

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF)  
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO  
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Victor De Souza Mannarino**

**Radicalmente cristão:** doença, cura e a tarefa de tornar-se si-mesmo nos escritos  
kierkegaardianos de 1849

Juiz de Fora

2025

**Victor De Souza Mannarino**

**Radicalmente cristão: doença, cura e a tarefa de tornar-se si-mesmo nos escritos  
kierkegaardianos de 1849**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-graduação em Ciência da Religião, da  
Universidade Federal de Juiz de Fora como  
requisito parcial à obtenção do grau de Mestre  
em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Jonas Roos

Juiz de Fora  
2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Mannarino, Victor de Souza.

Radicalmente Cristão : doença, cura e a tarefa de tornar-se si-mesmo nos escritos kierkegaardianos de 1849 / Victor de Souza Mannarino. -- 2025.

128 p.

Orientador: Jonas Roos

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2025.

1. Kierkegaard. 2. cristianismo. 3. existência. 4. doença. 5. tarefa.  
I. Roos, Jonas, orient. II. Título.

**Victor De Souza Mannarino**

**Radicalmente cristão:** doença, cura e a tarefa de tornar-se si-mesmo nos escritos  
kierkegaardianos de 1849

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-graduação em Ciência da Religião, da  
Universidade Federal de Juiz de Fora como  
requisito parcial à obtenção do grau de Mestre  
em Ciência da Religião.

Aprovada em 20 de maio de 2025

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Jonas Roos – Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Eduardo Gross  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Gabriel Ferreira d Silva  
Unisinos

Para Melissa, minha esposa e maior companheira durante toda a jornada do mestrado. Sua paciência, compreensão e apoio incondicional foram fundamentais para que eu pudesse seguir em frente, mesmo nos momentos mais desafiadores. Você é o verdadeiro significado de parceria e amor, e este sonho realizado é também reflexo de sua força e generosidade.

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus filhos Miguel, Antônia e Francisco, agradeço por me lembrarem todos os dias que a vida vale a pena ser vivida. Vocês são minha maior motivação para buscar sempre o melhor.

Aos meus pais, que sempre acreditaram em mim e possibilitaram boa parte da minha formação. Vocês me ensinaram o valor do esforço e do estudo, e, sobretudo, estimularam em mim o amor pelo conhecimento. Sem o apoio de vocês este caminho não teria sido possível.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Jonas Roos, minha profunda gratidão por toda a atenção, dedicação e amizade. Sua paixão pela profissão de mestre é um exemplo que levarei comigo para sempre. Obrigado por acreditar no meu potencial e por me guiar com sabedoria e paciência.

Aos professores, funcionários e alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, agradeço pelo acolhimento, pelo aprendizado compartilhado e pelo apoio ao longo dessa caminhada. Cada conversa, aula e troca de experiências foi fundamental para minha formação acadêmica e profissional.

A todos vocês, meu mais sincero agradecimento por fazerem parte dessa etapa tão importante da minha vida.

“Qual o sentido disso tudo?” Quando perguntei a Deus ele ficou mudo, fez eu me sentir como um nada. E o espanto veio no mesmo segundo: “E se o amor sempre esteve lá no fundo? E se fui eu que estraguei o mundo?”.

## RESUMO

Kierkegaard tentou trazer à superfície elementos do cristianismo que considerava estarem sendo perdidos em sua época. Nesse sentido, ele é um autor *radicalmente cristão*. Podemos buscar outros significados possíveis para esse termo e isso é feito na dissertação através da análise do projeto existencial de Kierkegaard. Para esse propósito o ano de 1849 ganha destaque pois é um período em que o autor enfatiza a escrita religiosa. A analogia com a medicina que atravessa a obra *A Doença para a Morte* permite articular esse texto com vários outros escritos de Kierkegaard, tanto pseudônimos quanto edificantes. O desespero representa a doença do espírito e a fé representa a cura. Tornar-se si-mesmo é visto como a meta da existência. O pecado é o desespero diante de Deus. O cristianismo mostra ao ser humano que o diagnóstico e cura para a doença do espírito somente se fazem por uma revelação, através do paradoxo de Cristo. O pensamento especulativo é capaz de chegar somente até o paradoxo, a atitude da fé vai além da mera racionalidade, envolve um duplo-movimento na existência. Articulado à fé está o amor que pode ser visto como o próprio fundamento. A existência cristã pode ser concebida como uma tarefa composta por dádiva e exigência. Com o exposto tenta-se evidenciar que a noção de cristianismo considerada por Kierkegaard se faz relevante, sendo capaz de dialogar com diversos campos de estudo e trazer ricas reflexões para nossa época.

Palavras-chave: Kierkegaard, cristianismo, existência, saúde, doença, tarefa.



## ABSTRACT

Kierkegaard tried to bring to the surface elements of Christianity that he considered were being lost in his time. In this sense, he is a radically Christian author. We can look for other possible meanings for this term and this is done in the dissertation through the analysis of Kierkegaard's existential project. For this purpose, the year 1849 stands out as it is a period in which the author emphasizes religious writing. The analogy with medicine that runs through the work *The Sickness unto Death* allows this text to be articulated with several other writings by Kierkegaard, both pseudonymous and edifying. Despair represents the disease of the spirit and faith represents healing. Becoming *self* is seen as the goal of existence. Sin is despair before God. Christianity shows human beings that the diagnosis and cure for spiritual disease can only be achieved through revelation, through the paradox of Christ. Speculative thinking is only capable of reaching paradox, the attitude of faith goes beyond mere rationality, it involves a double movement in existence. Articulated to faith is love, which can be seen as the foundation itself. Christian existence can be conceived as a task composed of gift and exigency. With the above, we try to demonstrate that the notion of Christianity considered by Kierkegaard is relevant, being able to dialogue with different fields of study and bring rich reflections to our time.

Keywords: Kierkegaard, Christianity, existence, health, disease, task.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	13
<b>CAPÍTULO I - PROJETO EXISTENCIAL</b>	15
1.1.A PRIMAVERA E O OUTONO	21
1.2.A DOENÇA PARA A MORTE	23
1.2.1. <b>Medicina do espírito</b>	25
<b>CAPÍTULO II - DOENÇA</b>	30
2.1. ESTRUTURA E DINÂMICA DO ESPÍRITO	31
2.2.O SI-MESMO E SEUS CORRELATOS	37
2.3. A DOENÇA E SUAS CARACTERÍSTICAS	39
2.4. SOBRE A DINÂMICA DO ESPÍRITO E A ETIOLOGIA DA DOENÇA	42
2.5. AS DIFERENTES APRESENTAÇÕES DO DESESPERO	53
2.5.1. <b>Desespero da infinitude/possibilidade</b>	54
2.5.2. <b>Desespero da finitude/necessidade</b>	56
2.5.3. <b>Desespero e consciência de si-mesmo.</b>	58
2.5.4. <b>As formas conscientes de desespero</b>	60
2.6. DESESPERO E RELIGIÃO	62
<b>CAPÍTULO III – CURA</b>	64
3.1. DIANTE DE DEUS: DIAGNÓSTICO E TRATAMENTO	66
3.1.1. <b>Migalhas Terapêuticas</b>	68
3.1.2. <b>A doença se intensifica</b>	76
3.2.O ESPÍRITO SAUDÁVEL	83
3.3. RELATOS DE CASO	91
3.3.1. <b>O sumo sacerdote</b>	91
3.3.2. <b>O publicano</b>	93
3.3.3. <b>A pecadora</b>	95

<b>CAPÍTULO IV – AMOR E TAREFA</b>	97
4.1. AMOR	98
4.1.1. <b>Harmonia de contrastes</b>	98
4.1.2. <b>O papel do amor na “medicina do espírito” de Kierkegaard</b>	100
4.1.3. <b>Amor do si-mesmo x amor de si mesmo</b>	103
4.1.4. <b>Amor e o sentido do cristianismo</b>	105
4.2. TAREFA	107
<b>CONCLUSÃO</b>	119
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	122

## INTRODUÇÃO

Søren Kierkegaard ficou conhecido, entre outros fatores, pela complexidade de seus escritos e pela ênfase na irredutibilidade da existência ao pensamento especulativo. É bem estabelecida a rejeição do autor à ideia de construir um Sistema aos moldes dos idealistas alemães. Kierkegaard não quer apresentar um pensamento fechado que procura abarcar toda a realidade e por conseguinte todas as dimensões da vida. O autor direciona sua escrita para a concretude da existência.

Através de uma complexa trama textual - que envolve o uso de diversas ferramentas linguísticas como pseudônimos, ironia e comunicação indireta - o pensamento do dinamarquês gerou inúmeras interpretações e apropriações por muitos autores em diferentes campos de estudo. Ao mesmo tempo, refletindo sobre sua própria autoria, Søren Kierkegaard fez questão de enfatizar que era um “escritor religioso do início ao fim” (KIERKEGAARD, 1998, p. 6). Portanto, se partimos da perspectiva que o juízo do autor acerca de sua própria obra está correto, podemos dizer que o dinamarquês construiu um pensamento com um propósito definido. Dessa maneira, é possível interpretar Kierkegaard de modo a buscar uma unidade na complexa produção literária do dinamarquês. Como tentaremos mostrar, é possível realmente encontrar essa unidade no pensamento do autor.

Estando convicto na capacidade do Cristo enquanto revelador máximo das questões fundamentais do ser humano, Kierkegaard se ocupou em mostrar o potencial do cristianismo enquanto "comunicação existencial". O autor considerava que a atitude que se toma diante da existência é, em última instância, uma tarefa individual. Assim, se seus escritos tinham uma finalidade, buscavam apontar para uma direção, jamais em se colocar como o caminho. Dessa maneira, Kierkegaard nos oferece um projeto existencial de base cristã em que a própria existência é concebida como a possibilidade de realizar essa tarefa.

Partindo desse pressuposto, a dissertação começa com a afirmação irônica de que Kierkegaard era um autor radicalmente cristão, colocando o significado desse termo em questão. Esse questionamento serve de mote para a apresentação e análise de pontos importantes do projeto do autor, tentando mostrar como ele se articula com a própria concepção de cristianismo oferecida por Kierkegaard. Assim, serão propostos alguns sentidos para o termo radicalmente cristão que se revelarão no final da dissertação.

Se Kierkegaard deve ser visto como um autor religioso, as obras originalmente publicadas em 1849 são especialmente importantes para esse propósito, uma vez que são fruto

de um período em que o autor se volta para a escrita religiosa de forma ainda mais intensa. Considerando a obra *A Doença para a Morte* como a mais importante do período em questão, esse texto é o principal objeto de nossa análise. A analogia com a medicina apresentada por Kierkegaard nesse escrito pode ser utilizada para se traçar um paralelo com seus textos em geral, servindo para articular e compreender boa parte dos conceitos do autor. A partir da dialética doença-cura que perpassa toda a obra do pseudônimo Anti-Climacus, o processo de tornar-se si-mesmo é comparado a um processo terapêutico. Nesse sentido, o projeto existencial de Kierkegaard também pode ser visto como uma “medicina do espírito”.

São analisados importantes conceitos antropológicos e teológicos de Kierkegaard como si-mesmo, desespero, angústia, paradoxo, pecado, fé e amor. Procura-se apontar como esses conceitos estão no núcleo do pensamento existencial do autor dinamarquês e mostrar como eles se articulam através da dialética doença-cura. Por fim, apresento a noção de tarefa (*Opgave*) que pode ser utilizada como um conceito que conclui e ao mesmo tempo enriquece e esclarece o que foi apresentado até então. Ou seja, é um conceito que ajuda a sintetizar o que Kierkegaard entende por existência e cristianismo.

