, de fato, o faz o pensador dinamarquês, a síntese não é o desespero mas sim a possibilidade de desesperar, na síntese reside a possibilidade do desequilíbrio. Tal desequilíbrio só é possível no caso de a síntese não ter sido originalmente formada de modo desequilibrado, se assim o fosse não haveria propriamente o desespero, este seria apenas como algo natural do homem, como a morte, que é o destino de todos. O desespero é algo inerente à natureza humana, mas para que o ser humano possa desesperar é necessário que a síntese tenha sido formada de modo equilibrado, sem o desequilíbrio próprio do desespero. Ou seja, se o ser humano não tivesse sido posto por Deus de maneira que a síntese estivesse com sua relação devidamente

---

<sup>48</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 15. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>49</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 15. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>50</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 15. (Trad. Cf. Roos, J.).

equilibrada, ele não poderia desesperar.<sup>51</sup> Aqui encontramos, novamente, o caráter teológico que, de acordo com Theunissen, deverá reger a compreensão de toda a obra em questão. Kierkegaard, de fato, escolhe desenvolver e apresentar sua tese antropológica a respeito do homem sobre bases teológicas, utilizando-se de conceitos provavelmente muito comuns à sua época, toda ela construída sobre conceitos e concepções da Cristandade. Entretanto, consideramos relevante destacar, mais uma vez, que a opção do autor de valer-se de conceitos teológicos para expor um problema relevante para o pensamento do seu tempo não implica necessariamente que a obra possua aplicação exclusivamente teológica e que seja um livro dogmático, para utilizarmos um termo comum ao autor. Antes devemos considerar que a linguagem adotada na obra era familiar àqueles contemporâneos que teriam acesso a ela, servindo assim, possivelmente, como ferramenta de comunicação por parte de um autor que tem, como caráter central de sua obra, a ironia e, o que é denominado no interior do pensamento de Kierkegaard, a comunicação indireta.<sup>52</sup>

O desespero surge, então, quando a relação se relaciona consigo mesma. De acordo com Kierkegaard, isso acontece quando Deus, que criou o ser humano para a relação, solta-o, para que ele, enquanto relação, relacione-se consigo mesmo. E, no fato de a relação relacionar-se consigo mesma reside a responsabilidade do indivíduo sobre todo o seu desespero.<sup>53</sup> E permanece o desespero no interior do si-mesmo até que este, consciente de ter um si-mesmo e querendo ser si mesmo, entregue-se a Deus, aceitando sua condição humana previamente estabelecida. Sobre a permanência do desespero no interior do indivíduo Kierkegaard explica que

Quando então a relação desequilibrada, o desespero, se instaurou, segue-se daí que continue? Não, isso não segue naturalmente; se a relação desequilibrada permanece, isso não se atribui à relação desequilibrada, mas à relação que se relaciona a si mesma. Ou seja, cada vez que a relação desequilibrada se manifesta e a cada momento que ocorre há que retornar à relação. Note-se como se diz que

<sup>51</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 15-16.

<sup>52</sup> “**Comunicação indireta.** Para Kierkegaard, conhecimento objetivo, tal qual matemática ou cozinhar um ovo, é capaz de ser diretamente comunicada às pessoas. Alguma coisa que tenha a ver com como viver uma vida, entretanto, ele vê como algo incapaz de comunicação direta, porque isto envolve um comprometimento relacional pessoal com a vida; isto envolve algo em processo; Já em *Ou-Ou* como o Juiz William, ele descreve as limitações de tentar retratar, por exemplo, um casamento feliz, pois isso é algo que deve ser trabalhado pelo casal através da vivência. Como a ética e o ético-religioso tem a ver com uma escolha pessoal, então aquele que comunica o que a escolha é também precisa dar um passo atrás para dar espaço para a outra pessoa, para que ela possa fazer uma escolha real. Kierkegaard vê esta tarefa como algo a ser feito socraticamente; que, como Sócrates, ele procede maieuticamente pelo método dialético, no caso de Kierkegaard, pondo em contraste o estético, o ético e o ético-religioso, postas em sua obra como um tipo de diálogo, para que então o leitor, sem constrangimentos pela presença Kierkegaard, considere o que lhe é posto adiante e tome a decisão de escolher ou não escolher o caminho ético ou o ético-religioso.” – WATKIN, 2010, posições 477-479. (Versão EPUB).

<sup>53</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 15.

uma pessoa pegou uma doença por descuido, por exemplo. Então a doença se instala e a partir desse momento ela se impõe e é agora uma *realidade*, cuja origem se torna cada vez mais um *passado*. Seria tão cruel quanto desumano ficar constantemente dizendo, “você, que está doente, está pegando a doença neste momento,” o que seria como se a cada momento se quisesse dissolver a realidade da doença em sua possibilidade. É verdade que ele contraiu a doença, mas isso ele só fez uma única vez; a permanência da doença é uma simples consequência do fato de ele, apenas uma única vez, ter contraído a doença; o progresso da doença não pode ser atribuído a ele a cada instante; ele contraiu a doença, mas não se pode dizer que ele *está contraindo* a doença. Com relação ao desesperar as coisas são diferentes; cada momento efetivo do desespero há que atribuí-lo à possibilidade, a cada momento que ele está em desespero ele o *está contraindo*; é sempre o tempo presente, que não se transforma em nada de passado que já tivesse transcorrido em relação à realidade; a cada momento efetivo do desespero o desesperado leva consigo todo o passado na possibilidade como algo presente. A razão disso é que desesperar é uma determinação do espírito, se relaciona ao eterno no ser humano. Mas do eterno ele não pode livrar-se, não, nem por toda eternidade; não pode de uma vez por todas livrar-se dele, nada mais impossível que isso; a cada instante que não o tiver ele deve tê-lo lançado ou o estar lançando para longe de si – mas o eterno retorna, ou seja, a cada momento que está desesperado ele contrai o desesperar. Pois o desespero não resulta da relação desequilibrada, mas da relação que se relaciona a si mesma. E a relação que se relaciona a si mesma é algo do qual o ser humano não pode livrar-se, assim como não pode livrar-se do seu *si-mesmo*, o que, de resto, é a mesma coisa, já que o *si-mesmo*, afinal de contas, é a relação para consigo mesmo.<sup>54</sup>

Ora, encarando o desespero como uma doença do espírito nada mais coerente do que, até certo ponto, compará-lo com uma doença do corpo, a fim de tornar mais acessível a compreensão da ‘doença para a morte’. Entretanto, ao alcançar um ponto determinado, a comparação não pode ser levada a diante, pois acontece que, enquanto um sujeito que padece de uma doença física não pode estar sempre, a cada instante, contraindo a doença, isto é exatamente o que acontece com o sujeito que padece do desespero.

A responsabilidade do sujeito desesperado sobre a sua condição de desesperado, ou seja, sua culpa em relação a contrair a cada instante essa doença se dá, explica Kierkegaard, justamente porque o desespero é uma doença do espírito, que se relaciona com o eterno no ser humano.

Pergunta-se, então: o que é o eterno no ser humano? Não fica objetivamente claro em *A doença para a morte* o que seja o eterno no homem. No entanto, a partir da citação acima podemos especular a respeito. Ali, Kierkegaard afirma que desesperar é uma determinação do espírito e sobre o espírito havia dito, no parágrafo inicial da obra, que ele é o si-mesmo. O si-mesmo, como vimos é, por sua vez, a relação que se relaciona consigo mesma enquanto síntese. Ora, o desespero nasce da relação que se relaciona consigo mesma, a qual está sempre presente e da qual o ser humano não pode livrar-se, tendo em vista que possui o caráter eterno. Considerando que o ser humano não põe a si mesmo mas é posto como

<sup>54</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 16-17. (Trad. Cf. Roos, Jonas, J.).

síntese, ou seja, é imediatamente uma existência em constante relação entre elementos opostos, e considerando também que Kierkegaard utiliza-se da figura de Deus para afirmar o caráter pré-determinado de síntese do homem, podemos concluir que o eterno no homem é justamente a sua condição de síntese que relaciona-se consigo mesma enquanto síntese. Esta condição é imutável e é então, por isso, que o desespero está sempre sendo contraído ou sempre sendo lançado fora, pois este, sendo o desequilíbrio da síntese, é sempre aquele que está sendo contraído a cada vez em que não se encontra o equilíbrio na relação entre os seus elementos. O eterno no homem é sua síntese constitutiva que está sempre presente, quer ele o queira, quer não e, neste não querer, o desespero está sempre presente, enquanto no querer o desespero está sempre sendo lançado fora.

Não fica explícito em *A doença para a morte* que Kierkegaard entende que o eterno não comporta categorias de passado e futuro, por exemplo, sendo ele sempre, de certo modo, um ‘eterno hoje.’ Podemos, entretanto, a partir de sua exposição sobre o problema da responsabilidade do indivíduo sobre seu próprio desespero, tanto quanto ao refletirmos sobre a relação entre possibilidade e efetividade do desespero, onde a cada momento em que o indivíduo não está desesperado ele deve negar a possibilidade do desespero, perceber que há um elemento constante no desespero, um elemento que deve ser atribuído ao caráter eterno desta doença. Tal elemento é o caráter de ser ‘sempre agora’ que possui o eterno para Kierkegaard.

Apesar de não ser claro na obra kierkegaardiana, pode-se encontrar diversos trabalhos e pesquisas<sup>55</sup> a respeito da possível influência de Santo Agostinho sobre o filósofo dinamarquês. Tal influência é o que encontramos na concepção de ‘eterno’ apresentada por este na obra em questão.

Santo Agostinho (354 – 430) no livro XI de suas *Confissões* apresenta sua concepção de eternidade. O bispo de Hipona afirma que “na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente.”<sup>56</sup> A eternidade é, portanto, imóvel, não se comporta como o tempo que é sempre movente, composto de passado, presente e futuro. Não, para Santo Agostinho a eternidade é sempre presente. O eterno como presente se torna mais claro à nossa compreensão se atentarmos ainda para como o Bispo, em diálogo com Deus, trata da relação deste com o tempo:

---

<sup>55</sup> Cf. PUCHNIACK, Robert B. **Kierkegaard and Augustine: a study in christian existence**. New Jersey: Drew University, 2007.

<sup>56</sup> SANTO AGOSTINHO, 2009, p. 276.

Os Vossos anos não vão nem vêm. Porém os nossos vão e vêm, para que todos venham. Todos os vossos anos estão conjuntamente parados, porque estão fixos, nem os anos que chegam expulsam os que vão, porque estes não passam. Quanto aos nossos anos, só poderão existir *todos*, quando já todos não existirem. Os Vossos anos são como um só dia, e o Vosso dia não se repete de modo que possa chamar-se quotidiano, mas é um perpétuo *hoje*, porque este Vosso *hoje* não se afasta do *amanhã*, nem sucede ao *ontem*. O Vosso *hoje* é a eternidade.<sup>57</sup>

A eternidade comporta em si, num eterno presente, todos aqueles elementos que identificamos como elementos do tempo. De certo modo, podemos dizer que na eternidade como descrita por Santo Agostinho ‘o tempo não passa.’

Agora, tendo em mente esta eternidade à qual o bispo de Hipona se refere, analisemos rapidamente como Kierkegaard justifica a permanência do desespero no si-mesmo mediante a responsabilidade do indivíduo em contraí-lo a cada instante.

Vimos na última citação que fizemos de *A doença para a morte* que com o desespero acontece diferente do que acontece com uma doença comum do corpo, que o sujeito desesperado está sempre contraindo a doença, “é sempre o tempo presente, que não se transforma em nada de passado que já tivesse transcorrido em relação à realidade; a cada momento efetivo do desespero o desesperado leva consigo todo o passado na possibilidade como algo presente.”<sup>58</sup> Esta característica do desespero, de estar sempre sendo tomado a cada instante pelo desesperado, de sua possibilidade passada estar sempre presente, é atribuída a ele por Kierkegaard porque “desesperar é uma determinação do espírito, se relaciona ao eterno no humano.”<sup>59</sup> Ora, se tudo isso o que descrevemos com as palavras do pensador danês a respeito do desespero é devido à relação que o desesperar tem com o espírito, o si-mesmo do humano, que é eterno, então podemos afirmar que o eterno, para Kierkegaard, possui as mesmas características que aquelas apresentadas por Agostinho, ou seja, a responsabilidade, a que também podemos chamar aqui de culpa, do desesperado em tomar a cada instante o desespero sobre si só é possível devido à determinação eterna do desespero. E, mais uma vez, tal permanência do desespero só é possível porque o ser humano não pode livrar-se daquilo que é eterno nele mesmo, a saber, o seu si-mesmo.

Cabe aqui ressaltar ainda que Santo Agostinho, dois parágrafos adiante daquele por nós aqui citado, afirma a respeito do próprio Deus que “nenhum tempo vos é coeterno porque vós permaneceis imutável.”<sup>60</sup> Sendo assim, Deus possui em si mesmo o caráter de imutabilidade que é atribuído a ele pelo bispo de Hipona. Há, portanto, na constituição

<sup>57</sup> SANTO AGOSTINHO, 2009, p. 278.

<sup>58</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 16-17. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>59</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 16-17. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>60</sup> SANTO AGOSTINHO, 2009, p. 278.

humana, de acordo com a leitura que aqui fazemos de Santo Agostinho, um elemento em comum com a natureza da divindade.

### 1.3. O desespero como doença

Para que se compreenda o que deseja transmitir quando afirma que o desespero é a ‘doença para a morte’, Kierkegaard despende algum tempo da reflexão a respeito do sentido desse conceito ‘doença para a morte’. Em sentido literal e imediato, doença para a morte diz respeito a uma doença que leva um corpo a morrer, uma doença que causa a morte. Nesse sentido, o desespero seria, como outra qualquer, uma ‘doença mortal’.<sup>61</sup> Tal sentido de ‘doença para a morte’ não se aplica ao desespero pois ao analisarmos a morte a partir de um ponto de vista cristão, ela é uma passagem para a vida. Logo, nenhuma doença, compreendida sob a concepção cristã, é uma ‘doença para a morte’.<sup>62</sup> Tal reflexão cristã a respeito da morte faz-se aqui necessária pois o desespero, assim como o si-mesmo é, no interior da reflexão kierkegaardiana em *A doença para a morte*, um elemento eterno que se dá sob determinações da eternidade. Sendo a concepção de eternidade do pensador dinamarquês debitária da tradição cristã, como pudemos ver acima, é necessário ter sempre em mente ao se estudar a obra aqui trabalhada que o autor se movimenta sob princípios extraídos da tradição e da cosmovisão cristãs.

Uma ‘doença para morte’ deve ser, segundo Kierkegaard, “uma doença cujo fim último é a morte e em que a morte é o fim de tudo.” Neste sentido o desespero cabe perfeitamente.

Entretanto, Kierkegaard sustenta que há um sentido ainda mais específico para o desespero enquanto ‘doença para a morte’ e este sentido é o de justamente não poder morrer. Como dissemos, o desespero não é uma doença que diz respeito à morte do corpo. Antes refere-se mais ao sujeito agonizante que, esperando a morte a fim de que seu sofrimento termine, se visse incapaz de morrer. “Estar doente *para* a morte”, afirma Kierkegaard, “é não poder morrer.”<sup>63</sup> Este ‘não poder morrer’, entretanto, não deve ser compreendido como uma esperança na vida, tendo em vista que, de maneira geral, a morte é o que há de mais perigoso. Não, antes, o desespero é a doença de não poder morrer – por isso ‘para’ a morte –

<sup>61</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 17.

<sup>62</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 17.

<sup>63</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 18. (Trad. Cf. Roos, J.).

como agonia, justamente por ser um perigo, segundo o autor, muito superior àquele que a morte representa, tão maior, que a morte passa a ser um símbolo de esperança.<sup>64</sup>

Então, é o desespero a doença para a morte, uma “torturante contradição,”<sup>65</sup> um “eternamente morrer, morrer e, contudo, não morrer, morrer a morte.”<sup>66</sup> De acordo com pensador de Copenhague, apesar de a morte significar que tudo acabou, morrer a morte significa vivenciar o morrer, e tal vivência, se experimentada por um único instante, é experimentada eternamente.<sup>67</sup> Tal condição proporcionada pelo desespero só é possível porque o si-mesmo, por ser elemento eterno do ser humano, não pode morrer como acontece com o corpo, o desespero não pode consumir o si-mesmo como faz uma doença comum a um corpo que padece. Desesperar é estar em agonia porque é um autoconsumir-se mas um autoconsumir-se impotente, pois a chama do si-mesmo é incapaz de ser apagada.<sup>68</sup> A agonia se dá justamente no fato de aquilo que o desespero quer, matar o si-mesmo, consumi-lo, se mostra impossível. Nas palavras de Kierkegaard:

Isso é o que inflama, o gélido arder no desespero, esta é a ação corrosiva cujo movimento se volta sempre para dentro, de modo cada vez mais profundo, em impotente autoconsumir-se. Que o desespero não consuma a pessoa desesperada, longe de ser algum consolo para ela, é justamente o contrário, esse consolo é justamente a tortura, é justamente o que mantém a corrosão viva e mantém a vida na corrosão; pois é justamente sobre isso – não que ele tenha desesperado – mas que ele desespere: que ele não pode consumir a si mesmo, não pode livrar-se de si mesmo, não pode reduzir-se a nada. Esta é a fórmula intensificada do desespero, a elevação da febre nessa doença do si-mesmo.<sup>69</sup>

Todo o esforço de Kierkegaard em destacar a relação direta do desespero com o si-mesmo faz com que o pensamento de que o desesperado desespere por alguma coisa, a saber, algo externo de seu si-mesmo, não se sustente. Ao fim do capítulo dedicado à descrição do desespero como doença, Kierkegaard discorre a respeito do principal objetivo do desespero: consumir, livrar-se do si-mesmo eterno dado por Deus ao ser humano como dádiva e como tarefa.

Os exemplos apresentados por Kierkegaard a fim de demonstrar que o desespero não é por algo externo ao si-mesmo mas do si-mesmo são mais do que suficientes para que possamos, se não aceitar, pelo menos compreender sua concepção de desespero. No

<sup>64</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 18.

<sup>65</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 18. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>66</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 18. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>67</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 18.

<sup>68</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 18.

<sup>69</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 18-19. (Trad. Cf. Roos, J.).

primeiro caso temos o exemplo de um sujeito que deseja ser César.<sup>70</sup> Ao constatar que o mesmo não consegue tornar-se aquilo que deseja, podemos, num primeiro momento, julgar que o sujeito desesperado desespera pelo fato de não poder tornar-se César mas, na verdade, o que acontece é que ele desespera por não poder livrar-se do si-mesmo que é o seu e por causa de seu insucesso em tornar-se César torna-se-lhe insuportável o seu si-mesmo.<sup>71</sup> O segundo exemplo apresentado é o de uma jovem que se desespera pela perda de seu amor, seja por morte ou traição. Pode parecer, a princípio, que o desespero da jovem é devido ao fato de ela não mais possuir o amor de sua vida. Entretanto, a jovem se desespera por não conseguir ser a amada dele. Ela deve, agora, conviver com este seu si-mesmo que é “sem ‘ele’”<sup>72</sup> e isto é, para ela, um tormento. É interessante notar como Kierkegaard desenvolve seu pensamento refletindo sobre exemplos corriqueiramente cotidianos, possíveis a qualquer ser humano e, portanto, essencialmente existenciais.

Em ambos os exemplos o indivíduo desespera por não poder livrar-se de seu si-mesmo. Alguém que lhes dissesse que estes estão consumindo a si mesmos em seu desespero receberia como resposta que “o suplício é justamente que não consigo fazê-lo.”<sup>73</sup>

“Desesperar por causa de algo, portanto, ainda não é desespero em sentido próprio. Isso é o começo, ou é como quando o médico diz de uma doença, que ela ainda não se manifestou. O passo seguinte é o desespero manifesto, desesperar sobre si mesmo.”<sup>74</sup> O desespero que se dá por causa de algo exterior não deve, portanto, ser encarado como o verdadeiro desespero. Entretanto, o desespero propriamente dito se manifesta no instante imediatamente seguinte ao outro.<sup>75</sup>

Que o desespero seja a doença do si-mesmo e que, no entanto, esta doença não pode consumir o si-mesmo tal qual uma doença física consome o corpo é o que demonstra que o si-mesmo é o eterno no ser humano, tal qual Sócrates demonstrou a imortalidade da alma pelo fato de que a doença da alma não a consome, diferentemente do que acontece com a doença do corpo.<sup>76</sup> O ser humano não poderia desesperar se não possuísse em si mesmo o eterno, assim como também não desesperaria caso a doença pudesse consumir o si-mesmo.<sup>77</sup>

O indivíduo existe diante da eternidade. Tal afirmação é válida diante da condição relacional do si-mesmo, que, como já dissemos, relaciona-se consigo mesmo enquanto se

<sup>70</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 19.

<sup>71</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 19.

<sup>72</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 20.

<sup>73</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 20. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>74</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 19-20. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>75</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 19.

<sup>76</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 20-21.

<sup>77</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 21.

relaciona com Deus, que estabeleceu a relação do si-mesmo, pondo-o como dádiva e, ao mesmo tempo, como tarefa. Sendo assim, mesmo que um ser humano seja bem sucedido em esquecer-se de seu si-mesmo

a eternidade, contudo, tornará manifesto que o seu estado era desespero e o cravará ao seu si mesmo, de modo que o tormento permaneça sendo que ele não possa livrar-se de si mesmo, e se revela que era ilusório que tivesse conseguido fazê-lo. E a eternidade tem de agir assim, pois ter um *si-mesmo*, ser um *si-mesmo*, é a maior, a infinita concessão feita a um ser humano, mas também a exigência que a eternidade lhe impõe.<sup>78</sup>

Portanto, mesmo que o sujeito que queria desesperadamente tornar-se César e a jovem que desejava ser o amor de seu amado tivessem obtido sucesso em seus objetivos, ainda assim, mesmo que não lhes fosse possível perceber (como no desespero de não estar consciente de possuir um si mesmo), eles ainda estariam em desespero, pois não teriam se tornado aquele si-mesmo que foi doado e exigido pela eternidade.

Eis como o desespero se manifesta como doença, uma doença que carrega em si uma desesperada contradição, pois todo o desespero de querer ser si-mesmo remonta ao desespero de não querer ser si-mesmo e todo o desespero de não querer ser si-mesmo remonta ao desespero de querer ser si-mesmo. São, nos dizeres de Michael Theunissen, o desespero de não querer ser o que se é o desespero de querer ser o que não se é. Aquele que se desespera por não querer ser si mesmo deseja livrar-se de seu si-mesmo a fim de tornar-se o si-mesmo que ele mesmo estabeleceu para si e, no entanto, o que desespera por querer ser si-mesmo desespera por querer tornar-se o si-mesmo que ele deseja ser, não querendo tornar-se aquele si-mesmo que recebeu como dádiva da eternidade. Por mais que, ao olharmos superficialmente, este último queira tornar-se aquele si-mesmo que ele é, basta observarmos com mais cuidado para percebermos que seu desejo é livrar-se deste si-mesmo para estabelecer aquele que ele mesmo projetou para si.<sup>79</sup>

#### 1.4. O desespero enquanto doença universal

Anti-Climacus afirma, categoricamente, que não há nenhum ser humano que não seja ao menos um pouco desesperado, que assim como um médico pode afirmar que nenhum ser humano é inteiramente saudável, também não há um ser humano sequer que não tenha

<sup>78</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 21. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>79</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 20.

desespero dentro de si.<sup>80</sup> Tal é a condição da humanidade em relação ao desespero. O desespero é uma doença universal, que atinge a todos os seres humanos e, enquanto o senso comum acredita que dificilmente encontra-se uma pessoa doente de desespero, a bem da verdade, segundo Kierkegaard, o que é verdadeiramente difícil é encontrar alguém que não seja desesperado. Tal afirmação do senso comum faz-se possível devido à falta de entendimento que este possui a respeito do que é espírito. Por causa disso falta igualmente ao senso comum o entendimento a respeito do desespero, sobre o qual eles possuem apenas opiniões pessoais com base nas aparências, entendendo que uma pessoa está desesperada se diz que está desesperada e que não está desesperada, caso diga que não está desesperada. É completamente ignorado que não estar consciente de estar desesperado é, justamente, uma forma de desespero.<sup>81</sup>

A maneira encontrada por Kierkegaard para tratar da universalidade do desespero e expor o porque de o desespero não ser visto e tratado com clareza pela humanidade de maneira geral é a comparação desta doença do espírito com as enfermidades físicas. Isto faz pleno sentido quando recordamos o que já foi dito na introdução, que *Anti-Climacus* assume a posição de fala de um médico à cabeceira de um doente. De fato, torna-se mais acessível a compreensão do desespero enquanto doença universal se comparado com a doença física e com a figura do médico. A respeito da doença física, o papel do médico não é simplesmente receitar remédios, mas diagnosticar a doença.<sup>82</sup> Assumindo o papel do médico do espírito, daquele que é conhecedor da alma humana,<sup>83</sup> encontra-se, apesar de ele mesmo não se apresentar dessa maneira e falar a respeito do conhecedor da alma como a um terceiro, *Anti-Climacus*. Apesar de se referir algumas vezes sobre tal conhecedor da alma, capaz de diagnosticar o desespero, *Anti-Climacus* não aponta nenhuma figura objetiva, como faz quando aponta o médico, entretanto é ele mesmo quem segue apontando as condições de desespero e diagnosticando as possibilidades de sua manifestação nas pessoas. O médico, no entanto, não força ao paciente o tratamento, antes, aponta-lhe a doença apresentando a ele sua condição debilitada de saúde. Tratar-se ou não, quer dizer, buscar ou não buscar a cura para sua doença, fica sendo de inteira responsabilidade do paciente. Esta reflexão cabe perfeitamente dentro do método de Kierkegaard de, comunicando-se indiretamente com o

<sup>80</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 22.

<sup>81</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 22-23.

<sup>82</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 23.

<sup>83</sup> Aqui, o termo utilizado é o da tradução para o português de Roos. Emani Reichmann, em sua tradução presente em *Soeren Kierkegaard: textos selecionados*, opta por 'psicólogo'. A opção de Howard e Edna Hong é *physician of souls*, o que, de certo modo, aproxima-se da opção de Reichmann. O termo utilizado pelo autor dinamarquês é *Sjelekyndige*, onde *Sjele* é alma e *kyndige*, especialista, conhecedor. Neste caso, a tradução de Roos é a que mais se aproxima do sentido original.

seu leitor, o seu leitor individual, deixar sob inteira responsabilidade do leitor as escolhas que este há de fazer a partir de seu contato com a obra do autor.<sup>84</sup>

Retomando a problemática representada pela opinião popular a respeito do desespero, é necessário ter em mente que não é somente a respeito do desespero que não se deve levar em consideração as aparências imediatas mas também em relação às doenças físicas. Kierkegaard, ao afirmar que o papel do médico é principalmente diagnosticar a doença, afirma, justamente por isso, que ele é conhecedor de que há doenças imaginárias, assim como há também uma saúde imaginária, de modo que alguém pode estar doente acreditando que esteja saudável tanto quanto alguém pode estar saudável, mesmo crendo que está doente. Tal é, igualmente, a problemática do desespero. Alguém pode alegar que está desesperado quando, na verdade, sente algum tipo de aflição passageira. Neste caso, é o conhecedor da alma quem é capaz de diagnosticar a doença.<sup>85</sup>

A diferença fundamental entre a doença física e o desespero está em que o desespero possui uma dialética diferente da dialética da doença física. A doença física limita-se ao corpo e ao psicológico, caso consideremos o psicológico como um problema físico, mas o desespero, enquanto doença do espírito, possui em sua dialética o elemento eterno. Tal elemento eterno, como já pudemos ver anteriormente, faz com que, tendo sido identificado o desespero no interior de um sujeito, é certo que ele sempre esteve desesperado e que esta doença para a morte sempre esteve presente em tal espírito. No entanto, é absurdo dizer que um sujeito, quando é identificado que este possui uma febre, para nos valermos de um exemplo utilizado pelo próprio autor dinamarquês, que ele esteve, desde sempre, com febre.<sup>86</sup>

Outro problema diretamente ligado à dialética do desespero é que não existe um estado aparente, um sintoma que claramente determine se alguém está ou não está desesperado. Alguém que diz não estar desesperado por não possuir nenhum sentimento sombrio ou depressivo mas antes por sentir-se em paz e feliz pode, justamente por isso, estar desesperado, pois é necessário sempre ter em mente que não estar consciente de ser desesperado é, justamente, estar desesperado, e uma pessoa que encontra-se desanimada e depressiva pode não estar desesperada. Diferentemente da doença física, o mal-estar não é necessariamente a doença. O mal-estar, nos termos de Kierkegaard, é dialético. Neste caso,

---

<sup>84</sup> Ver nota 55.

<sup>85</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 24.

<sup>86</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 24.

nunca ter sido capaz de sentir o mal-estar é, precisamente, estar desesperado.<sup>87</sup> Diante disto, Kierkegaard explica:

Isso quer dizer, e a razão disso está em que, considerado enquanto espírito (e quando se fala sobre desespero deve-se considerar o ser humano sob a determinação do espírito) o estado do ser humano é sempre crítico. Fala-se de uma crise com relação à doença, mas não em relação à saúde. E por que não? Porque a saúde do corpo é uma determinação imediata que se torna dialética apenas no estado da doença, quando então se fala de crise. Mas espiritualmente, ou quando o ser humano é considerado como espírito, tanto saúde quanto doença são críticas; não há nenhuma saúde imediata do espírito.<sup>88 89</sup>

Devido à dialética do desespero o estado imediato do ser humano não pode dizer se ele está ou não desesperado, mesmo a felicidade não significa nada em termos de desespero, pois esta não é, segundo Kierkegaard, uma categoria do espírito.<sup>90</sup> Na verdade, a felicidade significa algo em relação ao desespero se tratarmos que ela, para o senso comum, pode ser considerada perfeita para esconder a real condição do ser humano, a condição de que todo estão, igualmente, doentes do desespero.

Apesar de o autor se referir inúmeras vezes, ao tratar da universalidade do desespero, a um sujeito sem desespero, a verdade no interior do pensamento de Kierkegaard, principalmente naquele expresso por meio de Anti-Climacus em *A doença para a morte*, é que não há um único sujeito que esteja livre do desespero. Não há, como citado acima, nenhum ser humano livre do desespero. Entretanto, ele afirma que é raro encontrar alguém que não esteja desesperado. Tal termo, ‘raro’, nos dá a entender que é possível que encontremos alguém que não esteja sujeito, mesmo que seja em menor grau, ao desespero. Mas tal pensamento não é estranho em Kierkegaard e nos remete à obra *Temor e tremor*, onde o pseudônimo Johannes *de Silentio* afirma nunca ter encontrado um que seja o cavaleiro da fé, entretanto é possível que uma entre duas pessoas o seja.<sup>91</sup> Fica em aberto a possibilidade de existir de fato um cavaleiro da fé, do mesmo modo que fica em aberto que encontremos alguém livre do desespero, afinal, a fórmula da ausência do desespero já nos foi dada por Anti-Clímacus. No entanto, no que tange ao desespero, é necessário ter em mente, de qualquer modo, que não há um ser humano sequer que, mesmo que tenha superado o desespero, não tenha passado por ele.

<sup>87</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 24-25.

<sup>88</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 25. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>89</sup> É importante frisarmos aqui que a saúde do espírito, para Kierkegaard, é a saúde da fé (Cf. THEUNISSEN, 2005, p. 113.) e é por isso que, em se tratando do espírito, não há saúde imediata, porque a fé é um movimento.

<sup>90</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 25.

<sup>91</sup> Cf. KIERKEGAARD, 2009(b), p.93.

O desespero é uma doença do si-mesmo e, portanto, eterna, terrível, universal e para a qual deve ser buscada a cura. Porém, não ter consciência de ser desesperado ou não sentir o desespero é, precisamente, sofrer desta doença, de modo que o caminho da cura é, justamente, desesperar. Tal é a afirmação que encontramos logo no prefácio da obra:

[...] de uma vez por todas quero chamar a atenção ao fato de que em todo este livro, como o próprio título, aliás, já diz, desespero é entendido como a doença, não como o remédio. Tão dialético é de fato o desespero. Assim também na terminologia cristã a morte é expressão da maior das misérias espirituais, e, contudo, a cura está em morrer, em renunciar.<sup>92</sup>

Então, assim como no cristianismo é necessário passar pela morte para chegar à vida, é também com o desespero: para se alcançar a superação do desespero, para ser curado desta doença, é necessário desesperar, ou seja, estar consciente de ser um desesperado. Mais adiante, Kierkegaard ainda afirma que o “desespero, justamente por ser totalmente dialético, é aquela doença da qual se pode dizer que a maior desgraça é nunca ter tido – é uma verdadeira felicidade divina contrair essa doença, embora seja a mais perigosa de todas quando não se quer ser curado dela.”<sup>93</sup> Notemos aqui que o desespero é dialético porque é uma doença do espírito — que é o si-mesmo — e este mesmo é dialético, por que é síntese. É, portanto, por isso que a felicidade ou o bem estar não podem ser parâmetros para que o desespero possa ou não ser diagnosticado, pois estar ou não estar desesperado depende de um movimento constante de relação da síntese consigo mesma enquanto relação porque, como vimos, o desespero está sempre presente e deve sempre ser lançado fora.

Esta parte encerra o que identificamos como sendo as demonstrações teóricas a respeito do desespero e, na próxima parte, nos dedicaremos à análise empreendida por Kierkegaard a respeito das formas como o desespero se manifesta. Mas antes desejamos tratar do aspecto fundamentalmente religioso do desespero no que tange à sua universalidade.

Primeiramente, ao começar a tratar especificamente sobre a universalidade do desespero, o autor faz a seguinte afirmação: “E em todo o caso ninguém viveu e ninguém vive fora da cristandade sem estar em desespero e, na cristandade ninguém, caso não seja um verdadeiro cristão, e, não o sendo inteiramente, ainda está um pouco desesperado.”<sup>94</sup> Nesta afirmação é possível identificar claramente a idealidade do cristianismo pretendida por Anti-Climacus. Ao mesmo tempo, é possível identificar o que pode ser entendido como

<sup>92</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 6. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>93</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 26. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>94</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 22. (Trad. Cf. Roos, J.).

uma contradição: se não há uma pessoa sequer que não carregue consigo mesmo que um pouco de desespero, como afirmado pelo autor anteriormente, ainda no mesmo parágrafo, como pode ser sugerido, como é feito na citação acima, que alguém que é inteiramente um cristão pode estar sem desespero? Nesta possível contradição nos parece que há, por parte de Kierkegaard, uma ironia a ser desvendada: a de que ninguém é capaz de alcançar tal idealidade cristã. Entretanto, permanece vivo o mesmo mistério concernente ao cavaleiro da fé: nunca se viu, mas não é por isso que se pode dizer que não exista.

Em segundo lugar, Anti-Climacus conclui sua descrição da universalidade do desespero com um lamento sobre o desespero, esta miséria humana.<sup>95</sup> Nesse lamento Anti-Climacus afirma que a verdadeira miséria humana e o verdadeiro desperdício da vida – a despeito do que significa miséria humana para aqueles que, de acordo com o autor, têm falado a respeito – é viver enganado pelas alegrias e pelas dores da vida, de maneira que um ser humano nunca torne-se consciente de possuir um si-mesmo e, ainda, o que para Anti-Climacus significa a mesma coisa, nunca atente para o fato de que existe um Deus e de que ele mesmo, em seu si-mesmo, existe diante de Deus.<sup>96</sup> Como a relação do si-mesmo é posta por Deus e, portanto, ao relacionar-se consigo mesmo na relação o si-mesmo relaciona-se com Deus, podemos ter sempre em mente que para Anti-Climacus, e também para Kierkegaard, a existência é uma responsabilidade para consigo mesmo diante de Deus, é cumprir a tarefa de tomar a dádiva dada pela eternidade à toda humanidade e tornar-se si-mesmo. Mas tal tarefa só é alcançada por meio do desespero, sendo então necessário primeiramente desesperar, tomar consciência de seu desespero, para só então, diante da eternidade, tornar-se si mesmo. Este é o benefício infinito e tudo o que importa para a eternidade. A sentença proferida por Anti-Climacus não deixa dúvidas:

Oh, e quando então a ampulheta, a ampulheta da temporalidade tiver se esvaziado; quando o barulho do mundo tiver cessado e a agitação, incessante ou inútil, chegar ao fim; quando tudo ao teu redor estiver quieto, assim como é na eternidade – então se tu tiveres sido homem ou mulher, rico ou pobre, dependente ou independente, feliz ou infeliz; se em realeza vestiste o brilho de uma coroa ou em modesta obscuridade apenas suportaste a fadiga e o calor do dia; se o teu nome será lembrado enquanto o mundo existir e, portanto, enquanto existiu ou se tu, sem nome, correste como um anônimo na multidão inumerável; se a glória que te rodeava superou toda descrição humana, ou se te rodeava o mais severo e mais ignominioso julgamento humano: a eternidade pergunta a ti, e a cada indivíduo nesses milhões e milhões, apenas uma coisa, se tu viveste desesperado ou não, desesperado de modo que tu não sabias que estava desesperado ou de modo que tu escondeste esta doença no teu interior mais oculto como o teu segredo que fica remoendo, como um fruto de amor pecaminoso em teu coração ou de modo que tu,

<sup>95</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 26-28.