Assim, em momentos diferentes da dissertação a obra *A Doença para a Morte* é articulada com outros escritos importantes do autor, com destaque para *O Conceito de Angústia*, *Migalhas Filosóficas*, *Temor e Tremor* e *As Obras do Amor*. Buscando também demonstrar que os escritos edificantes de Kierkegaard devem ser mais valorizados, são destacados dois textos edificantes publicados no ano de 1849. São eles: *Os Lírios do Campo e as Aves do Céu* e *Três Discursos para Comunhão às Sextas-Feiras*.

Deve-se ressaltar que a dissertação parte da premissa e tenta mostrar que cristianismo e existência são temas intimamente articulados no pensamento de Kierkegaard. Por isso, ao mesmo tempo em que se reflete sobre o que seria o verdadeiro cristianismo para o autor dinamarquês (através da provocativa pergunta “O que significa ser radicalmente cristão”), também se realiza um delineamento do projeto existencial de Kierkegaard, e esses são os dois objetivos principais da dissertação. Não se pretende com isso abordar todos os temas e conceitos do rico pensamento do dinamarquês, apenas se tenta destacar alguns aspectos considerados fundamentais no que concerne ao diálogo entre religião e existência em Kierkegaard. Por outro lado, isso não significa que não será necessário rigor ou aprofundamento dos temas em questão. Como veremos, o pensamento de Kierkegaard em sua riqueza em complexidade permite diferentes interpretações, mas não tolera análises superficiais.

## CAPÍTULO I - PROJETO EXISTENCIAL

Kierkegaard foi um autor peculiar, deixou um grande volume de escritos, realizados em pouco mais de uma década. A originalidade, profundidade e diversidade das obras do dinamarquês causam perplexidade. Cruzando as fronteiras da filosofia, teologia, psicologia, crítica literária, literatura devocional e ficção, o trabalho de Kierkegaard oferece notáveis contribuições para diferentes campos de estudo. A definição da natureza dos escritos de Kierkegaard e a necessidade acadêmica de classificá-lo em categorias reconhecíveis são temas de constante debate acadêmico. Sendo um autor complexo e polêmico, sua obra tem a capacidade de trazer interpretações diversas para cada leitor.

Os temas religiosos fizeram parte da grande maioria dos textos de Kierkegaard (mesmo quando o autor escrevia em pseudônimos) expressando sua preocupação em apresentar uma concepção de cristianismo que diferia das noções dominantes em sua época. Se deve-se reconhecer o esforço do dinamarquês a esse respeito<sup>1</sup>, então, podemos dizer que Kierkegaard é um autor radicalmente cristão. Dizer que uma pessoa defende uma ideia radicalmente pode soar no mínimo como algo perigoso, principalmente quando se trata de assuntos religiosos. Comumente se imagina a figura de um cristão fanático, intolerante, que defende dogmas irrefletidamente. Essa provocação nos interessa e ela vai servir como ponto de partida para nossas reflexões.

Segundo Roos (2022, p. 12), Kierkegaard é um autor contraintuitivo, muitos de seus conceitos têm significados diferentes do que parecem ter num primeiro momento. Da mesma forma pretende-se trabalhar aqui com o termo “radical”. Portanto, sem renunciar a um pouco de ironia, a pergunta que move essa dissertação é a seguinte: *O que significa ser radicalmente cristão?*

---

<sup>1</sup> Evans (1992, p. 2) observa que há autores que interpretam Kierkegaard acima de tudo “como um poeta”. Para esses estudiosos, de tendências pós-modernistas, o que se destaca em Kierkegaard é sua capacidade de destruir o *status quo* filosófico e teológico de sua época e mesmo quando o dinamarquês publicava obras em seu nome, ele estava utilizando, sem estar consciente disso, um pseudônimo de si próprio. Ou seja, alguns pesquisadores são céticos em considerar o próprio posicionamento de Kierkegaard a respeito de sua autoria. Dessa maneira, para esses autores o que existe na produção literária do dinamarquês são expressões de diversos pontos de vista, sem qualquer propósito definido. Embora essa visão acerca da autoria de Kierkegaard seja válida e possa trazer ricas reflexões, e sem deixar de concordar com grande potencial subversivo do pensamento kierkegaardiano, nessa dissertação nós iremos adotar uma concepção, utilizando as palavras de Evans (1992 p. 3), “um pouco mais amorosa” e menos cética com Kierkegaard, considerando que as afirmações que o dinamarquês faz em seu próprio nome - seja nos escritos edificantes ou em seus extensos *Diários* - expressam a verdade sobre a relação com sua própria obra. Deve-se ressaltar que para além da mera consideração de Kierkegaard, é possível ao seu leitor observar uma estrutura bem definida no pensamento do dinamarquês, e mostrar isso é um dos principais objetivos da dissertação.

Pela etimologia, radical é aquilo que está relacionado à raiz. Dizer que Kierkegaard é um autor radicalmente cristão, portanto, é dizer que o cristianismo está na origem e não pode ser dissociado das reflexões do escritor. Decerto, Kierkegaard é um pensador situado em seu próprio contexto. Cresceu numa atmosfera cristã, foi influenciado fortemente pela igreja luterana da Dinamarca, a igreja estatal, e pela comunidade dos irmãos morávios, de fortes tendências pietistas. Além disso, é um pensador preocupado com a existência, com a situação concreta do indivíduo de seu tempo e sua cultura. É verdade também que Kierkegaard se envolveu em diversas polêmicas ao longo de sua vida, a maioria delas por defender apaixonadamente aquilo que considerava ser o cristianismo verdadeiro. O dinamarquês acreditava que o que era pregado e vivido por seus conterrâneos era muito diferente das concepções do Novo Testamento e denominava de crmandade a noção equivocada e superficial do cristianismo que, em sua opinião, estava disseminada por toda a Dinamarca.

Desse modo, afirmar que Kierkegaard é radicalmente cristão significa também dizer que o pensador tenta chegar à origem, ao verdadeiro sentido do cristianismo e esse é o primeiro significado que merece ser ressaltado. Uma curiosidade ajuda nessa argumentação. O autor dinamarquês tinha um conhecido que morava no Brasil. Trata-se de Peter Wilhelm Lund, cunhado de duas irmãs de Kierkegaard e um importante naturalista que viera trabalhar e se curar de uma tuberculose em nosso país. Lund é considerado o “pai da paleontologia e arqueologia” do Brasil. Morou até o final de sua vida em Lagoa Santa, no estado de Minas Gerais. Certa vez, o escritor comparou seu trabalho com o de seu amigo arqueólogo:

Wilhelm Lund / A semelhança entre a vida dele e a minha me ocorreu hoje. Assim como ele vive lá no Brasil, perdido para o mundo, absorto na escavação de fósseis antediluvianos, eu vivo como se estivesse fora do mundo, absorto na escavação de conceitos cristãos - infelizmente, e ainda assim estou vivendo na crmandade, onde o cristianismo floresce, está em crescimento exuberante com 1.000 clérigos, e onde somos todos cristãos (KIERKEGAARD, 1978, p. 337, tradução própria)<sup>2</sup>

Como se percebe, o escritor dinamarquês se considerava um escavador de conceitos cristãos, desse modo, ele tenta chegar às profundezas do cristianismo, acreditando poder trazer à tona aquilo que foi perdido ou na maioria das vezes está encoberto. Em outras palavras,

---

<sup>2</sup> Wilhelm Lund / The similarity between his life and mine occurred to me today. Just as he lives over there in Brazil, lost to the world, absorbed in excavating antediluvian fossils, so I live as if outside the world, absorbed in excavating Christian concepts--alas, and yet I am living in Christendom, where Christianity flourishes, stands in luxuriant growth with 1,000 clergymen, and where we are all Christians

Kierkegaard pode ser considerado um cristão radical na sua tentativa de descobrir um sentido profundo para a mensagem de Cristo.

O interessante do trabalho do arqueólogo é que ele literalmente descobre aquilo que sempre esteve ali, encoberto. Não necessariamente reforça aquilo que já estava estabelecido. Pelo contrário, as melhores descobertas são aquelas que ao revelarem o que estava esquecido trazem também um elemento inovador para a época que a descobre. Uma descoberta tem a capacidade de trazer a renovação, revolucionar sua época. Assim, o interessante em interpretar Kierkegaard como um arqueólogo do cristianismo é tentando compreender o que ele pode trazer de inovador com sua escavação. Não somente para a teologia, mas para várias áreas do conhecimento.

Kierkegaard é um autor que aborda temas e conceitos como pecado, fé, graça, cristologia etc., mas engana-se quem pensa que o dinamarquês não tem muito a contribuir para além da teologia. Pode-se afirmar que Kierkegaard é um autor multidisciplinar e essa característica que outrora poderia conferir uma desvantagem, atualmente o coloca numa posição bastante interessante. O pensamento kierkegaardiano pode se colocar na interface de diversas disciplinas, estimulando o diálogo entre elas.

A atualidade do pensamento de Kierkegaard se dá em boa medida por sua capacidade de trazer à tona – e escavando de maneira bem peculiar - muito daquilo que o pensamento moderno encobriu. Mas a questão não se resume aos termos cristãos estarem encobertos. Para Kierkegaard, um dos grandes problemas no “sítio arqueológico” da Dinamarca da Era de Ouro era que as práticas e os conceitos cristãos encontravam-se misturados com outros saberes e conceitos e assim o verdadeiro significado do cristianismo estava sendo perdido. A tentativa de Kierkegaard era a de estabelecer aquilo que podia ser considerado como o especificamente cristão (o crístico) diante de todo conhecimento ostentado pela sua época. Dessa maneira, a crítica do dinamarquês em boa medida se direcionava aos pensadores hegelianos que na visão de Kierkegaard estavam distorcendo o verdadeiro significado do cristianismo com toda sua especulação.

Além disso, seus conterrâneos dinamarqueses se consideravam cristãos por nascimento, uma vez que Igreja e Estado não se separavam (ainda hoje estão unidos, todavia com o processo de secularização, o cristianismo nessa região não mais se estabelece tão fortemente como antes). Kierkegaard se opunha fortemente a essa situação. Não há sentido algum em ser cristão de antemão, somente por comodidade. A mensagem cristã, a partir dessa perspectiva, perde todo seu significado, uma vez que não há qualquer desafio, nenhuma exigência, todos já estão salvos



independentemente da maneira que decidam seguir sua vida. Para Kierkegaard o cristianismo não pode ser um estado, mas deve ser uma atividade, uma atitude que se escolhe diante da vida.

Ironicamente, poderíamos afirmar que Kierkegaard era tão radicalmente contra a noção de cristianismo corrente de sua época (a cristandade) que o autor acabou deixando margem para questionar se ele era mesmo cristão<sup>3</sup>. Em última medida essa questão depende da concepção de cristianismo que se adota. Ora, se o cristianismo se reduz a um conjunto de ritos e dogmas, certamente o autor dinamarquês era radicalmente anticristão. Vale ressaltar que Kierkegaard algumas vezes afirmou que não era cristão, seja como uma estratégia irônica, seja porque via o cristianismo a partir de uma idealidade que, como veremos, se articula com a existência. Justamente a provocação com que iniciamos a dissertação serve de mote para apresentar a original concepção de cristianismo apresentada por Kierkegaard que se contrapunha às noções correntes de sua época.