<sup>96</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 26-27.

um terror para os outros, te enfurecias em desespero. E se foi assim, se tu viveste desesperado, o que quer que tenhas ganhado ou perdido, para ti tudo está perdido, a eternidade não te reconhece, ela nunca te conheceu, ou, de modo ainda mais terrível, ela te conhece como és conhecido e te amarra firmemente a ti mesmo no desespero!<sup>97</sup>

É interessante notar outra relação com o cavaleiro da fé, mas desta vez o indivíduo desesperado aparece, de certa maneira, como que fazendo um contraponto ao cavaleiro. Na citação acima Anti-Climacus afirma que o único interesse da eternidade é saber se o sujeito foi ou não foi si-mesmo, se viveu ou não viveu em desespero. Independente de como foi sua vida, se foi pobre ou rico, nobre ou plebeu, feliz ou sofredor, no fim resta apenas uma pergunta: “você tornou-se consciente de seu desespero?” De maneira semelhante, o cavaleiro da fé relaciona-se com a temporalidade de tal modo que pode ser confundido com qualquer um: com um comerciante, uma jovem, é um sujeito comum que fica na expectativa se sua esposa lhe fazer um gostoso jantar e que fuma cachimbo à noite. Entretanto, este cavaleiro vive inteiramente por força do absurdo, relaciona-se com tudo ao seu redor por meio da fé. Ora, tanto o desespero quanto a fé são categorias que se relacionam com a eternidade, de modo que a responsabilidade última de um indivíduo existente é para com Deus. Tornar-se si-mesmo e livrar-se do desespero e viver pela paixão da fé, estas são as questões que importam à eternidade, não concernindo a esta, no que diz respeito estritamente ao indivíduo particular, o modo como ele se relaciona com sua temporalidade, antes, apenas se este, em primeiro lugar, viveu uma relação positiva com a eternidade, seja a do si-mesmo que ao relacionar-se consigo mesmo relaciona-se com Deus, seja a do cavaleiro da fé, que pela fé abraça o mundo.

## 1.5. As formas de manifestação do desespero

### 1.5.1. O desespero considerado a partir dos elementos da síntese

Em *A doença para a morte*, na parte intitulada *O desespero de modo que não se reflete sobre o estar ou não consciente, mas apenas se reflete sobre os momentos da síntese*,<sup>98</sup> Kierkegaard discorre sobre duas formas de definição do desespero: o desespero definido pela relação entre finitude e infinitude e o desespero definido pela relação entre possibilidade e necessidade. Em cada uma destas definições há duas possibilidades de

<sup>97</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 27-28. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>98</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 29. Trad. Cf. Roos, J.).

expressão do desespero: no que diz respeito à relação entre finitude e infinitude há o desespero da infinitude, que é a falta da finitude, e o desespero da finitude, que é a falta de infinitude. No que diz respeito à relação entre possibilidade e necessidade a expressão do desespero se dá da mesma maneira.

Sobre a síntese entre finitude e infinitude Kierkegaard afirma que “o si-mesmo é síntese onde o finito é o que limita e o infinito é o que expande. O desespero da infinitude é, portanto, o fantástico, o ilimitado.”<sup>99</sup> O fantástico está diretamente ligado à imaginação e esta, por sua vez, “se relaciona ao sentimento, ao conhecimento, à vontade, de modo que uma pessoa pode ter sentimento, conhecimento e vontade imaginários.”<sup>100</sup> No mesmo parágrafo Kierkegaard afirma também que “ela [a imaginação] não é uma faculdade como as outras mas é – porque não dizer – a faculdade *instar omnium* [para todas as faculdades]” e também que “a imaginação é a possibilidade de toda e qualquer reflexão; a intensidade deste *medium* é a possibilidade de intensidade do si-mesmo.”<sup>101</sup> A imaginação é, portanto, a condição de possibilidade de um indivíduo tornar-se o que deseja, pois é a partir dela que ele reflete a si mesmo, a partir dos tipos de conhecimento, vontade e sentimento gerados na imaginação. O que aparece como problemático no interior da imaginação é, no entanto, o fantástico que, nas palavras do filósofo, “é aquilo que empurra uma pessoa para o infinito, de modo que apenas a leva para longe de si mesma, e, com isso, a impede de retornar a si mesma.”<sup>102</sup> Empurrada pelo fantástico a pessoa segue, por meio da imaginação, a uma infinitização de si mesma que não permite retorno.

De modo inverso, como característico do desespero, que só pode ser definido dialeticamente, ou seja, por referência ao seu contrário, o desespero da finitude é, justamente, a falta da infinitização que se dá por meio da imaginação. Resumindo, podemos dizer que o desespero da finitude é a falta de imaginação. O sujeito que vive o desespero da finitude é alguém inteiramente imerso nas coisas do mundo, alguém que julga ser “necessário muita coragem para ser si mesmo e é muito mais fácil e seguro assemelhar-se aos outros, macaquear os outros, tornar-se um número na multidão.”<sup>103</sup> Em sua extrema finitização, o sujeito que sofre esta forma de desespero prefere tornar-se apenas ‘mais um’,

<sup>99</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 29. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>100</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 29. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>101</sup> KIERKEGAARD, 1980, pp. 30-31. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>102</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 31. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>103</sup> KIERKEGAARD, 1980, pp. 33-34. (Trad. Cf. Roos, J.).

escolhe não ousar e, não ousando, acaba por, de maneira terrivelmente fácil, perder a si mesmo.<sup>104</sup>

Como se dá com o desespero na relação entre infinitude e finitude dá-se, de igual maneira, com o desespero no desequilíbrio da relação entre possibilidade e necessidade. Um si-mesmo que não possui nenhuma possibilidade está em desespero tanto quanto aquele que não possui nenhuma necessidade.<sup>105</sup> A possibilidade está diretamente ligada à infinitude, pois a possibilidade infinita se mostra a partir da reflexão do si-mesmo na fantasia, ou seja, na imaginação. Kierkegaard afirma que, tendo o si-mesmo sido posto a partir da síntese entre infinitude e finitude, ele é em potência e, sendo em potência, “ele é tanto possível quanto necessário; pois ele é de fato ele mesmo, mas precisa tornar-se si-mesmo. Na medida em que é ele mesmo, ele é necessário, e na medida em que deve tornar-se si mesmo, ele é uma possibilidade.”<sup>106</sup> E por que, sendo já o si-mesmo ele mesmo, é necessário a ele tornar-se si-mesmo? Porque o si-mesmo já é ele mesmo enquanto relação, no entanto sua plenitude só existe em potência e para ser efetiva faz-se necessário que ele relacione-se com as possibilidades por meio da infinitude, mantendo o equilíbrio destas com a necessidade e a finitude. Portanto, Assim como a finitude é o limitante da infinitude a necessidade é o que retém a possibilidade.

O desespero da possibilidade é a falta de necessidade no sentido em que o indivíduo que desespera dessa forma segue apenas a possibilidade e a cada instante surge uma nova possibilidade que ele persegue, até que não é mais capaz de retornar a si mesmo. Resumidamente, Kierkegaard define o desespero da possibilidade da seguinte maneira:

Se, pois, a possibilidade ultrapassa a necessidade, então o *si-mesmo* escapa dele mesmo na possibilidade, de modo que não tem nada de necessário para onde deva retornar: é então o desespero da possibilidade. Este *si-mesmo* se torna uma possibilidade abstrata que se debate na possibilidade até cansar, mas que nem sai do lugar e nem chega a lugar nenhum, pois o necessário é justamente o lugar; tornar-se si mesmo, porém, é um movimento no mesmo lugar. Tornar-se é um movimento a partir do lugar, mas tornar-se si mesmo é um movimento no mesmo lugar.<sup>107</sup>

O sujeito que desespera da falta de necessidade acaba por perder-se a si mesmo nas inúmeras possibilidades que se abrem, não atentando para seu si-mesmo, que é o necessário. De acordo com a citação acima, a possibilidade é um movimento que se faz no mesmo

<sup>104</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 33.

<sup>105</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 35.

<sup>106</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 35. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>107</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 36. (Trad. Cf. Roos, J.).

lugar, ou seja, é um movimento que é limitado pela necessidade. Abraçar a possibilidade e desconsiderar aquilo que é necessário é precisamente desesperar-se.

O que acontece com o desespero da necessidade é, como já entendemos acima, precisamente o inverso. Para uma clara compreensão de como funcionam o desespero da possibilidade e o da necessidade, segue o exemplo apresentado pelo filósofo danês:

Se quisermos comparar o extraviar-se na possibilidade com o balbuciar vocálico dos bebês, então carecer de possibilidade é como ser mudo. O necessário é como puras consoantes, mas para pronunciá-las tem de haver também possibilidade. Quando esta está ausente, quando uma existência humana chega a carecer de possibilidade, ela está em desespero, e o está a cada momento em que lhe falta possibilidade.<sup>108</sup>

Se a existência inteira pudesse ser resumida no ato de falar, então a necessidade de uma síntese equilibrada entre liberdade e necessidade é o que há de mais fundamental para a comunicação.

Com o exemplo acima somos capazes de articular melhor a relação entre o si-mesmo e a existência. Assim como não é possível estabelecer um diálogo devido apenas utilizando vogais ou consoantes, do mesmo modo o sujeito que carece de possibilidade ou de necessidade não estabelece uma relação devida com a existência.

Aquele que desespera da necessidade carece urgentemente de possibilidade. É interessante destacar que o desespero da necessidade é solucionado por uma postura de fé, pois para Deus tudo é possível.<sup>109</sup> No momento em que não há mais qualquer possibilidade, no instante em que já não há mais esperança, se o sujeito que se desespera crê ele é salvo pela possibilidade, “pois a possibilidade é a única salvação.”<sup>110</sup> Aquele que desespera pela necessidade é comparado por Kierkegaard àquele que, sufocado, é incapaz de respirar e somente a possibilidade é capaz de fazê-lo respirar novamente.<sup>111</sup> Elencados entre aqueles que desesperam da necessidade, encontram-se os fatalistas e os deterministas, para quem só há a necessidade. Mas, por que Deus é o lugar da possibilidade? Para além da formulação cristã que afirma que para Deus todas as coisas são possíveis, seguindo aqui o esforço empreendido no início deste capítulo em apresentar uma alternativa de interpretação laica para o desenvolvimento do texto kierkegaardiano, é possível enxergarmos o deus como a condição última da possibilidade, poderíamos até mesmos afirmar que a possibilidade que

<sup>108</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 37. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>109</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 38.

<sup>110</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 38. Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>111</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 38. Trad. Cf. Roos, J.).

surge em resgate àquele que sufoca sob a necessidade aparece como uma intervenção divina em seu socorro, o alívio de alcançar a superfície daquele que por pouco não morre afogado. A possibilidade aparece ligada à figura de Deus porque, assim como a divindade, ela está sempre presente pois faz parte da composição da síntese humana, de modo que aquele que desespera da necessidade apenas desespera por ignorar que há sempre presente na existência uma possibilidade à qual se agarrar.

Agora, a partir do artigo intitulado *The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work*, de John D. Glenn, Jr., analisaremos como as formas de desespero aqui explicitadas aparecem no interior da obra de Kierkegaard, refletindo no indivíduo considerado inserido no estágio estético.<sup>112</sup>

No artigo supracitado, Glenn aponta como a obra *A doença pra a morte* dá conta dos estágios da existência apresentados por Kierkegaard em suas obras pseudônimas anteriores.

No que diz respeito ao sujeito estético, John Glenn, a partir da leitura da obra *Ou – Ou*, de 1843, publicada alguns meses antes de *Temor e tremor, A Repetição e Três discursos edificantes*, apresenta posições de ‘A’, pseudônimo responsável pela autoria da primeira parte da obra, que remetem diretamente a formas de desespero desenvolvidas por Kierkegaard em *A doença para a morte*.

Analisando o texto de abertura da primeira parte de *Ou – Ou*, intitulado *Diapsalmata*, Glenn afirma que

O que revelam os “Diapsalmata” é um indivíduo que carece de qualquer positividade em sua relação consigo mesmo – ele é comprometido com o não-comprometimento, portanto sua relação consigo mesmo não toma a forma da vontade explícita, mas apenas a da (frequentemente irônica) auto-observação – e de qualquer clara relação com Deus.<sup>113</sup>

O sujeito estético não possui, portanto, qualquer positividade em sua relação consigo mesmo e com Deus e não assume qualquer compromisso. Assim, mesmo possuindo uma aguda consciência da distância que há entre a infinitude e a finitude, ele ri disso, ri de que o sentido da vida seja conseguir um sustento seguro, de que o sonho do amor seja o casamento com uma jovem herdeira, que a piedade consista em ir uma vez por ano à comunhão. Mas ele, igualmente, sofre da falta de uma “vontade unificante para resolver esta tensão em sua própria existência, e assim vacila entre a infinitude e a finitude de sua natureza.”<sup>114</sup> As

<sup>112</sup> Kierkegaard, no decorrer de sua obra, especialmente nas obras anteriores a 1846, divide a existência em estágios estético, ético e religioso.

<sup>113</sup> GLENN Jr., 1987, pp. 9-10.

<sup>114</sup> GLENN Jr., 1987, p. 10.

vontades, os desejos do sujeito estético, variam entre as coisas mais triviais e as mais maravilhosas, todas elas cheias da paixão momentânea de sua alma. O pseudônimo ‘A’ carece também de uma relação adequada entre possibilidade e necessidade. Ele claramente prefere a possibilidade à realidade efetiva, tenta, por meio da memória e da imaginação, transformar sua vida do status da realidade efetiva para o status da arte, ou seja, no âmbito da possibilidade. A possibilidade aparece no âmbito da arte como a condição de composição do si-mesmo. O desespero do sujeito estético é, portanto, o de estar constantemente compondo-se, atuando, etc., sem, no entanto, atentar para uma prévia composição — a síntese — que está presente nele mesmo. Contudo, ainda assim ‘A’ vê-se sujeito ao destino (ou seja, à necessidade) e isto porque ele se recusa a querer transformar sua existência em realidade efetiva. Glenn afirma que o sujeito estético encontra-se sofrendo, de igual forma, do desespero da possibilidade e do desespero da necessidade.<sup>115</sup>

Já nos aparece com clareza o porque de o sujeito estético não possuir uma relação devida consigo mesmo e com a existência. A ele é impossível, enquanto desejando manter-se na possibilidade e não querendo determinar-se efetivamente como indivíduo, estabilizar a relação da síntese, vivendo sempre esmagado entre as diferentes formas de desespero causadas pela falta de equilíbrio dos elementos de sua própria natureza pois, sendo o si-mesmo humano uma síntese, os elementos da síntese, finitude, infinitude, possibilidade, necessidade, etc., são elementos naturais constituintes de todo ser humano.

### 1.5.2. O desespero considerado a partir da consciência

#### 1.5.2.1 O desespero ignorante a respeito do si-mesmo

“Quanto mais consciência tanto mais intenso é o desespero.”<sup>116</sup> O grau de intensidade do desespero está intimamente ligado ao grau de consciência que um sujeito possui de si mesmo e de seu desespero. Quanto mais consciência de possuir um si-mesmo tanto maior é a intensidade de seu desespero, pois este toma conhecimento de ser uma síntese e da constante necessidade de tornar-se si-mesmo e lançar fora o desespero. Considerando o desespero sob a determinação da consciência, Kierkegaard estabelece três formas de desespero, formas estas que já estão presentes no título do primeiro capítulo de *A doença para a morte*: o desespero de ser ignorante (ou da inconsciência) a respeito de

<sup>115</sup> GLENN Jr., 1987, p. 10.

<sup>116</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 43. (Trad. Cf. Roos, J.).

possuir um si-mesmo, o desespero de não querer ser si-mesmo e o desespero de querer ser si-mesmo.

Kierkegaard afirma que quanto maior a inconsciência do sujeito menor é o desespero, tanto que escreve que ter razão ou não em chamar tal estado de inconsciência de desespero é quase uma questão dialética.<sup>117</sup> Entretanto, logo em seguida, e o fará novamente mais adiante, o autor já afirma que tal condição é desespero e que a razão de poder ser assim chamada é atribuída ao que ele chama de ‘teimosia da verdade’. A verdade é critério de si mesma e do falso.<sup>118</sup> Mas este critério da verdade, ter a verdade como o bem supremo, não é levado a sério pelos homens, como também não o é o posicionamento socrático de que estar no erro é o pior dos males. Não, os homens são em sua esmagadora maioria por demais apegados à sua experiência sensível e esta sobrepuja em muito a intelectualidade. Alguém que se sente feliz, bem e com saúde não deseja que alguma outra pessoa venha lhe dizer que ele está errado, que sua condição existencial é de desespero e que ele precisa atentar para isso. É como quando um médico nos informa que estamos com uma grave doença mas entramos em um estado de negação, nos sentimos bem, de modo que não queremos acreditar naquela afirmação. O pseudônimo Anti-Climacus, e aqui cabe lembrar o que já dissemos acima, que sua postura é como a do médico que fala à cabeceira do doente, afirma que o indivíduo que é confrontado com a verdade de sua condição passa a ter aquele que o confronta como um inimigo, recebe seu anúncio como um ataque, um assassinato no sentido de ter assassinado sua felicidade.<sup>119</sup> E isto porque a tarefa de tornar-se si-mesmo não é algo que se dá de maneira fluida e tranquila, existir propriamente, consciente de ser uma síntese que precisa ser equilibrada, é trabalhoso e o é porque implica manter em equilíbrio tanto quanto possível os extremos que compõem a síntese. O indivíduo que sofre do desespero da inconsciência a respeito de si mesmo vive, portanto, em função de sua experiência sensível, daquilo que o faz feliz ou triste, que lhe traz prazer ou dor, etc. De tal modo que ele se afasta de todo aquele que ameace tirá-lo de sua zona de conforto.

Esta forma de desespero é apresentada por Kierkegaard como aquela que pode ser a forma mais perigosa de desespero pois, em sentido estritamente dialético, o desespero da inconsciência está mais distante da verdade pois está mais distante da condição para superação do desespero. Isto porque o desespero é uma negatividade e a inconsciência a respeito do desespero é outra negatividade e deve-se passar por toda negatividade a fim de

---

<sup>117</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 42.

<sup>118</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 42.

<sup>119</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 43.

se poder alcançar a verdade. Num sentido ético-dialético, o sujeito que é consciente de seu desespero e permanece em sua condição está mais longe da salvação, pois seu desespero é mais intenso.<sup>120</sup> Mas o desespero inconsciente aparece como a forma possivelmente mais perigosa de desespero porque o desesperado está protegido – no interior de seu desespero – de tornar-se consciente de si mesmo enquanto espírito. Desse modo, seja vivendo uma vida moribunda e vegetativa, seja em uma vida vivida intensamente, o que há na existência é desespero. Especialmente no último caso, o daquele que vive intensamente, é bastante difícil que o indivíduo desesperado torne-se consciente de seu desespero pois, aparentemente, este vive bem, sente-se plenamente feliz e saudável e o demonstra para aqueles que estão ao seu redor.

Como já vimos, o desespero é universal e raridade é encontrar alguém que não esteja desesperado. O desespero de ser ignorante a respeito de si-mesmo é o tipo de desespero mais comum no mundo.

Esta forma de desespero (a ignorância dele) é a mais comum no mundo; de fato isso que se chama mundo, ou mais precisamente definido, isso que o cristianismo chama mundo – o paganismo e o ser humano natural na cristandade, o paganismo como o era historicamente e como o é (e o paganismo na cristandade é exatamente esse tipo de desespero) – é desespero, mas não o sabe. Decerto tanto o paganismo quanto o ser humano natural diferenciam entre o estar e o não estar em desespero, ou seja, falam sobre o desespero como se houvesse apenas alguns indivíduos desesperados. Mas esta distinção é tão enganosa quanto aquela que o paganismo e o ser humano natural fazem entre amor e amor de si mesmo, como se todo aquele amor não fosse essencialmente amor de si mesmo. Contudo seria impossível e é impossível ao paganismo e ao ser humano natural irem além dessa distinção enganosa, pois a característica específica do desespero é precisamente esta: ser ignorante de que isto é desespero.<sup>121</sup>

É importante notar que Kierkegaard compreende ‘mundo’ enquanto paganismo e apresenta dois tipos de paganismo: o “paganismo como o era historicamente,” quer dizer, os gregos na antiguidade, e o paganismo “como o é,” ou seja, os cristãos da Cristandade. Se nos é clara a ideia do paganismo antigo, talvez faça-se necessário explicar o que o pensador dinamarquês considera paganismo na Cristandade. Kierkegaard entende que a verdadeira mensagem cristã é apresentada pelo Cristianismo, enquanto que a Cristandade, alvo maior da crítica do filósofo de Copenhague, é o tempo histórico em que então se encontrava a Europa, o Estado cristão, onde todos nascem cristãos, onde os pastores são funcionários do Estado e etc. Kierkegaard faz crítica à Cristandade pois esta torna fácil o viver cristão, ser cristão acaba por ser uma atividade ética e todos identificam-se como cristãos sem,

<sup>120</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 44.

<sup>121</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 45. (Trad. Cf. Roos, J.).

entretanto, estar atentos à verdadeira mensagem e vida cristãs. O Cristianismo opõe-se, portanto, à Cristandade.

O paganismo na cristandade, e aqui poderíamos até mesmo chamá-lo de ‘paganismo cristão’, é composto por aqueles, como os dinamarqueses do tempo de Kierkegaard, aos quais ele escreve, que se dizem cristãos e, entretanto, não possuem consciência de sua condição desesperada. O cristão da Cristandade, por acreditar compreender bem a mensagem cristã e o desespero, na verdade interpreta mal a ambos e acaba por viver em desespero sem perceber, levando uma vida inteira regida pela experiência sensível, apegado a sentimentos e sensações e mergulhados nas experiências imediatas do cotidiano, sem nunca perceber que carece de si-mesmo e que, portanto, toda sua vida é desespero.

Em tal definição do desespero inconsciente podemos encontrar a presença marcante do cristianismo ideal de Anti-Climacus e que pode também ser atribuído ao filósofo danês: se o desespero é universal e o desespero inconsciente de ser desespero está presente no paganismo antigo e no dos tempos de Kierkegaard, podemos concluir que só no Cristianismo encontra-se a verdadeira ausência do desespero.

#### 1.5.2.2. O desespero consciente de ter um si-mesmo

A respeito do desespero consciente, Kierkegaard aponta que há a necessidade de distinguir entre o sujeito que compreende corretamente o que é o desespero e o que não tem tal compreensão.<sup>122</sup> Alguém que reconhece seu estado como o de desespero pode estar certo em seu diagnóstico mas, ao comparar-se com as demais pessoas ao seu redor, estaria errado em sua compreensão do desespero, pois julga que os outros não estão em estado de desespero como ele. Ele erra quando reflete sobre o desespero pois a correta noção a respeito do desespero é a de que ele é universal. Uma correta noção a respeito do desespero é indispensável para o desespero consciente,<sup>123</sup> pois, como vimos anteriormente, somente desesperando um sujeito pode libertar-se de seu desespero.

Na medida em que uma pessoa tem a noção mais verdadeira sobre o desespero, se ainda permanece no desespero, e na medida em que é mais claramente consciente de si mesma como desesperada, e ainda permanece em desespero – na mesma medida o desespero é mais intenso. Para quem comete suicídio, consciente de que um suicídio é desespero e, de certo modo, com a verdadeira noção do que seja o desespero, o desespero é mais intenso do que o daquele que comete suicídio sem ter a verdadeira noção de que suicídio é desespero; mas, ao contrário, sua noção

<sup>122</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 47.

<sup>123</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 47.

menos verdadeira de suicídio constitui um desespero de menor intensidade. Por outro lado, se uma pessoa com uma consciência mais clara de si mesma (autoconsciência) comete suicídio, tanto mais intenso é o seu desespero em comparação com aquele cuja alma está, comparada com a sua, em um estado confuso e obscuro.<sup>124</sup>

Desespero e consciência de si estão, portanto, interligados de maneira que um não pode aumentar sem que o outro aumente de igual maneira. Esta relação é importante para que compreendamos o porque de ser impossível libertar-se do desespero sem antes desesperar. Ora, se desespero é não ser si mesmo, conforme um indivíduo toma consciência de possuir um si-mesmo, ele, conjuntamente, toma também consciência de sua doença, a saber, o desespero.

Consciente de sua condição o indivíduo desesperado pode reagir de três maneiras distintas: desesperadamente não querer ser si-mesmo, fugir de si-mesmo, quer dizer, não aceitar que sua condição é uma condição de síntese previamente estabelecida e, portanto, tentar determinar-se por si-mesmo, não querendo ser aquilo que é, o que é o desespero-fraqueza, desesperadamente querer ser si-mesmo, ou seja, não aceitar sua condição de síntese pré-estabelecida e, por isso, esforçar-se para estabelecer as si-mesmo tal qual deseja, querendo ser aquilo que não é, chamado também por Kierkegaard de desespero-desafio, ou, por fim, reconhecer humildemente ser um indivíduo em uma existência diante de Deus e entregar-se a Deus, tendo consciência de si mesmo e querendo ser si-mesmo, que é aceitar a sua prévia condição de síntese e relacionando-se consigo mesmo enquanto síntese, compondo assim sua tarefa de tornar-se si-mesmo.

### 1.5.2.3. O desespero de não querer ser si-mesmo: desespero-fraqueza

São dois níveis do desespero-fraqueza apresentados por Kierkegaard. O primeiro diz respeito ao desespero sobre o ‘terreno’ ou sobre ‘algo terreno’. Este nível de desespero é a pura imediatidade, nela não se pode falar de “uma consciência infinita do si-mesmo.”<sup>125</sup> Aqui o desespero é um mero sofrer por algo externo que sobrevém ao desesperado.

*O que vive no imediato* (na medida em que o imediato pode ocorrer na realidade sem qualquer reflexão) é determinado apenas animicamente; seu *si-mesmo*, e ele mesmo, é algo que faz parte do conjunto temporal e mundano, em conexão imediata com as outras coisas (*to eteron*), e tem apenas uma aparência ilusória de que houvesse algo eterno nele. Assim o *si-mesmo* depende do outro no imediato,

<sup>124</sup> KIERKEGAARD, 1980, pp. 48-49. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>125</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 50. (Trad. Cf. Roos, J.).

desejando, ansiando, desfrutando, etc., mas passivamente; mesmo ao desejar, este *si-mesmo* tem a forma de um “objeto indireto”, assim como a criança diz “a mim”. Sua dialética é: o agradável e o desagradável; seus conceitos: sorte, azar, destino.<sup>126</sup>

A citação acima deve nos fazer refletir diretamente, e novamente, sobre o indivíduo estético de Kierkegaard. Ter aparência de possuir algo de eterno, viver sob domínio das sensações e da determinação do destino são características marcantes de um indivíduo que vive inserido no estágio estético. Novamente nas *Diapsalmata* vemos, em seus textos na forma de aforismos, a expressão do indivíduo estético, que vive no imediato. Citamos abaixo alguns destes textos com a finalidade de demonstrar como o indivíduo estético, além de apresentar os claros sintomas de desespero no desequilíbrio da síntese, como vimos a partir do texto de John Glenn, Jr., sofre também do desespero-fraqueza.

Para além dos meus restantes numerosos e numerosos conhecimentos, tenho ainda um confidente íntimo – a minha melancolia; no meio da minha alegria, no meio do meu labor, acena-me, chama-me ao lado, embora fisicamente eu não saia do lugar. A minha melancolia é a amante mais fiel que conheci, não admira então que eu lhe retribua o amor.<sup>127</sup>

Não me apetece mesmo nada. Não me apetece montar, é um movimento demasiado intenso; não me apetece andar, é demasiado extenuante; não me apetece deitar-me, pois ou haveria de ficar deitado, e isso não me apetece, ou haveria de levantar-me outra vez, e também não me apetece fazer isso. *Summa Summarum*, não me apetece fazer mesmo nada.<sup>128</sup>

Ai, a porta da fortuna não abre para dentro, de modo a poder escancará-la ao entrar de rompante; abre antes para fora e, por isso, nada há de fazer.<sup>129</sup>

Em certo teatro, aconteceu ter deflagrado um incêndio nos bastidores. O palhaço veio avisar o público. Pensaram que se tratava de um dito espirituoso e aplaudiram-no; ele repetiu o aviso; rejubilaram ainda mais. Também eu assim penso que o mundo cairá por terra, sob o júbilo geral da gente espirituosa que pensa tratar-se de um *witz*.<sup>130</sup>

Em vão dou luta. Escorrega-me o pé. A minha vida permanece todavia uma existência de poeta. Pode algo de mais infeliz ser pensado? Estou predestinado; o destino ri-se de mim, quando de súbito me mostra como tudo aquilo contra o qual eu ajo se torna momento numa tal existência. Consigo descrever a esperança de maneira tão vívida, que cada individualidade esperançosa reconhecerá como sua a minha descrição; e trata-se, no entanto, de uma falsificação, porque enquanto eu a descrevo, penso na recordação.<sup>131</sup>

<sup>126</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 51. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>127</sup> KIERKEGAARD, 2013(b), p. 46.

<sup>128</sup> KIERKEGAARD, 2013(b), p. 44.

<sup>129</sup> KIERKEGAARD, 2013(b), p. 50.

<sup>130</sup> KIERKEGAARD, 2013(b), p. 61.

<sup>131</sup> KIERKEGAARD, 2013(b), p. 69.

Todos as citações acima caracterizam cada um dos elementos citados por Anti-Climacus ao final da citação anterior de *A doença para a morte*. Viver entre o agradável e o desagradável, sob conceitos como azar, sorte e destino é viver uma vida estética, pautada na mera imediatidade, sem qualquer percepção de possuir um si-mesmo e um si-mesmo eterno. O indivíduo que vive sua existência dessa maneira, em uma relação estética, vive o desespero sobre algo terreno. Não possui sobre si nenhuma reflexão e por não possuir tal reflexão ele precisa, para desesperar, de algo externo que lhe sobrevenha.<sup>132</sup> Sendo assim, o indivíduo nada mais é do que passivo. O mundo ao qual ele se apega é abalado “por um golpe do destino,” e ele se torna infeliz.<sup>133</sup> Aqui poderíamos, de certo modo, dizer que ele desespera. Entretanto, desesperar, *strictu sensu*, é perder o eterno, perder o si-mesmo eterno. Sendo assim, ele não desespera de fato, não pelo motivo que ele apresenta. Mas é assim que ele o chama.<sup>134</sup> O que aqui acontece é que este indivíduo aponta para o desespero, mas aponta para o lado errado. Sua condição é desespero mas ele aponta para o lado oposto, dizendo que está desesperado. É verdadeira sua afirmação, ele está desesperado, mas ele não vê sua verdadeira condição. Ele ainda não se tornou consciente de possuir um si-mesmo diante de Deus. Portanto, diante do que ele reconheceu como sendo desespero, ele sofre e pensa a solução a partir das coisas externas e diante deste sofrimento ele não quer ser si mesmo, não quer ser um si-mesmo mas prefere ser um outro ao invés de si mesmo, quer para si um outro si-mesmo.<sup>135</sup> Pode ser que o tempo passe para ele, que aquilo que ele identificou como desespero passe e ele se recupere. Entretanto, ele continua não sendo si mesmo, continua desesperado e se novamente o mundo ao qual ele é apegado for abalado por outro evento externo que lhe sobrevenha, novamente ele se desespera por aquilo que identifica como desespero, e deseja tornar-se outro. Este é o desespero-fraqueza.

Sobre o que vive no imediato, Kierkegaard afirma que é impossível representa-lo verdadeiramente sem um caráter cômico, pois ele julga reconhecer a si mesmo pelo seu exterior, como se pudesse tornar-se outra pessoa pela mudança em seu exterior. Fica da pena pseudônima a irônica pergunta: se ele se tornasse outra pessoa, ele se reconheceria?<sup>136</sup>

Quando se supõe que a imediatidade tem alguma reflexão em si, o desespero modifica-se um pouco; surge um pouco mais de consciência de *si-mesmo* e, com isso, também do que seja desespero e de que o seu estado é desespero; já há algum

<sup>132</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 51.

<sup>133</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 51.

<sup>134</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 51.

<sup>135</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 53.

<sup>136</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 53.

sentido em que se fale em estar desesperado: mas o desespero é essencialmente fraqueza, um sofrer; sua forma é desesperadamente não querer ser si mesmo.<sup>137</sup>

Com base na citação acima, o desespero que se dá no imediato nem sempre se reflete sobre o acontecimento externo. Seu avanço se manifesta na possibilidade de o desespero se manifestar através da capacidade de reflexão do indivíduo, de modo que o desespero presente não se dá meramente como o sofrimento de algo que lhe sobrevém mas, em certa medida, uma auto-atividade, um movimento, uma ação. Nesta ‘certa medida’ há um certo grau de consciência de si, o que gera a separação do indivíduo do ambiente em que este está inserido por meio da tomada de consciência de si. Entretanto, isto só se dá ‘em certa medida’.

Com esta certa medida de reflexão a respeito de si mesmo, o indivíduo pode querer tornar-se responsável por si mesmo, e aqui vemos que este indivíduo que reflete, mesmo que pouco, sobre si mesmo se distingue da pessoa puramente imediata. Mas podem surgir contra este desejo algumas dificuldades e tais dificuldades o fazem recuar. Faz-se necessário, então, que algo aconteça com ele que o faça romper mais profundamente com o imediato do que foi capaz sua reflexão ou ele, por meio da imaginação, encontra uma possibilidade que, se acontecesse, romperia com seu imediato.<sup>138</sup> Ele tenta preservar a si mesmo, fazendo concessões a outras coisas que ele pode perder sem perder o si-mesmo. Tal tentativa demonstra que o indivíduo possui uma vaga noção de que há algo de eterno em seu si-mesmo. Sua tentativa é, no entanto, frustrada, pois ele ainda não possui a reflexão ética necessária, não é consciente de que possui um si-mesmo que é adquirido por uma abstração infinita de todas as coisas externas.<sup>139</sup> E por que é necessária esta abstração das coisas externas para que o si-mesmo seja adquirido? Porque a existência se dá num movimento da interioridade em direção à exterioridade. A síntese já está dada, sendo o que há de mais elementar na constituição do ser humano, sem qualquer interferência externa — e aí está seu caráter eterno —, e é a partir da relação do indivíduo humano com a sua condição de síntese que se adquire o si-mesmo para que, assim, cumprindo a tarefa de tornar-se si mesmo, o indivíduo possa compor a si mesmo buscando o equilíbrio da síntese enquanto se relaciona com os elementos da mesma.

A partir da consciência de que possui um si-mesmo infinitamente abstrato e interior, o indivíduo entra no processo de assumir por inteiro seu si-mesmo real, com todas as suas

<sup>137</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 54. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>138</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 54.

<sup>139</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 55.

vantagens e desvantagens.<sup>140</sup> Mas o indivíduo que acima descrevemos ainda é desesperado, sofre o desespero de não querer ser ele mesmo. Entretanto, diferente do indivíduo que vive no puro imediato, ele não se apega mais à ideia de tornar-se outra pessoa, antes ele, pela reflexão, mantém a sua relação consigo mesmo. Sua relação consigo mesmo é, agora, como a de quem possui uma casa com alguns problemas. Por causa destes problemas ele deixa a casa, mas não a abandona, continua voltando para ela, considera-a verdadeiramente sua casa, visitando-a a fim de saber se os problemas deixaram de existir. Uma vez que os problemas tenham desaparecido, ele volta a morar naquela casa. Da mesma forma, quando olha para si mesmo e percebe suas dificuldades, o indivíduo foge de si mesmo e enquanto seus defeitos e dificuldades permanecem ele não ousa voltar a si mesmo. Quando, aparentemente, as dificuldades desaparecem ele ‘volta a ser si mesmo’, mas tal retorno é apenas a volta ao ponto de onde ele saiu quando havia abandonado a si mesmo. Ele é um si-mesmo até certo ponto.<sup>141</sup>

As dificuldades presentes em seu si-mesmo, naturalmente, não irão desaparecer e ao perceber que não há mudança ele busca outra forma para encontrar a cura. Tomando o caminho contrário à sua interioridade o indivíduo afasta-se o máximo possível de si mesmo, quando na verdade deveria avançar em direção a ele a fim de tornar-se verdadeiramente um si-mesmo.

Toda a questão sobre o *si-mesmo*, em sentido profundo, se torna uma espécie de porta falsa no fundo da sua alma, dentro da qual não há nada. Ele assume o que em sua linguagem chama seu *si-mesmo*, ou seja, que talentos, capacidades, etc. lhe tenham sido dados, tudo isso ele assume numa direção exterior, em direção à vida, como se diz, a vida real, a vida ativa; trata com muita prudência o pouquinho de auto-reflexão que tem em si, ele teme que o que há no fundo venha à tona novamente. Então sucede que pouco a pouco ele o esquece; com o correr dos anos acha isso quase ridículo, especialmente quando está na boa companhia de outros homens competentes e dinâmicos que têm percepção e aptidão para a vida real. *Charmant!* (Fascinante!). Ele já está, como se conta nos romances, bem casado há vários anos, um homem dinâmico e empreendedor, pai e cidadão, talvez até um homem importante; em casa seus empregados lhe chamam “Vossa senhoria”; na cidade ele está entre os notáveis; sua conduta faz aceção de pessoas, ou se orienta pela aparência das pessoas, isto sim, a julgar pela reputação geral, é ser uma personagem. Na cristandade ele é um cristão (bem no mesmo sentido em que no paganismo ele seria um pagão e na Holanda um holandês), um dos cristãos cultos. A questão da imortalidade sempre o ocupou, e mais de uma vez perguntou ao pastor se existe uma tal imortalidade, se as pessoas de fato se reconheceriam de novo; o que certamente deve ser do maior interesse para ele, já que ele não tem um *si-mesmo*.<sup>142</sup>

<sup>140</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 55.

<sup>141</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 55.

<sup>142</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 56. (Trad. Cf. Roos, J.).

eticamente, à vista da sociedade, ele é um cidadão exemplar, um cristão exemplar na Cristandade, um nobre, mas ele desesperadamente carece de si-mesmo.