Como veremos ao longo da dissertação, Kierkegaard destaca-se pelas interpretações originais de diversos textos bíblicos, por ressignificar antigos conceitos e criar termos. Em suas muitas obras, o dinamarquês montou uma crítica contundente ao pensamento filosófico, teológico, eclesiástico, cultural, e às ideologias e estruturas sociopolíticas de seu tempo, que a seu ver havia confundido, distorcido e virtualmente abolido a verdade do cristianismo.

Buscando reintroduzir aquilo que entendia como o verdadeiro cristianismo na cristandade, Kierkegaard sustentou que o cristianismo não pode ser visto meramente como uma doutrina, mas acima de tudo deve ser considerado uma “comunicação existencial”. O autor dinamarquês coloca a religião prioritariamente enquanto horizonte de sentido, dessa forma, a questão teológica de particular interesse para o escritor não é aquela que foca na objetividade da verdade da doutrina cristã, mas a que se debruça na subjetividade da relação do indivíduo com a mensagem de Cristo (WALSH, 2009, p. 26). Isso implica, por sua vez, em considerar que o cristianismo é capaz de oferecer sentido para o indivíduo independentemente de seu contexto histórico e cultural, ou seja, acreditar que a religião tem o potencial de revelar elementos universais da existência humana. Para realizar essa discussão é importante que nos perguntemos o que afinal Kierkegaard entende por existência.

O autor ganhou o rótulo de pai do existencialismo no século XX (AHO, 2023, s.p) a partir da grande influência que seu pensamento exerceu em pensadores que se apropriaram de conceitos e das críticas do dinamarquês para formular seus próprios conceitos e críticas. É

---

<sup>3</sup> Também por isso que seu pensamento permite leituras seculares e apropriações, tendo influenciado muitos autores, embora se perca muito do pensamento original de Kierkegaard com isso.

esperado e desejado que o autor continue a influenciar muitos outros pensamentos, porém a noção de existência no dinamarquês possui características próprias e só pode ser compreendida a partir da análise de sua própria obra. O sentido da existência no pensamento kierkegaardiano está intimamente relacionado com sua formulação antropológica - a partir de conceitos como si-mesmo, angústia e desespero - e é indissociável de sua concepção de cristianismo - o que envolve a análise de termos como pecado e fé conforme Kierkegaard os compreendia. Para compreendermos o que é existência em Kierkegaard precisamos conhecer tais conceitos, analisando como eles se articulam.

Dessa maneira, as disciplinas presentes na obra do autor até podem ser distinguidas, mas não podem ser separadas. É impossível, por exemplo, analisar os conceitos filosóficos do autor desconsiderando-os em sua perspectiva teológica. Perde-se muito quando se utiliza o pensamento kierkegaardiano de forma fragmentada, a ponto de muitas vezes seus conceitos serem descaracterizados. Por isso, se quisermos ser fiéis ao pensamento do autor, então existência e religião serão temas indissociáveis. Vale ressaltar também que apesar da grande influência de Kierkegaard entre os chamados existencialistas (AHO, 2023, s.p), há diferenças entre o seu pensamento e o de nomes importantes dessa corrente (que ganhou força como corrente filosófica no pós-guerra) como Sartre, por exemplo. Assim como boa parte dos filósofos existencialistas o dinamarquês valoriza a liberdade e a responsabilidade individual, a subjetividade, rejeita as visões reducionistas do ser humano (que o concebem como algo fixo, sem movimento), oferece uma crítica implacável ao pensamento especulativo e ao cientificismo distante da vida concreta. Porém, o pensamento de Kierkegaard não rejeita de antemão uma essência, e esse pensamento somente pode ser compreendido em permanente tensão e diálogo com ela.

Em relação a outros tantos pensadores que atacaram as noções modernas, é interessante que o aspecto de Kierkegaard como um arqueólogo do cristianismo seja ressaltado, uma vez que vivemos numa sociedade secularizada que lida com os desafios de interpretar os diversos fenômenos tidos como religiosos tentando estabelecer suas peculiaridades e semelhanças, também questionando sobre o que seria a religião ou mesmo se faz sentido falar sobre isso, e em caso afirmativo qual seria então o papel que ela ocupa ou deveria ocupar na sociedade. Kierkegaard minimamente nos ajuda a refletir a respeito do cristianismo e/ou a partir de uma perspectiva que não desvaloriza o cristianismo. Ao mesmo tempo, o autor não deixa de se colocar em tensão e tecer críticas à própria religião cristã. Dessa maneira, Kierkegaard tem muito a dizer para os dias atuais e isso não acontece apesar de o autor ser cristão, mas justamente por propor através de conceitos cristãos novas maneiras de interpretar diversos fenômenos, com

destaque para as questões existenciais. A peculiaridade do pensamento do dinamarquês encontra-se em alguma medida na sua grande capacidade de desconstrução, uma vez que ataca as bases da modernidade, mas ao mesmo tempo pelo potencial de resgatar e conservar algo que talvez esteja sendo perdido com o processo de secularização.

Assim, se Kierkegaard ataca as bases da modernidade tentando encontrar aquilo que seria o especificamente cristão, o autor o faz “de dentro para fora”, como um verdadeiro arqueólogo, utilizando o cinzel. Apesar de ter sido um escritor compulsivo que publicava várias obras em curtos intervalos de tempo, quando se trata de possibilitar a compreensão de um conceito, seu método é lento, exigindo por vezes paciência ao leitor. O trabalho do arqueólogo começa com planejamento e execução das escavações, que envolve a remoção cuidadosa do solo para revelar as camadas daquilo que vai sendo descoberto. De forma semelhante, Kierkegaard se preocupa bastante com a forma de seus escritos. O autor não vai economizar no uso de estratégias e ferramentas linguísticas, utilizando os artifícios da ironia e da comunicação indireta que, mais do que transmitir conhecimentos, busca atingir a subjetividade de seus leitores.

Pelo menos até a publicação do *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas (Pós-Escrito)* em 1846, considera-se que Kierkegaard utilizava-se de um método para a publicação de suas obras, seguindo uma estrutura dialética. Obras pseudônimas eram oferecidas em paralelo com obras edificantes. Com uma mão o autor oferecia seus textos pseudonímicos, expondo argumentos de forma gradual, muitas vezes sorrateira e oculta, apontando para algumas direções específicas, mas permitindo que o leitor chegue por si mesmo às suas próprias conclusões. Com a outra mão o autor oferecia um discurso mais direto de conteúdo edificante (WALSH, 2005, p. 18-19).

Os discursos edificantes são uma parte fundamental da autoria kierkegaardiana, no entanto, muitas vezes, eles são pouco valorizados. Esses textos possuem um tom mais direto e confessional, tendo um caráter meditativo e religioso, com o objetivo de ajudar o leitor a refletir sobre sua própria existência e sua relação com Deus. A análise de diferentes tipos de textos de Kierkegaard enriquece o entendimento do autor e isso será feito nessa dissertação. O principal foco da nossa análise é a obra *A Doença para a Morte*, publicada em 1849, que, apesar de pseudônima, apresenta algumas peculiaridades. Vamos colocá-la em diálogo com outros importantes textos pseudônimos de diversos períodos da autoria de Kierkegaard. Mas também daremos destaque aos escritos edificantes publicados no ano de 1849. O motivo pelo qual esse ano é interessante para conduzir nossa reflexão sobre o projeto existencial do dinamarquês é o que veremos a seguir.

### 1.1.A PRIMAVERA E O OUTONO

Foi apontado e justificado que Kierkegaard é um autor radicalmente cristão (como um arqueólogo), mas também quer se propor, através do pensamento de Kierkegaard, outros significados para o termo radicalmente cristão. Não vamos expor esses sentidos de antemão, uma vez que eles não são tão fáceis de compreender. Começam a se revelar a partir do entendimento de alguns conceitos kierkegaardianos e espera-se que fiquem bem nítidos no último capítulo onde serão propriamente expostos. É preciso começar por algum ponto, iniciemos discorrendo sobre a preocupação de Kierkegaard em ser um escritor religioso. Se o dinamarquês entende que o cristianismo é um projeto de vida, o autor se dedicaria a escrever sobre isso, e faria da escrita sua própria tarefa existencial.

É possível perceber numa célebre passagem em seus *Diários* (no ano de 1835) a preocupação do jovem Kierkegaard de 22 anos de idade com o sentido de sua existência:

O que realmente preciso é ter clareza sobre o que devo fazer e não sobre o que devo saber, exceto na medida em que o conhecimento deve preceder cada ato. O que importa é encontrar o meu propósito, ver o que realmente Deus quer que eu faça; o crucial é encontrar uma verdade que seja verdade para mim, encontrar a ideia pela qual estou disposto a viver e morrer. De que me serviria descobrir uma chamada verdade objetiva, trabalhar através dos sistemas filosóficos para que eu pudesse, se me pedissem, fazer julgamentos críticos sobre eles, pudesse apontar as falácias em cada sistema; de que utilidade me seria ser capaz de desenvolver uma teoria do Estado, obtendo detalhes de várias fontes e combinando-os num todo, e construindo um mundo em que não vivi, mas apenas apresentei para que outros vissem; de que me serviria ser capaz de formular o significado do cristianismo, de poder explicar muitos pontos específicos – se não tivesse um significado mais profundo para mim e para a minha vida? (KIERKEGAARD, 2000, p. 9. tradução própria).<sup>4</sup>

Por outro lado, no ano de 1850, o já maduro escritor de 37 anos acredita que sua missão estava cumprida (o autor escreve e publica até 1851 e só volta a publicar um texto em 1854, o ano anterior de sua morte):

O que eu entendi como a tarefa da minha autoria foi feito. É uma ideia, esta continuidade de Ou/Ou a Anti-Climacus, a ideia de religiosidade em reflexão. A tarefa

---

<sup>4</sup> What I really need is to get clear about what I am to do, not what I must know, except insofar as knowledge must precede every act. What matters is to find my purpose, to see what it really is that God wills that I shall do; the crucial thing is to find a truth that is truth for me, to find the idea for which I am willing to live and die. Of what use would it be to me to discover a so-called objective truth, to work through the philosophical systems so that I could, if asked, make critical judgments about them, could point out the fallacies in each system; of what use would it be to me to be able to develop a theory of the state, getting details from various sources and combining them into a whole, and constructing a world I did not live in but merely held up for others to see; of what use would it be to me to be able to formulate the meaning of Christianity, to be able to explain many specific points—if it had no deeper meaning for me and for my life?

ocupou-me totalmente, pois ocupou-me religiosamente; compreendi a conclusão desta autoria como meu dever, como uma responsabilidade que recai sobre mim (KIERKEGAARD, 1978, p. 417, tradução própria).<sup>5</sup>

*Ou/Ou* é o primeiro romance de Kierkegaard, publicado em 1843, e um de seus livros mais conhecidos. Por sua vez, *Anti-Climacus* é o último pseudônimo usado pelo autor, tendo surgido na obra *A Doença para a Morte*, em 1849, e aparecendo uma última vez em *Prática no Cristianismo*, em 1850.

Segundo Patisson (2022, p. 11) os escritos de 1849 são as primeiras publicações de um período (que vai de 1848 a 1851) de grande produtividade religiosa do autor dinamarquês. Esse também é um período de crise pessoal de Kierkegaard, com dúvidas e aflições a respeito de questões que vão desde a escolha da forma de publicação de seus escritos até a decisão de continuar escrevendo. Há vários fatores no ano de 1848 que contribuiriam com esse movimento de ênfase na escrita religiosa por parte Kierkegaard. A seguir destaco alguns deles.

Carlisle (2022, p. 26) afirma que o autor dinamarquês passava por problemas financeiros, a herança deixada por seu pai que o havia sustentado generosamente estava acabando e o dinamarquês teve de vender a casa em que vivia desde a infância e mudar-se para um apartamento alugado. O dinamarquês considerou fortemente abandonar a escrita e se tornar pastor.