Este desespero, o desespero sobre o terreno, é o mais comum na humanidade e o desespero descrito acima, o desespero do imediato com alguma porção de reflexão a respeito de si mesmo, é ainda mais comum do que o descrito anteriormente, o do puro imediato.

O segundo nível do desespero-fraqueza apresentado por Kierkegaard é o desespero do eterno ou sobre si mesmo. O terreno é a categoria da totalidade, diferindo-se de algo terreno, e, portanto, é uma categoria do pensamento, isto é, uma expressão inicial do desespero do eterno ou sobre si-mesmo.

Uma questão interessante a respeito do desespero sobre algo terreno é que ele pode ser reconhecido. Quem desespera sobre alguma coisa desespera sobre algo que o põe prostrado: uma desgraça, uma perda, etc. Essas coisas são claramente percebidas por qualquer um que tenha uma mínima consciência de si mesmo. Entretanto, do que ele de fato desespera passa despercebido: ele desespera do Eterno, de si mesmo. É importante notar, e Kierkegaard faz este destaque, a diferença entre desesperar ‘sobre’ algo e desesperar ‘de’ algo. Desespera-se ‘sobre’ algo que nos faz sentir o desespero mas desespera-se ‘de’ algo que pode nos salvar do desespero: do eterno, da salvação, etc. A respeito do si-mesmo, podemos dizer tanto ‘sobre’ o si-mesmo quanto ‘de’ si-mesmo, pois o si-mesmo é duplamente dialético, pois é aquela síntese previamente posta e, no entanto, compõe-se a partir da relação com a exterioridade. “E a confusão - especialmente em todas as formas mais inferiores de desespero e quase que em cada pessoa em desespero – é que ela tão apaixonada e claramente percebe e sabe *sobre* o que desespera, mas, *de que* desespera, é algo que lhe passa despercebido.”<sup>143</sup>

O indivíduo que desespera do imediato, com o descrevemos, não tem consciência de tudo o que está por trás dele. Ele, desesperando sobre o terreno, lhe atribui um valor grande demais, transforma algo terreno em todo o terreno. O que ele não percebe é que isso é precisamente o desesperar do eterno. O desespero sobre algo terreno, portanto, já é um passo adiante. Nesse ponto, ao dar-se conta de que está dando um valor por demais alto às coisas terrenas, o indivíduo não mais desespera por causa de sua fraqueza, mas sobre sua fraqueza. Não há mais aqui o desespero a respeito de algo que lhe acomete, mas o desespero de perceber-se fraco. Ele mesmo compreende que é fraqueza dar tanto valor a algo terreno.<sup>144</sup> Aquele que está inserido no desespero fraqueza e apenas desespera sobre algo terreno por

<sup>143</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 61. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>144</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 61.

causa de sua fraqueza tem a consciência de sua fraqueza como consciência última, permanece estagnado no desespero-fraqueza. Entretanto, aquele que reconhece que é uma fraqueza dar tamanha importância a algo terreno (desesperando por causa dele) e, no entanto, não se volta do desespero à fé mas aprofunda-se em seu desespero, desespera sobre sua fraqueza. Agora tal indivíduo, tendo consciência de que desespera do eterno, de que desespera sobre si-mesmo, sobre ser tão fraco a ponto de desesperar sobre algo terreno, acaba por perceber que desesperadamente perdeu o eterno e a si mesmo.<sup>145</sup>

Segue-se assim a progressão. Primeiro vem a consciência do si-mesmo, porque é impossível desesperar do eterno sem possuir uma concepção do si-mesmo, que há nele algo de eterno ou de que houve nele algo de eterno. Se a pessoa desespera sobre si mesmo, ela deve estar consciente de possuir um si-mesmo; pois é sobre isso que ela desespera, não sobre o terreno ou sobre algo terreno, mas sobre si mesma. Além do mais, há aqui uma grande consciência do que é o desespero, porque o desespero é, de fato, a perda do eterno e de si mesmo. Certamente há também uma maior consciência de que o seu estado é desespero. Então, o desespero não é aqui meramente um sofrimento, mas uma ação. Quando o terreno é tirado do si-mesmo e ele desespera, o desespero parece vir de fora, mesmo que ele sempre venha do si-mesmo; mas quando o si-mesmo desespera sobre o seu desespero, esse novo desespero vem do si-mesmo, indireta-diretamente do si mesmo, como uma contra-pressão (reação), e nisso é diferente do desafio, que vem diretamente do si-mesmo. Finalmente, isto ainda é um passo adiante, mesmo que em um outro sentido; simplesmente porque este desespero é mais intenso, está, em certo sentido, mais perto da salvação. É difícil esquecer tal desespero – é profundo demais; mas a cada minuto que o desespero está em aberto, há também a possibilidade da salvação.<sup>146</sup>

Consciente de seu si-mesmo, de sua fraqueza e de seu desespero a pessoa desesperada encontra-se próxima da salvação, do estado de superação do desespero, mas está também a um passo de um avanço para um novo nível de desespero: o desespero-desafio.

O desespero acima descrito é também desespero-desafio. Ele se reconhece fraco e, portanto, odeia a si mesmo, tenta fugir de si mesmo, não quer nem mesmo ouvir falar a respeito de si mesmo. Uma de suas opções agora é humildemente prostrar-se ante sua fraqueza e recorrer à fé a fim de ser salvo por Deus, mas ele não o fará devido ao ódio que possui por seu si-mesmo. Ainda assim, em meio a todo o esforço para livrar-se de si mesmo, seu si-mesmo continua presente em sua consciência.<sup>147</sup>

<sup>145</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 61.

<sup>146</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 62. (Tradução nossa, sob consulta à tradução em andamento do professor Jonas Roos.).

<sup>147</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 62.

Aqui cabe dar ênfase à afirmação de Kierkegaard de desespero como ação e não meramente como algo que se sofre. Em seu artigo *Kierkegaard's Psychology and Unconscious Despair*, Merold Westphal aborda, ainda que brevemente, o tema:

[...] Pode-se dizer, com uma importante qualificação, que a psicologia de Kierkegaard possui uma concepção aristotélica de saúde. Assim como Aristóteles insiste que o bem estar de uma pessoa é encontrado na atividade (*energeia*), Kierkegaard salienta que não é algo que nos acontece mas algo que nós fazemos. Se falamos em cair em desespero, a doença para a morte, ou de permanecer nele, nós devemos falar de vontade e de responsabilidade. Se falamos de saúde em vez de doença, a categoria da ação é novamente necessária, pois no reino do espírito não há saúde imediata, mas apenas a saúde que coincide com o cumprimento da tarefa de tornar-se si-mesmo.<sup>148</sup>

Ao falarmos em querer e não querer ser si-mesmo claramente inserimos aqui a categoria da vontade. Se a fórmula de toda ausência de desespero é ter consciência de si-mesmo e querer ser si-mesmo, superar o desespero envolve uma vontade de tornar-se si-mesmo que, naturalmente, realiza-se com uma ação. Neste sentido, não podemos falar de tornar-se si-mesmo, de curar-se do desespero, como se fosse algo que acontecesse com o tempo, mediante um processo natural da vida.<sup>149</sup> Antes, permanecer em desespero ou, pela fé, curar-se de seu desespero é algo que se dá mediante uma ação, ou seja, é responsabilidade do indivíduo decidir se quer ou não permanecer em desespero. Tal concepção de ação fica ainda mais clara quando desenvolvemos o desespero-desafio.

O último momento do desespero-fraqueza antes deste tornar-se desespero-desafio é o do 'fechamento hermético'.<sup>150</sup> O fechamento hermético é exatamente o contrário do imediato e tem por ele, do ponto de vista do pensamento, um grande desprezo.<sup>151</sup>

A pessoa que encontra-se sob o fechamento hermético fecha-se, esconde seu si-mesmo numa clausura dentro de si, não tem nenhum desejo de mostra-lo para as outras pessoas e considera que são apenas as pessoas que estão no puro imediato que expõem-se completamente, deixando todas as palavras saírem, expondo assim seu si-mesmo e que qualquer pessoa que possua o mínimo de reflexão interior pode coagir seu si-mesmo.<sup>152</sup> No fechamento hermético o indivíduo restringe seu si-mesmo numa prisão interior enquanto tem toda sua relação ética, sendo uma excelente pessoa na sociedade, podendo ser admirado

<sup>148</sup> WESTPHAL, 1987, pp. 40-41.

<sup>149</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 60.

<sup>150</sup> O termo 'fechamento hermético' é a opção de tradução de Jonas Roos para o termo dinamarquês *Indesluttethed*, que pode ser traduzido como reserva, em um sentido de preservação. Howard e Edna Hong optaram na tradução para o inglês por *inclosing reserve*.

<sup>151</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 63.

<sup>152</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 63.

por muitos, como dissemos em exemplos anteriores. Possui, entretanto, uma frequente necessidade de ficar sozinho. Para ele tal necessidade é vital, às vezes é como a necessidade de respirar, às vezes como a de dormir.<sup>153</sup> Tal necessidade por solidão expressa a natureza profunda do indivíduo, ficar sozinho é para ele uma necessidade maior do que o é para as demais pessoas (tendo-se em vista que tal desespero é mais raro que o desespero do puro imediato). “Em geral, o desejo pela solidão é sinal de que ainda há espírito em uma pessoa e a medida de que espírito há.”<sup>154</sup>

O desejo de solidão experimentado pelo indivíduo no fechamento hermético tem a ver com a eternidade, com sua relação com seu si-mesmo. Uma vez que cessa sua necessidade por solidão ele volta ao seu convívio social. Seu bom convívio ético, sua boa postura de pai e de marido dá-se por causa da confissão que, em solidão, ele faz a si mesmo a respeito de sua fraqueza.<sup>155</sup>

O desesperado no fechamento hermético acaba, então, por deparar-se com o caminho que é o caminho certo para a fé mas que, no entanto, possui uma bifurcação: ou seu desespero intensifica e se torna uma forma mais alta de desespero, o desespero-desafio – e aqui vemos a falácia do desespero-fraqueza, pois este nada mais é do que um ponto de partida para o desespero-desafio – ou ele se dedicará a voltar ao puro imediato, mergulhando em uma vida voltada para as sensações e os prazeres, a fim de esquecer seu si-mesmo. No entanto, não encontrará sucesso em tal empreitada, pois já lhe é muito intensa tal consciência de si.

#### 1.5.2.4. O desespero de querer ser si-mesmo: desespero-desafio

O desespero-desafio está um passo adiante do desespero-fraqueza. Quando o indivíduo desesperado se dá conta do porque ele não deseja ser ele mesmo, então há uma mudança em seu estado e este se torna em desafio. Isto se dá precisamente porque ele deseja ser ele mesmo.<sup>156</sup>

Anteriormente, Kierkegaard já havia destacado que a oposição entre desespero-fraqueza e desespero-desafio é apenas relativa.<sup>157</sup> Tal se dá porque, de acordo com o filósofo, nenhum desespero é livre de algum desafio porque a própria frase ‘não querer ser’

<sup>153</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 64.

<sup>154</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 64.

<sup>155</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 65.

<sup>156</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 67.

<sup>157</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 49.

já pressupõe desafio, entretanto, nem o mais extremo desafio é livre de alguma fraqueza. No desespero-fraqueza, quando alguém tenta fugir de si mesmo já demonstra uma insatisfação com o si-mesmo que possui, já deseja ser algo diferente deste seu si-mesmo, ao passo que no desespero-desafio o indivíduo deseja tornar-se si mesmo por suas próprias forças, pondo aquilo que ele acha que deve ter dentro da pura possibilidade, o que configura uma fuga do seu si-mesmo real. Então, a diferença traçada por Kierkegaard entre os desesperos considerados a partir da consciência é apenas relativa, dependendo do modo como observamos a manifestação do desespero.<sup>158</sup>

O desespero-desafio desespera por meio da ajuda do eterno no si-mesmo e justamente por isso ele está, de certo modo, bem próximo da verdade, pois é por meio do eterno no si-mesmo que o indivíduo desesperado encontra o caminho para a fé, que é a cura para o desespero, e tem a coragem para perder a si mesmo a fim de ganhar a si mesmo.<sup>159</sup> Mas o indivíduo desesperado faz mau uso do eterno e quer desesperadamente tornar-se si mesmo, mas não deseja começar por perder a si mesmo. Aqui, há um aumento da consciência do si-mesmo e uma maior consciência de o que é desespero e de que o estado do indivíduo é desespero. O desesperado, então, já possui consciência de si mesmo enquanto ação e que o desespero não é causado por algo externo mas vem diretamente de seu si-mesmo.<sup>160</sup>

A forma do desespero aqui analisada apresenta uma visível característica do desespero da possibilidade. No desespero-desafio o indivíduo possui a consciência de um si-mesmo infinito. Entretanto, este si-mesmo infinito é a forma mais abstrata do si-mesmo, a possibilidade mais abstrata, ignorando suas necessidades e limitações. Esse si-mesmo infinito é, no entanto, um si-mesmo negativo e o desespero-desafio se apega a esta forma negativa de si-mesmo para, com sua ajuda, moldar a si mesmo da forma como bem entender. É dessa forma que ele quer ser ele mesmo. Ele não quer resignar a este si-mesmo criado a partir de sua infinitude, não deseja tornar-se si-mesmo começando pela perda deste que ele quer estabelecer. Antes, quer ser este si-mesmo auto-criado, afastando-se de Deus e mesmo da ideia de uma autoridade externa a ele mesmo que o tenha estabelecido. Aqui o que o indivíduo deseja é ser senhor, mestre de si mesmo, e poder criar a si mesmo, não deseja assumir as qualidades e defeitos do si-mesmo que já possui, antes quer determinar o que possuirá e o que não possuirá. Sob esta forma de desespero o indivíduo tenta construir a

---

<sup>158</sup> Cf. WESTPHAL, 1987, pp. 53-54.

<sup>159</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 67.

<sup>160</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 67.

si mesmo a partir de relações imaginárias, fantásticas, tal qual o que acontece no desespero da possibilidade, e nisso tal indivíduo não reconhece sobre si nenhuma autoridade.<sup>161</sup>

Westphal é certo:

Eu serei eu mesmo não importa como, mas sob a forma de desafio demoníaco. Isto significa que eu quero ser uma liberdade auto-consciente, mas não diante de Deus. Eu não serei reconfortado nem corrigido por ninguém além de mim mesmo. Kierkegaard chama esta auto afirmação absoluta de Prometeana [*Promethean*], embora Lúcifer seja também um bom modelo, pois o desespero-desafio é o desejo do ser finito de ser Deus.<sup>162</sup>

Em seu desejo de ser Deus, o indivíduo desesperado não aceita que ninguém além dele mesmo estabeleça a si mesmo e é aí que aparece o desafio, é aí que Kierkegaard pode afirmar que o desespero do Diabo é o tipo mais intenso de desespero, pois seu desespero é puro desafio.<sup>163</sup> Nos dizeres de Theunissen, desespero-desafio é o desejo de ser o que nós não somos, “uma pura possibilidade e infinitude, o que em sua pureza é desumano, ou pura necessidade e finitude, que nos aliena de nosso ser humano.”<sup>164</sup>

Sendo o desespero-desafio o desespero de querer ser si-mesmo só é possível pensa-lo se aceitarmos como premissa que o si-mesmo foi estabelecido por Deus e não por si mesmo. Neste sentido, o si-mesmo enquanto senhor de si mesmo é sempre um si-mesmo hipotético, uma construção imaginária, como um rei sem país, como construir castelos de areia, que se desmancham sob uma onda qualquer. Nenhum si-mesmo pode atribuir a si mesmo mais do que aquilo que possui. Do início ao fim ele permanece o mesmo.

Consequentemente o *si-mesmo* em desespero com frequência constrói castelos no ar e frequentemente luta apenas desferindo golpes no ar. Ele parece brilhante com todas essas virtudes imaginárias; por um momento elas fascinam assim como a poesia oriental; um tal autocontrole, uma tal imperturbabilidade, uma tal ataraxia etc. chega perto do fabuloso. Sim, ele de fato é assim, e a base para tudo isso é nada. Em desespero o *si-mesmo* quer deleitar-se com toda a satisfação de realizar a si mesmo, de desenvolver a si mesmo, de ser si mesmo; ele quer ter a honra desta poética construção, dessa construção de mestre, no modo como ele entendeu a si mesmo. Entretanto, o que ele entendeu por si mesmo é, em última análise, uma charada; no mesmo instante em que parece que ele está mais próximo de ter a construção acabada ele pode arbitrariamente reduzir tudo a nada.<sup>165</sup>

<sup>161</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 68.

<sup>162</sup> WESTPHAL, 1987, p. 53.

<sup>163</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 42.

<sup>164</sup> THEUNISSEN, 2005, p. 19.

<sup>165</sup> KIERKEGAARD, 1980, pp. 69-70. (Trad. Cf. Roos, J.).

O desespero-desafio aceita seu desespero como seu espinho na carne<sup>166</sup> e prefere viver com toda a dor e agonia do que aceitar qualquer ajuda, especialmente se for a ajuda do eterno, do absurdo de que para Deus todas as coisas são possíveis. Ele prefere buscar tornar-se si-mesmo com todo o seu sofrimento. Neste caso, afirmar que toda pessoa que sofre aceita qualquer ajuda que lhe é oferecida é uma falácia bem distante da verdade.<sup>167</sup>

As coisas são assim. Uma pessoa que sofre tem um ou vários modos pelos quais poderia querer ser auxiliada. Se ela é auxiliada por esses modos então certamente quer ser auxiliada. Mas quando a questão de ser auxiliada se torna séria num sentido profundo, especialmente quando se trata de ser auxiliado por alguém mais elevado, ou pelo mais elevado de todos – essa humilhação de dever aceitar incondicionalmente qualquer auxílio, tornar-se como nada nas mãos do “auxiliador”, para quem tudo é possível, ou então apenas ter que se submeter a outra pessoa, ter que renunciar ser si mesmo enquanto procura o auxílio: Oh, há certamente muito e mesmo prolongado e agonizante sofrimento no qual o *si-mesmo* contudo não se lamenta assim, qualquer que seja o seu modo.<sup>168</sup>

Ele não quer ser ajudado. Antes, quer desesperadamente tornar-se aquele si-mesmo que ele mesmo projetou para si. E o desespero se intensifica no indivíduo que sofre conforme ele ganha mais consciência. Então ele se torna demoníaco, ele sofre de algo que não lhe permite livrar-se de seu si-mesmo concreto e fazendo deste sofrimento sua paixão ele se torna uma raiva demoníaca.<sup>169</sup>

Isto eventualmente se torna uma tal fixação que por uma razão extremamente estranha ele tem medo da eternidade, medo de que ela o separará de sua, demoniacamente compreendida, infinita superioridade sobre os demais homens, sua justificação, demoniacamente compreendida, por ser o que ele é. – Ele é o que ele quer ser. Ele começou com a infinita abstração do si-mesmo, e agora ele finalmente se tornou tão concreto que seria impossível tornar-se eterno naquele sentido; entretanto, ele quer desesperadamente ser ele mesmo. Que loucura demoníaca – o pensamento que mais o deixa furioso é que a eternidade poderia ter a noção de privá-lo de sua miséria.<sup>170</sup>

Neste momento ele já não é mais apegado à abstração de seu si-mesmo, mas tendo alcançado o si-mesmo que ele desejava ser, ele se torna, em certo sentido, concreto, e aí põe-se o demoníaco, o desafio diante daquele que o estabeleceu. Ele se enclausura em seu fechamento hermético, tem ódio de Deus e da existência e opõe-se a eles. Comporta-se, em exemplo do próprio Kierkegaard, como o erro de uma obra que, tomando conhecimento de

<sup>166</sup> Referência a 2 Coríntios 12:7, onde o apóstolo Paulo afirma possuir um espinho na carne com fim de que ele não se exaltasse por conta de suas experiências espirituais.

<sup>167</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 71.

<sup>168</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 71. (Trad. Cf. Roos, J.).

<sup>169</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 72.

<sup>170</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 72. (Tradução nossa, sob consulta à tradução de Roos.)

si mesmo enquanto um erro, ganha vida e põe-se a forçar-se ao autor da obra, acusando-o por seu erro, chamando-o de autor de segunda classe.<sup>171172</sup>

Enfim, o desespero-desafio é, em última instância, a forma de todo desespero. “Sim, esta segunda forma de desespero (desesperadamente querer ser si mesmo) está tão longe de meramente designar um tipo específico de desespero que, ao contrário, todo desespero pode por fim ser resolvido nela e reconduzido a ela.”<sup>173</sup> Ao chegamos ao final da primeira parte de *A doença para a morte*, que define todo o caráter psicológico do desespero, nos deparamos com algo que já havia sido apontado ainda no primeiro capítulo e que foi diversas vezes sinalizado no decorrer da obra: que, como já dissemos, toda definição, toda oposição entre as formas de desespero é relativa, sendo que todas estas formas podem ser definidas, em última instância, como desespero-desafio.

Tendo em mente a universalidade do desespero e a condição de todo desespero como desespero-desafio, o heroísmo cristão a que Anti-Climacus se refere na citação que fizemos em nossa introdução é, em sua fórmula, um tanto parecido com a fórmula do desespero-desafio, mas difere deste por, diante de Deus, arriscar pôr tudo a perder, inclusive seu si-mesmo, a fim de tornar-se si-mesmo, um indivíduo singular.

---

<sup>171</sup> Na tradução de Howard e Edna Hong, *a second-rate author*.

<sup>172</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 74.

<sup>173</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 14. (Trad. Cf. Roos, J.).

## 2 O DESESPERO COMO PECADO

### 2.1. Desespero como pecado

O capítulo 1 foi dedicado à descrição tão precisa quanto nos foi possível da primeira parte da obra *A doença para a morte*. Toda a primeira parte é dedicada à apresentação de uma concepção psicológica do desespero. Julgamos ser importante descrevê-la minuciosamente a fim de compreendermos com maior clareza o ambiente em meio ao qual Anti-Climacus transita em sua reflexão a respeito da existência humana e, mais especificamente, do indivíduo humano em relação ao si-mesmo. No presente capítulo nos dedicaremos à reflexão a respeito do desespero inserido no interior da categoria do pecado, uma categoria primordialmente teológica e que apresenta a mudança na tonalidade do obra, em que o autor sai do âmbito psicológico onde até agora transitava e passa a desenvolver sua reflexão a respeito da existência humana sob o âmbito teológico. Na primeira seção desta segunda parte da obra, o autor pseudônimo afirma não haver lugar para um delineamento psicológico, e menos ainda na seção A.<sup>174</sup> Entretanto, toda a reflexão anterior a respeito do desespero e do tornar-se si-mesmo serve de base para o desenvolvimento teológico do autor, bem como nos servirá de base para o desenvolvimento da reflexão neste capítulo.

Kierkegaard dá à seção A da segunda parte de *A doença para a morte* o título *Desespero é pecado*. Se, como vimos no capítulo 1, desespero é não ser si-mesmo, é perder-se de si mesmo, pecado é, portanto, não realizar na existência o si-mesmo que somos, quer dizer, não nos relacionarmos existencialmente com a síntese pela qual todo o ser humano é composto. Há, no entanto, uma diferença fundamental entre desespero e pecado: este possui a qualidade de ser diante de Deus.

Kierkegaard abre a sessão A da segunda parte da seguinte maneira: “pecado é: diante de Deus, ou com a concepção de Deus, desesperadamente não querer ser si-mesmo ou desesperadamente querer ser si-mesmo.” A concepção ‘diante de Deus’ dá ao pecado um caráter intensificado, quer dizer, ou é fraqueza intensificada ou desafio intensificado. Pecado é, portanto, diante de Deus, desespero intensificado.<sup>175</sup> O fato de o pecado ser classificado como sendo diante de Deus aponta para o caráter de posição do pecado, caráter esse que se opõe ao de negação. Este caráter será definido por Kierkegaard um pouco mais adiante. Cabe aqui também ressaltar que, tendo destacado que pecado é desesperadamente querer ou

<sup>174</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 77.

<sup>175</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 77.

não querer ser si-mesmo, a condição de pecado parece ser aplicada somente às formas do desespero consciente de ter um si-mesmo, se não o pensador dinamarquês teria incluído também a forma inconsciente do desespero, a saber, o desespero de não estar consciente de ter um si-mesmo. No que diz respeito ao pecado Kierkegaard não se refere em nenhum momento ao desespero inconsciente, restando-nos apenas especular o porque de o desespero inconsciente não ser, pelo menos de acordo com o filósofo, um desespero contável dentre os que podem ser inseridos na categoria de pecado.

Assumimos aqui que há uma coerência no interior da obra kierkegaardiana e, portanto, deixaremos de lado a reflexão a respeito de um possível descuido ou descaso por parte do autor em relação ao desespero inconsciente, considerando a afirmação do autor de que o desespero inconsciente poderia não ser desespero, se considerado dialeticamente.<sup>176</sup> Entendemos aqui dialeticamente como sendo em relação a algo, a alguma forma ou alguma coisa considerada na reflexão a respeito do desespero. Pensando nesse sentido, tendo em vista que o autor afirma na primeira parte da obra que o desespero relaciona-se diretamente com a consciência, a ponto de afirmar que há mais desespero quanto mais consciência e menos desespero quanto menos consciência, e considerando que o desespero inconsciente é apontado como sendo desespero em sentido não estrito, o desespero inconsciente aparece como sendo uma forma de desespero que não goza da qualidade de desespero tanto quanto as formas de desespero consciente. O desespero inconsciente, portanto, nos aparece como sendo desespero enquanto falta de si mesmo por inconsciência de possuir um si-mesmo previamente estabelecido. Sendo o pecado uma posição e não uma negação, quer dizer, uma postura tomada e não a ausência ou invalidação de alguma coisa, o desespero inconsciente não pode ser considerado pecado pois é a ausência da consciência do si-mesmo e não um posicionamento em relação a este. É claro que, na dialética do desespero, sempre há alguma consciência na inconsciência, bem como há sempre desafio na fraqueza e fraqueza no desafio. Assim considerado, o desespero inconsciente de possuir um si-mesmo entraria na categoria do pecado, entretanto, se considerarmos dessa maneira, voltamos ao problema kierkegaardiano anteriormente apresentado: o desespero inconsciente poder ser ou não considerado pecado é uma questão dialética. Restam, portanto, inseridos na categoria do pecado o desespero-fraqueza e o desespero-desafio.

Pecado é, então, desesperadamente querer ou não querer ser si-mesmo, não sendo apenas a ausência do si-mesmo mas também uma postura a respeito deste si-mesmo que se

---

<sup>176</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 42.

dá diante de Deus. Possuir uma postura a respeito do si-mesmo, de querer ou não querer sê-lo implica, necessariamente, ser consciente de possuir um si-mesmo bem como ser consciente de estar diante de Deus.

Consideramos no capítulo anterior que Deus não significa, necessariamente, a pessoa soberana, criadora de todas as coisas, como é concebido pelo cristianismo, mas pode também significar aquilo a respeito do que nenhum ser humano tem domínio e que, no interior de *A doença para a morte*, consideramos como sendo a condição previamente estabelecida do homem enquanto síntese. Existir diante de Deus, então, significa existir diante, quer dizer, consciente, de uma condição a respeito da qual o ser humano não possui qualquer domínio e com a qual, por isso mesmo, deve lidar e relacionar-se.

Querer ser si-mesmo e não querer ser si-mesmo ou, nas esclarecedoras palavras de Michael Theunissen, não querer ser o que se é ou querer ser o que não se é, implicam uma postura de rebeldia, por assim dizer, diante de Deus ou da síntese que compõe o si-mesmo, é uma postura ativa, onde o indivíduo deseja tornar-se algo que ele deseja para si mesmo fugindo de sua constituição originária. Nesse sentido, tornar-se si-mesmo implica, necessariamente, uma humilhação por parte do indivíduo diante de Deus, uma humilhação que, de acordo com o autor, se dá sob a fé e é humilhação porque exige do indivíduo aceitar a plenitude da condição sob a qual foi estabelecido, devendo relacionar-se com os elementos componentes da síntese, ou seja, em constante busca pela estabilidade entre necessidade, finitude, possibilidade e infinitude. Pecado é, portanto, tentar fugir de sua plena condição, rebelando-se contra ela, seja por fraqueza ou por desafio.

Mesmo afirmando que não há lugar para o delineamento psicológico na segunda parte da obra, *Anti-Climacus* afirma que é possível fazer uma referência à fronteira mais dialética entre desespero e pecado, que é o que o autor chama de existência-poética. Tal existência poética beira o religioso, possui a concepção de Deus, quer dizer, existe diante de Deus.<sup>177</sup>

Considerada do ponto de vista cristão toda existência poética (apesar de toda estética) é pecado, o pecado de poetizar ao invés de ser, de se relacionar ao bem e à verdade através da imaginação ao invés de ser – ou seja, existencialmente esforçar-se para ser.<sup>178</sup>

A existência poética tal como descrita acima muito se assemelha àquela do desesperado que encontra-se, como descrevemos no capítulo anterior, sob a condição do

<sup>177</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 77.

<sup>178</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 77.

fechamento hermético, que aqui Kierkegaard intitula ‘desespero da resignação’,<sup>179</sup> mas possuindo a concepção de Deus. O que existe sob esta condição Kierkegaard chama de um poeta do religioso, pois se coloca diante de Deus, e reflete a respeito do texto bíblico presente no evangelho de Mateus, capítulo 6, versos 26 e 28<sup>180</sup> da seguinte maneira:

Quisera fosse um pássaro, ou quem me dera ser como um pássaro, como o pássaro livre que com alegria viajante voa longe, mui longe sobre o mar e a terra, tão perto do céu, até o mais longe rincão do planeta! Ai se eu pudesse fazer o mesmo, eu que somente me sinto ligado e religado e cravado no sítio de sempre, no lugar que me assinalam como morada os diários cuidados, sofrimento e calamidades, e tanto por toda a vida! Quisera fosse um pássaro, ou quem me dera ser como um pássaro, como o pássaro que se levanta mais ligeiro que toda a gravidade da terra até o céu, mais ligeiro que o mesmo ar! Quem me dera ser ágil como o pássaro que, ao buscar onde fixar-se, inclusive edifica seus ninhos nas árvores altas sobre o nível do mar! Ai, eu, a quem todo movimento, inclusive o menor, o só intento de levantar-se, faz-se experimentar a carga que gravita sobre os meus ombros! Quisera fosse um pássaro, ou quem me dera ser como um pássaro, livre em todos os sentidos, como o passarinho cantor, que canta humildemente ainda que ninguém o ouça, ou como aquele que canta soberbamente ainda que ninguém o ouça! Ai, se eu pudesse fazer o mesmo, eu que não tenho sequer um momento para mim, ser dividido nas mil ocupações de meu serviço obrigatório! Quisera fosse como uma flor, ou quem me dera ser como a flor da pradaria, ditosamente enamorado de mim mesmo e nada mais! Ai, eu, que sinto no íntimo do coração essa discórdia do coração humano, que nem pode egoisticamente romper com tudo, nem é capaz de oferecer tudo com amabilidade!<sup>181</sup>

Em *Os lírios do campo e as aves do céu*, Kierkegaard afirma que o poeta não consegue entender o evangelho. Ao ler a ordenança ali presente o poeta dá-se ao lamento de não poder ser como o evangelho lhe exige, em vez de cumprir a ordenança. E qual seria essa ordenança? A de tornar-se como o lírio e como o pássaro, quer dizer, a de existir pleno de sua existência, silencioso, obediente e alegre<sup>182</sup> em toda a sua plenitude diante de Deus. E as lições extraídas do evangelho pelo autor do discurso edificante de 1849 nos apontam claramente a diferença entre a existência do lírio e do pássaro e a do poeta e nos esclarece o porque a existência deste poeta é desespero e pecado.

Na primeira parte de *Os lírios do campo...* Kierkegaard discorre a respeito da necessidade do silêncio e de como esse silêncio deve ser aprendido dos lírios e das aves e estabelece que o problema do homem é não saber calar.<sup>183</sup> É certamente uma dádiva de toda a humanidade o saber falar mas o poder calar é uma arte, uma arte maravilhosa<sup>184</sup> que deve

<sup>179</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 77.

<sup>180</sup> “Olhai as aves do céu, [...] observai os lírios do campo.” Cf. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

<sup>181</sup> KIERKEGAARD, 2002, pp. 7-8.

<sup>182</sup> *Os lírios do campo e as aves do céu* está dividido em três partes: *Silêncio, Obediência e Alegria*.

<sup>183</sup> KIERKEGAARD, 2002, pp. 21.

<sup>184</sup> KIERKEGAARD, 2002, pp. 13.

ser aprendida dos lírios do campo e das aves do céu. Diante do lamento do poeta que sofre por não se tornar como o lírio e como o pássaro devido aos seus sofrimentos cotidianos o silêncio mostra-se relevante na aceitação, tanto do lírio quanto do pássaro, de que o sofrimento faz parte de sua existência pois é Deus quem estabelece a existência tal qual ela deve ser. Sobre o silêncio diante de Deus, o pensador dinamarquês explica:

Lá fora, junto ao lírio e ao pássaro, reina o silêncio. O que esse silêncio expressa? Expressa respeito por Deus, que é ele quem decide, que só dele é a sabedoria e a inteligência. E porque este silêncio é respeito por Deus (e na medida em que, na natureza, pode ser adoração), por isso é um silêncio solene. E porque é tão solene, capta-se a Deus na natureza. Como seria diferente se tudo está calado por respeito a ele? Ainda que Deus não fale, esse calar, que o respeita, redundando no efeito de que nos está falando.<sup>185</sup>

É neste silêncio solene que se dá o que é dissertado pelo autor na segunda parte da obra, a obediência. Em silêncio diante de Deus, diante do poder que estabelece previamente todas as coisas e, em especial, a natureza relacional de cada indivíduo humano, aceitamos a plenitude da condição em que fomos estabelecidos. Em silêncio, o pássaro e o lírio aceitam, diante de Deus, o seu sofrimento:

O pássaro cala e sofre. Por maior que seja a aflição que o invade, sempre cala. [...] O pássaro não está isento de sofrimentos; porém o pássaro silencioso se livra do que os faz ainda mais pesados: a incompreensível compaixão dos demais; livra-se daquilo que prolonga o sofrimento: o muito falar dele; daquilo que o converte em algo pior que ele mesmo: o pecado da impaciência e da melancolia. Pois não penses que se oculta a menor falsidade do silêncio do pássaro sofrido, como se no íntimo, por mais silencioso que pareça aos outros, não calasse, mas lamentasse seu destino acusando a Deus e os homens, permitindo que “o coração pecasse na dor”. Não, o pássaro cala e sofre. [...] E acontece o mesmo com o lírio, ele se cala. Mesmo sofrendo enquanto vai murchando, cala-se. [...] Para o lírio sofrer é sofrer, nem mais nem menos. E quando sofrer não é nem mais nem menos que sofrer, o sofrimento se particulariza e se simplifica, também se apequena o quanto pode. Menos não pode ser, já que o sofrimento está aí e portanto é o que é. Em troca amplifica-se ilimitadamente quando não é reduzido a ser nem mais nem menos do que é. Se o sofrimento não é nem mais nem menos, se só é o que concretamente é, então, mesmo o maior sofrimento é o menor possível. Mas se não se concretiza a magnitude peculiar do sofrimento, torna-se maior; essa indeterminação aumenta o sofrimento ilimitadamente. E tal indeterminação é cabalmente incitada pela vantagem equívoca de poder falar. Pelo contrário, a determinação do sofrimento, que não seja nem mais nem menos do que é, só é fruto do poder calar; e este silêncio tu podes aprender do pássaro e do lírio.<sup>186</sup>

Vejamos, portanto, como é diferente a postura do pássaro e do lírio, que nos são recomendados pelo evangelho como mestres, da postura do poeta. O pássaro e o lírio calam-

<sup>185</sup> KIERKEGAARD, 2002, pp. 23.

<sup>186</sup> KIERKEGAARD, 2002, pp. 20-23.

se diante de seus sofrimentos, chegam mesmo a suspirar a fim de que seu silêncio não se rompa, mas permanecem calados, aceitando a condição sob a qual foram estabelecidos e é neste silêncio que o sofrimento torna-se mais suportável, porque toma as suas verdadeiras proporções, como na citação, se apequena o quanto pode. Mas no muito falar a respeito o sofrimento parece aumentar indeterminadamente. O poeta, no entanto, comporta-se de maneira distinta, lamenta diante do sofrimento, e brada: “Quisera eu ter a voz da tempestade para poder expressar meu sofrimento todo como o experimento!”<sup>187</sup> Entretanto, não percebe que, se tivesse a voz da tempestade, seu sofrimento teria ainda mais vigor.

Ora, tendo agora diante de nós a imagem do lírio e do pássaro em silêncio a respeito de seus sofrimentos, podemos comparar sua postura à postura do poeta em sua reflexão a respeito da ordenança de ser como o lírio e como o pássaro.

O poeta, de fato, não compreende nada a respeito do lírio e do pássaro, acredita que estes sofrem menos do que ele, que pela habilidade do pássaro de voar ou pela beleza do lírio nos prados estes não possuem seus sofrimentos e, portanto, são invejáveis. Mas o que parece ser a lição extraída por Kierkegaard da ordenança presente em *Os lírios do campo e as aves do céu* é a do cumprimento da tarefa de cada indivíduo de ser plenamente aquilo que se é, de tornar-se si-mesmo em toda a sua plenitude, de, na existência, assumir todas as possibilidades que se lhe apresentam enquanto sabe que ele existe diante de Deus. E nesta lição, o poeta é reprovado. E por que isto acontece? Por que o poeta não consegue atender à demanda do evangelho?

A razão não é outra: a vida do poeta radica no desespero de poder chegar a ser o anelado; e este desespero engendra o “anelo”. Mas o anelo é o achado do desalento. Pois é verdade que o anelo consola só por um momento, porém em seguida se vê que não consola; [...] O poeta é o filho da dor [...].<sup>188</sup>

O poeta não atende à demanda do evangelho porque é todo fundamentado nesse anelo. Ele anseia profundamente ser ele mesmo diante de Deus mas anseia sê-lo sem o sofrimento que é fixado em todo indivíduo, é, como diz a citação acima, radicado no desespero de poder ser ele mesmo diante de Deus, no entanto, em vez de tomar o sofrimento que faz parte de sua existência ele vive do anseio, do anelo de ser ele mesmo sem aquilo pelo que ele sofre e é aí que se revela o desespero-fraqueza, o desespero de não querer ser o que ele é.<sup>189</sup> Os lírios do campo e os pássaros que voam no céu tornam-se mestres por ser

<sup>187</sup> KIERKEGAARD, 2002, pp. 21.

<sup>188</sup> KIERKEGAARD, 2002, pp. 9.

<sup>189</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 77.

plenamente aquilo que são diante de Deus, enquanto o poeta apenas desespera-se por querer fugir de si mesmo e peca, pois se posiciona como expectador da vida, romanceando a respeito do que há de verdadeiro e bom na existência sem, no entanto, nunca chegar a existir sob o que é verdadeiro e bom.

Agora que já compreendemos a relação do poeta para com a existência, bem como compreendemos o que seria, para Kierkegaard, um modelo de existência a ser seguido, com base nos lírios do campo e nas aves do céu, devemos refletir, para que possamos continuar o desenvolvimento a respeito do desespero como pecado, sobre o porque de a existência poética ser a fronteira mais dialética entre desespero, e aqui compreendemos que seja seu delineamento psicológico, e pecado.

Como vimos, o poeta apresentado por Anti-Climacus sofre do desespero da resignação, quer dizer, tendo consciência de possuir um si-mesmo ele, no entanto, esconde-o dentro de si mesmo, desejando tornar-se outro que não este si-mesmo que lhe foi previamente dado. O que faz diferenciar este poeta de qualquer outro indivíduo que sofre do desespero da resignação é que ele possui a concepção de Deus, quer dizer, sabe que existe diante de Deus. E a qualificação ‘diante de Deus’ é o que faz de um pecado algo tão terrível, porque ele é contra Deus.<sup>190</sup>

Ele ama a Deus acima de tudo, Deus que é sua única consolação em sua secreta aflição, e ainda assim ele ama a aflição e não desistirá dela. Ele gostaria muito de ser ele mesmo diante de Deus, mas com a exclusão do ponto fixado onde o si mesmo sofre; ali ele desesperadamente não quer ser si mesmo. Ele tem esperança de que a eternidade o remova, e aqui no tempo, não importa o quanto ele sofra com isso, ele não consegue resolver tomá-lo sobre si mesmo, não consegue se humilhar sob isso na fé. E ainda assim ele continua em seu relacionamento com Deus, e isto é a sua única salvação: seria puro terror para ele ter que ficar sem Deus, “seria o suficiente para desesperar,” e ainda assim ele efetivamente permite a si mesmo — talvez inconscientemente — poetizar Deus como algo diferente daquilo que Deus é, um pouco mais como um pai carinhoso que se entrega um pouco demais a cada desejo de seu filho. Ele se torna um poeta do religioso do mesmo modo que alguém se tornou um poeta através de um caso de amor infeliz e agora de maneira extasiante celebra a felicidade do amor erótico.<sup>191</sup>

Aquele que vive tal existência poética deseja manter seu relacionamento com Deus. No entanto, assim como ele poetiza a existência, relacionando-se com ela não efetivamente mas através da imaginação, ele também poetiza a Deus, tornando-o em algo diferente do que ele de fato é. Seu pecado consiste justamente nisto: em estando diante de Deus buscar uma existência que seja diferente daquela que lhe foi dada como dádiva pela divindade, ele peca

<sup>190</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 80.

<sup>191</sup> KIERKEGAARD, 1980, pp. 77-78. (Sob consulta à tradução de Roos.)

por buscar uma existência que seja diferente daquela que é a sua, posiciona-se em negação à prévia determinação que lhe foi dada, quer dizer, não consegue, em silêncio diante de Deus, sendo Deus tanto a divindade cristã quanto a sua condição pré-estabelecida, a qual ele não pode alterar, aceitar humildemente a condição em que foi estabelecido. O religioso exige que ele abandone sua angústia, humilhe-se por fé e aceite seu sofrimento como parte de si mesmo. Ele, no entanto, quer deixar o sofrimento longe de si mesmo.

## 2.2. Deus como critério do si-mesmo

Na primeira parte de *A doença para a morte* a consciência de si-mesmo é considerada dentro da categoria do si-mesmo humano, um si-mesmo que possui o homem como critério. Entretanto, ao trazermos a categoria do pecado para o interior da nossa reflexão a respeito do desespero trazemos também para o si-mesmo uma nova qualidade, uma nova qualificação que é a de existir diretamente diante de Deus.<sup>192</sup> Ao si-mesmo que é consciente de existir diretamente diante de Deus Anti-Climacus chama de “si-mesmo teológico.”<sup>193</sup>

Um si-mesmo que é consciente de existir diretamente diante de Deus possui, de acordo com o autor, uma realidade infinita, uma realidade que ele ganha por tornar-se um si-mesmo cujo o critério é Deus.<sup>194</sup> Existir diante de Deus, possuir a consciência de existir diante de Deus, portanto, dá ao si-mesmo humano uma nova qualificação que está para além da qualificação do si-mesmo descrito psicologicamente na primeira parte de *A doença para a morte*. Para além de uma existência sem consciência de possuir um si-mesmo eterno e da consciência de possuir um si-mesmo no qual há algo de eterno, considerações feitas tendo como ponto de partida o homem como critério do si-mesmo, Kierkegaard discorre agora a respeito do desespero enquanto pecado.

É necessário destacar que conforme o filósofo dinamarquês avança em sua reflexão a respeito do pecado a temática do texto torna-se cada vez mais restrita a esta categoria, tornando-se também cada vez mais especificamente religiosa a temática da obra, o que faz com que a laicização dos conceitos a priori religiosos presentes na obra fique cada vez mais difícil de ser empreendida. Entretanto, tendo em mente que dialogamos constantemente com Kierkegaard considerando o caráter irônico de sua escrita e que é isto que nos possibilita

<sup>192</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 79.

<sup>193</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 79.

<sup>194</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 79.

pensar outras formas de aplicação dos conceitos desenvolvidos no decorrer de suas obras, tal como aplicar de maneira laica um conceito primordialmente religioso, é possível considerarmos também, mais uma vez levando em conta o tempo e o público alvo dos escritos do autor, que o Cristianismo e os conceitos cristãos apareçam em sua obra a fim de conduzir a reflexão daquele a quem ele chamava “meu leitor,” quer dizer, a partir de conceitos religiosos, conceitos indubitavelmente comuns aos contemporâneos de Kierkegaard, cidadãos de uma Dinamarca onde o título de cristão era dado a todo aquele que nascesse naquela pátria, o autor provocava a reflexão daquele que se dispusesse a lê-lo a respeito do que lhe era fundamental sobre o ser humano: a sua existência individual. Ora, temos exemplos bastante tentadores, na obra mesma que é objeto de estudo deste trabalho, de que Kierkegaard vale-se de um conceito que ele liga diretamente a algum conceito religioso a fim de apontar uma característica da existência humana. Então, o pecado hereditário é causado pela angústia que, por sua vez, é a vertigem da liberdade. Em *O Conceito de angústia* o pseudônimo Vigilius Haufniensis trata a respeito da liberdade humana a partir de sua reflexão psicológica sobre as condições para o pecado. Em *A doença para a morte* o desespero é pecado, é desequilíbrio da síntese estabelecida por Deus que constitui o si-mesmo humano e a cura para a doença do desespero é descansar transparentemente no poder que estabeleceu a relação. Quer dizer, a partir da reflexão sobre a condição do ser humano pecador por existir de modo diferente daquele que foi previamente estabelecido por Deus, Kierkegaard desenvolve sua reflexão a respeito de o indivíduo tornar-se si-mesmo aceitando sobre si todas as condições que lhe são impostas pela existência e que são representadas pelos elementos da síntese: finitude, infinitude, possibilidade e necessidade. Kierkegaard, a partir de uma reflexão majoritariamente teológica, aponta para a existência como ela deve ser encarada, para ser tão plena quanto possível, por cada indivíduo particular. Porque o presente trabalho é um trabalho de filosofia e não de teologia enfocamos os elementos fundamentais presentes na obra em questão que digam respeito a uma existência que acreditamos ser apresentada pelo autor como sendo uma existência tal qual ela deva ser em sua plenitude. Que o autor utilize-se de conceitos e valores cristãos a fim de desenvolver tal reflexão é o que nos faz refletir, dentro do escopo de uma filosofia da religião, a respeito de uma possível existência plena construída sobre as bases da religião cristã. No entanto, por este não ser um trabalho de teologia, não é de nosso interesse desenvolver qualquer tipo de apologética da religião cristã, mesmo porque o próprio Kierkegaard em *A doença para a morte* condena veementemente toda espécie de defesa do Cristianismo. Daqui por diante, portanto, nos valeremos dos conceitos cristãos

como apresentados por Kierkegaard ao discorrer a respeito do desespero enquanto pecado e tudo aquilo que lhe diz respeito, considerando-os como verdadeiros elementos teológicos, mas tendo em mente o que acabamos de considerar, que o autor pode utilizar-se de conceitos religiosos a fim de apontar para realidades existenciais do interesse de todo indivíduo particular. Que a partir do momento em que Kierkegaard começa a tratar do pecado torna-se impossível tratar da questão sem considerar as concepções religiosas nos é validado pelo próprio Kierkegaard em sua introdução a *O conceito de angústia*, onde o autor afirma que “a rigor, o pecado não tem seu lugar em nenhuma ciência. Ele é objeto daquela pregação em que fala o indivíduo, como o indivíduo que se dirige ao indivíduo”<sup>195</sup> e o que Kierkegaard faz, através de Anti-Climacus, em *A doença para a morte* segue também a recomendação de Haufniensis em *O conceito de angústia*, onde este afirma que a dogmática não deve simplesmente explicar o pecado original mas explicá-lo pressupondo-o,<sup>196</sup> pois Anti-Climacus afirma a universalidade do desespero e também que o desespero se dá no exato momento em que Deus libera de suas mãos o si-mesmo.<sup>197</sup> Sendo o desespero pecado, tais afirmações servem tanto a um quanto a outro, o que corrobora o que acabamos de afirmar.

Ter conhecimento de existir diante de Deus é ter sobre si uma enorme responsabilidade.<sup>198</sup> É uma enorme responsabilidade porque o si-mesmo, que antes tinha o homem como critério para si, possui agora um critério que é muito superior e que lhe exige infinitamente mais: Deus. Ora, como dissemos anteriormente, ao ter a Deus como critério do si-mesmo o indivíduo ganha uma realidade infinita. Por que falamos aqui, a partir do texto de Kierkegaard, de uma realidade infinita? O autor utiliza-se de um exemplo bastante esdrúxulo para falar do critério do si-mesmo: um fazendeiro que é um si-mesmo diante de seu gado, caso isso fosse possível, possui um si-mesmo muito baixo e isso porque lhe falta um critério. Uma criança possui os pais como critério, bem como os adultos possuem como critério o Estado.<sup>199</sup> Estes são critérios coerentes para um si-mesmo pois são critérios que fazem parte da humanidade. Podemos perceber ainda que o indivíduo que possui o Estado como critério é, muito provavelmente, um indivíduo ético, no sentido kierkegaardiano. Mas ter a Deus como critério faz com que um realce muito maior recaia sobre o si-mesmo.<sup>200</sup>

<sup>195</sup> KIERKEGAARD, 2013(a), p. 18.

<sup>196</sup> Cf. KIERKEGAARD, 2013(a), p. 22.

<sup>197</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 16.

<sup>198</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 5.

<sup>199</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 79.

<sup>200</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 79.

O critério para o si-mesmo é sempre: aquilo diante de que ele é um si-mesmo, mas isto, por outro lado, é a definição de “critério.” Assim como apenas entes do mesmo tipo podem ser adicionados, também tudo é qualitativamente aquilo pelo que é medido, e aquilo que é qualitativamente seu critério é eticamente seu objetivo; o critério e o objetivo são o que define alguma coisa, isto é, com exceção da condição no mundo da liberdade, onde por não ser qualitativamente aquilo que é seu objetivo e seu critério uma pessoa precisa ela mesma ter merecido essa desqualificação. Assim, o objetivo e o critério ainda permanecem discriminadamente os mesmos, deixando claro o que uma pessoa não é — a saber, aquilo que é seu objetivo e seu critério.<sup>201</sup>

“[...] tudo é qualitativamente aquilo pelo que é medido [...].” O si-mesmo é, portanto, medido por aquilo que é seu critério e o critério é, também, o objetivo do si-mesmo. Ora, na primeira parte de *A doença para a morte* o critério estabelecido por Kierkegaard em sua análise do ser humano é o próprio ser humano. Nesta segunda parte, no entanto, o autor avança mais um passo em sua reflexão sobre o ser humano e estabelece aquilo que já havia sido antes sinalizado na primeira parte, que o critério do ser humano deixa de ser o próprio ser humano e passa a ser Deus. Agora o indivíduo não mais tem a si mesmo e à sua relação com a existência como critério para tornar-se si-mesmo mas sim a condição de existir diante de Deus. É claro que ter Deus como critério é algo que só se dá para aquele indivíduo que tem consciência de possuir um si-mesmo e de que este si-mesmo existe diante de Deus. A partir do momento em que o indivíduo tem uma concepção de Deus este já lhe aparece como critério e um critério ao qual deve-se atender pois, como exposto na citação acima, o critério torna-se também seu objetivo.

Esta reflexão a respeito de existir diante de Deus mostra-se claramente necessária quando Kierkegaard afirma que todo pecado só é pecado porque é diante de Deus.<sup>202</sup> O fato de ser diante de Deus é o que faz do pecado algo tão terrível. Aqui, Kierkegaard recorre à concepção de pecado tal qual descrita na *Confissão de Augsburgo*, principal confissão de fé luterana, confissão esta que segue a compreensão de pecado aceita pela tradição agostiniana.<sup>203</sup> De acordo com esta confissão o pecado está presente em todo ser humano e por causa do pecado ninguém é capaz de, por si mesmo, realizar algum bem. Como, então, esta concepção nos ajuda na reflexão a respeito do pecado diante de Deus e de, existindo diante de Deus, o si-mesmo ter Deus como critério? A partir dela é possível compreender o que mais adiante será afirmado por Anti-Climacus, a saber, que o contrário do pecado é a fé. Mas fé em que? Fé em Deus como o critério do si-mesmo e, portanto, como aquele que estabelece a relação do si-mesmo. Pecar é não querer ser o que se é ou querer ser o que não

<sup>201</sup> KIERKEGAARD, 1980, pp. 79-80.

<sup>202</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, pp. 80.

<sup>203</sup> Cf. Confissão de Augsburgo, Artigos 2 e 4.

se é e aquilo que se é, é o que Deus estabeleceu que o ser humano fosse. Pecar é, estritamente, desobediência a Deus, é não querer aquilo que Deus quer.<sup>204</sup> Aqui, portanto, compreendemos o porque de a fórmula que configura a ausência de desespero incluir o transparente descanso em Deus,<sup>205</sup> pois é somente em Deus que há a condição de ausência do pecado.

Vimos no primeiro capítulo que o desespero intensifica-se no indivíduo de acordo com o aumento de sua consciência de possuir um si-mesmo. Aí o critério para o si-mesmo é o próprio ser humano, o desespero é considerado de acordo com a condição humana de síntese e o esforço para tornar-se si-mesmo estabilizando a relação é pensado de maneira estritamente humana. Aqui temos um novo elemento que traz à tona uma nova qualificação: Deus é o critério. Agora, considerando o pecado, sua gradação não se dá apenas pela consciência de possuir um si-mesmo mas, tendo consciência de possuir um si-mesmo o indivíduo dá um passo adiante e possui a consciência de existir diante de Deus. É sob essa condição que há o pecado pois não há pecado, dito de maneira estrita, se não há a consciência de existir diante de Deus. Desse modo, a fórmula que uma vez foi “quanto mais vontade, mais si-mesmo” altera-se e torna-se “quando maior a concepção de Deus, há mais si-mesmo; quanto mais si-mesmo, maior é a concepção de Deus.”<sup>206</sup> O si-mesmo infinito só se dá quando o indivíduo tem uma concepção de Deus e, portanto, tem consciência de existir diante de Deus.

Foi citada no início deste capítulo a afirmação de Kierkegaard de que pecado é desespero intensificado. Tal afirmação alcança sua clareza na seguinte descrição:

O desespero é intensificado na relação com a consciência do si-mesmo, mas o si-mesmo é intensificado na relação com o critério para o si-mesmo, infinitamente quando Deus é o critério. De fato, quanto maior a concepção de Deus, há mais si-mesmo; quanto mais si-mesmo, maior é a concepção de Deus. Até que o si-mesmo como um indivíduo singular específico seja consciente de existir diante de Deus, até lá ele não é um si-mesmo infinito, e este si-mesmo peca diante de Deus.<sup>207</sup>

Quer dizer, enquanto o critério para o si-mesmo é o próprio homem o que há quando o indivíduo não se torna si mesmo é desespero mas quando o critério deixa de ser o próprio indivíduo e passa a ser Deus o desespero deixa de ser apenas desespero e passa a ser pecado. A reflexão que Kierkegaard faz a respeito desta intensificação do desespero é a mesma que

<sup>204</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 80.

<sup>205</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 14.

<sup>206</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 80.

<sup>207</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 80

faz o direito quando trata de uma contravenção que tem seu peso variado de acordo com contra quem o contraventor age. A pena para tal contraventor varia como, por exemplo, no caso citado por Kierkegaard, entre um parricídio e um assassinato ordinário.<sup>208</sup> Ou seja, assim como se dá em um caso como esse dá-se também com o desespero: quando o desespero é contra o próprio indivíduo, e aqui é o caso específico do desespero-desafio, o que há é um caso de desespero, como aqueles que apresentamos em nosso primeiro capítulo, mas quando tal desespero é contra Deus, e assim o é porque nesse caso o critério é Deus pois o indivíduo é consciente de existir diante de Deus, o que há não é mais o desespero mas sim pecado, uma categoria do espírito que se dá infinitamente no si-mesmo infinito.

Percebemos que Kierkegaard traça, através de *Anti-Climacus*, toda a sua concepção de pecado neste capítulo em diálogo com seu tempo. Já foi dito no capítulo anterior a respeito da crítica de Kierkegaard à Cristandade, ao fato de todos os cidadãos dinamarqueses nascerem cristãos e etc., que o autor traça uma linha divisória entre o que ele chama de Cristandade, a cultura cristã da Europa, e Cristianismo. Quando trata a respeito da diferença de critério para o si-mesmo e de que só existe pecado quando o critério é Deus, explicando também porque o pecado em sentido estrito não pode ser encontrado no paganismo, o que nos parece que o filósofo de Copenhague está fazendo é apontar para o problema religioso que ele identifica em seu tempo: que todas aquelas pessoas, por causa de todo um ponto de vista cristão no qual elas foram inseridas ao nascerem não incorrem, por assim dizer, em um mero desespero mas sim em pecado, porque todos eles possuem consciência de existir diante de Deus. Aqui nos parece haver uma dupla crítica: a de que as pessoas de seu tempo carecem de si-mesmo, vivendo em constante desespero, e a de que estas mesmas pessoas, em seu desespero, possuindo uma concepção de Deus, não aceitam a condição existencial na qual foram estabelecidas por Deus, chegando até mesmo a um estado de desafio diante dele, desejando tornar-se aquilo que elas não são.

Ora, tendo agora discorrido e esclarecido a respeito da condição de ter Deus como critério podemos avançar à declaração de Kierkegaard de que não ser si-mesmo não é estritamente pecado no paganismo ou para o que ele chama de homem natural, porque aí não há a concepção de Deus, antes ambos possuem apenas a si mesmos como critério. “Entretanto, de um ponto de vista mais alto, pode ser correto considerar o paganismo imerso no pecado, mas o pecado do paganismo era essencialmente ignorância desesperada de Deus, de existir diante de Deus; paganismo é ‘ser sem Deus no mundo.’”<sup>209</sup> O que o paganismo

---

<sup>208</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 80.

<sup>209</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 81.

possuía era uma “interpretação superficial do pelagianismo,”<sup>210</sup> quer dizer, uma concepção de poder ser livre de seu desespero por seu próprio esforço, por uma mudança de comportamento, por exemplo.

Kierkegaard passa, então, a tratar sobre a concepção de pecado presente no mundo grego, que é o que aqui o autor chama de paganismo, e discorre a respeito da concepção socrática de pecado, que é ignorância.

### 2.3. A concepção socrática de pecado

Anti-Climacus passa a tratar desta questão a partir de uma reflexão que aponta uma problemática presente na compreensão de pecado como ignorância. Ele afirma que

[...] no que diz respeito a este ponto, como com muito do que é socrático, os homens sentiram um impulso de ir além. Quão incontável é o número daqueles que sentiram o impulso de ir além da ignorância socrática — provavelmente porque sentiram ser impossível para eles parar aí —, quantos são os que, em qualquer geração, poderiam perseverar, mesmo por apenas um mês, existencialmente em expressar ignorância sobre tudo?<sup>211</sup>

Este problema leva o autor a perceber que há uma imperfeição em se compreender o pecado como ignorância. Ele afirma que essa imperfeição está em sua ambiguidade, em como a ignorância deve ser definitivamente compreendida, quer dizer, se deve-se compreendê-la em sua origem como uma ignorância original, no sentido de ser o estado de alguém que até agora não pôde saber, quer dizer, um estado em que até então alguém foi incapaz de saber qualquer coisa a respeito da verdade, ou se tal ignorância é, na verdade, o que o autor chama de uma ‘ignorância tardia’, uma ignorância não originária, porque se for este o caso então o pecado deve, necessariamente, se apresentar em algum outro lugar que não na ignorância e este lugar seria aquele em que uma pessoa se esforça para obscurecer seu conhecimento.<sup>212</sup> Tal investigação é de total importância para Anti-Climacus pois o autor pseudônimo não deseja desprezar a questão como resolvida à luz de como através do tempo a ignorância socrática foi recebida com um sentimento de insuficiência mas, tendo o cristianismo em mente, deseja analisar a questão da ignorância como algo genuinamente

<sup>210</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 81.

<sup>211</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 88.

<sup>212</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 88.

grego a fim de destacar a radicalidade do cristianismo, diante da qual a concepção grega, bem como qualquer outra concepção que não seja radicalmente cristã, apresenta-se vazia.<sup>213</sup>

A fim de compreendermos o ponto de vista do pseudônimo autor da obra a respeito do pensamento socrático é necessário termos sempre em mente aquilo que foi exposto em nossa introdução a este trabalho, a saber, que *Anti-Climacus* é um pseudônimo radicalmente cristão, que se considera um paradigma do cristianismo e que tem o cristianismo como o que há de superior na existência. Este pensamento há de se fazer sempre necessário tanto durante a leitura deste trabalho — especialmente na leitura deste capítulo — quanto na leitura de *A doença para a morte* e de *Prática no cristianismo*, obras as quais este pseudônimo assina a autoria. Tendo em vista que em *O conceito de angústia* Kierkegaard já havia, através de Vigilius Haufniensis, afirmado que o pecado é algo a ser tratado especificamente pela dogmática, e aqui devemos entender a dogmática como a teologia cristã, e que, como afirmamos alguns parágrafos acima, a concepção de pecado só aparece quando o indivíduo tem consciência de existir diante de Deus, sendo uma concepção de pecado no paganismo algo que aparece como um problema ético e que, portanto, não pode ser rigorosamente chamado de pecado, pois este, por só aparecer diante de Deus, aparece como um problema estritamente religioso do Cristianismo, podemos assumir que no interior da totalidade do pensamento kierkegaardiano é plenamente coerente que a ignorância socrática apareça como algo vazio, quer dizer, insuficiente diante da radicalidade do cristianismo apresentada por *Anti-Climacus*.

Ao destacar a possibilidade de o pecado se apresentar não na ignorância ela mesma mas no esforço de alguém para obscurecer seu conhecimento, *Anti-Climacus* afirma novamente surgir uma ambiguidade: se a pessoa está ou não consciente de que seu conhecimento foi obscurecido. Se ela não possuir tal consciência, então há algo anterior à consciência do sujeito que faz com que seu conhecimento seja obscurecido. Entretanto, se for constatado que o sujeito de conhecimento obscurecido possui plena consciência de tal obscurecimento no momento em que ele se inicia, então certamente o pecado não se apresenta em questões de conhecimento mas sim em questões de vontade e toda esta questão dirá respeito à relação entre o saber e a vontade.<sup>214</sup> A bem da verdade, a definição socrática não se preocupa com este tipo de questão pois Sócrates, de acordo com Kierkegaard, é um indivíduo ético, mas não é essencialmente um indivíduo ético-religioso, muito menos um teólogo cristão e, portanto, não se aproxima da questão cristã fundamental que se apresenta

---

<sup>213</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 88.

<sup>214</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, pp. 88-89

na doutrina do pecado hereditário (ou original), que está pressuposta na reflexão de Anti-Climacus a respeito do pecado.<sup>215</sup> Tendo esta questão em vista torna-se visível o problema de tentar definir uma concepção de pecado a partir de uma reflexão a respeito da filosofia de Sócrates. Como Kierkegaard se propõe, então, a tratar da questão da definição de pecado a partir da concepção socrática de pecado como ignorância? A questão apresentada por Anti-Climacus mostra-se bastante simples: se a concepção socrática estiver correta, então simplesmente não existe pecado, pois aí pecado é apenas consciência, quer dizer, se pecado significa não saber o que é certo e, por isso, fazer o que é errado, então o pecado não existe. Se pecado é ignorância então devemos todos concordar com Sócrates e assumir que é impossível alguém praticar o mal sabendo o que é o bem. Ou seja, não existe pecado. Neste ponto de sua reflexão é que o autor pseudônimo traça sua diferenciação fundamental entre o cristianismo e o mundo grego. Ele afirma:

Note que, de maneira cristã, isto está de acordo, em um sentido mais profundo tudo está correto; no interesse do Cristianismo era *quod erat demonstrandum* [isto que era para ser demonstrado]. É especificamente o conceito de pecado, o ensinamento a respeito do pecado, o que mais decisivamente diferencia qualitativamente o cristianismo do paganismo, e isto é também porque o cristianismo muito consistentemente assume que nem o paganismo nem o homem natural sabe o que é o pecado; de fato, ele assume que deve haver uma revelação de Deus para mostrar o que é o pecado. A distinção qualitativa entre o paganismo e o cristianismo não é, como uma consideração superficial poderia assumir, a doutrina da redenção. Não, deve-se começar muito mais profundamente, com o pecado, com a doutrina do pecado — como o cristianismo, de fato, o faz.<sup>216</sup>

A diferença fundamental que há, portanto, entre o cristianismo e o paganismo, entre o cristão e o não cristão, é, segundo Anti-Climacus, a doutrina do pecado. Não é a doutrina da redenção, da salvação do homem através do sacrifício feito por Cristo na cruz, de acordo com a tradição, mas sim a doutrina que aponta no homem uma condição existencial, que é a doutrina do pecado hereditário. Mas por que tal doutrina se mostra tão importante para Kierkegaard a ponto de o filósofo dedicar duas de suas obras pseudônimas a respeito do tema? No interior do pensamento teológico de matriz reformada a doutrina do pecado original é bastante destacada, especialmente na teologia luterana. Sabemos que a Dinamarca dos tempos de Kierkegaard era uma nação luterana, sendo esta a religião oficial do Estado dinamarquês e que o próprio Kierkegaard foi educado dentro de uma espiritualidade e de uma teologia luteranas. É, portanto, bastante compreensível, analisando as condições práticas, que a doutrina do pecado hereditário esteja tão presente no interior do pensamento

<sup>215</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 89.

<sup>216</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 89.

teológico kierkegaardiano e, por que não, em sua filosofia. Entretanto, assumimos que não é apenas por tais questões práticas que o poeta-pensador dinamarquês destaca tanto a concepção de pecado em sua filosofia. Ora, claramente o interesse de Kierkegaard é majoritariamente existencial, sua filosofia é toda construída em diálogo e, de certo modo, em oposição ao pensamento sistemático produzido pelo idealismo alemão, especialmente pela filosofia de Hegel. Em *A doença para a morte* o autor faz uma crítica à criação de sistemas afirmando que

Um pensador edifica um edifício enorme, um sistema, um sistema abarcando a totalidade da existência, a história mundial, etc., e se for considerada sua vida pessoal, para nossa surpresa é feita a espantosa e ridícula descoberta de que ele mesmo não vive neste enorme e abobadado palácio mas em um barraco ao lado dele ou em uma casa de cachorro ou, no melhor dos casos, no quatinho do zelador.<sup>217</sup>

Ora, o que o autor deseja demonstrar com essa afirmação senão que um sistema filosófico não dá conta da existência, que não importa o quão elaborado seja um sistema de pensamento a existência sempre terá a primazia na vida de qualquer pessoa, seja um importante professor alemão ou um cidadão comum? O interesse de Kierkegaard em apontar a relevância da existência está em demonstrar que não se pode fugir dela, que toda filosofia é criada a partir daí. É, portanto, na importância que o pensador de Copenhague dá à existência que podemos encontrar uma possível explicação para seu interesse na doutrina do pecado hereditário.

A concepção de pecado que Kierkegaard nos apresenta através de *Anti-Climacus* mostra um elemento existencial que nos parece ser muito caro ao filósofo dinamarquês. A doutrina do pecado hereditário aponta diretamente para uma condição humana fundamental experimentada, de acordo com a tradição cristã, por todo e qualquer ser humano. Ora, se esta condição pecadora é experimentada por todo e qualquer ser humano significa que o pecado é algo que afeta a constituição da humanidade e, conseqüentemente, sua relação para consigo mesmo e à existência.<sup>218</sup> É aí que, refletindo a respeito do interesse de Kierkegaard, a doutrina do pecado hereditário aparece superior à doutrina da redenção quando o assunto é a diferenciação entre o cristianismo e o paganismo, bem como entre o cristão e o homem natural: o pecado é uma condição existencial experimentada no presente por toda a humanidade que, no entanto, só pode ser conhecido pelo indivíduo através de uma revelação

<sup>217</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 44.

<sup>218</sup> Para mais a respeito do pecado hereditário pode ser consultada a obra *O conceito de Angústia*, de 1844.

da parte de Deus. Eis, portanto, a diferença qualitativa do cristianismo e a compreensão de Kierkegaard de que o cristianismo inicia com a doutrina do pecado hereditário.

Kierkegaard apresenta, então, de que maneira funciona a definição socrática:

A definição socrática funciona da seguinte maneira. Quando alguém não faz o que é certo então ele também não entendeu o que é certo. Sua compreensão é puramente imaginária; sua declaração de ter entendido é uma falsa informação; seus repetidos protestos de que ele seria enforcado se ele não tiver entendido o põe muito distante andando em círculos. Então, a definição está mesmo correta. Se alguém faz a coisa certa, então certamente não peca; e se não faz a coisa certa, então também não entendeu; se tivesse real e verdadeiramente compreendido, rapidamente ele seria levado a fazê-lo, ele teria se tornado rapidamente uma figura Chladni<sup>219</sup> por causa de sua compreensão: ergo, pecado é ignorância.<sup>220</sup>

Anti-Climacus já havia afirmado que esta definição socrática é genuinamente grega<sup>221</sup> e que a intelectualidade grega era “muito feliz, muito ingênua, muito estética, muito irônica, muito espirituosa — muito pecaminosa — para compreender que alguém pudesse conscientemente não fazer o bem, ou conscientemente, sabendo o que é o certo, fazer o errado.”<sup>222</sup> Então, era impensável para um grego, mesmo que ele fosse Sócrates, que alguém pudesse fazer o mal mesmo sabendo o que é o bem. Isto se dá porque, de acordo com o pseudônimo, o problema da definição socrática de pecado é que falta a ela um determinante dialético que faça a transição entre o compreender e o agir. Esse determinante dialético, apropriado para realizar tal transição, é a vontade. É aí, na vontade, que o Cristianismo começa, pois é pela vontade que chega-se ao desafio<sup>223</sup> e é essa compreensão da vontade, de algo que realize a transição entre o compreender e o fazer, que falta, segundo Anti-Climacus, à intelectualidade grega.

Ao refletir a respeito do problema da definição socrática Kierkegaard, muito discreta e rapidamente, insere uma crítica à racionalidade do seu tempo, especificamente ao seu hábito especulativo. O filósofo pensa a imagem de uma costura e apresenta o cristianismo como aquele que enraíza o pecado na vontade, costura até chegar ao desafio e, por fim, amarra com a doutrina do pecado hereditário. Enquanto que a compreensão, sem dar nó no

---

<sup>219</sup> Ernst Chladni (1756 — 1827), físico alemão que estudou a vibração de placas e o cálculo da velocidade do som. As figuras de Chladni são fruto de um experimento realizado a partir do comportamento de grãos de pó (como areia, por exemplo) depositadas sobre placas metálicas enquanto estas sofrem vibrações em diferentes frequências. Conforme a frequência das vibrações aumenta, aumenta também a complexidade das figuras, demonstrando assim padrões de vibração nas placas. Ao utilizar este exemplo, Kierkegaard deseja aludir à correspondência natural que deve haver entre compreender e agir, caso seja correta a definição socrática.

<sup>220</sup> KIERKEGAARD, 1980, pp. 92-93.

<sup>221</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 88.

<sup>222</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 90.

<sup>223</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 93.

fio nem amarrar o final, segue especulando infinitamente, vai costurando e costurando, sem nunca encontrar um fim. O que se pode refletir a respeito desta crítica do autor, enquanto possuímos algum conhecimento de seu projeto filosófico, é que, ao contrário da filosofia meramente especulativa, o cristianismo ‘amarra sua linha’, conclui com primor o seu trabalho, fundamentando na existência seus princípios e conceitos, o fim da reflexão cristã é feito pelo paradoxo.<sup>224</sup> Enquanto isso, podemos assumir que a postura do autor quanto à filosofia especulativa do seu tempo é a de que ela permanece sempre especulando, sempre trabalhando com categorias abstratas alheias à existência. Tal reflexão nos é possível ao percebermos a importância que o autor dá à vontade. A vontade é, aqui, uma categoria existencial e é nela que o pecado, importante por ser, para o autor, como já vimos anteriormente, o lugar onde começa o cristianismo, cria suas raízes.

Ao apontar o problema grego Kierkegaard também aponta para o problema da filosofia moderna: tratar de questões puramente ideais como se elas se aplicassem ao indivíduo particular. Idealmente, ou a transição entre a compreensão e a ação é necessária ou não há nenhum problema ligado a essa transição. É assim que pensa a mente grega e, essencialmente, a filosofia moderna.<sup>225</sup> E aqui, ao falar da filosofia moderna, Anti-Climacus aponta diretamente para Descartes, apresentando a formulação do *cogito* cartesiano e afirmando que o que ela diz é, basicamente, “pensar é ser,” contrapondo a esta a afirmação cristã de que “crer é ser.”<sup>226</sup> Ao estabelecer essa relação entre a mentalidade grega e a filosofia moderna, apontando assim a problemática de considerarmos puramente a idealidade ao refletirmos a respeito de uma questão — o que é perfeitamente realizado pelos gregos, de acordo com as reflexões expostas pelo autor pseudônimo, quando estes afirmam que é impossível saber a verdade e não praticá-la, pois centralizam na razão toda a legitimação do agir, desconsiderando, assim, a vontade —, o autor conclui, especificamente de acordo com seu interesse na distinção entre a Cristandade e o Cristianismo, à qual já nos referimos algumas vezes durante o desenvolvimento deste trabalho, afirmando que “a modernidade não é nem mais nem menos do que paganismo.”<sup>227</sup> Tal conclusão é de suma importância para o projeto de crítica ao seu tempo empreendido por Kierkegaard e ainda para sustentar sua tese a respeito do problema na definição socrática de pecado e da diferença qualitativa entre o cristianismo e o paganismo grego: “estar em uma relação de parentesco com Sócrates não é tão mal. Mas o aspecto totalmente não-socrático da filosofia

<sup>224</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 93.

<sup>225</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 93.

<sup>226</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 93.

<sup>227</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 93.

moderna é que ela deseja nos iludir fazendo-nos acreditar que isso é Cristianismo.”<sup>228</sup> Ou seja, o que Anti-Climacus, e aqui faz-se importante destacar que a postura pode ser muito mais do pseudônimo do que do próprio Kierkegaard, deseja apontar com essa crítica não é diretamente a prática da especulação ou uma espécie de exaltação excessiva da razão mas sim o problema de querer chamar isto de Cristianismo. Entretanto, é necessário ter em mente que o cristianismo sempre está presente no interior da produção do dinamarquês em questão, de modo que ele, o Cristianismo, pode ser considerado como aquele que possui a mais relevante proposta existencial para um indivíduo singular.

Após estabelecer sua crítica, Kierkegaard passa a evidenciar o problema existente na relação entre a vontade e o conhecimento.