O período em que Kierkegaard mudava de casa também era um período de importantes mudanças nas estruturas sociopolíticas da Europa, que ficou conhecida como primavera dos povos. O contexto político e social da Europa passa por um período turbulento. Diversas revoluções ocorrem em muitos países. Na Dinamarca o estado que há dois séculos se constituía como uma monarquia absolutista passa para o regime de monarquia parlamentarista. Sob a ameaça de uma revolta popular, em 21 de março de 1848 o rei concordou com as demandas de diversos setores da sociedade, e no ano seguinte uma constituição foi adotada substituindo a monarquia absoluta dinamarquesa por uma monarquia constitucional baseada em um governo representativo eleito por sufrágio universal masculino (Walsh, 2015, p. 22). Ainda segundo Walsh (2015, p. 24), a reação de Kierkegaard a essas mudanças políticas foi um tanto ambivalente, pois ele simpatizava com a monarquia, mas também era um forte defensor do povo comum e da igualdade humana. De qualquer modo, como Kierkegaard via, o problema fundamental de seu país não era meramente político, tratava-se de algo mais profundo que se

---

<sup>5</sup> What I have understood as the task of the authorship has been done. It is one idea, this continuity from *Either/Or* to *Anti-Climacus*, the idea of religiousness in reflection. The task has occupied me totally, for it has occupied me religiously; I have understood the completion of this authorship as my duty, as a responsibility resting upon me.

relacionava com a forma com que seus conterrâneos estavam lidando com a mensagem do cristianismo.

Outro fator decisivo é o lançamento da segunda edição de *Ou/Ou*. Sem dúvida essa é uma obra muito importante para o autor. No entanto, de caráter pseudônimo. Seus personagens eram boas representações dos aspectos iniciais de seu projeto de edificação. Kierkegaard tinha receio de que a publicação dessa obra obscurecesse o autor religioso, justamente pelo sucesso que ela já havia alcançado. Assim, havia o desafio de se mostrar como um autor com um projeto que vai muito além da escrita pseudônima e àquela altura como que fechar um ciclo antes de dar continuidade a qualquer projeto - talvez até seguir a carreira de pastor.

Era impossível para o autor estar alheio a essas questões. Qual atitude tomar? A decisão de Kierkegaard é apostar em seu projeto de edificação e levá-lo até seus limites com aquilo que sabia fazer de melhor, escrever. Nesse sentido, se o ano de 1848 é marcado pelo desabrochar de diversos acontecimentos sociopolíticos, para o pensamento de Kierkegaard representa um período de amadurecimento e consolidação de várias ideias, o que lhe rendeu vários frutos<sup>6</sup>.

## 1.2.A DOENÇA PARA A MORTE

O principal desses frutos é *A Doença para a Morte*, certamente uma das obras mais importantes de Kierkegaard e ao mesmo tempo um dos seus textos de mais difícil compreensão (HANSON, KRISHEK, 2022, p. 1). Nela, o autor apresenta o conceito de desespero - a doença do espírito que atinge o ser humano no âmbito da existência - a partir de uma formulação antropológica original. *A Doença para a Morte* tem um viés teológico claro e um caráter híbrido que mistura elementos mais técnicos com o propósito da edificação cristã (HANSON, KRISHEK, 2022, p. 3). Como também se pode constatar já nas primeiras palavras do prefácio:

Talvez a muitos a forma desta “exposição” possa parecer estranha; parecerá rigorosa demais para poder ser edificante, e edificante demais para poder ser rigorosamente científica. [...] Do ponto de vista cristão tudo, tudo deve servir para edificação (KIERKEGAARD, 2022, p. 31).

Como já sugere o subtítulo "*uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar*" há o objetivo de não apenas definir e caracterizar o desespero em suas diferentes

---

<sup>6</sup> Kierkegaard escreve bastante no ano de 1848, inclusive um texto em que discorre sobre sua autoria, *Ponto de Vista da Minha Atividade como Autor*, que seria publicado apenas postumamente. No ano de 1849, Kierkegaard publica os seguintes textos: primeiramente a segunda edição de *Ou/Ou* em paralelo com o discurso edificante *Os Lírios do Campo e as Aves do Céu*; depois disso publica um pequeno texto pseudônimo intitulado *Dois Ensaios Éticos-religiosos*; em seguida vem *A Doença para a Morte* -também pseudônimo- e, por último, *Três Discursos para Comunhão às Sextas-Feiras* (HONG, 1997, p. xi-xii).

manifestações, mas também apontar o caminho para sua superação. Pode-se perceber, portanto, que *A Doença Para a Morte* se diferencia de outras obras escritas por Kierkegaard. Embora seja pseudonímica, tem como propósito também o tema da edificação. Inclusive, Kierkegaard considerou seriamente publicar essa obra em seu próprio nome, somente após muita deliberação criou o pseudônimo Anti-Climacus, ainda assim, não deixou de registrar seu nome como editor, algo que somente havia acontecido em *Migalhas Filosóficas* e no *Pós-Escrito*, obras assinadas pelo pseudônimo Climacus. Nesse sentido, podemos dizer que se há uma estrutura dialética entre os textos pseudonímicos e os edificantes de Kierkegaard, *A Doença para a Morte* - com seu aspecto híbrido - poderia representar uma síntese. Ou seja, uma obra completa em si mesma. Assim, chama atenção o subtítulo da obra que resume bem os elementos dialéticos do projeto de Kierkegaard: despertar e edificação.

Dessa maneira, Kierkegaard cria o pseudônimo Anti-Climacus que representa a idealidade do cristianismo e ao mesmo tempo evita que o próprio autor seja confundido com essa idealidade. Diferentemente dos outros pseudônimos, Anti-Climacus não serve meramente como uma ferramenta para desconstruir as visões de cristianismo de seus conterrâneos. O pseudônimo pode ser considerado um cristão em nível extraordinário que tem também a intenção de apresentar a exigente tarefa existencial de tornar-se cristão. Para o leitor que já conhece Kierkegaard é impossível não remeter a Climacus, e realizar uma comparação entre os dois pseudônimos.

Certamente em muitos aspectos esses pseudônimos representam posições contrastantes, mas aqui há também uma relação de hierarquia. Hong (1997, p. xi) esclarece que o prefixo "Anti-" em "Anti-Climacus" não significa "contra", mas sim "ante". Enquanto Climacus nega ser cristão, se colocando abaixo do cristianismo, Anti-Climacus é superior, um cristão em um nível extraordinariamente elevado.

Assim, Climacus é o pseudônimo usado por Kierkegaard para explorar a busca pela verdade cristã do ponto de vista filosófico e racional. Presente nas obras *Migalhas Filosóficas* e *Pós-Escrito*, é um pensador que busca entender a verdade do cristianismo, mas encontra-se limitado pelas próprias ferramentas da razão. Para ele, a fé é um paradoxo que desafia a lógica humana e, como veremos no capítulo III, só pode ser alcançada por um salto. Ele representa, então, o indivíduo que quer compreender a fé, mas não a vive plenamente. É o pseudônimo que afirma não ser cristão, analisando as especificidades do cristianismo de uma perspectiva externa. Já Anti-Climacus representa alguém que vive a fé cristã de forma completa. O

pseudônimo fala a partir de uma posição muito mais comprometida com o cristianismo autêntico. Ou seja, Anti-Climacus tem um entendimento do cristianismo a partir de dentro<sup>7</sup>.

Discorrendo um pouco mais a respeito da estrutura de *A Doença para a Morte*, deve-se ressaltar que esta obra é dividida em duas partes. É possível realizar muitas discussões sobre como elas se interrelacionam (GRØN, 1997, p. 36). A primeira parte tem linguagem mais filosófica e o desespero vai ser tratado a partir de um olhar para o si-mesmo “cuja medida é o ser humano”, já na segunda, a linguagem ganha contornos teológicos e o conceito de desespero tem uma nova qualificação, sendo entendido como pecado quando o si-mesmo é considerado “diretamente diante de Deus”. Dessa forma, diferentes áreas do saber, como psicologia, filosofia e teologia estão presentes e interrelacionadas numa mesma obra, o que a torna bastante complexa e ao mesmo tempo instigante.

### 1.2.1. Medicina do espírito

Anti-Climacus afirma logo no prefácio da obra que “tudo o que é propriamente cristão deve assemelhar-se em sua apresentação à fala do médico junto ao leito do doente” (KIERKEGAARD, 2022, p. 31). Portanto, se a comparação com o arqueólogo nos foi útil até então, é uma nova analogia que vai nos conduzir pelo projeto existencial de Kierkegaard a partir desse ponto.

A analogia com a medicina e com um processo terapêutico vai perpassar toda a obra, servindo para apresentar e analisar os conceitos antagônicos de desespero e fé que representam

---

<sup>7</sup> Essas são as considerações que Kierkegaard faz em seus Diários acerca da relação entre os pseudônimos Climacus e Anti-Climacus, bem como de sua própria relação com eles (HONG, 1997, p. xi):

"Johannes Climacus e Anti-Climacus têm várias coisas em comum; mas a diferença é que enquanto Johannes Climacus se coloca tão baixo que ele mesmo diz que não é um cristão, parece ser possível detectar em Anti-Climacus que ele se considera um cristão em um nível extraordinariamente alto, às vezes também parece acreditar que o cristianismo realmente é apenas para demônios, mas com esta palavra tomada em um sentido não intelectual. "Sua culpa pessoal, então, é confundir-se com a idealidade (este é o demoníaco nele), mas seu retrato da idealidade pode ser absolutamente sólido, e eu me curvo a ele."

"Eu me colocaria mais alto do que Johannes Climacus, mais baixo do que Anti-Climacus." -JPVI 6433 (Pap. X' A 517) s.d., 1849" Johannes Climacus and Anti-Climacus have several things in common; but the difference is that whereas Johannes Climacus places himself so low that he even says that he himself is not a Christian, one seems to be able to detect in Anti-Climacus that he considers himself to be a Christian on an extraordinarily high level, at times also seem to believe that Christianity really is only for daimons, but with this word taken in a non-intellectual sense.

"His personal guilt, then, is to confuse himself with ideality (this is the daemonic in him), but his portrayal of ideality can be absolutely sound, and I bow to it. "I would place myself higher than Johannes Climacus, lower than Anti-Climacus." -JPVI 6433 (Pap. X' A 517) n.d., 1849.



do ponto de vista existencial os estados de doença e saúde do espírito. Assim, *A Doença para a Morte* pode servir como um eixo do projeto existencial de Kierkegaard. Diante da complexa trama que envolve o pensamento do dinamarquês, essa obra é um referencial que permite apresentar e articular muitos dos principais conceitos do autor. Especialmente a analogia com a medicina e a dialética doença-cura servem como um fio condutor deste projeto de despertar e edificação, uma vez que o processo de se tornar cristão é visto como um processo terapêutico. Conforme aponta Pattison (2022, p. 8) a ideia de apresentar o cristianismo enquanto “cura para o espírito” esteve presente de forma muito forte na mente de Kierkegaard durante o ano de 1848. Roos (2022, p. 7) afirma que o dinamarquês considerou publicar a obra *A Doença para a Morte* sob o título de: “Pensamentos que curam radicalmente, cura cristã”. Aí está a inspiração para o título e para a pergunta que move nossa dissertação.