Em contraposição à pura idealidade o autor, ironicamente, faz referência ao mundo da realidade efetiva, onde o indivíduo verdadeiramente vive e com o qual está inteiramente envolvido e, também, onde há uma pequena transição entre o compreender e o fazer que, como já vimos, é mediada pela vontade. Não é uma transição que acontece naturalmente nem de forma rápida mas sim que possui uma história bastante longa.<sup>229</sup>

A vida no espírito, quer dizer, no si-mesmo, não é uma vida estática mas, antes, está em constante movimento. Tudo na vida do espírito é atuação, performance. Nesse sentido, se uma pessoa não faz o que é certo no exato momento em que ela o compreende este saber enfraquece e dá abertura para uma ação da vontade que, sendo dialética e tendo domínio do que Anti-Climacus chama de ‘natureza inferior’ do homem, colabora para tal enfraquecimento e, conseqüentemente, para a não realização daquilo que havia sido compreendido como a coisa correta a ser feita. A vontade, entretanto, não se opõe radicalmente à compreensão, não. Antes o que há é um longo processo dialético entre a vontade e a compreensão. Em vez de se opor ao que foi compreendido a vontade se permite um período ao qual o autor chama de “amanhã a gente vê isso.”<sup>230</sup> E é o seguinte o que acontece:

No decorrer desse tempo o compreender tornar-se mais e mais obscurecido e a natureza inferior ganha mais e mais vantagem; ai! Porque bem deve ser realizado imediatamente, assim que ele é compreendido (e é por isso que na pura idealidade a transição do pensar para o ser é tão fácil, porque nela é tudo de uma vez), mas o poder da natureza inferior está em prolongar as coisas. Gradualmente a objeção da vontade a esse desenvolvimento diminui; quase parece conspirar. E quando a compreensão está devidamente obscurecida, compreender e querer, então, podem se entender melhor; eventualmente elas concordam completamente, pois agora a

<sup>228</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 93.

<sup>229</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 94.

<sup>230</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 94.

compreensão passou para o lado da vontade e admite que o que ela quer está absolutamente certo. E está é, talvez, a maneira como vive a maioria dos homens: trabalham gradualmente em obscurecer sua compreensão ética e ético-religiosa, que os conduziria a decisões e conclusões com as quais sua natureza inferior não se importa muito, mas eles expandem sua compreensão estética e metafísica, o que, eticamente, é uma distração.<sup>231</sup>

Devido, portanto, a esse tempo que a vontade impõe, discretamente, à compreensão, o que acontece é que gradualmente a compreensão passa a se adequar à vontade, de modo que toda ação passa a ser regida não pela compreensão mas pela vontade.

Tal reflexão a respeito da relação entre a vontade e a compreensão não vai muito mais adiante do que a compreensão socrática porque a mente grega ainda assim diria que uma pessoa que se comporte dessa maneira, regida pela vontade, não compreendeu o que é o certo, a mente grega não possui a coragem de afirmar que alguém poderia conscientemente fazer o que é errado, mesmo sabendo o que é certo. Este posicionamento grego demonstra, então, a qualitativa diferença existente entre o paganismo e o cristianismo, pois o cristianismo afirma que a concepção pagã, esta incapacidade de afirmar que alguém possa fazer o errado mesmo sabendo o que é certo, está absolutamente correta porque nenhum ser humano é capaz de ir além do que essa compreensão devido ao fato de que, compreendido de maneira cristã, isto é pecado, o próprio ser humano é pecado e toda sua fala sobre pecado nada mais é do que uma desculpa pecaminosa, uma constante reflexão sobre si mesmo que, no entanto, não resolve nem supera o pecado. Isto marca a diferença entre o entendimento socrático e o cristianismo pois o cristianismo começa de uma maneira distinta da do paganismo: para o cristianismo o ser humano não faz o que é o certo porque não deseja fazê-lo, pois toda sua condição é pecadora, incluindo sua capacidade de compreensão, de modo que, de acordo com Kierkegaard, o cristianismo não pode de modo nenhum ser compreendido mas sim crido.<sup>232</sup>

Esse entendimento da natureza humana por parte do cristianismo avança mais adiante do que a compreensão socrática e taxa a ação errada do ser humano como desafio, tal qual o é desafio não querer ser aquilo que se é, como descrevemos no capítulo anterior, com a diferença de que, no pecado, o desafio se dá com a consciência de existir diante de Deus.

---

<sup>231</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 94.

<sup>232</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 95.

Em resumo, o ensinamento cristão a respeito do pecado nada mais é do que uma ofensa contra o homem, acusação após acusação; é o fato que o divino, como o promotor, arrisca trazer contra o homem.<sup>233</sup>

De acordo com o que demosramos até agora, portanto, o cristianismo ofende o homem por apontar que ele, a despeito da compreensão socrática, que é uma compreensão que tem sua mais alta realização no estágio ético, mesmo compreendendo o que é certo faz o que é errado e, mais ainda, que isso só pode ser plenamente aceito pelo ser humano não por meio de sua própria capacidade, a saber, a compreensão humana, mas exclusivamente por uma revelação por parte da divindade, pois compreender é a dimensão da relação do ser humano com a própria humanidade mas crer é a relação do ser humano com o divino, e é necessária esta relação com o divino para que o ser humano possa ver o que é o pecado e qual é a sua profundidade. Eis a ofensa.<sup>234</sup>

#### 2.4. O pecado como posição

Que o cristianismo deva ser crido e não compreendido é, de acordo com a ótica de Anti-Climacus, o que sustenta que o pecado não é uma negação mas sim uma posição. O autor aponta que tal reflexão tem sua origem na ortodoxia cristã, que “rejeita qualquer definição de pecado que seja alguma coisa meramente negativa — fraqueza, afetação, finitude, ignorância, etc.”<sup>235</sup> Com isso Kierkegaard passa, mais claramente, a apontar que o pecado é uma posição que se opõe à compreensão, esta que é fruto da especulação, pois o pecado como posição, assim como já afirmamos anteriormente a respeito do cristianismo, é oriundo de uma revelação por parte de Deus e que é esta revelação que ensina ao homem o que é o pecado, pois é necessário crer nisto,<sup>236</sup> não compreendê-lo por meio da especulação.

O problema em se compreender o pecado é que a compreensão quase que automaticamente acaba por transformá-lo em uma negação, tal como é explicitado pelo autor:

A duplicidade na parte da especulação mostra-se em um outro ponto ainda relacionado. A categoria do pecado ou como o pecado é definido é crucial para a categoria do arrependimento. Já que a negação da negação é tão especulativa a única possibilidade é que o arrependimento precisa ser a negação da negação — e assim o pecado se torna negação. — Incidentalmente seria certamente desejável se

<sup>233</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 95.

<sup>234</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 95-96.

<sup>235</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 96.

<sup>236</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 96.

em algum momento algum sóbrio pensador explicasse em que medida o puramente lógico, que é um remanescente da primeira relação da lógica com a gramática (dois negativos afirmam) e da matemática — em que medida o lógico tem validade no mundo da realidade efetiva, no mundo das qualidades, se no todo a dialética das qualidades não é algo diferente, se a “transição” não possui outro papel aqui. *Sub specie aeterno modo* [sob o aspecto da eternidade, no modo da eternidade] etc., não há espaço algum; assim sendo, tudo é e simplesmente não há transição. *Postular* neste meio abstrato é *eo ipso* o mesmo que *nulificar*. Mas olhar para a realidade efetiva da mesma maneira beira a loucura. *In abstracto* pode-se também dizer: o *Perfectum* segue o *Imperfectum*. Mas se no mundo da realidade efetiva uma pessoa concluísse que isso se segue e segue-se imediatamente que uma obra que ela não completou (*imperfectum*) estivesse completa, ela certamente estaria louca. Da mesma forma se dá com a então chamada posição do pecado se o meio em que ela está colocada é puro pensamento; o meio é por demais ilusório para ser levado a sério.<sup>237</sup>

O problema apresentado por Kierkegaard na citação acima é que, além de a especulação acabar por macular a concepção cristã de pecado, tornando-o em uma mera negação, uma concepção de pecado oriunda de uma especulação, que é sempre feita no campo da idealidade, não possui lugar na realidade efetiva. Fica claro no parágrafo acima citado que além do interesse radicalmente cristão de Anti-Climacus em defender que o pecado é uma posição e que, portanto, deve-se crer nele, ou seja, deve-se possuir uma relação com esta categoria a partir da fé, o próprio Kierkegaard como autor deseja salientar e, por que não dizer, criticar a especulação que é feita em detrimento da experiência existencial, que se preocupa em desenvolver conceitos que cabem muito bem no interior da idealidade mas que não possuem nenhuma aplicação na experiência existencial do ser humano.

Alguém poderia argumentar, desejando fazer uma defesa do cristianismo, que compreendê-lo daria a ele mais credibilidade, talvez até que esta possibilidade facilitaria a crença na religião cristã. No entanto, Anti-Climacus afirma que o Cristianismo precisa ser crido, de certo modo que o próprio cristianismo deseja que seja assim.

Eu posso muito bem compreender (e isto não é de modo algum muito divino para ser compreendido) que alguém que tem que compreender de qualquer forma e que consegue pensar a respeito apenas do que se diz ser compreensível achará isto muito deficiente. Mas se todo o cristianismo se volta para isso, que ele *deve* ser crido e não compreendido, que *ou* ele deve ser crido *ou* alguém deve estar escandalizado ou ofendido por ele — é então tão louvável querer compreendê-lo? É um mérito tão grande ou não é, em vez disso, insolência ou falta de reflexão querer compreender aquilo que não deseja ser compreendido? Se um rei decide estar completamente incógnito, para ser tratado, sem exceção, como um homem comum, é correto então prestar-lhe reverência porque as pessoas geralmente consideram uma grande honra fazê-lo? Ou não é de fato uma autoafirmação e o próprio pensamento de alguém contra a vontade do rei se uma pessoa faz o que ela quer em vez de se submeter?<sup>238</sup>

<sup>237</sup> KIERKEGAARD, 1980, pp. 96-97.

<sup>238</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 98.

De acordo, então, com a reflexão de Anti-Climacus não somente não é possível compreender o cristianismo, bem como suas categorias, como o pecado, como o próprio cristianismo não deseja ser compreendido e sim crido. Querer compreender o cristianismo já constitui, automaticamente, uma oposição a ele, significa diminuir sua importância, já que o próprio autor afirma que o ato de compreender alguma coisa faz da compreensão algo maior do que aquilo a respeito do qual ela reflete.<sup>239</sup> Talvez por isso pareça para alguém a quem a compreensão é muito cara que a resolução de que o cristianismo deve ser crido é por demais deficiente, pois a compreensão, especialmente em ambientes intelectuais, é tida em grande estima enquanto toda matéria de crença é desprezada como algo de menor valor. É aqui que se apresenta mais claramente a afirmação presente na citação acima de que ou se crê no cristianismo — e no pecado, bem como em todas as suas demais categorias — ou se é ofendido por ele.

Para além da reflexão especificamente religiosa tecida pelo filósofo dinamarquês neste momento de *A doença para a morte*, acreditamos caber aqui uma reflexão a respeito da experiência existencial, que acontece em meio à realidade efetiva e que está sempre acompanhando, como uma espécie de coadjuvante, a construção da reflexão religiosa da obra em questão, de modo que podemos perceber que mesmo tratando de elementos particularmente teológicos ainda assim é perceptível o quanto a preocupação principal do autor está diretamente ligada com a experiência existencial de cada indivíduo singular.

Já destacamos anteriormente a crítica de Kierkegaard à idealidade e como as reflexões produzidas na idealidade não possuem aplicação no campo da existência<sup>240</sup> e temos visto até este momento como o pecado como posição em contraposição à compreensão do mesmo (e aqui deve-se englobar todo o Cristianismo, tanto no que diz respeito à posição quanto à impossibilidade da compreensão) revela que ele não é uma matéria pertencente à idealidade, a respeito do qual se deve especular e construir conceitos, mas sim que todo o Cristianismo, com todas as suas inerentes categorias, pertence à realidade efetiva, quer dizer, ao campo da experiência existencial onde, como o autor já afirmou anteriormente, cada indivíduo humano não existe *a priori* mas é o que é a cada instante, ou seja, está em constante processo de vir a ser, em devir.<sup>241</sup> Em tal realidade não cabe a compreensão mas o próprio existir, o próprio fazer-se, tornar-se si mesmo a partir de

<sup>239</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 97.

<sup>240</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, pp. 93, 97-98.

<sup>241</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, pp. 30, 94.

cada experiência existencial, e a respeito dela não cabem conceitos construídos sob o domínio da idealidade de modo que na existência o que predomina não é a compreensão oriunda da especulação mas sim a posição que é assumida diante de cada caso particular. Tal posição não é considerada a partir da reflexão mas é assumida de acordo com aquilo em que se acredita. Esta nossa reflexão dá destaque a um outro elemento perceptível no pensamento religioso de Anti-Climacus, a saber, que o Cristianismo é essencialmente existencial. É por isso, portanto, que deve ser crido em vez de ser compreendido, porque deve ser experimentado existencialmente em vez de especulado idealmente.

Em uma sociedade em que compreender era algo de suma importância, onde havia nos meios intelectuais uma forte influência do idealismo alemão, especialmente da filosofia dialética de Hegel, Kierkegaard faz Anti-Climacus afirmar que o que as pessoas carecem é de um pouco de ignorância socrática.<sup>242</sup> É importante destacar o caráter socrático dessa ignorância, pois se mal compreendida ela pode soar como uma ignorância comum que configura uma negação, algo que já foi previamente descartado pelo autor no que diz respeito ao pecado. Sob o questionamento, quase um lamento, de quantos em algum momento pensaram desta maneira a respeito da ignorância do ironista grego, Anti-Climacus afirma que a ignorância socrática aparece como uma espécie de temor e de adoração a Deus e é ainda capaz de afirmar que sua ignorância era uma versão do dito judaico “o princípio da sabedoria é temer a Iahweh”<sup>243</sup> e é por isso que Sócrates foi reconhecido como o homem mais sábio. De acordo com a reflexão de Anti-Climacus a ignorância de Sócrates era como uma veneração a Deus a partir de uma tomada de posição, como um juiz que se coloca na fronteira entre o homem e Deus a fim de impedir que ambos se misturem, tornando-se um só.<sup>244</sup> Não podemos aqui afirmar com certeza se tal interpretação da ignorância socrática empreendida pelo autor pseudônimo possui algum fundamento teórico ou se é uma reflexão original de Kierkegaard mas certamente ela assume a forma do interesse kierkegaardiano em criticar a especulação dialética hegeliana por meio da qual dois conceitos opostos acabam por tornar-se um no Absoluto. A crítica irônica do pensador de Copenhague ataca o caráter da especulação que acaba por pretender mesclar Deus e o homem em um único ser ou conceito e, contra isto, o filósofo apropria-se da ignorância de Sócrates a fim de fazer frente a ela. Anti-Climacus destaca como uma “tarefa completamente ética”<sup>245</sup> que alguém admita não ser obrigado nem estar apto a compreender o cristianismo, o que exigiria uma

<sup>242</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 99.

<sup>243</sup> Salmo 111:10. **Bíblia de Jerusalém.**

<sup>244</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 99.

<sup>245</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 99.

autonegação de tamanho considerável, tendo em vista os tempos especulativos nos quais vivia o pensador dinamarquês.<sup>246</sup> Esta autonegação nos aparece como humildade e está intimamente relacionada no escrito aqui analisado com a ignorância socrática, tendo em vista o destaque que o autor dá para a semelhança de sua interpretação do sentido de reverência a Deus da ignorância socrática e o já citado dito judeu a respeito da sabedoria.

O que Kierkegaard parece querer trazendo para sua exposição a ignorância socrática e fazendo com que ela se aproxime do cristianismo é defender a diferença qualitativa existente entre o homem de Deus e é por isso que ele pensa Sócrates como um juiz na fronteira entre ambos, pois a sábia ignorância do filósofo grego mantém bem definida a linha que separa o homem de Deus e é por isso que a divindade, através do oráculo de Delfos lhe atribui o título de homem mais sábio. É claro que tal reflexão sobre a ignorância socrática é bastante conveniente para a argumentação de Anti-Climacus e dificilmente poderia ser feita se fosse considerado somente o contexto geográfico e temporal de Sócrates. Entretanto, a apropriação da ignorância socrática pelo pseudônimo é coerente a fim de legitimar sua crítica ao pensamento especulativo que pretendia compreender todas as coisas, pois se um pouco mais atrás o autor utilizou-se da concepção socrática de pecado a fim de, ao criticá-la, criticar também a especulação idealista da modernidade, agora o mesmo Sócrates serve de exemplo para favorecer a postura que o indivíduo deve assumir diante da incompreensibilidade do cristianismo e da existência na crítica contra o pensamento especulativo.

É da seguinte maneira que Kierkegaard harmoniza a ignorância socrática e o cristianismo:

O cristianismo ensina que tudo o que é essencialmente cristão depende somente da fé; quer, portanto, ser precisamente uma ignorância socrática e com temor de Deus que por meio da ignorância guarda a fé contra a especulação, vigiando para que o abismo da diferença qualitativa entre Deus e o homem possa ser mantido como é no paradoxo e na fé, a fim de que Deus e o homem, ainda mais terrivelmente do que nunca no paganismo, não se transformem de algum modo, *philosophice, poetice* [filosoficamente, poeticamente], numa unidade — no sistema.<sup>247</sup>

Fica, assim, claro todo o propósito kierkegaardiano em refletir sobre a ignorância socrática: não é ela que se adequa ao cristianismo mas sim o cristianismo que em sua condição de depender única e exclusivamente da fé que, diante da especulação e da compreensão, se comporta como a ignorância socrática, ignorante em relação à especulação

<sup>246</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 99.

<sup>247</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 99.

mas, pela fé, cheio de sentido e de temor diante de Deus em sua diferença qualitativa. Fica também mais tangível o que Kierkegaard deseja evitar ao fazer sua crítica: que o cristianismo seja assimilado pelo sistema pois, na verdade, este tipo de assimilação já acontecia claramente e é chamado pelo pensador de Copenhague de Cristandade. Tal assimilação do Cristianismo, reforçamos, é, aos olhos de Anti-Climacus, impossível de ser realizada pois ele, o Cristianismo, deve ser apenas crido.

Toda a questão a respeito da especulação, no entanto, não é de modo algum de interesse do autor pseudônimo. Ele mesmo, se ironicamente ou não talvez seja impossível determinar, afirma que não é sua preocupação tratar dele no texto em questão.<sup>248</sup> O que é de fato seu interesse é destacar o ensino do cristianismo de que o pecado é uma posição. Tal ensino não pode ser compreendido, não é coerente tentar fazê-lo, apesar de possível mas sempre sob o risco de descaracterizá-lo, porque é um dogma, como apresentado pela ortodoxia,<sup>249</sup> e como dogma deve-se apenas acreditar nele ou não, sem mediação.

O que se pode concluir, portanto, da preocupação de Anti-Climacus em destacar tão veementemente que o pecado não é uma negação, ou seja, um elemento lógico que cabe dentro do pensar especulativo, mas sim uma posição, quer dizer, algo de caráter explicitamente existencial, incapaz de ser assimilado pela compreensão? Conclui-se que mesmo no interior da complexa e intensa reflexão teológica de Anti-Climacus ainda assim Kierkegaard mantém como fio condutor sua preocupação com a dimensão existencial do ser humano em oposição ao pensamento especulativo do idealismo alemão, tão popular na Dinamarca de sua época. A superioridade da experiência existencial sobre a especulativa ainda pode ser aqui ilustrada pela crítica feita por Anti-Climacus na primeira parte de *A doença para a morte* ao pensador que constrói um sistema. Nesta crítica o pseudônimo afirma que se em relação ao sistema de tal pensador for levada em conta sua experiência existencial, então se chegará à conclusão de que o pensador não vive neste grande e belo edifício que construiu mas, ridiculamente, numa cabana, no quatinho de um zelador ou mesmo na casinha do cachorro.<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 98.

<sup>249</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 96.

<sup>250</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, pp. 43-44.

## 2.5. Da constante presença do pecado e sua continuidade

“Pois tudo o que não procede da boa fé é pecado.”<sup>251</sup> É nesta frase escrita pelo apóstolo São Paulo em sua carta aos Romanos que Anti-Climacus fundamenta sua reflexão a partir do Cristianismo a respeito do indivíduo. O autor afirma que o verdadeiro pecado é um estado, que cada pecado particular nada mais é do que uma manifestação desse estado e que, diferentemente no que se assume comumente, o contrário do pecado não é a virtude mas sim a fé.<sup>252</sup> Cada instante em que o ser humano não se arrepende de seu estado de pecado é um novo pecado.<sup>253</sup> Essa concepção que afirma que cada momento do ser humano que vive em estado de pecado, bem como que cada pecado particular, é uma manifestação do estado de pecado é fruto do que Kierkegaard intitula ‘a continuidade do pecado’ e se opõe diretamente à continuidade da eternidade. A continuidade da eternidade traz à tona a demanda de cada ser humano possuir a continuidade em sua consciência de si mesmo e possuir fé. Aqui a concepção kierkegaardiana começa a tomar uma forma diferente daquela que é tomada, mesmo em nossos dias, em meios majoritariamente religiosos no que diz respeito à relação entre pecado e fé, especialmente porque na mentalidade cristã comum o que se opõe ao pecado é a virtude. Entretanto o problema desta concepção é que ela quase que automaticamente nos projeta para uma concepção de pecado que o destaca como cada pecado particular, concepção esta que opõe a cada pecado particular uma boa obra particular, uma virtude. Entretanto, como acabamos de ver, o pecado, de acordo com a reflexão apresentada por Anti-Climacus, é um estado e uma virtude, que no imaginário cristão está sempre ligada a boas ações, não é capaz de se opor a um estado. O que Kierkegaard faz através de Anti-Climacus é apresentar o que ele considera a verdadeira relação de opostos onde um dos elementos é o pecado: o oposto do pecado é a fé,<sup>254</sup> que o autor defende a partir da supracitada afirmação do apóstolo São Paulo. Podemos identificar no decorrer da leitura da segunda parte de *A doença para a morte* que a fé, assim como o pecado, é uma categoria existencial no interior da filosofia kierkegaardiana e se manifesta quando o indivíduo tem consciência de ser um si-mesmo existente diante de Deus. Esta concepção de fé está, portanto, em plena oposição a concepção de pecado já descrita por Anti-Climacus: pecado é, diante de Deus, não querer ser si-mesmo ou querer ser si-mesmo.

<sup>251</sup> Epístola aos Romanos, 14:23. **Bíblia de Jerusalém.**

<sup>252</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, pp. 105, 108.

<sup>253</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 105.

<sup>254</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 82.

A exigência feita pela eternidade é, portanto, que cada ser humano seja um indivíduo particular consciente de possuir um si-mesmo diante de Deus, pois isto é fé. Agora faz, então, sentido a afirmação de Anti-Climacus enquanto discorre a respeito da continuidade do pecado: “Mas quão rara é a pessoa que possui continuidade no que diz respeito à sua consciência de si mesmo,”<sup>255</sup> pois à continuidade do pecado se opõe a continuidade da consciência de si-mesmo.

O pecado, entretanto, possui uma profunda consistência pois a cada momento em que um indivíduo permanece e persiste no estado do pecado ele está em pecado, na continuidade do pecado, e isto é sua consistência. Neste sentido é, de fato, muito profunda a consistência do pecado.<sup>256</sup> Esta reflexão empreendida por Anti-Climacus a respeito da consistência do pecado apresenta sua importância na reflexão a respeito da consistência nos seres humanos, que por sua vez traz uma reflexão que nos remonta ao níveis de consciência do si-mesmo exposta na primeira parte da obra.

“A maioria dos homens vive, provavelmente, com muito pouca consciência de si mesmos para possuir qualquer ideia do que é consistência.”<sup>257</sup> É com esta frase que Anti-Climacus passa a tratar na consistência nos seres humanos. Mas antes, para expressar bem claramente o caráter consistente do pecado e, assim, podermos entender o que o autor deseja tratar quando fala de consistência, o autor cita, a partir da tradução alemã realizada por Schlegel e Tieck, uma fala da cena II do terceiro ato do *Macbeth*, de Shakespeare, onde o próprio Macbeth afirma que “As obras que surgem do pecado ganham poder e força apenas através do pecado.”<sup>258</sup> Ou seja, o pecado fortalece sua própria continuidade pois cada novo momento em estado de pecado é um novo pecado. O pecado gera a si mesmo promovendo sua própria continuidade. E é isto, portanto, a consistência que o autor deseja expressar e que ele mesmo afirma que dela a maioria dos homens não possui consciência. Tenhamos em mente, a fim de compreendermos como os seres humanos se relacionam com a consistência, que a consistência do pecado dá continuidade e fortalece o próprio pecado.

<sup>255</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 105.

<sup>256</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 106.

<sup>257</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 107.

<sup>258</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 106. O texto alemão citado por Kierkegaard e que traduzimos da tradução para o inglês de *A doença para a morte* realizada por Howard e Edna Hong diz “*Sündensprossne Werke Erlangen nur durch Sünde Kraft und Stärke.*” De acordo com a nota dos tradutores da obra kierkegaardiana a citação no original inglês diz “Things bad begun make Strong themselves by ill.” A tradução realizada por Bárbara Heliodora para o português apresenta maior fidelidade ao original. Diz “só o mal pode o mal fazer crescer.” Cf. SHAKESPEARE, William. **Hamlet, Rei Lear, Macbeth**. Trad. Bárbara Heliodora. São Paulo: Abril, 2010, p. 506. Consideramos necessário tratar aqui da tradução da citação de Shakespeare devido à interpretação que Kierkegaard realizará a partir dela, pois como toda a reflexão de Anti-Climacus está voltada para o pecado a tradução alemã de Schlegel e Tieck dá maior embasamento para a intenção do autor do que o original inglês.

Citamos a seguir um parágrafo onde Anti-Climacus expõe sua percepção a respeito da falta de consistência dos seres humanos:

A maioria dos homens vive, provavelmente, com muito pouca consciência de si mesmos para possuir qualquer ideia do que é consistência; ou seja, eles não existem *qua* espírito. Suas vidas — ou numa certa inocência infantil cativante ou numa trivialidade rasa — são feitas de uma espécie de ação, alguns incidentes, disso ou daquilo: agora eles fazem alguma coisa boa, e depois alguma coisa estúpida, e então eles começam novamente; agora eles estão desesperados por uma tarde, talvez por três semanas, mas depois eles são companheiros alegres outra vez, e então mais uma vez desesperados por um dia. Eles participam da vida, por assim dizer, mas eles nunca têm a experiência de juntar tudo em uma coisa só, nunca alcançam a ideia de uma auto-consistência infinita. É por isso que eles estão sempre falando entre si sobre o particular, boas obras em particular, pecados em particular.<sup>259</sup>

O que nos fica explícito a partir da leitura da citação acima é que Anti-Climacus nos apresenta uma existência humana que vive particularmente cada momento, quer dizer, está sempre a mercê das circunstâncias da vida e dos afetos cotidianos que os atingem a cada momento, sem nem realizar que há a possibilidade de uma existência total, aceitando sempre uma existência, por assim dizer, espalhada, ou seja, sem qualquer consistência. O tipo de existência acima descrita nos traz à memória a existência daqueles que não possuem consciência de possuir um si-mesmo, que tratamos brevemente na primeira parte deste trabalho, e que vivem simplesmente a partir de experiências imediatas. Não possuem qualquer totalidade, uma totalidade que poderia ser alcançada caso refletissem a respeito de uma auto-consistência. Mas, como citado, estas pessoas não vivem sob a qualificação do espírito, não estão conscientes de possuir um si-mesmo. Vivem, portanto, sob a continuidade do pecado.

Aqueles que têm consciência de possuir um si-mesmo e que, portanto, vivem sob a qualificação do espírito, possuem uma consistência interior essencial. Tal consistência é fundamentada em algo superior, geralmente uma ideia.<sup>260</sup> Mas este fundamento de sua consistência é, entretanto, um fundamento externo que se mostra essencialmente frágil, de modo que aquele que possui sua totalidade assim fundamentada teme por qualquer coisa que seja capaz de desestabilizar o fundamento de sua consistência. Um homem bom assim como um homem mau, um crente assim como uma pessoa demoníaca, experimentam igualmente o mesmo temor. São, em um exemplo apresentado pelo autor, como o alcoólatra, que teme ter de ficar nem que fosse apenas um dia sóbrio porque isto resultaria na falta de alguma coisa,

<sup>259</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 107.

<sup>260</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 107.

na apresentação de alguma debilidade. Assim, o homem bom foge de qualquer possibilidade de má ação pois, caso ela ocorra, ele perderá toda a sua estrutura de bondade, o homem mau, pelo mesmo motivo, evita qualquer boa obra, o crente foge da menor possibilidade de pecado e o homem demoníaco da mais ínfima oportunidade de conversão.<sup>261</sup>

O que consideramos importante ao refletirmos a respeito desse tipo de consistência a fim de alcançar o que Kierkegaard deseja ressaltar é termos em mente o que foi utilizado pelo autor a fim de fundamentar a concepção de consistência, a saber, a consistência do pecado, belamente demonstrada a partir da citação do *Macbeth* de Shakespeare, que é realizada a partir do próprio pecado. Ou seja, o pecado realiza a partir de si sua própria consistência. Se, a partir desta concepção, analisarmos a consistência daqueles que a fundamentam em uma ideia, uma crença, ou seja, em algo exterior que eles considerem maior do que a si mesmos, veremos que diante da consistência do pecado sua consistência é frágil e, certamente, não se aproxima daquela consistência da continuidade referida por Anti-Climacus anteriormente.

Ora, se a fé é o verdadeiro oposto do pecado e diz respeito ao indivíduo consciente de si diante de Deus, logo deve ela mesma também apresentar uma consistência própria e aquele que possui a consistência da fé certamente difere daquele que vive sob o estado do pecado e, portanto, em sua continuidade. Logo, mais uma vez, não podemos considerar sendo a verdadeira consistência a dos que a fundamentam em algo exterior, pois se não há diferença entre o bom, o mau, o crente e o demoníaco diante de tal consistência, eles de modo algum possuem a consistência provida pela fé.

### 2.5.1. O pecado de desesperar sobre o pecado

No capítulo anterior pudemos apontar a distinção apontada por Anti-Climacus entre desesperar ‘sobre’ algo e desesperar ‘de’ algo. Esta distinção também existe no que diz respeito ao pecado. Ao tratarmos no tópico acima a respeito daqueles que possuem sua consistência fundamentada em alguma ideia exterior a si mesmos o que podemos ver é a mesma manifestação que podemos ver naqueles que desesperam sobre algo terreno ou sobre si mesmos: quem teme que sua consistência seja abalada por qualquer ideia contrária àquela que a fundamenta na verdade também desespera sobre algo terreno, quer dizer, ele desespera de algo que o faz sentir seu desespero. Veremos agora, sob a lente do pecado, como este

---

<sup>261</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 108.

caso avança, tal qual o desespero ‘sobre’ ou ‘de’ si mesmo, para o desespero ‘sobre’ o pecado.

O desespero sobre o pecado, além de ser semelhante ao desespero-fraqueza, possui a intensificação de ser diante de Deus e configura-se a partir de um rompimento com o que é bom, demonstrando um orgulho diante da possibilidade do perdão de seu pecado, seja ele vindo do próprio sujeito pecador — o que, como veremos mais adiante, é uma impossibilidade, pois só Deus é capaz de perdoar pecados — ou mesmo vindo de Deus.

Desesperar sobre o próprio pecado indica que o pecado se tornou ou quer se tornar internamente consistente. Ele não quer ter nada a ver com o bem, não quer ser tão fraco a ponto de ocasionalmente ouvir algum outro dizer. Não, ele insiste em ouvir apenas a si mesmo, em ter de lidar apenas consigo mesmo; ele se fecha em si mesmo, de fato, tranca-se ainda mais enclausurado e se protege contra cada ataque ou perseguição do bem desesperando sobre o pecado. Ele está consciente de ter queimado as pontes atrás de si e desse modo estar inacessível ao bem e de este estar inacessível a ele, de modo que se estiver em um momento de fraqueza e quiser o bem isso continuaria sendo impossível. O pecado é ele mesmo a divisão com o bem, mas desesperar sobre o pecado é a segunda divisão. Isto, é claro, extrai o máximo dos poderes demoníacos do pecado, dá a ele a força profana ou a perversidade que deve consistentemente considerar tudo o que é chamado arrependimento e graça não apenas como algo vazio e sem sentido mas também como seu inimigo, como algo contra o que deve-se defender acima de tudo, do mesmo modo que o bem se defende contra a tentação.<sup>262</sup>

É interessante notarmos aqui que, mesmo sendo o desespero sobre o pecado um desespero ‘sobre’ algo, ele também se assemelha ao que foi chamado no capítulo anterior de fechamento hermético. Devemos lembrar que o desespero que se manifesta no fechamento hermético se dá quando o indivíduo desesperado é consciente de possuir um si-mesmo e possui uma grande necessidade de ficar sozinho a fim de lidar com seu desespero. Esta forma de desespero é considerada a última forma do desespero-fraqueza e, no entanto, não deve ser diretamente relacionada com o desespero que é meramente sobre algo, pois este engloba majoritariamente aqueles que possuem uma consciência muito pequena de possuir um si-mesmo, sendo em grande medida manifesto naqueles que levam uma vida meramente estética no sentido kierkegaardiano, estando a mercê de fatores externos. No entanto, porque o pecado exige uma consciência de possuir um si-mesmo diante de Deus e porque o desespero sobre o pecado está bastante relacionado com o desespero sobre ou de si mesmo, ele acaba por assemelhar-se mais com o fechamento hermético do que as formas anteriores do desespero-fraqueza.

---

<sup>262</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 109.

Dessa forma, assumindo uma atitude de enclausuramento dentro de si mesmo, o sujeito que desespera sobre o pecado rejeita toda e qualquer forma de auxílio para livrá-lo do pecado. Aqui cabe um esclarecimento: aquilo que na citação acima é chamado de bem é justamente tudo aquilo que é capaz de libertar o indivíduo de seu estado de pecado. Construir todo e qualquer tipo de impedimento para que esse bem o alcance é, justamente, o desespero sobre o pecado. Ele rejeita a graça de Deus pois, em contraposição ao seu orgulho diante do bem, ela exige uma humilhação para aceitar seu auxílio. Aceitar a graça de Deus implica em reconhecer-se fraco para lidar com seu próprio pecado. O desespero sobre o pecado acaba por ser, portanto, uma espécie de auto-comiseração, pelo pecado, desesperando sobre o pecado, perde toda sua possível relação com a graça de Deus e, conseqüentemente, consigo mesmo, pois desesperar sobre o pecado é justamente a continuidade do pecado e, se desespero é pecado, como já afirmamos, pecado é também falta de si-mesmo, a falta de si-mesmo diante de Deus, por quem o si-mesmo é estabelecido.<sup>263</sup>

Ainda assim, mesmo rompendo com todo o bem, o desespero sobre o pecado transmite uma suposta imagem de bondade, pois o sujeito desesperado apresenta, diante do seu pecado, um sofrimento que o faz exclamar “eu nunca vou me perdoar por isso.”<sup>264</sup> Se, no entanto, Deus aparece diante dele lhe oferecendo perdão, ele prontamente a rejeita. Sua fala de suposto sofrimento diante do pecado, seu lamento por ter cometido algo tão terrível nada mais é do que um subterfúgio que, na verdade, apenas mascara seu estado de pecado e afastamento de Deus, pois é bem diferente a postura daquele que verdadeiramente clama a Deus pelo perdão de seu pecado.

Tal postura segue dando base à continuidade do pecado e sua consistência, abrindo espaço para sua intensificação, e endossa ainda mais a falta de si-mesmo do indivíduo pecador.

### 2.5.2. O pecado de desesperar do perdão de pecados

Se a ordem deve ser mantida na existência — e Deus quer isso, porque ele não é um Deus de confusão — então a primeira coisa a se ter em mente é que todo ser humano é um ser humano individual e deve tornar-se consciente de ser um ser humano individual.<sup>265</sup>

<sup>263</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 110.

<sup>264</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 111.

<sup>265</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 117.

A proposta de Kierkegaard ao trazer a teologia para a reflexão de Anti-Climacus tonar-se perfeitamente clara ao analisarmos a citação acima e toda a sessão em que ela está inserida. Realizando, mais uma vez, uma crítica ao pensamento especulativo e ao interesse filosófico majoritário de sua época o pensador apresenta o Cristianismo como algo essencialmente existencial, que possui seu foco inteiramente no ser humano individual.

O desespero sobre o pecado avança, em uma nova intensificação para o desespero do perdão de pecados. Deve-se manter constantemente em nossa reflexão a diferença fundamental entre desesperar ‘sobre’ algo e desesperar ‘de’ algo pois tal diferença apresenta a intensificação do pecado no indivíduo e sustenta também a relação existente entre a primeira e a segunda parte da obra, a saber, a relação entre desespero e pecado.

Diante da possibilidade do perdão de pecados oferecida por Deus a intensificação do pecado se dá mediante o conhecimento de Cristo.<sup>266</sup> A figura do Cristo deve aparecer como intensificação do pecado porque é diante dela que surge a intensificação da consciência do pecado e também a possibilidade do perdão de pecados. É importante aqui deixar claro que ao tratar do desespero como pecado Anti-Climacus não trata mais o indivíduo tendo como critério o ser humano mas, como vimos anteriormente neste capítulo, assume Deus como critério do indivíduo. O pseudônimo, então, expõe a gradação do indivíduo em seu desespero, partindo daquele que não tem consciência de possuir um si-mesmo até aquele que é consciente de possuir um si-mesmo diante de Deus, da seguinte maneira:

Veio primeiro (na Parte Um) a ignorância de possuir um si-mesmo eterno, então o conhecimento de possuir um si-mesmo em que há algo eterno. Depois (na transição para a Parte Dois) foi apontado que esta distinção está incluída sob o si-mesmo que possui uma concepção humana de si mesmo ou que possui o homem como critério. Em contrapartida a isto estava o si-mesmo diretamente diante de Deus e isto constituiu a base para a definição de pecado.<sup>267</sup>

Podemos ver a partir desta gradação que a consciência de possuir um si-mesmo vai se intensificando no indivíduo, alcançando seu ápice na consciência de ser um indivíduo que possui um si-mesmo eterno diretamente diante de Deus. Deus representa, portanto, a maior intensificação da consciência de si mesmo de um indivíduo. Da mesma maneira o si-mesmo é intensificado diante da figura do Cristo pois Cristo é a encarnação de Deus, representa Deus permitindo-se tornar-se homem, sofrer e morrer por esse indivíduo, como ensina a tradição cristã. Se, como foi dito anteriormente, quanto maior a concepção de Deus mais si-

<sup>266</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 113.