Com a afirmação de que o cristianismo se assemelha ao trabalho do médico à beira do leito, Kierkegaard começa tentando colocar seu leitor numa atmosfera edificante, e mostrar que o cristianismo não pode ser concebido com um saber técnico, distante da vida concreta. Dessa forma, o contato com a atmosfera da edificação é importante para a compreensão da obra. O edificante é caracterizado como aquilo que é propriamente cristão, sendo colocado em tensão com o cientificismo que, por sua vez, é caracterizado como indiferente, distanciado da vida, um tipo de curiosidade inumana. O autor então afirma que:

[...] heroísmo cristão, que em verdade talvez seja visto bem raramente, consiste em arriscar completamente tornar-se si mesmo, um ser humano individual, esse ser humano individual específico, só diante de Deus, sozinho nesse enorme esforço e nessa enorme responsabilidade” (KIERKEGAARD, 2022, p. 31).

E complementa apontando para a atmosfera de seriedade, característica do cristianismo:

A preocupação é a relação para com a vida, para com a realidade da personalidade e, portanto, no sentido cristão é a seriedade; a indiferente exaltação do saber está muito longe de ser, no sentido cristão mais séria; do ponto de vista cristão ela é gracejo e vaidade. Mas a seriedade, por sua vez, é o edificante (KIERKEGAARD, 2022, p. 32).

Voltaremos a esse tema da atmosfera de seriedade mais à frente. O que fica evidente nesse prefácio é que ele prepara o terreno para uma obra que não é apenas teórica, mas também prática e coloca como característica fundamental do cristianismo o direcionamento à realidade concreta do indivíduo. Kierkegaard quer que o leitor enfrente a verdade sobre sua própria condição existencial. Assim, o prefácio funciona como uma preparação, convidando o leitor para um engajamento pessoal com os temas, não apenas em nível intelectual. Ou seja, apesar

de a obra conter elementos técnicos é preciso que se coloque a subjetividade em jogo ao adentrar na análise do desespero proposta por Anti-Climacus.

É curiosa essa alusão ao médico à beira do leito realizada por Kierkegaard, o autor remete a uma medicina que embora não deixe de valorizar a técnica, tem o olhar para o ser humano antes da doença. Os séculos seguintes desafiariam e tentariam se reconciliar com essa noção de medicina. Já na época de Kierkegaard o modelo biomédico se expandia e se consolidava na Europa, atingindo seu ápice no século XX como um dos maiores representantes do sucesso e dos problemas do saber moderno. Ironicamente esse modelo levado às últimas consequências seria duramente criticado pelo cientificismo que se desumaniza e se distancia do paciente “à beira do leito”. É pertinente, nesse sentido, a afirmação de Valls (2005, p. 92) de que autores como Kierkegaard poderiam dialogar com a medicina sobre o sentido de conceitos como saúde e doença.

Uma questão que poderia ser colocada a respeito dessa comparação com a medicina realizada por Kierkegaard é se ela deveria se reduzir a uma mera analogia. A depender do conceito de saúde e de doença certamente que não. Se o conceito de saúde e doença for o do modelo biomédico, ou seja, se o organismo é reduzido a um mecanismo que pode ser explicado através da fisiologia e biologia, então trata-se mesmo de uma mera analogia. Por outro lado, se consideramos uma perspectiva mais ampla de saúde, que tenta conceber o ser humano em sua totalidade, como o adotado pela OMS em 1948<sup>8</sup>, por exemplo, então essa não é uma analogia.

De qualquer forma, Kierkegaard está chamando atenção para uma dimensão do ser humano que não se deixa apreender pelo cientificismo da modernidade. Foge ao alcance da dissertação se alongar nessa questão, apenas se quer ressaltar a potencialidade do diálogo de Kierkegaard com as disciplinas de humanidades médicas, sendo capaz de trazer reflexões sobre vários temas. Para nosso propósito é interessante manter a comparação considerando-a mera analogia pois assim quando a analogia falhar também se estará apontando alguns pontos em que o pensamento kierkegaardiano se distancia do pensamento moderno.

Também não é o objetivo da dissertação se debruçar sobre a relação entre saúde e religião de forma mais ampla, todavia é pertinente tecer alguns breves comentários. Essa relação está presente nas etimologias de várias línguas. Em muitas culturas, termos religiosos e de saúde compartilham as mesmas raízes. Por exemplo: Saúde vem do latim “*salus*”, que significa tanto saúde quanto salvação. No latim antigo, “*salus*” era entendida como um estado

---

<sup>8</sup> Saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não apenas a ausência de doença ou enfermidades (OMS, 1946).

de integridade, segurança e bem-estar, o que incluía aspectos físicos e espirituais. Já do inglês antigo as palavras “*holy*” (sagrado) e “*health*” (saúde) vem da raiz etimológica “*hal*”. Ambas expressam uma ideia de totalidade, de onde também vem a palavra “*Whole*” (todo). Originalmente então, o sagrado e o saudável significam o estado de completude, estar íntegro ou não-dividido. (ALMEIDA FILHO, 2012, p. 35).

Veremos como essas noções se assemelham bastante àquilo que Anti-Climacus tenta mostrar em sua obra. Enquanto projeto de salvação o cristianismo é um projeto de “grande saúde”. A doença do espírito, ou seja, o desespero (visto depois como pecado) pode ser concebido como essa perda da totalidade, o estado de rompimento da relação consigo mesmo e com o fundamento. Por outro lado, a atitude saudável da fé implica o movimento de reencontrar-se com a totalidade.

Para o cristianismo a figura de Jesus Cristo é central nesse sentido. Ele é aquele que vem salvar o ser humano do pecado, o “médico dos médicos”. No novo testamento são abundantes as passagens em que Cristo realiza milagres - que envolvem boa parte das vezes a cura de alguma enfermidade. Cristo desempenha o papel daquele que promove a cura do ser humano em todas as suas dimensões através de seu poder e compaixão. No velho testamento, a vinda desse salvador capaz de curar o ser humano é profetizada. “Ele tomou sobre si as nossas enfermidades e levou as nossas doenças” (Isaiás 53:4). Enquanto salvador, Jesus frequentemente reforça para o ser humano o poder restaurador da fé como a atitude responsável pela cura: “Levanta-te e vai; a tua fé te salvou” (Lucas 17:19). “Filha a tua fé a salvou; vá em paz e fica livre do teu sofrimento” (Marcos 5:34).

O evangelho enfatiza a atenção de Cristo àqueles considerados impuros ou socialmente excluídos. Jesus tocava os leprosos numa sociedade onde isso era algo inaceitável, curava os cegos e libertava os possuídos por demônios. Essa postura trazia estranheza principalmente àqueles que se consideravam “saudáveis”, como as autoridades religiosas.

Vendo isso, os fariseus perguntaram aos discípulos dele: ‘Por que o mestre de vocês come com publicanos e pecadores? Ouvindo isso, Jesus disse: Não são os que têm saúde que precisam de médico, mas sim os doentes’. “Vão aprender o que significa isto: ‘Desejo, misericórdia, não sacrifícios’. Pois eu não vim para chamar justos, mas pecadores. (Mateus 9:11-13).

Com isso se enfatiza o poder redentor do cristianismo que, como veremos com Kierkegaard, promove uma transformação radical da existência. Essa transformação só é possível quando o indivíduo reconhece com profundidade sua situação existencial. Algo que

para Kierkegaard a aparentemente saudável Dinamarca da Era de Ouro vinha perdendo, a despeito de todo conforto e bem-estar social que havia alcançado.

Com essa ideia de salvação em mente observamos a introdução da obra *A Doença para a Morte* em que o autor recorre à citação bíblica onde Cristo ressuscita Lázaro e afirma: “essa doença não é para a morte” (Jo 11,4). Por que Jesus diz que a doença de Lázaro não era para a morte? Simplesmente porque Lázaro foi ressuscitado dos mortos? Anti-Climacus observa que não é por esse motivo, mas propriamente porque Cristo existe. “Ele que é a ressurreição e a vida para todo aquele que crê nele.” (KIERKEGAARD, 2022, p. 37).

O autor afirma ainda que quando se considera a morte numa perspectiva cristã, nem mesmo ela pode ser chamada de “a doença para a morte” porque a morte para o cristão é “apenas um evento menor naquilo que é tudo, uma vida eterna” (KIERKEGAARD, 2022, p. 38). O argumento de Anti-Climacus é, portanto, que o verdadeiro cristão não teme a morte física, este é um evento menor diante da eternidade. Há até uma altivez no cristianismo no modo como ele lida como o sofrimento terreno e temporal. O cristão, no entanto, teme um perigo bem maior, a pior das doenças, aquela que impede o indivíduo de viver verdadeiramente, a doença do espírito. “Mas então o cristianismo, por sua vez, descobriu uma condição miserável que o ser humano enquanto tal, nem sabe que existe, essa condição é a doença para a morte”. (KIERKEGAARD, 2022, p. 38).

Essa introdução se conecta com a epígrafe: “Senhor, dai-nos olhos baços às coisas sem validade e olhos bem perspicazes a toda tua verdade” (KIERKEGAARD, 2022, p. 29). Indicando que o cristianismo é capaz de perceber aquilo que se esconde nas profundezas do ser humano. É, portanto, com essa introdução - que serve como um alerta e tenta indicar a seriedade do assunto que está por vir - que Kierkegaard vai iniciar sua análise do desespero.

## CAPÍTULO II - DOENÇA

O aspecto híbrido da obra *A Doença para a Morte* começa a se evidenciar logo na seção A de sua primeira parte. Se durante o prefácio e introdução o autor se preocupa em criar uma atmosfera edificante colocando-se em tensão com o cientificismo, na primeira parte haverá uma mudança na forma do discurso que se torna mais abstrato. Será oferecida uma concepção de ser humano e é apresentado o conceito de desespero que, por sua vez, é analisado de diversas formas. Muitas considerações serão feitas utilizando-se de linguagem mais técnica.

Como foi dito, *A Doença para a Morte* pode ser considerada uma obra completa em si mesma, no entanto, na obra *O Conceito de Angústia*, publicada em 1844, Kierkegaard já havia apresentado uma antropologia e trazido alguns conceitos e elementos que nos permitem compreender as motivações de seu projeto existencial. Dentre tantos conceitos da obra do pseudônimo Vigilius Haufniensis destaca-se a angústia como um fenômeno que vale a pena ser estudado, justamente porque revela muito sobre a concepção de ser humano que Kierkegaard quer apresentar. Por isso, neste capítulo alguns pontos da obra de Vigilius Haufniensis também serão abordados.

*A Doença para a Morte* e *O Conceito de Angústia* são consideradas as duas principais obras psicológicas de Kierkegaard. É importante apontar que o termo psicologia não significava à época de Kierkegaard exatamente o que significa hoje. A psicologia era considerada a doutrina do espírito subjetivo, segundo as considerações de Karl Rosenkranz, discípulo de Hegel. Corresponderia ao que mais tarde fora chamado de antropologia filosófica (VALLS, 2015, p. 186). A psicologia surge como disciplina autônoma apenas no final do século XIX, desvencilhando-se da filosofia, valorizando a objetividade e utilizando o método experimental.

É importante sempre considerar que a abordagem de Kierkegaard acerca das questões psicológicas encontra-se arraigada numa intrincada textura filosófica e teológica, o que traz dificuldades para os psicólogos acadêmicos contemporâneos (ROSFORT, 2015, p. 454) e requer que tenhamos cuidado antes de aplicarmos os conceitos do autor fora de um âmbito filosófico e religioso. O risco é de esses conceitos serem mal interpretados e descaracterizados. A profundidade dos insights do dinamarquês e sua original análise da condição humana não impediu, por outro lado, que o autor influenciasse fortemente muitos psicólogos contemporâneos e que possa continuar influenciando. Como dito no primeiro capítulo, o pensamento kierkegaardiano, com seu caráter interdisciplinar, está repleto de potencialidades para diversas disciplinas da nossa época.

Portanto, as obras psicológicas fundamentais de Kierkegaard são aquelas em que o autor realiza sua elaboração antropológica. Analisar essa antropologia destacando suas peculiaridades é importante pois a partir da definição de ser humano do autor se desdobram vários dos principais conceitos de seu projeto existencial, entre eles: desespero, angústia, fé e pecado. Na obra de *Anti-Climacus*, as considerações acerca do ser humano giram em torno da análise do desespero. Ou seja, ser humano e doença não são abordados separadamente. Entretanto, podemos fazer aqui de uma forma diferente, deixando a analogia com a medicina nos ajudar.

## 2.1. ESTRUTURA E DINÂMICA DO ESPÍRITO

Para falar sobre qualquer doença, um médico precisa ter alguns conhecimentos básicos acerca do organismo, apenas a partir de certos parâmetros ele define o que é considerado normal ou patológico. Nessa perspectiva, um entendimento do que é o ser humano representa o primeiro passo da empreitada da "medicina do espírito". Antes de chegar à beira do leito, o médico necessita estar de posse de ferramentas teórico-conceituais que envolvem, entre outros saberes, uma noção abstrata da estrutura e funcionamento do organismo que adocece.

Nessa direção, Evans (2022, p. 261) argumenta:

A chave para entender primeira parte de *A Doença para a Morte* é distinguir as descrições que *Anti-Climacus* oferece da estrutura do si-mesmo humano dos diagnósticos normativos que ele fornece sobre várias formas de si-mesmo a partir da capacidade do autor de atuar como uma espécie de "médico da alma". [...] No entanto, diagnósticos a respeito do que é saudável ou não pressupõem uma compreensão da natureza do organismo que está sendo diagnosticado, e *Anti-Climacus* deve fornecer uma descrição da estrutura da existência humana em si como uma base para apresentar seus diagnósticos. Essa estrutura é a natureza que um si-mesmo humano necessariamente possui, independentemente desse si-mesmo ser saudável ou doente. (tradução própria)<sup>9</sup>.

Os primeiros trechos do capítulo I da obra *A Doença para a Morte* merecem uma atenção especial. São trechos que necessitam ser analisados detalhadamente pois contêm aquilo que seria para a medicina uma "anatomofisiologia básica", ou seja, ali estão presentes as noções

---

<sup>9</sup> The key to understanding Part One of *The Sickness unto Death* is to distinguish the descriptions *Anti-Climacus* gives of the structure of the human self from the normative diagnoses he provides about various forms of selfhood in his capacity as a kind of "physician of the soul." (...) However, diagnoses of health and its lack presuppose an understanding of the nature of the organism being diagnosed, and *Anti-Climacus* must provide an account of the structure of human existence itself as a foundation in order to present his diagnoses. This structure is the nature a human self necessarily possesses, regardless of whether that self is healthy or diseased.

fundamentais da estrutura e da dinâmica do espírito. Uma boa fundamentação aqui nos permite percorrer com mais facilidade toda a análise do desespero realizada por Kierkegaard.

O autor dinamarquês parte do questionamento: “O que é o ser humano?”. Rapidamente dirá que “o ser humano é espírito, o espírito, por sua vez, é o si-mesmo”. Mas o que esses termos significam? Anti-Climacus afirmará:

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 que a relação se relacione consigo mesma. O ser humano é uma síntese de finitude e infinitude, 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.

Na relação entre dois a relação é o terceiro como unidade negativa, e os dois se relacionam com a relação e na relação se relacionam com a relação; assim sob a determinação da alma, a determinação entre alma e corpo é uma relação. Se, ao contrário, a relação relaciona-se consigo mesma, então essa relação é o terceiro positivo, e este é o si-mesmo. (KIERKEGAARD, 2022, p. 43).

Kierkegaard coloca seu leitor numa posição difícil, com uma definição à primeira vista complicada. Alguns comentadores chegam a acreditar que Kierkegaard estaria debochando da linguagem rebuscada dos hegelianos (HANSON; KRISHEK 2002, p. 3). E o autor não para por aqui, continua em sua elaboração, deixando-a ainda mais embaraçosa:

Uma 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 é estabelecida por um outro, então a relação é certamente o terceiro, mas esta relação, o terceiro, é, por sua vez, novamente uma relação, que se relaciona ao que estabeleceu a relação toda. (KIERKEGAARD, 2022, p. 44).

Estamos diante do desafio de compreender a complexa estrutura do espírito apresentada por Kierkegaard a partir dos trechos destacados. Começamos diferenciando os termos ser humano, espírito e si-mesmo. Apesar de o autor dizer que "O ser humano é espírito e o espírito, por sua vez, é o si-mesmo", esses termos se correspondem apenas até certo ponto. Para fins didáticos, é importante que essas diferenças estejam assinaladas desde o princípio. De forma bem resumida pode-se considerar então dessa maneira: o ser humano é o espírito em potência, o si-mesmo é o espírito em ato.

Na obra *O Conceito de Angústia*, o dinamarquês afirma que “o espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando”. (KIERKEGAARD, 2015, p. 47). Em outros termos, Kierkegaard diz que o ser humano inicialmente existe enquanto espírito, mas somente em potência. O espírito deve concretizar-se no movimento da existência para tornar-

se si-mesmo. Ou seja, na existência, o espírito está em constante processo de efetivação, tentando se realizar. Enquanto o ser humano *é*, já está dado desde o início, o si-mesmo *se torna*, deve ser alcançado.

Assim também diz Kierkegaard na obra *O Conceito de Angústia*: “O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito”. Segundo Evans (2019 p. 15), o termo espírito utilizado por Kierkegaard traz elementos tanto da tradição cristã quanto do idealismo alemão. À diferença do termo *Geist* (Espírito) utilizado pelos idealistas para expressar a realidade como um todo, Kierkegaard utiliza-se da palavra espírito como um conceito voltado para o indivíduo, ou seja, pensada em nível existencial. A palavra espírito tem sua raiz etimológica do latim "*spiritus*", significando "respiração" ou "sopro". Para o cristão esse termo tem a conotação de um “sopro divino”. Interessante perceber que a ideia de sopro - como uma ação produzida por alguém - se encaixa bem à noção de espírito que Kierkegaard quer estabelecer (como movimento em direção ao tornar-se, tendo partido de Deus).

Observa-se no trecho destacado acima de *O Conceito de Angústia* e de forma ainda mais evidente nos trechos de *Anti-Climacus* que o ser humano é caracterizado em termos dialéticos, como síntese. Essa é a estrutura do ser humano. Percebemos desse modo que a dialética do Espírito hegeliana (com sua noção de *telos* e de conciliação entre opostos) é apropriada por Kierkegaard para descrever a dinâmica da existência como um processo de efetivação do espírito. Não se trata mais de utilizar o método dialético para montar um Sistema que dê conta de explicar toda a Realidade a partir da necessidade Lógica, mas de utilizar esses termos e essa forma de raciocinar, hegemônicas na época do autor, como instrumentos para compreender muitos aspectos da realidade efetiva do sujeito. Assim, enquanto a forma da antropologia kierkegaardiana é dialética, seu conteúdo é existencial.

Uma síntese é formada por dois elementos antagônicos. Na obra *A Doença para a Morte* esses elementos são representados pelos termos: “finitude e infinitude”, “temporal e eterno”, “possibilidade<sup>10</sup> e necessidade”. Em *O Conceito de Angústia* são destacados os termos psíquico e corpóreo<sup>11</sup>. É importante que se perceba que não se trata de várias sínteses diferentes, mas diferentes modos de representar uma única síntese. É possível pensar em outras maneiras de

---

<sup>10</sup> *Anti-Climacus* utiliza inicialmente o termo liberdade em vez de possibilidade, podendo nesse ponto confundir seu leitor. Adiante no texto, como veremos também na dissertação, Kierkegaard considera que liberdade é a síntese corretamente efetivada entre possibilidade-necessidade.

<sup>11</sup> Haufniensis também utiliza o termo temporalidade e eternidade.



descrever essa síntese? Talvez sim. Por exemplo, caos-cosmos, imanência-transcendência, limitado-ilimitado, essência-existência, entre outros.

Com os termos apresentados até o momento, há uma noção de ser humano ainda muito abstrata. A partir dessas representações, no entanto, já conseguimos perceber que Kierkegaard rejeita uma visão reducionista de ser humano. A elaboração dialética de Kierkegaard permite analisar o ser humano de forma ampla, a partir de perspectivas antagônicas.

Se voltarmos nossa atenção para apenas um dos polos da síntese - o da finitude e necessidade, por exemplo - o ser humano pode ser descrito como um conjunto de átomos; um emaranhado de células; um animal da família dos primatas, condicionado por seus genes e ambiente etc. Podemos afirmar também que somos moldados pela nossa cultura e pelo espírito de nossa época, e que em última instância caminhamos inevitavelmente para a morte. Todas essas afirmações são realmente verdadeiras, afinal o ser-humano é corpo, necessidade, finitude, imanência.

Por outro lado, quando se olha para o polo da eternidade e infinitude, consideramos igualmente que o ser humano tem a capacidade de simbolizar; criar; reinventar-se de diferentes formas; refletir; imaginar; sonhar; mudar seu contexto; desafiar seus condicionamentos biológicos e culturais; ter um vislumbre da vida para além de sua facticidade, mesmo que isso se mostre inacessível para seu entendimento. Nesse sentido, pode-se dizer que o ser humano tem em si o eterno, é pleno de possibilidades, capaz de transcendência.

Também observamos que a síntese tem um aspecto bastante dinâmico, está se atualizando constantemente. Kierkegaard usa diversas vezes as palavras relação, relacionar, relaciona-se. Os enunciados do dinamarquês nesse ponto ficam confusos pelo “balançar das relações”. Evidencia-se, no entanto, uma ideia de movimento, assinalando o aspecto relacional do ser humano. Se o ser humano se constrói mediante relações, então é impossível ao sujeito realizar-se na existência de forma independente de seu contexto. O ser humano kierkegaardiano se desenvolve situado em seu tempo e sua cultura, não é um "sujeito puro" fora da história.

Kierkegaard continua em sua elaboração dizendo que: “Uma tal relação derivada, estabelecida, é o si-mesmo do humano, uma relação que se relaciona a si mesma, e no relacionar-se a si mesma se relaciona a um outro” (KIERKEGAARD, 2022, p. 44). Certamente aqui o autor pode estar se referindo a Deus, mas talvez não de maneira exclusiva. Alguns autores como Evans (2006, p.263) chamam atenção para esse ponto argumentando que na primeira parte da obra, onde a elaboração é apresentada, o autor ainda não está utilizando a linguagem teológica que só é utilizada na segunda parte. O trecho chama atenção justamente pelo fato de o autor não utilizar o termo Deus. O termo “outro” então, diz respeito àquilo que

se contrapõe à noção de “eu”. Não se trata de uma relação meramente entre sujeito e Deus que exclui a presença do contexto. Evidencia-se que a dimensão da alteridade<sup>12</sup> está presente no autor dinamarquês. Embora o pensamento kierkegaardiano de uma maneira geral se volte para o indivíduo "sozinho nesse imenso esforço e responsabilidade" criando um projeto que valoriza a individualidade, a dimensão social na constituição e no processo de tornar-se si-mesmo deve ser enfatizada, uma vez que o pensamento do dinamarquês carregou a fama de solipsista ao longo do século XX (SAJDA, 2011, p. 45).