<sup>267</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 113.

mesmo há, então quanto maior a concepção de Cristo, maior a consciência de si mesmo.<sup>268</sup> Isto se dá justamente porque Cristo é Deus e é, portanto, o critério para o ser humano. Até então poderia parecer bastante complicado e confuso afirmar que Deus é o critério para o ser humano, o alvo que o indivíduo humano deve almejar alcançar, mas com o surgimento do Cristo, o Deus-homem, um indivíduo humano singular, o critério torna-se mais palpável. “Só em Cristo é verdadeiro que Deus é o alvo e o critério do homem.”<sup>269</sup> É, portanto, infinita a consciência de possuir um si-mesmo eterno e mais perceptível a assombrosa realidade eterna do ser humano diante do Cristo. Entretanto, Quanto maior a consciência de si mesmo mais intenso é o pecado.<sup>270</sup>

É nesse ambiente que agora o desespero do perdão de pecados pode ser pensado. Diante de Cristo está um sujeito que desesperadamente não quer ser si-mesmo ou que desesperadamente quer ser si-mesmo. O desespero do perdão de pecados deve estar ligado ou ao desespero fraqueza ou ao desespero desafio.<sup>271</sup> Sob a forma do desespero fraqueza o indivíduo não ousa acreditar no perdão de pecados pois está ofendido diante desta possibilidade. Sob o desespero-desafio o indivíduo também está ofendido, entretanto simplesmente não acredita, não irá acreditar no perdão de pecados. Aqui fraqueza e desafio assumem uma posição inversa àquela que foi apresentada na primeira parte de *A doença para a morte*. O que está em questão a respeito de querer ou não querer ser si-mesmo não é simplesmente querer ou não querer ser si-mesmo mas querer ou não querer ser si-mesmo sob a categoria do pecado, quer dizer, ser um pecador. É sob a categoria da imperfeição que o si-mesmo se apresenta. Então, aqui a fraqueza se apresenta como desafio, pois sob o desespero fraqueza o sujeito não quer ser ele mesmo, quer dizer, não quer ser um pecador — e assim dispensa o perdão de pecados — enquanto o desafio apresenta-se como fraqueza, pois ele quer ser ele mesmo, ou seja, um pecador — de modo que não há perdão.<sup>272</sup> Mais uma vez, como em toda a obra, está presente o caráter dialético das categorias de Anti-Climacus.

Se Cristo é o alvo e o critério de cada ser humano para que este torne-se si-mesmo, então Cristo é o paradigma do indivíduo humano singular, ele é o humano pleno, aquilo semelhante a que o ser humano deve se tornar. Esta reflexão nos remete mais uma vez ao discurso edificante *Os lírios do campo e as aves do céu*. A reflexão de Kierkegaard a

<sup>268</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, pp. 113-114.

<sup>269</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 114.

<sup>270</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 114.

<sup>271</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 114.

<sup>272</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 114.

respeito do ensinamento dos lírios e dos pássaros é plenamente aplicável a Cristo como critério: se o ensinamento dos lírios e dos pássaros é o de aprendermos a ser plenos de nós mesmos tanto quanto o pássaro e os lírio são plenos de si em qualquer circunstância, sendo plenamente lírio e pássaro em meio ao sofrimento, do mesmo modo o ser humano deve tornar-se semelhante a Cristo em sua plenitude de si mesmo, sendo um indivíduo singular em toda sua particularidade. Eis o foco fundamental de Kierkegaard ao trazer através de *Anti-Climacus* a reflexão existencial a respeito do Cristianismo: cada ser humano deve ser consciente de ser um ser humano individual. Mas de que modo a concepção cristã do pecado e suas manifestações, tais quais as que o autor traz nesta segunda parte da obra, se aplicam a esta plenitude individual à qual nos referimos? Podemos trazer esta reflexão para um ambiente onde ela possa ser aplicável a todos os seres humanos independente de sua crença ou cabe ela apenas a partir da fé cristã? À primeira pergunta respondemos a partir de uma categoria à qual já nos referimos e que o autor faz referência direta quando escreve a respeito de, sob a perspectiva do pecado, o si-mesmo ser considerado como um si-mesmo pecador: este si-mesmo pecador é considerado sob a categoria da imperfeição. Lembremos da reflexão da relação constitutiva de todo ser humano. O ser humano é uma síntese de possibilidade e necessidade, eternidade e temporalidade, finitude e infinitude. Cada um destes elementos está presente na constituição essencial do ser humano e tornar-se si-mesmo consiste em relacionar de forma equilibrada estes elementos. Dentre as infinitas possibilidades de cada indivíduo está presente inerentemente a imperfeição. De acordo com a posição que assumimos no capítulo anterior, sobre Deus poder representar na constituição do ser humano uma circunstância sobre a qual o homem não possui nenhum controle, cabendo a ele aceitar a forma como foi estabelecido, tendo de lidar com cada uma das características presentes em sua constituição, então a imperfeição nada mais é do que mais um destes elementos e cada indivíduo singular deve estar disposto a lidar com ela a fim de tornar-se si-mesmo. O pecado, o estado de pecado ao qual *Anti-Climacus* se refere, nada mais é do que o estado de imperfeição ao qual cada indivíduo particular está submetido. Deste modo, aceitar o perdão de Deus é reconhecer-se sob esta condição e reconhecer que não há nada a respeito do que cada ser humano, individualmente, possa fazer por si mesmo a fim de livrar-se dessa imperfeição. Esta resposta acaba, também, por aplicar-se à solução da segunda pergunta, se considerarmos Deus como a condição pré-estabelecida a qual cada ser humano está submetido: é necessário aceita-la, entregar-se a ela.

O que nos parece claro é que o interesse do autor pseudônimo em dar tanto destaque ao Cristianismo é, mais uma vez, o de criticar a Cristandade, representada pela sociedade

dinamarquesa de sua época. Na Cristandade, onde todos são ‘cristãos’, o que prevalece é o pensamento especulativo, que especula não sobre o particular mas sim sobre abstrações: o homem, a história, considerando menos importantes as coisas particulares: o indivíduo, aquele sujeito particular, etc. Através reflexão sobre o Cristianismo Kierkegaard apresenta sua verdadeira crítica: o ensinamento cristão dá destaque ao indivíduo. A partir da autoridade do Cristianismo o que está sendo criticado é um pensamento de massa e o esquecimento do indivíduo. Vejamos como o autor tece esta crítica.

A Cristandade vive sob o desespero do perdão de pecados, entretanto é incapaz de perceber o seu estado. Antes, reconhece apenas os pecados que podem ser igualmente reconhecidos pelo paganismo (como expusemos antes ao tratarmos da concepção socrática de pecado), que é bastante diferente da concepção cristã de pecado. Assim, toda a Cristandade vive sob uma paz de espírito pagã e reconhece esta paz de espírito como sendo o perdão de pecados. O que Kierkegaard aponta, e que nos parece ser o ponto de partida de sua reflexão contra o pensamento de massa, é que de forma panteísta a Cristandade aboliu a diferença qualitativa entre o homem e Deus.<sup>273</sup> A abolição desta diferença é problemática para Anti-Climacus pois nenhum ensinamento é tão capaz de aproximar o homem de Deus quanto o do Cristianismo e isso porque o Cristianismo não elimina esta diferença qualitativa. O Cristianismo, afirma o autor pseudônimo, defende-se fortemente por meio da ofensa e do paradoxo. Esta afirmação nos remonta à reflexão sobre o pecado como posição, onde Anti-Climacus afirma que o Cristianismo não deve ser compreendido mas crido. E assim é justamente por causa da ofensa e do paradoxo, pois o paradoxo não cabe na compreensão e a ofensa só não existe quando há a crença. O que o autor deseja salientar é que qualquer tentativa humana de fazer do Cristianismo algo compreensível ou facilmente aceitável, ou seja, sem ofensa, implicará em uma profanação do mesmo.<sup>274</sup>

É na crítica à abolição da diferença qualitativa entre o homem e Deus que Kierkegaard realiza sua crítica à massa, à multidão. Temos visto até aqui que toda a reflexão a respeito do desespero, do pecado e de tornar-se si-mesmo gira em torno do indivíduo singular e é bastante sabido que na filosofia kierkegaardiana o indivíduo possui valor superior ao da multidão. A partir de sua análise do pensamento e dos hábitos da sociedade de seu tempo o filósofo dinamarquês identifica a desvalorização do indivíduo humano em favor da valorização da multidão e então faz uso do pseudônimo Anti-Climacus para, utilizando-se da doutrina cristã, identificando-a como uma doutrina que foca e valoriza

---

<sup>273</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 117.

<sup>274</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 117.

diretamente o indivíduo, criticar tal valorização, a fim de trazer novamente o indivíduo e a importância de uma existência individual para o centro da reflexão.

Pudemos ver, a partir da citação que abre a presente sessão, que para Anti-Climacus a existência individual de cada ser humano e sua consciência de ser um indivíduo singular é vontade de Deus, que ordenou as coisas para serem desta maneira. É interessante notarmos aqui que na citação em questão o autor dá caráter de ordem fundamental da realidade a necessidade de cada ser humano ser um indivíduo e ser consciente disso, pois não somente afirma que isto decorre da ordem na existência como também afirma que isso é vontade de Deus porque ele “não é Deus de confusão.”<sup>275</sup> Com isso Kierkegaard dá importância absoluta ao indivíduo em relação à multidão. O que se opõe à concepção cristã exposta por Anti-Climacus é a tomada pela Cristandade da concepção aristotélica de homem como animal, presente n’A *Política* de Aristóteles,<sup>276</sup> que é a multidão. O autor afirma que

Se é permitido aos homens primeiramente correr junto ao que Aristóteles chamou de categoria animal — a multidão — então esta abstração, em vez de ser menos que nada, mesmo menor que o mais insignificante ser humano individual, passa a ser considerada como sendo alguma coisa — então não demora antes que esta abstração se torne Deus.<sup>277</sup>

E o que acontece quando a multidão se torna Deus é a validação do que, filosoficamente, Anti-Climacus chama de “doutrina do Deus-homem,” esta sendo diferente daquela que se aplica a Cristo, que afirma que a multidão possui caráter divino pois “assim como aprendemos que nos governos as massas intimidam o rei e os jornais intimidam os ministros do gabinete, nós finalmente descobrimos que a *summa summarum* [soma total] de todos os homens intimida a Deus.”<sup>278</sup> A partir, então, dessa compreensão passa-se a igualar qualitativamente o homem e Deus, a multidão passa então a ter uma validade tal que atinge o status defendido pelo dito popular brasileiro “a voz do povo é a voz de Deus.”

Entretanto, se no interior do pensamento do autor pseudônimo de *A doença para a morte* a ordem divina para a existência é que cada ser humano seja um indivíduo singular, tal doutrina do Deus-homem está radicalmente equivocada, diametralmente oposta ao

<sup>275</sup> 1 Coríntios 14:33. A tradução para o português da Bíblia de Jerusalém diz: “Pois Deus não é Deus de desordem, mas de paz,” o que também valida a interpretação de Anti-Climacus.

<sup>276</sup> Em nota à passagem em questão Howard e Edna Hong afirmam que é possível que Kierkegaard esteja fazendo uso seletivo do texto aristotélico, tendo em vista que o estagirita fala tanto do aspecto da massa quanto do aspecto individual da questão. No entanto, é possível que o pensador de Copenhague esteja apontando para uma apropriação parcial da filosofia aristotélica por parte da Cristandade, legitimando a universalidade da multidão na categoria do homem como animal.

<sup>277</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 118.

<sup>278</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 118.

Cristianismo e isto porque este se defende daquela doutrina simplesmente por começar com o ensinamento a respeito do pecado. E, de acordo com Anti-Climacus, a categoria do pecado é a categoria da individualidade.<sup>279</sup> Aqui, enquanto trata da diferença fundamental entre a Cristandade e o Cristianismo, Kierkegaard mantém sempre presente sua crítica ao pensamento especulativo e sua relação com a multidão. De acordo com o filósofo dinamarquês a predominância da geração sobre o indivíduo, quer dizer, no contexto de crítica à Cristandade, o poder divino da multidão, é de interesse da especulação pois o indivíduo real, na perspectiva cristã, aquele pecador individual, não pode ser pensado, o indivíduo está abaixo do conceito e a especulação não admitiria, de acordo com o pensamento de Kierkegaard, a impotência do conceito diante da realidade efetiva. Eis o problema de se pensar o pecado, como vimos anteriormente ao analisarmos as considerações sobre o pecado como posição: quando pensado, o pecado se torna um conceito, um pecado em geral, e perde sua seriedade, “pois a seriedade é simplesmente isso: que você e eu somos pecadores.”<sup>280</sup> O que o autor realiza com esta afirmação não é uma apologia da doutrina cristã enquanto teologia, uma defesa da religião cristã e da verdade do pecado como doutrina, mas sim uma defesa da existência na realidade efetiva em contraposição à idealidade do conceito. Dizer que a seriedade é que cada indivíduo singular é um pecador individual é afirmar que a questão verdadeiramente relevante é a existência em sua concretude cotidiana, com suas limitações e possibilidades. Kierkegaard deseja destacar a qualitativa diferença entre a doutrina cristã e o pensamento especulativo típico de seu tempo não em termos de apologética teológica mas em termos existenciais:

Pense — então você é toda a humanidade: *cogito ergo sum* [penso, logo sou]. Mas talvez isso seja uma mentira; em vez disso, talvez o ser humano individual singular e ser um ser humano singular seja superior. Apenas suponha que seja. Para ser completamente consistente, então, a especulação também deve dizer: ser um pecador individual é não ser nada; está sob o conceito; não perca tempo com isto, etc.<sup>281</sup>

Que o indivíduo singular seja superior à humanidade é a posição assumida pelo Cristianismo e sua oposição é a especulação, que valoriza a generalidade do conceito e considera a geração superior ao indivíduo. As categorias fundamentais do Cristianismo apresentadas por Anti-Climacus não podem ser pensadas: pecado, ofensa, etc. Estas categorias não podem ser pensadas de maneira geral. Para se pensar a ofensa, por exemplo, é

<sup>279</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 119.

<sup>280</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 119.

<sup>281</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 119.

necessário pensar em alguém ofendido<sup>282</sup> e o pecado, como já vimos, não pode ser pensado, de acordo com a especulação.

Para que possamos evitar qualquer tipo possível de confusão julgamos importante salientar que em todo o texto de *A doença para a morte* quando Kierkegaard se refere à especulação o que se mostra bastante palpável é que ele se refere às ideias consideradas fora de uma possibilidade dentro da realidade efetiva, o puro pensamento de um conceito completamente alheio à realidade daquele que pensa ou de qualquer outro indivíduo. Em sua crítica o que o pensador dinamarquês realiza é o destaque da importância da realidade efetiva, da realidade daquele que pensa, bem como a realidade da individualidade do pensador em relação ao pensamento ideal, pois que serventia possui o conceito se ele não pode ser pensado no interior da realidade efetiva? É neste contexto que aparece a categoria do pecado. Anti-Climacus aponta para o problema de o pensamento especulativo não considerar que o pecado está intimamente relacionado com a ética.

A especulação não leva em consideração que no que diz respeito ao pecado a ética está envolvida, sempre apontando na direção oposta daquela da especulação e dando passos opostos, pois a ética não abstrai da realidade efetiva mas imerge na realidade efetiva e opera majoritariamente com a ajuda daquela categoria especulativamente desconsiderada e desprezada: a individualidade.<sup>283</sup>

A ética opera diretamente ligada ao indivíduo singular em sua ação no interior da realidade efetiva e não a conceitos abstratos. O que Anti-Climacus aqui destaca é a relevância do indivíduo singular face à multidão e o faz a partir do Cristianismo, afirmando que este aponta esse indivíduo singular como a ordem sagrada, a vontade de Deus, que deve ser mantida: o indivíduo é maior, mais importante, que a humanidade como um todo, e o fato de o pecado ser algo ligado a toda humanidade não os junta numa única massa, antes divide a humanidade em cada ser humano em sua singularidade, sendo cada um um pecador singular.<sup>284</sup> Dizer, portanto, como o autor afirma, que o Cristianismo começa com o pecado é dizer que o Cristianismo inteiro tem seu início no indivíduo singular, que ele afirma sua relevância de tal forma que Deus mesmo torna-se um indivíduo singular, o Cristo.

Podemos perceber que em todo o pensamento de Kierkegaard o indivíduo tem a primazia em relação à multidão, à massa, ao social, etc. Especificamente na segunda parte de *A doença para a morte* o pseudônimo Anti-Climacus ressalta essa primazia a partir de duas categorias que o mesmo revela como sendo tipicamente cristãs: o pecado e a ofensa.

<sup>282</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 122.

<sup>283</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 120.

<sup>284</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, pp. 120-121.

Em ambos os casos é necessário um indivíduo singular para que cada categoria possa ser corretamente observada: o pecado só se revela como é, como posição, na existência no pecador singular. Caso seja alvo de uma reflexão conceitual, logo o pecado deixa de ser uma posição e se torna uma negação. De igual maneira, é impossível pensar a ofensa sem pensar um indivíduo ofendido tanto quanto é impossível pensar uma flauta tocando sem pensar um flautista.<sup>285</sup> E é dessa forma, com categorias que destacam o indivíduo singular, que começa o Cristianismo. Ele começa apontando que todo indivíduo é pecador. Diante disso, o que resta é ou a crença, que faz com que o indivíduo crente se aproxime de Deus com temor e tremor, em humildade diante de Cristo, ou o escândalo, pois ao considerar todo indivíduo humano um indivíduo pecador o Cristianismo ordena: “ou você fica ofendido ou você crê.”<sup>286</sup> Não se ofender com ou não crer no Cristianismo, ou seja, ficar indiferente a ele, requer uma singular falta de espírito.<sup>287</sup>

Pode parecer que toda essa discussão a respeito da multidão e do indivíduo singular não tenha nenhuma relação com a temática do desespero diante do perdão de pecados que conduz esta sessão. No entanto, é fundamental compreendermos como ser multidão se opõe ao Cristianismo para que compreendamos de que modo o ser humano desespera do perdão de pecados e reage à ofensa.

A reflexão sobre estar ofendido ou crer é concluída por Anti-Climacus com palavras atribuídas a Deus: “Devemos discutir isto novamente na eternidade. Enquanto isso, vocês podem fazer o que quiserem, mas o julgamento está próximo.”<sup>288</sup> É bem sabido que na tradição cristã o pecado vem acompanhado de um julgamento. O autor não entra no mérito de discutir o julgamento previsto pelo Cristianismo. Mas, mesmo que não dê exemplos ou maior destaque especificamente a respeito, sabemos que a reflexão de Kierkegaard sobre o pecado gira em torno de tornar-se si-mesmo e cada vez que o ser humano, cada vez mais consciente de possuir um si-mesmo eterno e de que deve tornar-se um indivíduo singular, foge do si-mesmo que ele deve se tornar, ele incorre em um novo pecado, seguindo em sua intensificação. Ora, se há um julgamento sobre o pecado, certamente este julgamento será direcionado a este ser humano que se recusa a tornar-se um indivíduo singular. Bem, independente do veredito do julgamento o que esse ser humano deseja é fugir do julgamento estabelecido da mesma forma que ele foge de si mesmo. E como ele realiza essa fuga? Imiscuindo-se na massa.

---

<sup>285</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 122.

<sup>286</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 122.

<sup>287</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 116.

<sup>288</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 122.

Como pode ser isso? Segue-se do fato que o conceito “juízo” corresponde ao indivíduo singular; o juízo não é feito *en masse*. Pessoas podem ser mortas *en masse*, podem ser dispersadas *en masse*, podem ser lisonjeadas *en masse* — resumindo, de diversas formas elas podem ser tratadas como um rebanho, mas elas não podem ser julgadas como um rebanho, pois um rebanho não pode vir a juízo. Não importa quantos sejam julgados, se o juízo deve ter alguma seriedade e verdade, então cada indivíduo é julgado.<sup>289</sup>

Devido à impossibilidade de a multidão ser julgada o ser humano foge de si mesmo e da punição prevista por este pecado tornando-se apenas mais um na multidão pois se no pensamento da multidão “a voz do povo é a voz de Deus,” se a multidão tem poder para fazer com que um rei assine algo que é de seu interesse, então Deus também terá de se curvar diante do poder da multidão. Entretanto, “Deus não se vale de um resumo; ele abrange toda a realidade efetiva, todos os seus particulares; para ele o indivíduo singular não está sob o conceito.”<sup>290</sup> Quer dizer, Deus não vê a multidão mas cada indivíduo singular em particular, de modo que diante dele está patente o pecado de cada um.

Esta fuga de si mesmo e do juízo é desespero diante do perdão de pecados. O sujeito não aceita a si mesmo, incorrendo em pecado, e tampouco aceita que há perdão para o seu pecado e acaba ofendendo-se por este perdão. Quer dizer, por fim ele se ofende pelo próprio Cristo, pelo seu próprio critério. Ofender-se com Cristo é desespero do perdão de pecados porque é continuar no desespero de não querer ser si-mesmo.

### 2.5.3. O pecado de desprezar o Cristianismo

Quanto mais próximo Kierkegaard chega do fim de *A doença para a morte* mais claro fica para o leitor da obra o valor do indivíduo singular para o Cristianismo. A exposição mais objetiva desta questão realizada por Anti-Climacus aparece da seguinte forma:

[...]“Que cada homem examine a si mesmo.” Estas são as próprias palavras de Cristo, e eles devem ser declaradas repetidamente, especialmente na Cristandade deve ser repetida e endereçada a cada um individualmente. Aonde quer que essas palavras também não sejam pronunciadas ou, em todo caso, aonde quer que a apresentação do Cristianismo não seja penetrada em cada ponto por este pensamento o Cristianismo é uma blasfêmia.<sup>291</sup>

<sup>289</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 123.

<sup>290</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 121.

<sup>291</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 128.

Anti-Climacus toma as palavras da instituição da santa ceia escrita pelo apóstolo Paulo em sua primeira carta aos coríntios e as atribui ao próprio Cristo, parecendo valer-se do princípio cristão que diz que a bíblia é a palavra de Deus, quer dizer, que todas as palavras ali escritas são divinas, dando a ela valor fundamental para toda a doutrina verdadeiramente cristã. Com isso ele dá radicalmente ao Cristianismo um caráter existencial e individualista, pois ao dizer “que cada homem examine a si mesmo” o que é dito é que cada ser humano individual analise-se enquanto indivíduo, veja-se como aquele indivíduo singular diante de Deus. Que, individualmente, diante de Deus, cada ser humano examine-se a si mesmo. E, por fim, amarra bem as pontas de sua afirmação radical dizendo que cada pregação do Cristianismo que não carregue consigo o pensamento de que cada ser humano é um indivíduo singular é blasfêmia, tamanha a seriedade deste assunto para Kierkegaard ou, pelo menos, para o pseudônimo Anti-Climacus.

Que o indivíduo singular seja algo de suma importância para o Cristianismo, segundo Kierkegaard, já está suficientemente claro em nosso trabalho. No entanto, ainda consideramos importante ressaltar que tornar-se homem aparece como uma ordenança vinda diretamente do próprio Deus, não em palavras ou diretamente no texto sagrado mas, sim, diretamente em sua própria atitude existencial.

Quando Deus se deixa nascer e tornar-se homem isto não é um capricho, uma extravagância que ele realiza apenas para fazer algo, talvez para pôr fim ao tédio de que brutalmente se diz estar envolvido em ser Deus — não é para se aventurar. Não, quando Deus faz isso, então este fato é a seriedade da existência.<sup>292</sup>

Que o fato de Deus ter-se tornado homem seja a seriedade da existência traz consigo uma ordenança, ao tornar-se homem Deus ordena a todos os seres humanos “tornem-se homens!” Quer dizer, que cada ser humano torne-se verdadeiramente um ser humano e não um ser humano qualquer mas aquele ser humano individual, estabelecido como síntese e que querendo ser esta síntese, vive diariamente tomando seu devir existencial e compondo-se, de acordo com as infinitas possibilidades e as limitações que os compõem. É olhando para o Cristo, que é a encarnação de Deus, que cada ser humano possui o critério e o alvo para tornar-se si-mesmo, pois é Cristo o ser humano paradigmático, aquele indivíduo como cada indivíduo deve ser, a saber, simplesmente si mesmo a cada instante, tal qual o lírio e o pássaro obedecem à ordenança de a cada instante, não importando as circunstâncias, ser aquilo que são e nada mais.

---

<sup>292</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 130.

Bem, se é isto o Cristianismo apresentado pelo autor, uma ordenança para tornarmos indivíduos singulares, o que configura então a ofensa diante dele expressa na forma de desprezo e descrença? É, justamente, desespero. Pois, afirma o autor “que concepção tremendamente desesperadora de si mesmo deve ter!”<sup>293</sup> Ou seja, quão desesperadora deve ser a concepção de si mesmo que alguém deve ter de si mesmo para rejeitar tão aberta e violentamente a ordenança de tornar-se um indivíduo! Até então, todas as formas de ofensas apresentadas anteriormente possuíam um caráter passivo, fugiam diante de Deus, consideravam seu adversário como algo mais forte do que os ofendidos. Entretanto, o desprezo do Cristianismo assume uma posição ativa, de ataque. É o estágio último da intensificação do pecado. Pecado é desespero e desespero é não ser si-mesmo. Neste momento esta inferência é suficientemente clara. Negar o Cristianismo, desprezá-lo, é negar o si-mesmo e desprezar sua condição pré-estabelecida, ou seja, é pecado.

Nas sessões anteriores falamos a respeito da ofensa e de como o Cristianismo se vale desta possibilidade de ofensa como defesa. Ao falar do desprezo ao Cristianismo Anti-Climacus discorre um pouco mais a respeito da natureza da ofensa. Ele é, além de proteção, o elemento dialético do Cristianismo, pois ou o indivíduo se ofende diante do Cristianismo ou, em fé, o adora.<sup>294</sup> A possibilidade da ofensa opera também como o que dá seriedade ao Cristianismo, pois se não houvesse tal possibilidade o Cristianismo não seria sequer paganismo, mas por sua proposta de que o homem pode ousar aproximar-se tanto de Deus, com aquela proximidade típica do Cristianismo que ousa chamar ao Deus todo poderoso de “Pai nosso,” por propor tamanha intimidade para com a divindade o Cristianismo seria considerado tão fantasioso que o próprio paganismo o consideraria algo *nonsense*.<sup>295</sup>

O que constitui a possibilidade da ofensa é a diferença qualitativa que separa o homem de Deus. A respeito desta diferença tratamos, superficialmente, na sessão anterior, apenas utilizando-a para apontar a crítica de Kierkegaard à abolição desta diferença por meio do pensamento especulativo. Agora, no entanto, esta diferença se torna fundamental para que possamos compreender a ofensa. E o que Anti-Climacus afirma ser a diferença qualitativa entre o homem e Deus é que, diante de Deus, o homem é pecador e somente Deus, em quem não há pecado, de acordo com a ortodoxia cristã, pode perdoar pecados. Nenhum homem, em nenhuma hipótese é capaz de perdoar pecados.<sup>296</sup> E quanto mais próximos estiverem Deus e o homem tanto mais intenso é o desespero, pois tanto mais clara

<sup>293</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 125.

<sup>294</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 129.

<sup>295</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 125.

<sup>296</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, pp. 121-122.

fica a condição pecadora do ser humano. É nesta diferença qualitativa fundamentada no pecado e na possibilidade do perdão de pecados que reside a possibilidade da ofensa.

Vimos na última sessão como que diante do Cristo há a o desespero diante do perdão de pecados, a ofensa diante da possibilidade de ser perdoado pelo pecado. Se o pecado é a falta do si-mesmo diante de Deus, então o perdão de pecados é a possibilidade de aceitar de bom grado, quer dizer, ter fé na ordenança de Deus para que cada ser humano torne-se um indivíduo. Entretanto, sempre haverá a possibilidade da ofensa, para que o sacrifício de Cristo seja verdadeiramente um sacrifício de amor é necessário que haja a possibilidade da ofensa.<sup>297</sup> Considerando a ofensa, ainda assim Deus se torna homem e afirma “Aqui você vê o que é ser um ser humano; mas ele completa: cuidado, pois eu também sou Deus.”<sup>298</sup> Temos, em Cristo, a visão de como deve ser um ser humano singular, um indivíduo, mas há também a ordenança divina, o Deus diante de quem o pecado se revela, e o indivíduo se desespera. Mas assim como é possível ofender-se pela qualidade divina de Cristo, do mesmo modo é possível ofender-se com sua qualidade humana, pois Deus, em Cristo, se torna um ser humano simples, sem importância, insignificante, de modo que ninguém pode considerar que estar perto de Deus seja determinado por um fator exterior, mas é tornando-se si-mesmo, aquele indivíduo particular, que um ser humano se aproxima de Deus. Cristo é simples, pobre, rendido à violência dos homens e, ainda assim, permanece a nele a fala de Deus “Cuidado, pois eu também sou Deus: bem aventurado aquele que se ofende comigo.” Diante do Deus-homem, o Deus que por vontade própria se faz homem e não aquele que é feito homem pelos homens,<sup>299</sup> sempre haverá a possibilidade da ofensa e a possibilidade da fé, que recebe de bom grado o perdão do pecado oferecido por ele. Na fé é reconhecida a diferença qualitativa, é confirmado o abismo qualitativo entre Deus e o homem por parte daquele que tem fé.

Kierkegaard faz *Anti-Climacus* ser bastante claro a respeito de o que é negar o Cristianismo, desprezá-lo como sendo uma mentira: é negar a dupla natureza de Cristo, esta que acabamos de descrever acima, que é a de ver nele o exemplo a ser seguido de tornar-se um indivíduo singular e, ao mesmo tempo, ver nele a ordenança divina que diz que cada ser humano deve tornar-se si-mesmo. Nos parece, portanto, que para o autor pseudônimo o Cristianismo todo pode ser fundamentalmente resumido em que Cristo é um ser humano e enquanto ser humano é o critério para todo indivíduo humano tornar-se si-mesmo, e aquele

---

<sup>297</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 126.

<sup>298</sup> KIERKEGAARD, 1980, pp. 127-128.

<sup>299</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 126.

si-mesmo eterno diante de Deus, mas que ele também é Deus e, portanto, possui uma diferença qualitativa em relação ao ser humano, que revela seu estado de pecado, provocando-lhe o desespero, mas que também oferece o perdão de pecados, que é a possibilidade de humildemente aceitar tornar-se aquele si-mesmo que ele é, previamente estabelecido, pois enquanto o ser humano não se tornar si-mesmo ele está em pecado. Ofender-se diante desta realidade cristã, o pseudônimo afirma, é o pecado contra o Espírito Santo. Este termo é utilizado por Cristo quando, a respeito do perdão de pecados, ele afirma que “todo pecado e blasfêmia serão perdoados aos homens, mas a blasfêmia contra o Espírito não será perdoada.”<sup>300</sup> Esta blasfêmia contra o Espírito Kierkegaard compreende justamente como sendo a negação do Cristianismo e é a mais alta intensificação do pecado.

Por fim, *Anti-Climacus* encerra sua reflexão com um parágrafo onde afirma que em todo *A doença para a morte* o contraste pecado/fé sempre esteve presente, dando assim um caráter majoritariamente teológico a toda a obra, e destaca o texto que é o centro de toda sua reflexão, que aparece pela primeira vez justamente no início da parte um de *A doença para a morte*, onde afirma que “a fórmula que descreve o estado do si-mesmo quando o desespero é completamente erradicado é esta: relacionando-se consigo mesmo e querendo ser si mesmo, o si-mesmo descansa transparentemente no poder que o estabeleceu.”<sup>301</sup> Todos os elementos fundamentais da obra estão aí presentes: o si-mesmo como relação, sua consciência de possuir um si-mesmo eterno diante de Deus, representada pela transparência, e a necessidade de querer ser esse si-mesmo pré-estabelecido por Deus, bem como a humilde aceitação do perdão de Deus, representada pelo descanso no poder que estabeleceu a relação do si-mesmo. Cabe, no entanto, refletir mais profundamente sobre o sentido do texto. O que difere o querer ser si-mesmo, presente na fórmula, do desespero de querer ser si-mesmo é que nele é pressuposto o descanso no poder que o estabeleceu, quer dizer, se entendemos descanso como ausência de trabalho, é uma vontade que não é expressa no esforço pessoal de querer tornar-se o si-mesmo que se projeta e deseja mas uma vontade expressa numa espécie de passividade ativa, onde por vontade própria o indivíduo desiste de tentar estabelecer por esforço próprio um si-mesmo e, assim, torna-se verdadeiramente si-mesmo, aceita aquele si-mesmo pré-estabelecido que é o seu, livrando-se do desespero. É, em certo sentido, uma fenomenologia do si-mesmo, onde deixa-se que o si-mesmo seja o que ele é, no caso, uma relação entre finitude e infinitude, possibilidade e necessidade, eternidade e temporalidade, em equilíbrio, relacionando-se consigo mesma como relação enquanto

<sup>300</sup> Mateus, 12:31, **Bíblia de Jerusalém**.

<sup>301</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 131.

relaciona-se positivamente com Deus, que estabeleceu a relação. É interessante também percebermos que a fórmula acima apenas apresenta uma espécie de ‘forma’ do si-mesmo e não um conteúdo. Esta ausência se justificará nas passagens, tanto na parte um quanto na parte dois da obra, onde o autor afirma que o ser humano não existe *a priori*, mas está sempre sendo aquilo que é a cada instante, e quando afirma que estamos em constante devir, nunca sendo algo estático.

Tornar-se si-mesmo é, portanto, relacionando-se consigo mesmo enquanto relação, aceitando a condição em que foi estabelecido e tendo consciência de ser um indivíduo singular e de possuir um si-mesmo eterno diante de Deus, o poder que estabeleceu o si-mesmo, compor a própria existência, inventando-se a cada instante a partir das infinitas possibilidades e necessidades da relação que lhe é inerente.

Esta é, segundo o pensamento de Anti-Climacus, a proposta fundamental do Cristianismo para o indivíduo, proposta que é abandonada pela Cristandade em nome da espécie, da multidão. Que Cristo seja o critério para o si-mesmo humano ganha significativo valor ao atentarmos para que, na doutrina cristã, Deus tornou-se um indivíduo humano singular, deixando-nos expressa sua vontade de que cada homem torne-se um indivíduo singular. Tal ordenança faz-se necessária pois, como vimos, o desespero, conseqüentemente o pecado, é uma condição universal, aflige todos os seres humanos, de modo que é necessário o perdão do pecado — a saber, o pecado de não ser si-mesmo — e a aceitação por parte do indivíduo deste perdão de pecados afim de que ele, aproximando-se de Deus, torne-se verdadeiramente o si-mesmo que é.

## 2.6. A influência da tradição cristã na concepção kierkegaardiana de pecado

É sabido que Kierkegaard era cristão protestante de matriz luterana. Martinho Lutero, em quem o cristianismo luterano majoritariamente baseia sua doutrina, por sua vez, era monge agostiniano, possuindo muito da doutrina do bispo de Hipona em seu pensamento. É natural, portanto, que o pensador de Copenhague tenha bebido bastante desta tradição para cunhar seu pensamento a respeito dos conceitos cristãos. Nesta sessão, trataremos um pouco da influência dos dois pensadores acima citados na concepção de pecado de Kierkegaard, a fim de demonstrarmos que toda a reflexão sobre o pecado presente em *A doença para a morte* possui fundamento na tradição cristã.

“O que denominamos saber não vem a ser nada mais do que se perceber pela razão.”<sup>302</sup> Esta frase de Santo Agostinho aparece no capítulo 7 do livro I de *O livre arbítrio* e tem por fim definir o termo ‘saber’ com o propósito de esclarecer o caminho pelo qual o bispo deseja seguir a fim de defender que é melhor ao ser humano saber que vive do que simplesmente viver. Tal caminho é relevante para o autor pois é a partir desta concepção de saber que se vive que ele sustentará que o pecado é fruto do livre arbítrio humano.

Essa reflexão é iniciada por Santo Agostinho a partir da defesa de que pela razão o homem é superior aos animais, traçando em seu diálogo com o amigo Evódio um raciocínio que passa pela comprovação lógica de que os animais só são capazes de subjugar um homem por sua força e astúcia mas nunca como os homens são capazes de subjugar os animais, a saber, de modo a alterar seu princípio vital a fim de fazê-los obedecer à vontade humana.<sup>303</sup> A conclusão desta breve reflexão é apresentada por Agostinho da seguinte maneira:

Assim sendo, qual é pois o princípio que constitui a excelência do homem, de modo que animal algum consiga exercer sobre ele sua força, ao passo que o homem exerce seu poder sobre muitos deles? Não será por aquilo que se costuma denominar razão ou inteligência?<sup>304</sup>

A resposta afirmativa de Evódio a esta reflexão de seu interlocutor, dizendo que a diferença entre os homens e os animais está pautada em algo de diferente contido na alma do homem e que as almas dos animais não possuem,<sup>305</sup> é igualmente interessante e nos facilita a compreensão do que o bispo de Hipona expõe na citação que fizemos anteriormente: é por meio desta razão que nasce no interior do homem que vive o saber de que ele vive. A reflexão de Evódio aponta o diferencial humano que, não somente fundamenta a concepção agostiniana de livre arbítrio mas também, para além do objeto do pensamento de Agostinho, nos possibilita a aproximação do pensamento exposto por Kierkegaard em *A doença para a morte*, onde o autor dinamarquês diferencia o ser humano do si-mesmo, sendo este aquele que possui consciência de si.