Vimos que o ser humano é a própria relação. O ser humano se relaciona a si próprio como tese e antítese e gera uma nova síntese (o espírito). O si-mesmo é a concretização desse terceiro que surge da união das polaridades. Embora a situação pareça estar se encaminhando para uma resolução, quanto mais profundamente se reflete acerca desse processo mais complexo ele se torna. Se a relação se relaciona consigo mesma, essa nova relação continuaria a relacionar-se mais uma vez e assim incessantemente. Foi iniciado um processo ininterrupto, vai se formado um emaranhado de sínteses que se atualizam constantemente relacionando-se novamente com cada um de seus polos.

Mais do que debochar de Hegel, talvez seja justamente a complexidade da existência humana que Anti-Climacus quer deixar implícita. O termo complexo é realmente útil aqui, em mais de um sentido. Não apenas o ser humano em sua existência é interpretado como esse emaranhado, formado por uma trama de relações, mas também é visto como uma aporia, um mistério constituído por elementos opostos que tem diante de si a difícil tarefa de conciliar esses elementos.

Para Becker (2021, p. 48), Kierkegaard foi o primeiro a mostrar de forma nítida o "paradoxo existencial da psicologia moderna" que foi objeto de análises e reflexões de tantos outros autores ao longo do século XX. Poderíamos dizer, por outro lado, que essa visão dialética acerca do ser humano já se encontrava presente no meio protestante e ressoa outros autores cristãos, como Pascal. O cristianismo, com sua doutrina do pecado e da redenção, consegue enxergar o ser humano em toda sua miséria e glória.

Que quimera é o homem! Que novidade, que monstro, que caos, que sujeito de contradições, que prodígio! Juiz de todas as coisas, imbecil verme da terra; depositário do verdadeiro, cloaca de incerteza e de erro; glória e escória do universo. (PASCAL, 1998, p. 201).

---

<sup>12</sup> Como veremos no último capítulo da dissertação, essa dimensão fica ainda mais evidente *n'As Obras do Amor*.

O que se percebe, portanto, é que a própria noção de existência em Kierkegaard pode ser estabelecida através da compreensão de sua elaboração antropológica. Existir é o mesmo que ser espírito; mas ser espírito é sempre um *tornar-se*, isto é, um processo dinâmico e complexo que requer constante atualização e, por outro lado, sempre se oferece enquanto possibilidade de realização plena, o *si-mesmo*.

Uma vez superada a dificuldade inicial em caracterizar o ser humano, a partir dessa formulação abrangente e dinâmica oferecida por Kierkegaard, estamos em posse de uma ferramenta que permite analisar muitos fenômenos da existência, como fizeram muitos autores depois de Kierkegaard e como veremos com o próprio dinamarquês quando ele discorre sobre as formas de desespero. Entretanto, em termos de estrutura, ainda há um elemento na antropologia de Anti-Climacus, literalmente fundamental, que necessita ser enfatizado. Para Kierkegaard, a realização plena do espírito não é possível sem que se considere esse último elemento.

Kierkegaard vai dizer de maneira mais específica que o ser humano que realiza corretamente sua síntese é aquele que “se funda transparentemente no poder que o estabeleceu” (KIERKEGAARD, 2022, p. 45). Esta é a definição de fé que Anti-Climacus apresenta em sua obra. Aqui fica mais claro que esse poder se refere especificamente a Deus. Podemos considerar, portanto, que na antropologia kierkegaardiana estão interrelacionados três elementos: o ser humano, seu contexto e Deus. Também se pode afirmar que a realização do espírito está intimamente ligada à relação que se constrói com Deus. O autor dinamarquês vai mostrar de diferentes formas ao longo da análise do desespero/pecado como a negação do fundamento é problemática para o sujeito. Para Kierkegaard, do ponto de vista espiritual, a atitude saudável (fé) envolve a aceitação de um a priori na existência. Tornar-se si-mesmo em boa medida tem a ver com essa aceitação e com a relação que se (re)constrói com Deus. Esse si-mesmo, por sua vez, não significa um sujeito afastado das relações com o mundo.

Observando a elaboração antropológica de Anti-Climacus, muitos autores realizam discussões de natureza ontológica. A esta altura da análise está claro que o autor dinamarquês rejeita uma visão atômica do ser humano. O ser humano não é equivalente a uma *res cogitans* cartesiana. Também não é como um autômato, nem mesmo a junção dessas duas coisas (como a representação anímico-corpóreo pode dar a entender). O aspecto relacional do espírito e a ênfase no tornar-se o afasta de uma concepção substancialista. Com frequência a posição kierkegaardiana é tida como não-substancial. Nesse sentido, Kierkegaard se afasta das visões de ser humano dominantes na modernidade e poderíamos mesmo dizer que ele traz uma novidade em termos de ênfase nesse aspecto dinâmico no ser humano.

Por outro lado, é possível dizer que há um elemento metafísico no pensamento kierkegaardiano. O fato de o autor dizer que a síntese tem um fundamento é um argumento forte a favor. Além disso, o espírito existir de antemão, mesmo que em potência, pode denotar uma visão mais próxima à substancialista. Há diferentes análises e muitas interpretações. A depender da leitura que se faz da concepção de ser humano kierkegaardiano ela terá elementos aristotélicos, hegelianos e até cartesianos. Mas o ser humano kierkegaardiano não se reduz a nenhuma dessas concepções.

A despeito de todas as interpretações possíveis, Kierkegaard pode ser visto, antes de tudo, como um terapeuta preocupado com o processo de individuação. O si-mesmo (*self*) em Kierkegaard, independentemente de sua possível conotação metafísica, tem o sentido de identidade psicológica. Lembremos que despertar e edificação é a proposta da obra *A Doença para a Morte*, sua formulação do si-mesmo é elaborada para fins "diagnósticos e terapêuticos"<sup>13</sup>. Nesse sentido, colocando em termos teológicos, poder-se-ia chamar o si-mesmo kierkegaardiano de um si-mesmo soteriológico (STOKES, 2022 p. 61).

## 2.2.O SI-MESMO E SEUS CORRELATOS

Uma vez compreendida a estrutura formal do que seria o si-mesmo para Kierkegaard, é importante também mencionar alguns termos que podem ser entendidos como seus sinônimos ou correlatos. Anti-Climacus diz assim: “tornar-se si-mesmo é tornar-se concreto”. “Mas tornar-se concreto não é nem se tornar finito, nem se tornar infinito, pois o que deve tornar-se concreto é de fato uma síntese” (KIERKEGAARD, 2022 p. 62). O autor considera que realizar corretamente a síntese entre finito e infinito é tornar-se concreto. Aqui o sentido é de concretizar-se enquanto realização, efetivação do espírito. “A cada instante em que um si-mesmo existe ele está no processo de tornar-se” (KIERKEGAARD, 2022 p. 62). Portanto, tornar-se concreto é sinônimo de tornar-se si-mesmo no sentido de conseguir se realizar sem renunciar a qualquer um dos polos da síntese.

---

<sup>13</sup> É interessante pensar também como essa concepção de si-mesmo oferecida por Kierkegaard é capaz de participar de debates contemporâneos na psicologia, ao trazer um olhar crítico sobre muitas noções de *self* e de autorrealização difundidas pela modernidade. Por exemplo, Nielsen (2017, p. 2) considera problemático o que ele chama de “individualismo autocontido”, que seria uma ideia de self capaz de se autorrealizar, uma noção bastante defendida por autores existencialistas e humanistas no século XX e presente em correntes da psicologia como mindfulness e psicologia positiva. Visão que acaba sendo explorada e reforçada pela lógica neoliberal.

Em outra passagem da obra *Doença para a Morte* o autor afirma que: “*O si-mesmo é liberdade*. Mas liberdade é o dialético nas determinações de possibilidade e necessidade” (KIERKEGAARD, 2022, p. 61). Como acontece com vários conceitos do autor, a concepção de liberdade em Kierkegaard se afasta de uma noção do senso comum. Enquanto síntese dos elementos necessidade/possibilidade, a liberdade para o dinamarquês não significa viver sem contingências, realizando tudo que se deseja. Tornar-se livre é assumir as determinações da vida, ou seja, os elementos necessários que nos constituem e que se apresentam ao longo da existência, e ao mesmo tempo relacionar-se com o elemento da possibilidade que cada instante oferece.

Tornar-se si-mesmo também é o mesmo que tornar-se indivíduo (*Den Enkelte*). Esse é um conceito central em toda obra kierkegaardiana. Se todo ser humano é visto como relação e esse é um dado universal, o processo de efetivação do espírito é uma tarefa individual. Uma vez que o conteúdo dos elementos antagônicos que compõem a síntese difere para cada um de nós em diferentes momentos da vida, não haverá uma fórmula universal para a realização do espírito. Se pensarmos na representação possibilidade/necessidade, por exemplo, vemos que cada ser humano possui um conjunto próprio de contingências e possibilidades e que esses elementos boa parte das vezes são dinâmicos, mudando ao longo da vida. Onde eu nasci, a época e a cultura em que eu vivo, minha constituição biológica, as experiências e acontecimentos ao longo da minha vida, as decisões que foram tomadas, as pessoas com quem me relaciono e tantos outros fatores tornam minha situação única. Nesse sentido, o desafio é formular individualmente em cada momento da existência a síntese entre aquilo que se apresenta como possível e necessário.

Vale ressaltar que a noção de indivíduo para Kierkegaard está muito longe de ser meramente a de um sujeito que se opõe à multidão, tentando ser autêntico. O indivíduo é aquele que “sozinho nesse imenso esforço e responsabilidade” consegue realizar corretamente a síntese. Por fim, podemos dizer também que tornar-se si-mesmo é o mesmo que tornar-se cristão. Como vimos no primeiro capítulo, o cristianismo é visto por Kierkegaard a partir de uma idealidade e o foco não é na objetividade da doutrina, mas na relação que o sujeito constrói com a mensagem de Cristo. O cristianismo considera o ser humano sob a mais alta determinação do espírito e como veremos em detalhes no último capítulo, se apresenta para cada sujeito fundamentalmente como uma tarefa (*Opgave*).

### 2.3. A DOENÇA E SUAS CARACTERÍSTICAS

O desespero é uma doença espiritual. Como vimos, o espírito é uma síntese que se relaciona consigo mesma. O desespero então, seria “a má relação na relação de uma síntese que se relaciona consigo mesma”, ou seja, um distúrbio na dinâmica desta síntese. Quando a síntese é atualizada incorretamente o que ocorre é a perda do si-mesmo. A respeito dessa má relação, Anti-Climacus enfatiza o seguinte:

Mas a síntese não é a relação, ela é apenas a possibilidade, ou, na síntese está a possibilidade da má relação. Se a síntese fosse a má relação, então o desespero absolutamente não existiria, então o desespero seria algo que estaria na natureza humana como tal, ou seja, não seria desespero; ele seria algo que aconteceu à pessoa, algo que ela sofreu, como uma doença da qual a pessoa foi acometida, ou como a morte, que é o destino de todos. (KIERKEGAARD, 2022, p. 46)

O autor dinamarquês diz que o ser humano, diferentemente de um animal, tem uma vantagem do ponto de vista dialético: a possibilidade de desesperar, isso ocorre pois o ser humano é espírito. Uma vez que é estabelecido como uma síntese o ser humano tem diante de si a tarefa de relacionar os elementos antagônicos. Há a possibilidade de tornar-se si-mesmo ou cair no desespero. Nesse sentido, Roos observa:

A questão crucial, assim parece, seria a de manter o equilíbrio das polaridades que constitui o eu, manter uma relação equilibrada entre finitude e infinitude ao tomar decisões existenciais. Diante de uma possibilidade existencial e subjetiva é necessário decidir-se, e decidir-se num terreno que está para além de critérios objetivos válidos. Toda decisão existencial implica num processo de tornar-se: ou tornar-se si-mesmo, ou tornar-se desesperado. Quando, então, diante da possibilidade, o indivíduo lança mão de um dos polos da síntese que o constitui, em detrimento do outro, para decidir-se, ele instaura o desespero. (ROOS, 2019, p. 14).