Após esta exposição, Agostinho se vê apto a seguir com sua reflexão com Evódio a respeito da importância de saber que se vive e é sob a reflexão atribuída a este que surge a distinção: “com efeito, uma coisa é viver, e outra coisa é saber que se vive.”<sup>306</sup>

<sup>302</sup> SANTO AGOSTINHO, 2008, p. 45.

<sup>303</sup> Cf. SANTO AGOSTINHO, 2008, p. 44.

<sup>304</sup> SANTO AGOSTINHO, 2008, p. 44.

<sup>305</sup> Cf. SANTO AGOSTINHO, 2008, p. 44.

<sup>306</sup> SANTO AGOSTINHO, 2008, p. 45.

Em resposta à pergunta formulada pelo santo, Evódio responde que é melhor saber que se vive do que meramente viver. Como que tendo construído propositalmente uma pergunta perigosa e escorregadia, provocando assim a resposta problemática de Evódio, Agostinho a corrige com outra pergunta: “A consciência da vida parece-te melhor do que a própria vida? Ou talvez queiras dizer que o conhecimento é uma vida mais alta e mais pura, a qual ninguém pode alcançar a não ser que seja dotado de inteligência?”<sup>307</sup> Esta pergunta esclarece o interesse de Santo Agostinho: não é que há uma hierarquia entre viver e saber que se vive como concepções isoladas mas sim que saber que se vive faz com que a própria vida seja vivida com “perfeição e esplendor, graças à luz mesma da mente.”<sup>308</sup> O interesse do bispo é, portanto, o de afirmar que uma vida em que se sabe que se vive é uma vida melhor do que aquela a que ele denomina como uma vida qualquer.

Que a razão é algo importante na vida humana para o pensador patrístico fica suficientemente claro na exposição acima. Entretanto, o bispo segue seu caminho expondo a superioridade da razão apontando que é ela o que dá ao homem a superioridade aos animais e, da seguinte maneira, afirmando que somente sob o domínio da razão o homem está devidamente ordenado: “por conseguinte, só quando a razão domina a todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado. Porque não se pode falar de ordem justa, sequer simplesmente de ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas”<sup>309</sup> e ainda que “quando a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo a lei eterna.”<sup>310</sup> Compreendemos, portanto, que Santo Agostinho afirma que é a razão que põe o homem em sua condição ideal, em suas palavras, que o deixa perfeitamente ordenado, e que é por meio dela que ser humano vive mais plenamente, pois assim tem pleno conhecimento de que vive.

Ao afirmar que o homem está em estado de ordem perfeita quando a razão domina sobre as paixões, o bispo de Hipona sinaliza para seu objeto de interesse no livro em questão, a saber, para a liberdade humana, o livre arbítrio. No capítulo 10 Agostinho passa a afirmar que a razão não pode ser forçada a submeter-se às paixões, escrevendo que as paixões não são mais poderosas que a mente e que é justamente por conta deste fato que é justo e correto que a mente, ou a razão, domine sobre as paixões. De igual modo, não é

---

<sup>307</sup> SANTO AGOSTINHO, 2008, p. 45.

<sup>308</sup> SANTO AGOSTINHO, 2008, p. 45.

<sup>309</sup> SANTO AGOSTINHO, 2008, p. 47.

<sup>310</sup> SANTO AGOSTINHO, 2008, p. 47.

possível que uma mente devidamente ordenada, com equidade e virtude, force outra mente igualmente ordenada a submeter-se às paixões.<sup>311</sup>

Por fim, concluindo sua defesa da liberdade humana, o autor passa afirmar que Deus, o ser supremo que é superior à razão humana, não força o ser humano a submeter-se às paixões. Tal afirmação é fundamentada da concepção de que Deus é bom e dele, portanto, não pode vir nenhum mal ou injustiça pois igualmente como ele é bom ele é justo.<sup>312</sup>

Bem, se as paixões não podem subjugar a mente humana, se um ser humano não pode forçar outro ser humano que vive sob o pleno governo da razão a entregar-se às paixões e se nem mesmo Deus, mesmo possuindo poder para tal, força os seres humanos a entregar-se às paixões, podemos concluir, juntamente com Santo Agostinho, que quando um ser humano se submete a suas paixões ele o faz por sua própria vontade.<sup>313</sup> Está então posto o fundamento do pensamento de Santo Agostinho a respeito da liberdade humana.

Em *O livre arbítrio* o pecado aparece diretamente ligado à liberdade humana pois, sendo livre, o ser humano que escolhe render-se às paixões em vez de permanecer vivendo sob o domínio da razão, incorre em pecado. E a própria consequência de uma vida dominada pelas paixões já aparece para o bispo de Hipona com um castigo a este pecado, como vemos a seguir:

Julgaremos que para a mente poderá ser um pequeno castigo ser dominada pela paixão e despojada das riquezas da virtude, tornar-se pobre e desgraçada, ser puxada por ela em todos os sentidos? Às vezes, aprovar a falsidade em vez da verdade; outras vezes, parecer mesmo defender o erro; outras condenar o que até então aprovava; e não obstante, precipitar-se em novos erros? Numa hora, suspender o seu julgamento até temer as razões que a esclareceriam; noutra, desesperar de jamais encontrar a verdade e mergulhar totalmente nas trevas da loucura. Amanhã, esforçar-se por abrir-se na direção da luz da inteligência, para de novo recair extenuada. Ao mesmo tempo, o império das paixões ao lhe impor sua tirania, perturba todo o espírito e a vida desse homem, pela variedade e oposição de mil tempestades, que tem de enfrentar.<sup>314</sup>

Não podemos, portanto, afirmar que a consequência de entregar-se ao domínio das paixões é viver em verdadeiro desespero, de modo muito semelhante ao exposto por Kierkegaard em *A doença para a morte*, nunca alcançando o que deseja encontrar, antes variando como que sendo atingido por mil tempestades, como afirma o santo?

A exposição que até agora fizemos de Søren Kierkegaard é suficiente para que se possa compreender a relevância da consciência na obra que é nosso objeto de estudo, tendo

<sup>311</sup> Cf. SANTO AGOSTINHO, 2008, pp. 50-51.

<sup>312</sup> Cf. SANTO AGOSTINHO, 2008, p. 25.

<sup>313</sup> Cf. SANTO AGOSTINHO, 2008, p. 52.

<sup>314</sup> SANTO AGOSTINHO, 2008, p. 52.

em vista que, de acordo com o filósofo dinamarquês, é ordenado a todo ser humano que tenha consciência de ser um indivíduo singular que possui um si-mesmo estabelecido por Deus e que a eternidade lhe demanda tornar-se este si-mesmo, sob pena de viver uma vida de desespero e pecado. É interessante notar que diversos detalhes na reflexão de Santo Agostinho harmonizam perfeitamente com o que Kierkegaard expõe através de seu pseudônimo. O primeiro elemento que nos salta aos olhos nessa aproximação é como Santo Agostinho dá importância ao que ele chama de ‘saber que se vive’ em oposição ao simplesmente viver sem esse saber, enquanto a questão fundamental para Kierkegaard é que cada ser humano tenha consciência de possuir um si-mesmo eterno diante de Deus em oposição a uma vida que é vivida imiscuída na multidão, deixando-se levar pelos outros e pelas paixões. Em seguida nos chama atenção como o bispo de Hipona afirma que o homem devidamente ordenado é aquele em que a razão domina as paixões e que não é forçado por nada a submeter-se a estas, enquanto o autor pseudônimo de Kierkegaard afirma que Deus deseja que a ordem seja mantida no mundo, pois ele não é um Deus de confusão, e que a ordem à qual o autor se refere é que cada ser humano é um ser humano individual e deve possuir consciência de ser um ser humano individual.<sup>315</sup>

É importante lembrarmos que para Kierkegaard todo ser humano é composto por uma relação de elementos opostos, tais quais finitude e infinitude, possibilidade e necessidade, e que tornar-se si-mesmo é quando o indivíduo, tendo consciência de si enquanto relação e relacionando-se consigo mesmo e com Deus, que estabeleceu a relação, equilibra a síntese que compõe o si-mesmo, de modo que o autor afirma que a liberdade é o aspecto dialético da relação entre possibilidade e necessidade e que o si-mesmo é liberdade.<sup>316</sup> Deste modo, livre é o ser humano que é consciente de si enquanto relação e exerce domínio sobre o equilíbrio da relação. Portanto, assim como no pensamento de Santo Agostinho o ser humano é livre pois está sob domínio da mente, em Kierkegaard o ser humano é livre por estar sob domínio de sua consciência.

A definição que Santo Agostinho apresenta para a punição pelo pecado abrange muito mais a dimensão psicológica do homem do que sua dimensão espiritual, por assim dizer. Esta definição tem direta harmonia com as manifestações psicológicas do desespero no indivíduo, descritas por Kierkegaard da primeira parte de *A doença para a morte*. Em toda a perturbação sofrida pelo ser humano pecador de Santo Agostinho podemos identificar as manifestações do desespero kierkegaardiano. As variações do sujeito estético

<sup>315</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, pp. 117-118.

<sup>316</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 29.

apresentadas nas *Diapsalmata* e também coerentemente analisadas por John Glenn Jr. mostram como uma existência levada à cabo na ausência da consciência de se possuir um si-mesmo eterno geram angústia e desespero na alma humana, tal qual o apego às paixões gera perturbação no ser humano pecador do bispo.

Podemos identificar, portanto, elementos de uma compreensão agostiniana da natureza humana bem como a de pecado e suas consequências no interior do pensamento construído por Kierkegaard. Tal análise, no entanto, não pode ser feita da maneira devida no espaço que aqui foi dedicado a ela, sendo necessário um conhecimento maior tanto das obras do bispo de Hipona quanto das do poeta-pensador dinamarquês. Nosso intuito aqui é deixar claro como é possível que Kierkegaard tenha se debruçado sobre a obra do pensador medieval e recebido influência do mesmo para composição de seu pensamento.

Não é só de Santo Agostinho que identificamos influência sobre o pensador de Copenhague mas igualmente do reformador Martinho Lutero, autor do que é considerado hoje o marco zero da reforma protestante, quando ao dia 31 de Outubro de 1517, de acordo com a tradição, pregou na porta da igreja de Wittenberg, na Alemanha, suas *95 teses contra o valor das indulgências*. Algumas concepções luteranas que possuem forte semelhança com o que Kierkegaard desenvolve em *A doença para a morte* serão analisadas a partir da obra *Da liberdade do cristão*, de 1520.

Na primeira parte de sua obra, Kierkegaard afirma que é necessário desesperar para que, assim, possa-se alcançar a cura para o desespero, ou seja, é necessário que o indivíduo tenha consciência de possuir um si-mesmo e diante disso, ao reconhecer que não é este si-mesmo que possui, reconhece-se desesperado, decidindo tornar-se este si-mesmo que possui e que foi estabelecido por Deus. Na segunda parte o autor aponta que no âmbito da eternidade, de se possuir um si-mesmo eterno que existe diante de Deus, o critério deixa de ser o próprio homem e torna-se Cristo, o Deus-homem, que oferece o perdão do pecado, que é o desespero, e a possibilidade de o ser humano tornar-se um indivíduo singular consciente de si enquanto síntese relacional. Diante de Cristo e de sua oferta, o indivíduo que decide tornar-se si-mesmo reconhece-se pecador, desesperado, e entrega-se a Deus, a fim de por meio da relação com ele tornar-se aquele si-mesmo que deve ser, através da fé em Cristo.

Em *Da liberdade do cristão* Lutero trata da justificação do cristão pela fé na obra de Cristo e de como os mandamentos servem apenas para fazer com que o homem enxergue a sua miséria. Devemos primeiro compreender isto que citamos por último, que o mandamento só serve para apontar a miséria do homem. Lutero escreve:

Os mandamentos nos ensinam e nos prescrevem todo tipo de boas obras, mas não é assim que se efetivam. Eles orientam, mas não ajudam; ensinam o que se deve fazer, mas não dão a força para isso. Consequentemente, eles só foram ordenados para que o ser humano veja neles a sua incapacidade de fazer o bem e aprenda a desesperançar-se consigo mesmo.<sup>317</sup>

Este desesperançar-se provocado pela incapacidade de justificar-se por esforço próprio através do cumprimento dos mandamentos é o que conduzirá o ser humano pecador a Cristo e a uma justificação pela fé.

Mas se tu perguntares: “Que palavra é essa que concede graça tão grande e como devo usá-la?”. Resposta: ela não é outra coisa que a pregação feita por Cristo tal como está contida no Evangelho. Esta deve ser feita, e assim o é, de modo que ouças o seu Deus dizendo-te que toda a tua vida e todas as tuas obras nada valem perante Ele, e que tu acabarias por arruinar-te por toda a eternidade com tudo o que existe em ti. Se realmente crês em tua culpa acabarás se desesperando contigo próprio e reconhecendo quão verdadeira é a sentença de Oséias {13,9}: “Ó Israel, em ti só há perdição, mas somente em mim está tua salvação”. Mas, para que consigas sair de ti mesmo, isto é, da tua perdição, Ele te colocará diante de seu querido filho Jesus Cristo e fá-lo-á dizer-te com sua Palavra viva e consoladora: “Entrega-te a ele com fé inquebrantável e confia nele alegremente”. Desse modo, pela fé, todos os teus pecados serão perdoados, toda a tua perdição será sobrepujada e tu serás justo, verdadeiro, repleto de paz, íntegro, cumpridor de todos os mandamentos e livre de todas as coisas[...].<sup>318</sup>

De acordo com Lutero, portanto, aquele que acaba por desesperançar-se de si mesmo e de sua própria capacidade de cumprir o mandamento de Deus é conduzido por ele mesmo a Cristo, para que crendo nele e através dele o indivíduo alcance tudo aquilo que deseja e que não conseguiria por sua própria força.

Podemos afirmar, com certa ousadia, que Kierkegaard bebe abertamente desta leitura luterana para a construção de sua filosofia do si-mesmo. Basta relermos a fórmula que apresenta a condição do indivíduo quando há total ausência de desespero. O indivíduo que sabe possuir um si-mesmo e que deseja ser si-mesmo deve transparentemente, ou seja, plenamente consciente de sua condição e reconhecendo-a, descansar em Deus. Tentar por esforço próprio é apenas afundar-se ainda mais em desespero, querer tornar-se aquele si-mesmo que se deseja por esforço próprio ou querer permanecer em completo desespero, em completa falta de si-mesmo é pecado e negar o critério do indivíduo, que é Cristo.

Por fim, que a verdadeira relação de oposição deva ser pecado x fé e não pecado x virtude, apontada por Kierkegaard mais de uma vez na segunda parte de *A doença para a morte* é também defendida por Lutero em *Da liberdade do cristão* onde este afirma que

<sup>317</sup> LUTERO, 1998, p. 31.

<sup>318</sup> LUTERO, 1998, p. 29.

“quem não tem fé, nenhuma boa obra o fará avançar em direção à justiça e à bem-aventurança. Além disso, nenhuma obra má pode torna-lo mau e condenável, mas é a falta de fé que tornas as pessoas e a árvore má, e que realiza obras más e condenáveis.”<sup>319</sup>

Portanto, a falta de fé faz das pessoas pecadoras, pois, de acordo com o reformador alemão, as conduz às más obras. Do mesmo modo pudemos ver que em Kierkegaard quando não há fé há pecado pois o pecado é um estado em que o ser humano se encontra e que só pode ser solucionado mediante a fé em Cristo, pois, repetimos, se ele é o critério para o si-mesmo humano é a fé nele como alvo e critério que, como na fórmula que demonstra a ausência do desespero, o indivíduo torna-se si-mesmo, livrando-se de eu estado pecador.

Podemos, portanto, ver que, mesmo que em alguns momentos ele se valha apenas da forma do pensamento, atribuindo-lhe seu conteúdo, tal qual acontece entre ele e Lutero, pois o dinamarquês toma a forma como Lutero vê a salvação pela fé e a utiliza, atribuindo-lhe, entretanto, sua concepção existencial e fazendo valer sua filosofia da religião, que faz do Cristianismo uma religião essencialmente existencial e individualista, Kierkegaard vale-se muito de seu conhecimento do pensamento de Lutero, seja diretamente através dos escritos do reformador ou através da doutrina da igreja que recebeu desde a infância, para construir todo o pensamento expresso em *A doença para a morte* e apontar a fé como o fundamento da plena existência do homem.

Nos é seguro agora afirmar que Kierkegaard não saca, como um mágico, seus conceitos a respeito do Cristianismo de uma cartola mas segue amparado por uma certa tradição cristã, esta que é abraçada pelo luteranismo e que remonta aos ensinamentos medievais de Santo Agostinho.

---

<sup>319</sup> LUTERO, 1998, p. 55.

### 3 A FÉ COMO LUGAR DO TORNAR-SE SI-MESMO

#### 3.1. O cavaleiro da fé

Dentre as obras de Kierkegaard, *Temor e tremor* figura entre as mais importantes e conhecidas. Em nota de seus diários o pensador dinamarquês já demonstrava consciência da grandeza do *pathos* existente na obra, escreveu que bastaria *Temor e tremor* para imortalizar seu nome de autor.<sup>320</sup>

A figura do cavaleiro da fé aparece, de fato, emblemática e, dadas algumas exceções a respeito de seu sedutor, é a principal figura que surge quando se fala da filosofia de Kierkegaard. No entanto, *Temor e tremor* não subsiste apenas devido à imagem do cavaleiro da fé, mas é de grande importância toda a análise engendrada por Johannes *de Silentio*, autor pseudônimo da obra, a respeito de Abraão, sua condição no caminho até o monte Moriá, se este é ou não é culpável por seu ato e, naturalmente, sua definição do cavaleiro da fé, que resta como uma das mais belas passagens da obra kierkegaardiana.

Juntamente com *Temor e tremor* foram publicadas, exatamente na mesma data, outras duas obras: *A Repetição*, de autoria de Constantin Constantius e *Três discursos edificantes*, assinada pelo próprio Kierkegaard. As três obras possuem uma relação que não pode ser apreendida de imediato, como nada no que diz respeito à produção kierkegaardiana,<sup>321</sup> e lidas em conjunto funcionam, uma para a outra, como chave de compreensão de conceitos, favorecendo assim a compreensão de um todo que deseja ser comunicado pelo pensador dinamarquês. Neste capítulo analisaremos especificamente a passagem que apresenta o cavaleiro da fé, bem como sua relação com outro chamado cavaleiro da obra, o da resignação, e pretendemos apontar como aquele cavaleiro se encaixa, no estudo que empreendemos até este momento, como o indivíduo livre do desespero.

Eis a apresentação que Johannes *de Silentio* nos faz do cavaleiro da fé:

Os cavaleiros da resignação infinita são fáceis de reconhecer, têm um andar planante e audacioso. Ao invés, os que usam a jóia da fé são até enganadores, porque o seu exterior revela uma semelhança assinalável com aquilo que a própria resignação infinita, como a fé, menosprezam profundamente — o filistinismo pequeno burguês.

Tenho a sinceridade de confessar que na minha prática nunca encontrei exemplares fidedignos, sem que isso me leve a negar que talvez um em cada dois homens seja um exemplar desse gênero. Foi contudo em vão que durante muitos

<sup>320</sup> *Papirer* X2A15, NB12:147, SKS, vol. 22, p. 199.

<sup>321</sup> Tal afirmação não pertence ao autor do presente trabalho mas a José Miranda Justo em sua belíssima introdução à tradução portuguesa de *A Repetição*. In.: KIERKEGAARD, 2009(a), p. 9.

anos lhes segui o rasto. Em geral, viajamos à volta do mundo para ver rios e montanhas, novas estrelas, pássaros de cores garridas, peixes monstruosos, raças humanas ridículas; caímos num estupor animalesco, de olhos arregalados na existência, e achamos que vimos qualquer coisa. Não é isto que me interessa. Soubesse eu, pelo contrário, onde vivia um cavaleiro da fé como esse, que logo caminharia até ele pelo meu pé; pois é este prodígio que em absoluto me interessa. Nem por um instante o perderia de vista, atentaria a cada minuto na forma como se conduzia nos movimentos; considerar-me-ia bem provido de vida, dividiria meu tempo entre olhar para ele e estar eu próprio a fazer os exercícios, e dedicaria assim como o meu tempo a admirá-lo. Como ficou dito, ninguém encontrei dessa espécie; no entanto, posso muito bem imagina-lo. Ei-lo. Travamos conhecimento, somos apresentados. Mal lhe ponho os olhos em cima, afasto-o de mim nesse instante, dou um salto para trás e junto as mãos, exclamando a meia-voz: «Meu Deus! Este homem que aqui está é mesmo ele? Mas até tem ar de cobrador de impostos!» Não obstante, é mesmo ele. Acerco-me um pouco mais, fico atento aos seus menores movimentos, não fosse surgir algum minúsculo sinal telegráfico divergente vindo do infinito, um olhar, uma expressão, um gesto, uma melancolia, um sorriso que traísse o infinito na sua divergência com o finito. Não! Examinei-lhe a figura da cabeça aos pés, não fosse existir uma fissura através da qual o infinito espreitasse. Não! É solidamente maciço. O seu andar? É enérgico, pertence por inteiro à finitude; não é o andar de um burguês aperaltado que se passeia ao domingo à tarde em Fresberg; pisa a terra com a maior segurança — pertence em tudo ao mundo, nenhum filisteu pequeno-burguês poderia pertencer-lhe mais. Nada há que me permita descobrir essa natureza peculiar e distinta pela qual reconhecemos o cavaleiro da infinitude. Alegra-se com tudo, participa em tudo e de cada vez que o vemos participar no que é singular, tal sucede com a perseverança que caracteriza o homem terreno, cuja alma se apega firmemente a semelhantes coisas. Toma conta de sua atividade. Quando alguém assim o vê, haveria de pensar que é um escrivão que perdera a alma nos livros de escrita italiana, de tão exato que é. Faz folga ao domingo. Vai à Igreja. Não há olhar celeste, nem sinal algum do incomensurável que o traia; se não o conhecêssemos, seria impossível destaca-lo entre a restante multidão; pois demonstram os salmos entoados sadia e energicamente que, quando muito, tem bons pulmões. De tarde, vai à floresta. Compraz-se com tudo o que vê, com o formigueiro humano, os novos *omnibus*, o Sund — quando o encontramos na Strandvei, poder-se-ia pensar que era um negociante que anda a espairecer e a divertir-se dessa precisa forma; pois poeta não é, e procurei baldadamente arrancar-lhe a incomensurabilidade poética. Regressa a casa ao fim da tarde na passada infatigável do carteiro. Estrada fora, pensa que a esposa certamente lhe preparou uma pequena iguaria, por exemplo, uma cabeça de borrego com legumes, para a refeição quente quando chegar em casa. Se encontrasse alguém da sua qualidade, poderia continuar até Østerport a conversar sobre aquele prato com uma paixão que assentaria bem num *restauranteur*. Dá-se o caso de nem sequer possuir quatro *skilling* e todavia continua a acreditar piamente que a mulher lhe preparou aquela refeição deliciosa. Se assim acontecer, vê-lo jantar deverá ser um espectáculo digno de inveja para a gente distinta e inspirador para a gente simples, pois o seu apetite é mais forte do que o de Esaú. A mulher nada prepara — é estranho, mas fica exatamente na mesma. No caminho, passa por obras e encontra um outro homem. Falam por um instante ou dois, levanta uma casa num ápice, dispõe de todas as forças para o fazer. O desconhecido deixa-o com o pensamento: de certeza que era um capitalista, ao passo que o meu admirado cavaleiro pensa: se chegasse a sê-lo, lá me haveria de arranjar! Debruçado de uma janela aberta, contempla a praça onde vive, tudo o que aí se passa — tudo na existência o interessa com tanta serenidade como se fosse uma rapariga de dezasseis anos. Todavia, não é génio nenhum, pois procurei em vão espiolar nele a incomensurabilidade do génio. Fuma cachimbo à noite; quando se olha para ele, jurar-se-ia que ele era o merceeiro da frente que vegeta na obscuridade. Deixa chegar às cinco com uma despreocupação tal, que mais parece um faz-nenhum desmiolado, e contudo, em cada momento que vive, redime o tempo por um preço altíssimo; pois nem o que há de ínfimo ele executa sem que o faça por força do absurdo. No entanto, no entanto... eu poderia aliás

ficar mesmo furioso de inveja, se outro motivo não houvesse, no entanto, este homem fazia e continua a fazer a cada instante os movimentos da infinitude. Com uma infinita resignação, esgota a profunda melancolia da existência, sabe a felicidade da infinitude, conheceu a dor ao renunciar a tudo o que temos de mais querido nesse mundo; e no entanto saboreia o gosto da finitude com a mesma intensidade do que aquele que nunca conheceu nada de superior, pois a sua permanência na finitude não mantém nenhum vestígio de um adestramento angustiado e pusilânime e, não obstante, o cavaleiro da fé possui esta segurança para comprazer-se nela, como se fosse o que há de mais certo. No entanto, no entanto... toda figura terrena por ele produzida é uma nova criação por força do absurdo. De tudo resignou infinitamente e tudo depois agarrou uma vez mais por força do absurdo. Faz os movimentos da infinitude continuamente, mas executa-os com correção e certeza tais que continuamente retira deles a finitude e nem por um segundo que seja suspeita de outra coisa.<sup>322</sup>

Estamos diante de uma das mais belas passagens já escritas por Kierkegaard. A experiência existencial do cavaleiro da fé aparece completamente oposta àquela que comumente se atribui à religião e que é uma das principais razões de ela ser tão criticada por pensadores como Friedrich Nietzsche, por exemplo, a saber, a experiência de negação da realidade em nome de um ideal elevado, de uma negação do corpo em favor de uma espiritualidade mais profunda ou mesmo da esperança por um mundo porvir. Nenhuma destas características pode ser encontrada no cavaleiro acima descrito, antes o que podemos ver é um indivíduo singular em pleno relacionamento com a finitude e com a realidade que o cerca.

Chama-nos bastante atenção a riqueza de detalhes e a clara paixão com que o autor pseudônimo descreve o cavaleiro da fé e toda sua experiência cotidiana. Este cavaleiro descrito por Johannes *de Silentio* não possui nada de especial que possa ser externamente identificado, pode ser confundido com qualquer outro indivíduo na realidade que o cerca. Tanto é assim que Kierkegaard faz o próprio pseudônimo afirmar que nunca viu sequer um sujeito que pudesse ser identificado como o cavaleiro da fé mas que também o autor não nega que talvez a metade de todos os homens possa ser um destes cavaleiros.

A absoluta imersão do cavaleiro da fé na realidade que o cerca é uma experiência fundamentalmente religiosa, é através da experiência da fé que este cavaleiro abraça o mundo. Entretanto, é importante termos em mente o que também foi exposto pelo autor pseudônimo na citação acima, que o cavaleiro da fé pertence em tudo ao mundo porque primeiro resignou infinitamente de tudo. Sua experiência é baseada na história bíblica de Abraão, presente no capítulo 22 do livro de Gênesis, quando Deus exige que Abraão o entregue Isaac, seu filho, em sacrifício no monte Moriá. Toda a reflexão empreendida por Kierkegaard em *Temor e tremor* gira em torno deste episódio. Nele, Abraão aceita o pedido

<sup>322</sup> KIERKEGAARD, 2009(b), pp. 93-97.

de Deus e segue até o local onde seu filho haverá de ser sacrificado e, depois de preparar seu filho para o sacrifício, ao levantar o cutelo para mata-lo, um anjo surge, impedindo que Abraão consuma o sacrifício. Abraão retorna, então, com seu filho. Há, no entanto, algo que é fundamental para a reflexão kierkegaardiana do texto bíblico: pouco antes de subir ao monte com seu filho, Abraão diz aos seus servos: “Permaneçam aqui com o jumento. Eu e o menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós.”<sup>323</sup> Esta passagem tornar-se crucial, pois Abraão demonstra, mesmo sabendo que Deus havia pedido o sacrifício de Isaac, ter certeza de que retornará com seu filho. Abraão, portanto, teve fé. São dois os movimentos realizados por Abraão no episódio do sacrifício de Isaac: primeiro Abraão resigna de seu filho, entregando-o assim a Deus, e depois, pela fé, retoma seu filho.

Os dois movimentos empreendidos por Abraão são também aqueles realizados pelo cavaleiro da fé, de acordo com a descrição de Johannes *de Silentio*. Ao final de sua descrição do cavaleiro podemos ler que ele “com uma infinita resignação, esgota a profunda melancolia da existência, sabe a felicidade da infinitude, conheceu a dor ao renunciar a tudo o que temos de mais querido nesse mundo” e logo depois afirma que “no entanto saboreia o gosto da finitude com a mesma intensidade do que aquele que nunca conheceu nada de superior.” O cavaleiro da fé, portanto, resigna infinitamente de tudo aquilo que ama e deseja para depois, por força do absurdo, reavê-las, de modo que ele desfruta muito mais plenamente de cada uma delas. O absurdo, aqui, é a fé. Kierkegaard, através de Johannes *de Silentio*, define afirmando que o cavaleiro da fé

abdica infinitamente do amor que é o conteúdo da sua vida e está reconciliado com a dor; mas acontece então o prodígio — faz ainda um movimento, o mais espantoso de tudo, pois afirma: creio todavia que fico com ela propriamente por força do absurdo, por força de a Deus tudo ser possível.<sup>324</sup>

A fé é, portanto, o absurdo na medida em que é a convicção de que há de se obter ou, no caso, reaver algo que é racionalmente impossível. É por força do absurdo, portanto, que Abraão retoma a Isaac e é também, como Johannes expressa no texto citado, por força do absurdo que o cavaleiro da fé vive inteiramente a realidade finita na qual está inserido.

Podemos, então, perceber que para que o cavaleiro da fé mergulhe na realidade com tanta propriedade é necessário, primeiro, que ele realize o que Kierkegaard denomina ‘resignação infinita.’

<sup>323</sup> **Bíblia de Jerusalém**, Genesis 22:5.

<sup>324</sup> KIERKEGAARD, 2009(b), p. 103.

### 3.2. A resignação infinita e seu cavaleiro

Johannes *de Silentio* é poeta. Enquanto poeta, não lhe cabe fazer o que faz o cavaleiro da fé, antes apenas admirar, amar e se alegrar por meio dele.<sup>325</sup> Todo o seu discurso em *Temor e Tremor* é um discurso que visa elogiar seu herói, Abraão, o ‘cavaleiro da fé.’ Johannes assume-se incapaz de compreender Abraão, dado que a fé de Abraão aparece como um paradoxo.<sup>326</sup> Abraão acreditava por força do absurdo. Uma vez tendo recebido a ordem de Deus não hesitou em nenhum momento, montou em seu jumento e seguiu pelo caminho em direção ao monte Moriá. Não chegou cedo nem tarde, mas à hora oportuna e por todo o caminho, em todo o tempo da jornada, acreditou que Deus não lhe exigiria Isaac, mesmo que estivesse disposto a sacrificá-lo.<sup>327</sup> Johannes é incapaz de compreendê-lo porque no caso de Abraão não cabe falar do raciocínio humano. O paradoxo, aliás, aparece justamente em, tendo Deus exigido o sacrifício de Isaac, no instante seguinte revogar a sentença. A fé que é tratada em *Temor e tremor* não pode ser apreendida pela razão humana, sendo ela, portanto, absurda.

O poeta Johannes *de Silentio* identifica-se com o herói trágico. Diferentemente de Abraão, a personificação do cavaleiro da fé, o herói trágico é o ‘cavaleiro da resignação.’ Eis como o poeta pseudônimo refere-se a si mesmo:

Se eu (*na qualidade de herói trágico*; pois mais alto não alcanço) tivesse sido convocado para uma viagem régia tão extraordinária como a que conduziu Abraão ao monte Moriá, sei bem o que haveria feito. Não teria sido ignóbil a ponto de ficar em casa, nem me teria quedado a deambular pelo caminho, nem sequer me teria esquecido da faca com o intuito de propiciar um ligeiro atraso; tenho quase a certeza de que teria chegado à hora certa, com tudo em ordem – talvez até tivesse preferido chegar antes da hora, para que tudo pudesse findar depressa. Mas sei, ao mesmo tempo, o que haveria feito além disso. No instante preciso em que montasse o jumento, teria dito para comigo: «Agora tudo está perdido, Deus exige-me Isaac, sacrifico-o e com ele a minha alegria – todavia, Deus é amor e continua para mim a sê-lo; pois na vida terrena nem Deus, nem eu podemos falar um com o outro, nenhuma língua possuímos em comum.» Talvez haja algures na nossa época alguém suficientemente tolo e com suficiente inveja do que é grande para fazer crer para si e para mim que, se eu tivesse na realidade agido dessa forma, teria nesse caso realizado algo ainda maior do que aquilo que Abraão fizera; pois a minha monstruosa resignação seria muito mais ideal e poética do que a pequenez de Abraão. E contudo esta é a maior inverdade, pois a minha monstruosa resignação seria o sucedâneo da fé. Também não conseguiria fazer mais do que o movimento infinito para me encontrar a mim próprio e de novo repousar em mim próprio. Também não teria amado Isaac como Abraão amou. Que eu estava resolvido a fazer o movimento, dito humanamente, podia a minha coragem demonstrá-lo; que eu o amava com toda a minha alma era a condição prévia sem a

<sup>325</sup> Cf. KIERKEGAARD, 2009(b), p. 65.

<sup>326</sup> Cf. KIERKEGAARD, 2009(b), pp. 87-88

<sup>327</sup> Cf. KIERKEGAARD, 2009(b), p. 90

qual tudo se transformaria em crime – porém eu não amava como Abraão; pois que haveria resistido uma outra vez até o último minuto, sem que por tal motivo chegasse demasiado tarde ao monte Moriá. Além do mais, haveria estragado toda a história com a minha conduta; pois, se tivesse reavido Isaac, ter-me-ia visto em apuros. O que para Abraão fora fácil para mim: ter novamente alegria junto de Isaac! Pois aquele que com toda a infinitude da sua alma, *próprio motu et propriis auspiciis*,<sup>328</sup> fez o movimento infinito e mais não é capaz de fazer, conserva Isaac tão-somente na dor.<sup>329</sup>

O cavaleiro da resignação está disposto a fazer o movimento da infinitude, resignar-se-ia da promessa, dispor-se-ia a sacrificar Isaac no monte Moriá mas seria incapaz de reavê-lo como o fez Abraão, pois somente pela fé, somente por força do absurdo, é possível retomar aquilo que foi uma vez renunciado. Na posição de herói trágico Johannes *de Silentio* vê-se incapaz de alcançar a grandeza do cavaleiro da fé.

Podemos aqui afirmar que Johannes *de Silentio* está inserido na categoria kierkegaardiana do ético e nos parece apropriado dizer que ele beira a categoria do ‘humor.’ O humor é uma categoria que, tal qual a ironia entre o estágio estético e o estágio ético, é a zona limite entre o estágio ético e o estágio religioso.<sup>330</sup> Julia Watkin, em seu *The A to Z of Kierkegaard's Philosophy*, define:

Aquele que é um humorista é, portanto, eticamente envolvido com a existência e ele ou ela se esforça eticamente, mas enquanto aceita a validade da exigência ética, ele ou ela vê que a exigência não pode ser atendida pelo ser humano. Assim, o humorista pode ter uma grande compreensão das falhas humanas em termos de culpa e ainda assim ao mesmo tempo permanece existencialmente no ponto da falha em atender à ética, apenas especulando intelectualmente sobre a posição religiosa cristã.<sup>331</sup>

De acordo com Julia Watkin, portanto, um humorista é alguém que acredita na validade das exigências postas pelo universal, ou seja, pela ética e que, entretanto, vê-se incapaz de atender a tal demanda, restando-lhe apenas especular sobre o caráter do cristianismo, ao qual compreende mas não alcança, não realiza o ‘salto’ necessário.

Johannes Climacus, pseudônimo ao qual Kierkegaard atribui a autoria de duas de suas obras, *Migalhas Filosóficas* e *Pós-Escrito conclusivo, não-científico, às Migalhas filosóficas*, além de uma obra incompleta, publicada após a morte do autor, chamada *De Omnibus Dubitandum Est ou É preciso duvidar de tudo*, está inserido na categoria do

<sup>328</sup> Em latim no original: “de moto próprio e sob seus próprios auspícios.”

<sup>329</sup> KIERKEGAARD, 2009(b), p. 90.

<sup>330</sup> KIERKEGAARD, 1972, p. 154.

<sup>331</sup> WATKIN, 2010. p. 470. (versão EPUB).

humor. Em seu *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, Climacus afirma ser um humorista, alguém que não é um cristão mas está preocupado com quão difícil é tornar-se um.<sup>332</sup>

A partir desta pequena análise da categoria do humor podemos perceber que esta está inserida no interior do estágio ético, podemos dizer que nasce a partir dele, e tem também uma íntima relação com o Cristianismo. Faz-se claro para qualquer leitor de *Temor e tremor* que o Cristianismo não aparece nessa obra como um problema, pelo menos não explicitamente, apesar de podermos especular a respeito. Johannes *de Silentio* está explicitamente preocupado com o problema que surge na relação entre o universal e o absoluto, entre a ética e a fé. No entanto, há elementos do humorista que podemos perceber no interior do discurso de *de Silentio*. Nosso cuidado em não afirmar que o pseudônimo é, de fato, um humorista surge da leitura da citação das palavras do pseudônimo, feita anteriormente, onde o mesmo afirma ser capaz de cumprir a exigência que lhe fosse imposta no caso de, estando no lugar de Abraão, lhe ser exigido Isaac. Tal certeza, unida a sua identificação com o herói trágico, é suficiente para situa-lo no interior da esfera ética, em um código ético superior àquele ligado meramente à moralidade, ao funcionamento da sociedade, mas sem qualquer transcendência. Antes, *de Silentio* é plenamente consciente da obrigação eterna que há no interior da ética à qual se refere e na qual estão inseridos os heróis trágicos citados na obra de sua autoria, como Jefté, Agamemnon e Brutus.<sup>333</sup>

Johannes *de Silentio* é um sujeito ético. Mas de que maneira o pseudônimo nos parece estar próximo da categoria do humor? A expressão do pseudônimo assemelha-se por demais com aquela expressa por Johannes Climacus e com a definição do humor expressa por Julia Watkin. Johannes *de Silentio* sabe perfeitamente que não é capaz de fazer o movimento da fé. Analisa Abraão, o admira, discorre a respeito de como vive o cavaleiro da fé, compreende a dialética da fé, de como Abraão foi capaz de entregar Isaac e reavê-lo por força do absurdo, mas compreende perfeitamente, como vimos na citação anterior de *Temor e tremor*, que a esse pseudônimo cabe apenas o movimento da resignação, a retomada pela fé não lhe é possível. Ele compreende, portanto, a dinâmica da fé, tal qual Johannes

<sup>332</sup> KIERKEGAARD, 1992, p. 617.

<sup>333</sup> Em sua definição do verbete *ÉTICO* (ETHICAL), Julia Watkin escreve: “Kierkegaard percebe, é claro, que há outros códigos éticos além dos que estão na Bíblia e particularmente no Cristianismo do Novo Testamento. Em sua obra emerge uma distinção entre tipos de códigos éticos. A mais baixa forma de ética é a da ‘moralidade’ (*Sædeligheden*) em que a ética da comunidade é baseada em costumes e regras que possibilitam à sociedade um funcionamento adequado. Por lhe faltar de qualquer elemento eterno, ou um elemento que transcenda a comunidade, Kirkegaard não a vê como uma ética genuína. Uma ética genuína precisa conter alguma consciência de normas eternas obrigatórias. Kierkegaard vê isto acontecendo no interior da categoria que ele chama de ‘primeira ética,’ aonde pode-se encontrar a ética dos pagãos piedosos.” In.: WATKIN, 2010, pp. 314-315. (versão EPUB).

Climacus compreende o Cristianismo, mas só. Falta-lhe o salto qualitativo. O fato de não atribuímos a *de Silentio* a plena categoria do humor é sua certeza de ser capaz de realizar a exigência ética que lhe for apresentada, seja qual for. De acordo com a definição de Watkin, um humorista vê-se incapaz de dar conta da exigência ética e sofre por isso, restando-lhe analisar o Cristianismo. Johannes *de Silentio* acredita em sua capacidade ética, mas sofre por não conseguir realizar o movimento da fé.

Ao lermos a citação anterior de Johannes *de Silentio* em *Temor e tremor* podemos perceber o estado de infelicidade em que encontra-se o cavaleiro da resignação. Uma vez tendo renunciado àquilo a que amava o que lhe resta é o que o pseudônimo Constantin Constantius em *A Repetição* chama de ‘o amor da recordação.’<sup>334</sup> No amor da recordação há a melancolia a respeito daquilo que não se possui mais, de modo que este amor faz do homem um sujeito infeliz. Em contraposição à infelicidade do amor da recordação está a felicidade provida pelo ‘amor da repetição.’ De acordo com Constantin o amor da repetição é o único feliz pois, tal como o da recordação, não possui a inquietação da esperança nem a alarmante aventura da descoberta mas também não possui a melancolia presente na recordação.

O cavaleiro da resignação, por ter, em nome do infinito, renunciado àquilo a que amava, vive apenas o amor da recordação, vive melancolicamente na lembrança o amor que possui por tudo da finitude a que renunciou. É possível perceber o quanto este cavaleiro não se encaixa no mundo em que habita, aparece nele algo não necessariamente definido mas que claramente denuncia que ele é estranho a este mundo.<sup>335</sup>

O cavaleiro da resignação carece de finitude. Já o cavaleiro da fé vive o amor da repetição. Este, tal qual Abraão, renuncia àquilo que ama apenas para depois, por força do absurdo, reaver tudo novamente. Tal retomada do que foi em um primeiro momento renunciado é o que na obra kierkegaardiana é chamado de ‘repetição.’ A repetição é uma categoria religiosa, transcendente<sup>336</sup> e, portanto, só se dá pela fé.

Com o exemplo dos bailarinos utilizado por Johannes a fim de, com a imagem do salto, demonstrar os movimentos do cavaleiro da resignação e do cavaleiro da fé podemos compreender claramente a diferença entre os dois tipos de cavaleiros. Podemos, mesmo que vagamente, visualizar a repetição e perceber como Kierkegaard, em *Temor e tremor*, concebe a fé.

<sup>334</sup> KIERKEGAARD, 2009(a), p. 32. Tal referência é feita por Constantin Constantius às *Diapsalmata*, obra que abre a primeira parte de *Ou – Ou: um fragmento de vida*.

<sup>335</sup> Cf. KIERKEGAARD, 2009(b), p. 97.

<sup>336</sup> Cf. KIERKEGAARD, 2009(a), pp. 91-92.

O exercício mais difícil para um bailarino deverá ser o de saltar para uma determinada posição, de modo a que nem um segundo decorra até atingir essa posição, antes nela se fixe durante o próprio salto. Não haverá bailarino que porventura o consiga executar – mas aquele cavaleiro executa-o. A maior parte dos homens vive perdida em preocupações e alegrias mundanas; são os que ficam sem par e não entram na dança. Os cavaleiros da infinitude são bailarinos e têm elevação. Executam o movimento ascendente e descem de novo, e nada disto resulta também numa perda de tempo funesta ou desagradável à vista. Mas de cada vez que descem não conseguem atingir imediatamente a posição, vacilam um instante, e essa vacilação mostra todavia que são estranhos neste mundo. Essa vacilação é mais ou menos evidente de acordo com a sua arte, mas nem mesmo o mais dotado destes cavaleiros consegue escondê-la. Nem chega a ser necessário vê-los no ar, basta apenas vê-los no instante em que tocam e voltam a tocar a terra – e reconhecemo-los. Mas conseguir descer de modo a que pareça que no mesmo instante se estava parado e em andamento, de modo a transformar o salto da vida numa passada, de modo a exprimir absolutamente o sublime no pedestre – só aquele cavaleiro o sabe fazer – este é o único e ímpar prodígio.<sup>337</sup>

Então, o cavaleiro da resignação (ou da infinitude) também realiza o salto, tal qual o cavaleiro da fé. O que há de diferenciar os dois cavaleiros não é o modo como saltam mas, antes, o modo como novamente tocam o chão.

O cavaleiro da resignação salta, seu salto é válido, não é perda de tempo, mas quando ele retorna ao chão, vacila. É notório que ao retornar algo não se encaixa, leva algum tempo antes de se adequar à posição correta. Ao resignar-se em nome do infinito o cavaleiro da resignação não possui a fé necessária para retomar o que renunciou, falta-lhe a força do absurdo para sustenta-lo em seu retorno ao solo, em sua relação com a realidade efetiva.

Entretanto, Kierkegaard, sob a pena de *de Silentio*, afirma a validade da resignação. Ao contrário do que diz a respeito dos dançarinos que não saltam, sobre aqueles que realizam o salto, mesmo sem realiza-lo com perfeição, Kierkegaard deixa, brevemente, o entendimento de que há valor em seu salto. Tal valor se dá devido o caráter ético-religioso da resignação. A resignação aparece como uma atitude fundamental em ao menos dois momentos da filosofia do pensador dinamarquês. Em primeiro lugar, pode ser vista no movimento necessário para que o sujeito estético possa tornar-se um sujeito ético. Aquele, resignando sua vida anterior, a fim de escolher a si mesmo e a deixar uma vida vivida com base no prazer e na busca por eternizar os prazeres temporais, passa a viver sua vida com base nos valores de ‘certo e errado.’<sup>338</sup> Em segundo lugar, podemos encontrar na própria obra *Temor e tremor* que a resignação é o primeiro movimento para a fé, sendo o que possibilita o segundo movimento, a saber, o da retomada. No entanto, mesmo possuindo sua

<sup>337</sup> KIERKEGAARD, 2009(b), p. 97.

<sup>338</sup> Ver o verbete *ETHICAL, THE*. In.: WATKIN, 2010, pp. 312-313 (versão EPUB).

validade, a resignação não possui a perfeição da fé. O cavaleiro da resignação vacila em seu retorno ao solo pois ainda encontra-se na esfera ética, realiza o salto por sua própria força e não por força do absurdo. É diferente o que acontece com o cavaleiro da fé. Ele salta mas ao retornar ao solo a impressão que um desavisado espectador teria é a de que aquele indivíduo nunca se moveu, jamais saiu do lugar. Tal é a perfeição com que, tendo saltado, ele retorna à posição adequada, que quem não lhe prestasse a devida atenção juraria diante de qualquer divindade, por sua própria vida, que aquele indivíduo jamais se mexeu. Tal incredibilidade é demonstrada pelo próprio Johannes *de Silentio* quando define como seria sua reação diante do encontro com o cavaleiro da fé.

A respeito da relevância do movimento da resignação, destacada por *de Silentio* ao discorrer sobre ela durante sua alegoria dos bailarinos, o autor afirma que

A resignação infinita é o último estágio que antecede a fé, e por conseguinte quem não executou esse movimento não tem fé; pois que só na resignação infinita me clarifico para mim mesmo na minha validade eterna e só então se poderá falar em captar a existência por força da fé.<sup>339</sup>

A resignação infinita é, portanto, um passo fundamental para que se alcance a existência realizada por meio da fé que é demonstrada pelo autor pseudônimo em sua descrição do cavaleiro da fé. Tal relevância se dá especialmente porque é através desse movimento que é possível tornar-se claramente consciente de si mesmo, algo que é de fundamental importância, como vimos, no interior do movimento para tornar-se si-mesmo apresentado em *A doença para a morte*.

Kierkegaard expõe o que ele mesmo chama de ‘movimento dentro da norma’ da resignação infinita a partir do exemplo de um rapaz apaixonado por uma princesa e toda a sua vida, todo o conteúdo da sua vida, reside em seu amor por essa princesa. Entretanto, tal amor é impossível de ser concretizado.<sup>340</sup> É aí, diante desta impossibilidade, que começa o movimento da resignação. Johannes *de Silentio* discorre a respeito:

O cavaleiro faz então o movimento, mas qual? Esquecer-se-á de tudo, pois também nisso se encontra aliás uma espécie de concentração? Não! O cavaleiro não se contradiz, e existe uma contradição em esquecer todo o conteúdo da vida e permanecer no entanto o mesmo. Não sente qualquer impulso para tornar-se outro e de modo algum considera tal coisa como grande. Só as naturezas inferiores se esquecem de si próprias e se transformam em algo novo. [...] As naturezas mais profundas nunca se esquecem de si próprias, nunca se transformam numa coisa diferente de do que foram. O cavaleiro recordar-se-á então de tudo; mas essa

<sup>339</sup> KIERKEGAARD, 2009(b), p. 103.

<sup>340</sup> KIERKEGAARD, 2009(b), p. 97.

recordação é precisamente a dor e contudo na resignação infinita está reconciliado com a existência. O amor por aquela princesa tornou-se para ele na expressão de um amor eterno, revestiu-se de um caráter religioso, transfigurou-se num amor por um ser eterno, o que decerto lhe negava o cumprimento desse amor, mas reconciliava-o uma vez mais na eterna consciência de sua validade sob uma forma de eternidade da qual realidade alguma o pode privar. [...] O que é impossível torna-o entretanto o cavaleiro possível ao exprimi-lo espiritualmente, mas exprime-o espiritualmente quando dele abdica. O desejo que o faria passar à realidade, mas que naufragara na impossibilidade, dobra-se agora para dentro, mas não é por isso que fica perdido ou esquecido. [...] Conserva esse amor jovem e cresce com ele com ele em idade e beleza. Pelo contrário, não necessita de nenhuma ocasião da finitude para o seu crescimento. A partir do instante em que fez o movimento, a princesa está perdida. [...] Apreendeu o segredo profundo — quando se ama outra pessoa, também nos devemos nos bastar a nós próprios. Deixa de ter em conta o que a princesa faz finitamente, o que demonstra precisamente que realizou o movimento de maneira infinita.<sup>341</sup>

Eis, portanto, o movimento da resignação tal qual o autor o julga correto. É importante destacar, em caráter de esclarecimento, que ao se referir, por exemplo, ao que a princesa faz finitamente, o pseudônimo refere-se especificamente a tudo o que é feito em meio à realidade efetiva, aquela na qual nós propriamente existimos.

Neste movimento de resignação infinita, diante da impossibilidade de possuir aquilo a que tanto ama e em que a totalidade da sua existência está concentrada, é que o indivíduo depara-se consigo mesmo e, como explicitado na citação acima, basta a si mesmo. Seu amor infinitizado ganha caráter eterno e permanece, portanto, para sempre jovem mas também para sempre em sua recordação, resultando em melancolia. O cavaleiro da resignação, então, não se esquece de seu passado nem de seu amor, ao qual entregou toda a sua existência, mas vive da recordação de quem ele foi e de quem ele é e sob a dor de quem nunca possuirá o objeto de seu amor. Mas “na resignação infinita há paz e repouso e consolo na dor, conquanto o movimento seja feito dentro da norma.”<sup>342</sup>

É assim que aquele que vive na resignação infinita torna-se consciente de si mesmo, clarifica-se a si mesmo. Entretanto, ele pára aí, fica na resignação e não realiza o movimento da fé para apropriar-se novamente da finitude, resultando naquele estranhamento na realidade descrito na alegoria dos bailarinos.

### 3.3. O si-mesmo retomado na fé do cavaleiro

Fomos apresentados aos dois cavaleiros presentes em *Temor e tremor* e a cada um dos seus respectivos modos de existência. Veremos agora como o cavaleiro da fé realiza os

<sup>341</sup> KIERKEGAARD, 2009(b), pp. 99-100.

<sup>342</sup> KIERKEGAARD, 2009(b), p. 102.

dois movimentos acima mencionados para que se aproprie, por força da fé, de toda a finitude e de que modo este movimento corresponde à fórmula que apresenta a condição do indivíduo livre do desespero que vimos nos dois capítulos anteriores.

Agora que expusemos detalhadamente a resignação infinita, torna-se fácil esclarecer a atitude do cavaleiro da fé que anteriormente citamos. Citamos novamente, agora de maneira completa, o trecho citado no fim da primeira sessão deste capítulo:

Vamos agora ao encontro do cavaleiro da fé no caso atrás mencionado. Faz exactamente o mesmo que o outro cavaleiro; abdica infinitamente do amor que é o conteúdo da sua vida e está reconciliado com a dor; mas acontece então o prodígio — faz ainda um movimento, o mais espantoso de tudo, pois afirma: creio todavia que fico com ela propriamente por força do absurdo, por força de a Deus tudo ser possível. O absurdo não pertence às diferenças que se encontram dentro do próprio domínio do entendimento. Não é idêntico ao inverossímil, ao inesperado, ao imprevisto. No momento em que resignou, o cavaleiro, falando em termos humanos, convenceu-se da impossibilidade de ser esse o resultado do entendimento e teve energia bastante para o pensar. Em sentido infinito, tal seria inversamente possível por intermédio do acto de resignar, mas esta posse é ao mesmo tempo uma desistência, apesar de a posse não ser absurdez nenhuma, para o entendimento; pois o entendimento insistiu em manter o direito de haver sido e permanecido uma impossibilidade no mundo da finitude onde reina. Disso tem o cavaleiro da fé igual e clara consciência; a única coisa que pode portanto salvá-lo é o absurdo que ele capta por intermédio da fé. Reconhece portanto a impossibilidade e nesse mesmo instante acredita no absurdo; pois se imaginar que tem fé, sem reconhecer a impossibilidade com toda a paixão de sua alma e de todo o coração, enganar-se-á a si próprio, e o seu testemunho não encontrará lugar em parte alguma porque não alcançou a resignação infinita.<sup>343</sup>

Podemos agora compreender mais claramente o porque de a fé ser o absurdo e o porque de ser por meio do absurdo que este cavaleiro se apropria novamente de tudo aquilo a que resignou. Tudo isto se dá porque o absurdo não cabe no entendimento. Vimos no capítulo anterior como Kierkegaard, através de *Anti-Climacus*, apresenta sua crítica ao entendimento de sua época e de como a idealidade deste entendimento não condiz com a realidade efetiva em que cada ser humano existe, agora vemos o pensador dinamarquês opor ao entendimento não a existência em primeiro plano mas sim a fé. Mais uma vez podemos identificar como para o autor o entendimento lógico não dá conta da totalidade da existência, contendo ela também a dimensão da fé, que se dá, naturalmente, no âmbito religioso. Mais uma vez podemos ver como Kierkegaard se vale de conceitos religiosos a fim de expor problemas concernentes à existência em sua relação com o entendimento. O modo de existência do cavaleiro da fé não cabe dentro do entendimento e, justamente por isso, é absurdo, pois é aparentemente uma contradição que alguém, tendo resignado

---

<sup>343</sup> KIERKEGAARD, 2009(b), p. 103.

infinitamente a toda a finitude, possa reaver novamente esta totalidade, mas este cavaleiro o faz pela fé. Contudo, o entendimento aqui não é desconsiderado. Pelo contrário. Na citação acima podemos ver que o entendimento possui seu lugar na resignação, o cavaleiro se dedica com tempo a ele e compreende, por vias do entendimento, que aquilo a que resignou não pode ser novamente tomado e é por isso que o que lhe resta é o absurdo, pois neste momento, em sua paixão por tudo aquilo a que resignou, ele ainda crê que pode reavê-lo, tal qual Abraão o faz diante de seus servos aos pés do monte Moriá. É somente diante da impossibilidade que a fé possui validade e esta impossibilidade, validada pelo entendimento, deve ser reconhecida e esse reconhecimento se dá no movimento da resignação infinita, que, como vimos, é fundamental para que seja feito o movimento da fé.

“A fé não é, por conseguinte, uma emoção estética, mas sim algo de muito superior, precisamente porque tem antes de si a resignação; não é um impulso não-mediado do coração, é antes o paradoxo da existência.”<sup>344</sup> É esta a fé como concebida por Kierkegaard, uma paixão absurda pela finitude anteriormente perdida diante da impossibilidade lógica de reavê-la. Esta fé, e agora podemos ver com maior clareza do que antes, é completamente diversa daquela criticada a respeito da qual falamos no início deste capítulo. A fé é o paradoxo da existência, a possibilidade de, diante de toda impossibilidade lógica, abraçar-se apaixonadamente e com muito mais propriedade a finitude na qual cada ser humano particular existe.

Compreendemos agora os dois movimentos descritos por Johannes *de Silentio* e como o cavaleiro da fé realiza ambos com maestria para que, assim, possa pertencer em tudo à finitude mais do que qualquer outro indivíduo na realidade efetiva. Diante disso, resta a admiração do pseudônimo:

Apercebo-me então de que é necessário ter força, energia e liberdade de espírito para fazer os movimentos infinitos da resignação e apercebo-me simultaneamente de que é possível fazê-los. O passo seguinte deixa-me estupefacto, põe-me os miolos às voltas na cabeça; ora, obter tudo após ter feito o movimento da resignação por força do absurdo, obter o desejo intacto, é coisa que está acima das forças humanas, é um prodígio. [...] Para resignar não é necessário ter fé, mas para perceber o mínimo que seja além da minha consciência eterna é necessário ter fé, pois que é esse o paradoxo.<sup>345</sup>

É fácil para qualquer um compreender o movimento da resignação, talvez por isso mesmo este movimento tenha sido confundido com a fé, assumindo como verdadeira esta

<sup>344</sup> KIERKEGAARD, 2009(b), p. 103.

<sup>345</sup> KIERKEGAARD, 2009(b), p. 105.

compreensão kierkegaardiana, mas compreender o movimento da fé como o paradoxo da existência por meio do qual um sujeito mergulha inteiramente na finitude, para isso é necessário também possuir esta fé. Talvez por isso mesmo o pseudônimo enfatize a diferença entre esses dois movimentos: a resignação não é a fé mas sim o paradoxo.

É interessante que Johannes *de Silentio* destaque que para fazer o movimento da resignação é necessário ter liberdade de espírito. Isto nos leva a pensar na necessidade de desprender-se de toda a realidade afim de que, para que se haja a clarificação de si mesmo, citada anteriormente, o indivíduo que resigna da finitude possa ver-se verdadeiramente livre de toda a determinação exterior. Podemos conceber que é justamente devido a esta liberdade de espírito exigida pela resignação, que exige também força e energia, dando o tom de dificuldade presente no ato de resignar, que o cavaleiro da fé, ao retomar a finitude, possa pertencer plenamente a ela, pois estabelece com ela uma relação livre por sua paixão a ela e não uma relação de determinação e dependência. Tal compreensão nos aproxima ainda mais daquilo que é aqui nosso alvo, a saber, trazer aquele indivíduo que tornou-se si-mesmo e, assim, superou o desespero, para o interior do movimento da fé, o que realizaremos em seguida.

Citemos e analisemos, pela última vez, a fórmula que expressa a total ausência de desespero, presente em *A doença para a morte*:

A fórmula que descreve o estado do si-mesmo quando o desespero é completamente erradicado é esta: relacionando-se consigo mesmo e querendo ser si mesmo, o si-mesmo descansa transparentemente no poder que o estabeleceu.<sup>346</sup>

Toda a concepção de si-mesmo foi minuciosamente analisada por nós nos dois capítulos antecedentes. Lá estão descritas todas as suas implicações, bem como o desespero e suas implicações em relação ao si-mesmo humano. Vimos também, ao final do capítulo 2, como essa fórmula contém todos os elementos fundamentais trabalhados à exaustão por Kierkegaard através de *Anti-Climacus*. Vejamos agora como é possível que ela expresse também os dois movimentos realizados pelo cavaleiro da fé e como destes movimentos resulta o tornar-se si-mesmo.

Para que o si-mesmo relacione-se consigo mesmo é necessário que ele tenha plena consciência de si mesmo, ou seja, é necessário que o indivíduo tenha consciência de possuir um si-mesmo. Vimos, entretanto, que fundamental e dialeticamente, desesperar é querer desesperadamente tornar-se si-mesmo. No entanto, podemos compreender, à luz do que até

---

<sup>346</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 131.

agora vimos em *Temor e tremor*, que este si-mesmo que o indivíduo deseja desesperadamente tornar-se é uma expressão daquilo que lhe é caro na finitude, ao qual é necessário que ele abdique caso queira verdadeiramente tornar-se aquele si-mesmo que é o seu. É, claramente, necessário que o indivíduo deseje tornar-se si-mesmo para que ele o possua, entretanto este querer, como vimos, não deve ser aquele do desespero. Temos, portanto, a consciência do si-mesmo bem como o desejo de tornar-se si-mesmo. Se compararmos isto ao exemplo de Abraão, utilizado por Johannes *de Silentio*, podemos identificar algumas semelhanças, a saber: que Abraão possuía um filho a quem muito amava e a quem, por conta deste amor, desejava intensamente possuir, tendo em vista que na história Isaac foi o filho prometido por Deus, filho da velhice de Abraão e que foi concebido, de acordo com a história bíblica, por meio de um milagre pois Sarah, esposa de Abraão, era estéril. De semelhante modo, o indivíduo possui um si-mesmo que lhe foi concedido pela eternidade como um dom e o qual deseja tornar-se. Entretanto, como vimos nos capítulos anteriores, este indivíduo não consegue tornar-se plenamente si-mesmo por suas próprias forças e de acordo com seus próprios termos. Seguindo a fórmula, para que o indivíduo torne-se plenamente si-mesmo é necessário que ele descansa no poder que estabeleceu a relação que o constitui. Para que tal descanso aconteça não é somente necessário que, humanamente, o indivíduo seja consciente de possuir um si-mesmo, é, antes, necessário também que ele tenha consciência de possuir um si-mesmo eterno diante de Deus, o poder que estabeleceu a relação constituinte do si-mesmo, que reconheça que foi estabelecido por ele, Deus, e que reconheça diante dele que sua condição de não ser si-mesmo é pecado, pois pecado é desespero e desespero é não ser si-mesmo. Tendo reconhecido isto, o indivíduo humilha-se diante de Deus para que este, mediante o perdão do pecado, possa estabelecer plenamente o si-mesmo humano naquele indivíduo para que ele cumpra plenamente a ordenança de tornar-se homem, expressa na encarnação de Deus em Cristo, o critério para o si-mesmo humano diante de Deus.

Ora, reconhecer-se pecador ou, de maneira laica, reconhecer que não possui propriamente seu si-mesmo na existência é, justamente, estar disposto a resignar daquele si-mesmo que se deseja desesperadamente tornar. E, tomando a reflexão a respeito da fé empreendida por Johannes *de Silentio*, se a condição para a fé é a resignação infinita, então reconhecer-se pecador ou o indivíduo reconhecer que não é aquele si-mesmo que recebeu como dom é, justamente, resignar infinitamente de seu si-mesmo.

A fórmula, entretanto, terminaria, então, com a resignação, pois encerra com o descanso na divindade. No entanto, Anti-Climacus afirma que essa fórmula apresenta a

condição do ser humano quando o desespero foi erradicado. Portanto, na fórmula a presença do si-mesmo está pressuposta, pois se desespero é ausência de si-mesmo, ela não pode ser concluída com a resignação.

Devemos, então, assumir que o descanso no poder que estabeleceu a relação possui um sentido muito superior ao de ser simplesmente um descanso que traga consolo e paz, como é o descanso na resignação infinita. Bem, se o si-mesmo humano é estabelecido pela divindade e esta ordena que ele assuma a tarefa de tornar-se si-mesmo, torna-se explícito que essa mesma divindade deseja que o ser humano torne-se si-mesmo. Falando de modo laico, como temos assumido aqui desde o capítulo 1, é necessário, para que o ser humano viva sua existência propriamente, que ele se torne o si-mesmo que é o seu, relacionando-se de modo equilibrado com todas as infinitas possibilidades e necessidades que a existência lhe impõe. Concluímos, portanto, que o descanso no poder que estabeleceu a relação é, justamente, a fé.

A fórmula apresenta, portanto, os mesmos movimentos realizados pelo cavaleiro da fé e aponta que, assim como este cavaleiro, após deparar-se com a impossibilidade de possuir tudo o que ama na resignação infinita, apropria-se, por força do absurdo, de toda a finitude de sua existência, de modo a pertencer completamente a ela, também o indivíduo, ao deparar-se com o desespero de ser impossível por suas próprias forças tornar-se si-mesmo, ao resignar-se deste si-mesmo que deseja tornar-se, torna-se o si-mesmo que é por força do absurdo.

Por fim, nos voltemos agora para o modo como vive o cavaleiro da fé e refletamos a partir do equilíbrio da síntese do si-mesmo a respeito do qual Anti-Climacus disserta na primeira parte de *A doença para a morte*.

Lembremos dos elementos que compõem a síntese: necessidade e possibilidade, finitude e infinitude, temporalidade e eternidade. Vimos que Anti-Climacus afirma que o si-mesmo é equilíbrio entre os elementos da síntese e estar equilibrado é relacionar-se bem com todos os elementos que a compõem, estando aberto às infinitas possibilidades mas também relacionando-se com as limitações da finitude e da necessidade. Que tal equilíbrio geral seja vivenciado pelo cavaleiro da fé pode ser visualizado na seguinte passagem: “Alegra-se com tudo, participa em tudo e de cada vez o vemos participar no que é singular, tal sucede com a perseverança que caracteriza o homem terreno, cuja alma se apega firmemente a semelhantes coisas.”<sup>347</sup> O cavaleiro da fé se apega a tudo concernente à

---

<sup>347</sup> Cf. KIERKEGAARD, 2009(b), p. 94.

finitude, não vive a desejar ter uma outra vida, não deseja ser César nem lamenta não possuir algo, antes vive plenamente o instante em que está inserido.

Que ele, o cavaleiro, está aberto às possibilidades pode ser percebido na quantidade de diferentes ocupações que Johannes *de Silentio* lhe atribui. Ele pode ser confundido com um cobrador de impostos, um escrivão, um negociante, um capitalista, etc.<sup>348</sup> Não somente por estas possíveis ocupações, mas sua abertura às possibilidades, bem como sua boa relação com a necessidade, pode também ser percebida em como ele se relaciona com seus desejos: deseja que sua esposa lhe tenha preparado um belo e gostoso jantar, ainda que ele não possua dinheiro suficiente para providenciar um, e mesmo ao tomar conhecimento de que ela nada lhe preparou ele, no entanto, permanece exatamente do mesmo modo. Também, ao ser confundido com um capitalista, alegra-se com esta possibilidade ao mesmo tempo que reconhece que não a possui.<sup>349</sup> Ele sorri para as possibilidades mas ao constatar que a necessidade é diferente, ele ainda assim as aceita de bom grado, sem tornar-se um fatalista pessimista nem revoltar-se contra sua condição necessária. O equilíbrio entre finitude e infinitude pode ser devidamente contemplado nos mesmos exemplos. Em tudo o cavaleiro da fé relaciona-se com os elementos da síntese, de acordo com como a existência se lhe apresenta, compondo-se assim a cada instante, agindo de acordo com a afirmação de Anti-Climacus que diz que o ser humano não existe *a priori*, está sempre vindo a ser.<sup>350</sup>

O equilíbrio entre temporalidade e eternidade dá-se também de maneira interessante. Nosso cavaleiro, como vimos, desfruta de toda a existência na temporalidade: “compraz-se com tudo o que vê,”<sup>351</sup> passeia pela cidade, vai à igreja, fuma cachimbo à noite observando a movimentação da praça diante de sua janela. Ao afirmar que ele participa de tudo com alegria o autor pseudônimo quer dizer que ele participa de todos os elementos da realidade efetiva e da temporalidade de bom grado. E, como vimos, isto tudo só é possível porque ele se apropria de tudo por meio da eternidade, porque primeiro resignou de toda temporalidade e finitude e agora se apropria deles pela fé, faz o movimento da infinitude para adquirir a finitude.

Ele é, portanto, plenamente ele mesmo, torna-se a cada instante aquele si-mesmo que a eternidade lhe deu como dom, sobre o qual ele não tem poder para interferir ou alterar. Aceita a condição de ser uma síntese que, em equilíbrio, vai-se compondo no decorrer da existência, no esforço e na liberdade de manter, sempre por meio da fé, em equilíbrio os elementos que o compõem e, assim, estar constantemente lançando de diante de si o desespero.

<sup>348</sup> Cf. KIERKEGAARD, 2009(b), pp. 94-96.

<sup>349</sup> Cf. KIERKEGAARD, 2009(b), p. 95.

<sup>350</sup> Cf. KIERKEGAARD, 1980, pp. 30 e 94.

<sup>351</sup> Cf. KIERKEGAARD, 2009(b), p. 95.

## CONCLUSÃO

Tudo o que foi exposto e defendido no decorrer do presente trabalho pode ser resumido nas palavras que Anti-Climacus escreve no prefácio de *A doença para a morte* e que foi utilizado em nossa epígrafe.

Heroísmo cristão, que em verdade é visto bem raramente, consiste em arriscar completamente tornar-se si mesmo, um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus, sozinho neste enorme esforço e nessa enorme responsabilidade.<sup>352</sup>

A ação máxima do Cristianismo é, portanto, que cada ser humano seja um indivíduo singular diante de Deus e de si mesmo. Que é assim a compreensão de Kierkegaard a respeito do Cristianismo pudemos contemplar especialmente através da leitura da segunda parte de *A doença para a morte*, aquela que trata toda a questão do pecado, mas não somente nela, pois ao final da leitura integral da obra é possível concluir a todo o momento a intenção do autor era legitimar as palavras do pseudônimo a respeito do que ele chama heroísmo cristão, pois na primeira parte aprendemos que há um si-mesmo e que, no entanto, é necessário tornar-se este si-mesmo pois ele foi estabelecido por Deus como dom ao ser humano mas também foi dado como tarefa ao ser humano tornar-se este si-mesmo estabelecido por Deus e que se um sujeito não se torna si mesmo, por fuga ou por rebeldia, o que há é desespero. Na segunda parte, esta que é fundamentalmente teológica, aprendemos que o si-mesmo humano é eterno e existe diante de Deus e que desespero é pecado, pois pecado é rebeldia diante de Deus que, como vimos já na primeira parte, estabeleceu o si-mesmo e exigiu que cada ser humano se tornasse nele. Vimos ainda que o oposto do pecado é a fé. Temos, portanto: que não ser si-mesmo é desespero, que desespero é pecado e que o desespero é erradicado quando o ser humano torna-se si-mesmo, o que implica que ele não se encontre mais em pecado, pois aceitou cumprir a exigência da eternidade. Isto é fé, pois a fé é o contrário do pecado. Viver na fé é, portanto, tornar-se si-mesmo. Agora, se olharmos para o cavaleiro da fé a partir desta compreensão de fé, levando em consideração aquela criação de si mesmo que encontramos na reflexão do cavaleiro da fé à luz de uma existência de equilíbrio da síntese, compreendemos que ele cumpre perfeitamente a tarefa exigida pela eternidade de que torne-se si-mesmo. Este cavaleiro, que é herói do poeta autor de *Temor e*

---

<sup>352</sup> KIERKEGAARD, 1980, p. 5.

*tremor*, corresponde integralmente ao heroísmo cristão referido por Anti-Climacus na citação acima.

Compreendemos, portanto, que o Cristianismo possui, para Kierkegaard, um caráter fundamentalmente existencial, a ponto de nele Deus mesmo tornar-se homem, Cristo, a fim de servir de critério último para o si-mesmo humano e deixar a ordenança: “tornem-se homens! Tornem-se si mesmos!”

Por fim, falamos, especialmente no capítulo 1, dos estágios estético e ético na filosofia de Kierkegaard. O estágio religioso foi o que pretendemos demonstrar através de todo o nosso trabalho até agora. Uma existência religiosa à luz do Cristianismo existencial de Kierkegaard é, portanto, uma existência em que o indivíduo singular se relaciona consigo mesmo e com a realidade efetiva que o cerca e vai-se compondo em seu constante devir, fundamentando tal existência na eternidade, resignando-se das determinações que deseja estabelecer para, numa espécie de exercício fenomenológico, perceber a si e à realidade como são e, assim, apropriar-se total e apaixonadamente de ambos.

## REFERÊNCIAS

**Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2002.

Confissão de Augsburgo. In.: **Livro de Concórdia.** Editado por Yedo Brandenburg. Traduzido por Arnaldo Schüler. 7.ed. São Leopoldo: Sinodal; Canoas: Ulbra; Porto Alegre: Concórdia, 2016.

GLENN Jr., John D. The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In.: Perkins, Robert L. **International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death.** Georgia: Mercer University Press, 1987.

GOWENS, David J. **Kierkegaard as Religious Thinker.** New York: Cambridge University Press, 1996.

GRILLO, Marcos Monteiro. **Precariedade e desespero: uma análise da primeira parte de Doença para a morte, de Søren A. Kierkegaard.** Rio de Janeiro: UERJ/IFCH, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito.** Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Editora Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel.** Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso editorial, 1999.

KIERKEGAARD, Søren. **A repetição.** Tradução, introdução e notas de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2009(a).

\_\_\_\_\_. **Concluding Unscientific Postscript.** Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **O conceito de angústia.** Tradução por Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013(a).

\_\_\_\_\_. **Os lírios do campo de as aves do céu, Três discursos piedosos.** Traduzido e editado por Henri Nicolai Levinspuhl. Primeira Edição: 2002.

\_\_\_\_\_. **Ou – Ou: Um fragmento de vida – Primeira parte.** Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2013(b).

\_\_\_\_\_. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor.** Trad. de João Gama revista por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

\_\_\_\_\_. *Post-scriptum* conclusivo, não-científico às Migalhas Filosóficas. In.: REICHMANN, Ernani (Org. e trad.). **Søren Kierkegaard.** Curitiba: Edições Jr., 1972.

\_\_\_\_\_. **Søren Kierkegaard Journals and Papers.** Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong assisted by Gregor Malantchuck. V. 1-6, v. 7 index. Bloomington, London: Indiana University Press, 1967-78.

\_\_\_\_\_. **The Sickness Unto Death**. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. **Temor e tremor**. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2009(b).

LUTERO, Martinho. **Da liberdade do cristão**. Tradução de Erlon Paschoal. São Paulo: Fundação editora UNESP, 1998.

ROOS, Jonas. **Tonar-se Cristão: o Paradoxo Absoluto e a existência entre juízo e graça em Søren Kierkegaard**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2017. (Tese de doutorado apresentada para obtenção de grau de doutor em teologia).

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **O livre arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas por Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2008.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet, Rei Lear, Macbeth**. Trad. Bárbara Heliodora. São Paulo: Abril, 2010.

THEUNISSEN, Michael. **Kierkegaard's Concept of Despair**. Translated by Barbara Harshav and Helmut Illbruck. Princeton: Princeton University Press, 2005.

WATKIN, Julia. **The A to Z of Kierkegaard's Philosophy**. Toronto: The Scarecrow Press, 2010.

WESTPHAL, Merold. Kierkegaard's Psychology and Unconscious Despair. In.: Perkins, Robert L. **Kierkegaard International Commentary: The Sickness Unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987.