O desespero, portanto, é gerado quando alguém se movimenta de maneira inadequada - se mantendo preso a um determinado polo ou se desprendendo em momento inoportuno - quando isso acontece o espírito não consegue se realizar efetivamente.

Há um momento em que Anti-Climacus aponta para a semelhança gramatical entre os termos desespero (*Fortvivelse*) e extravio (*Fortvildelse*). (KIERKEGAARD, 2022, p. 78). Esse último termo em português é interessante, nos permite pensar que o desespero pode ser visto mesmo como um estar fora (*extra*) do caminho (*via*) do si-mesmo. Se pensarmos no si-mesmo como um alvo, uma direção para qual o espírito deve seguir, o desespero seria um desvio do espírito da sua trajetória ideal.

Portanto, é importante ficar claro que o desespero se produz no e pelo próprio espírito. Não se desespera por algo, mas por si mesmo. Por mais que o ser humano se engane, no fundo o objeto do desespero é o si mesmo tentando se livrar de si mesmo e nunca conseguindo se

reduzir a nada. Dessa forma, Anti-Climacus afirma que basicamente a fórmula de todo desespero é essa: “desesperadamente querer livrar-se de si-mesmo” (KIERKEGAARD, 2022, p. 51). Tentar ser algo que não se é, negar o que se é de verdade. Mesmo naqueles casos em que parece muito que alguém quer ser si-mesmo, na verdade ele quer ser um si-mesmo que ele não é. Kierkegaard nos mostra que o desespero é uma batalha do espírito consigo mesmo, um conflito interno, e vai deixando evidenciar que o tratamento para doença envolve uma reconciliação no âmbito da subjetividade.

Por ser uma doença que atinge a totalidade do “eu” e uma vez que a concepção de ser humano estabelecida por Kierkegaard segue uma lógica dialética, há importantes diferenças em relação ao desespero se comparado a uma doença física<sup>14</sup>. Numa perspectiva biomédica uma doença pode ser considerada grave, por exemplo, a partir de sua letalidade, ou seja, a capacidade de causar a morte. Kierkegaard apresenta o desespero como a doença para a morte. No entanto, como diz Anti-Climacus, o desespero é na verdade “uma torturante contradição”. O autor dinamarquês faz questão de assinalar que a morte para o espírito não pode ser considerada de forma literal, ou melhor dizendo, não pode ter o mesmo sentido de uma doença física. Na verdade, o sentido é até o oposto. Uma vez que o espírito é eterno, então a doença é para a morte pois o que não se consegue é morrer. A pior das doenças físicas tem um fim com a morte do corpo, mas com o espírito o problema é diferente, o que não se consegue é, como diz o autor, “morrer a morte”. Assim afirma Kierkegaard (2022, p. 49):

Pois morrer significa que tudo acabou, mas morrer a morte significa vivenciar o morrer, e se isso é vivenciado por um único momento, então com isso se o vivencia eternamente. Se uma pessoa morresse de desespero assim como se morre de uma doença, então o eterno que há nela, o si-mesmo, deveria poder morrer no mesmo sentido que o corpo morre de doença. Mas isso é impossível; o morrer do desespero se converte continuamente em um viver.

Cristo mostra que a doença de Lázaro tem uma qualidade diferente da doença do espírito e que o desespero é pior que qualquer enfermidade conhecida pelo ser humano. A torturante contradição então é este “vivenciar o morrer” continuamente. O espírito se consome a si próprio, mas como é eterno, nunca consegue realizar o que pretende. Não consegue morrer a

---

<sup>14</sup> Como dissemos no capítulo I, onde a analogia falhar, ficarão mais nítidos os pontos de tensão com o pensamento moderno. Este momento nos permite refletir sobre os valores que movem as diferentes concepções de saúde e doença em nossa sociedade, especialmente sobre alguns ideais de “bem-estar” e saúde mental comumente reforçados.

morte e nem viver a vida. Assim, o desespero poderia ser traduzido como a perda daquilo que é mais valioso para o espírito, o sentido da existência.

Uma doença também pode ser considerada grave para a medicina se ela traz muito sofrimento e prejuízos na funcionalidade do doente. O desespero também é diferente nesse aspecto. Ao contrário da maioria das doenças físicas que quanto mais graves mais sintomáticas se tornam, interferindo na vida do paciente, o desespero é mais grave quando está oculto, justamente quando se parece para o próprio sujeito e para a sociedade que ele está muito saudável.

Desespero, portanto, no sentido kierkegaardiano é um termo bastante contraintuitivo. Diferentemente do que representa o termo vulgar - como o estado de alguém que esteja nitidamente sofrendo e com a sensação de descontrole sobre si e sobre sua vida - o conceito kierkegaardiano é algo deliberadamente um tanto diferente, significa algo mais profundo e complexo, muitas vezes oposto à consideração do senso comum. Uma pessoa que aparentemente está se sentindo muito bem, adaptada ao seu meio, com uma vida confortável e bem-sucedida, pode ser uma grande desesperada, ocultando para si mesma uma existência miserável, e assim também mais distante da cura ela estará. Como diz Anti-Climacus:

Oh, e essa é minha opinião, mais uma expressão do horror desta que é mais terrível de todas as doenças e misérias, o fato de ser oculta, não apenas que aquele que sofre dela possa desejar ocultá-la e consiga fazê-lo, não que ela possa habitar em uma pessoa de tal modo que ninguém, ninguém a descubra, não, mas que possa estar tão oculta em uma pessoa que nem mesmo ela saiba disso! (KIERKEGAARD, 2022, p. 59).<sup>15</sup>

Conforme veremos adiante, ao tratar das formas menos conscientes de desespero, Kierkegaard faz em diversos momentos fortes críticas aos valores da sociedade burguesa e à cristandade que pautam a existência e o cristianismo a partir de valores hedonistas e utilitaristas. O desespero é visto como a perda do “eu” cuja consequência é a perda do sentido existencial, entretanto, isso não se traduz necessariamente em sofrimento. Pelo contrário, Kierkegaard chama atenção para a capacidade do ser humano de se auto enganar, ocultar a verdade de si e dessa forma levar uma vida agradável aos sentidos. Algo bastante semelhante daquilo que os psicanalistas chamam de mecanismos de defesa do ego, Kierkegaard já apontava na década de 1840 numa perspectiva cristã.

---

<sup>15</sup> Através de trechos como esse é interessante perceber como Kierkegaard já indicava a possibilidade de processos mentais inconscientes bem antes das formulações sistematizadas por Sigmund Freud ou Carl Jung (PODMORE, 2015, p. 416). Antecipando assim diversas considerações do campo da psicopatologia.



É importante deixar claro que Kierkegaard não está elogiando o sofrimento e/ou condenando o ser humano a uma vida ascética. O autor dinamarquês apenas chama atenção para a incapacidade de se obter algum conhecimento a respeito do sentido da existência a partir de parâmetros objetivos. É importante também esclarecer que o sofrimento por si só não é um sinal de desespero. Alguns acontecimentos, infortúnios ou fatalidades nos fazem invariavelmente sofrer. Muitas vezes, porém, o desespero é o que já estava latente e simplesmente algum acontecimento externo traz a doença à tona. O desesperado muitas vezes pode atribuir sua desgraça a algum fator objetivo, mas na realidade já estava adoecido há muito tempo.

Além de enfatizar o aspecto muitas vezes contraditório e oculto da doença, *Anti-Climacus* afirma que o desespero é uma doença de prevalência universal. “Assim como o médico pode dizer que talvez não viva uma única pessoa que esteja completamente sadia, assim também se poderia dizer, se realmente se conhecesse o ser humano que não vive uma única pessoa que não esteja um pouco desesperada (KIERKEGAARD, 2022, p. 53). O autor adverte que essa visão acerca do ser humano pode parecer exagerada ou pessimista, mas também pode ser encarada como algo “estimulante ao lançar luz sobre aquilo que normalmente é deixado numa certa obscuridade” uma vez que “considera cada pessoa sob a determinação da mais alta exigência feita a ela, a de ser espírito” (KIERKEGAARD, 2022, p. 53). Para Kierkegaard essa é, como já mostramos, a exigência do cristianismo com sua capacidade de revelar elementos profundos na existência.

Ao postular a universalidade do desespero, o autor não está, no entanto, concebendo a doença como algo necessário. Como vimos, o ser humano tem a possibilidade de desesperar. Kierkegaard não acredita que o desespero (ou pecado) é constitutivo do ser humano, como se fosse uma doença hereditária. Esse ponto exige atenção e talvez seja um dos mais importantes para a compreensão do projeto existencial do autor dinamarquês. Trataremos desse assunto a seguir.

#### 2.4. SOBRE A DINÂMICA DO ESPÍRITO E A ETIOLOGIA DA DOENÇA

Em *A Doença para a Morte*, Kierkegaard apresenta de forma complexa e elaborada a estrutura do ser humano, considerando-o uma síntese. Quanto ao movimento que esse realiza enquanto espírito tentando se realizar, já estaríamos falando, numa comparação grosseira com a medicina, de seu funcionamento, assim como se faz em fisiologia. Nesse sentido, na obra de

Anti-Climacus há um delineamento desse “funcionamento” do espírito, no entanto, o autor parte para a análise da doença sem se aprofundar nesse ponto. Como vimos, Kierkegaard atribui ao desespero universalidade, mas não necessidade. Essa situação pode trazer alguns mal-entendidos, principalmente no que diz respeito à responsabilidade do sujeito em sua tarefa de tornar-se si-mesmo. Se nos perguntamos, de que maneira o espírito realiza o movimento de efetivação na existência estaremos diante de uma questão sutil, cujo entendimento, porém, é um diferencial para refletir sobre como o sujeito pode vir a se tornar desesperado, bem como sobre o processo de cura. É na obra de Vigilius Haufniensis que essa questão é trabalhada em suas nuances.

Segundo Malantschuck (1971, p. 339), *A Doença para a Morte* começa onde *O Conceito de Angústia* termina. Ou seja, o projeto de despertar e edificação de Anti-Climacus parte das considerações e da minuciosa análise psicológica oferecida por Haufniensis em 1844. *O Conceito de Angústia* se destaca por seu caráter sistemático e conceitual. A obra está repleta de conceitos, entre eles angústia, pecado, pecaminosidade, atmosfera, inocência, culpa, queda, salto. Certamente esses são alguns dos motivos pelos quais muitos autores a consideram a obra mais difícil de Kierkegaard. Para além dessas questões, a tese que o autor defende, assim como as referências e os argumentos que o autor utiliza tornam essa obra um grande desafio para seu leitor. Boa parte da dificuldade gira em torno da tensão que Kierkegaard produz ao considerar o pecado como um ato voluntário e ao mesmo tempo como um estado supra pessoal (BARRET, 1985, p. 36), que o dinamarquês vai chamar de pecaminosidade.

Como foi discutido no início da dissertação, Kierkegaard pode ser visto como um arqueólogo de conceitos cristãos. Um dos principais problemas trabalhados pelo dinamarquês é o pecado, uma vez que é um tema central no cristianismo. Tentando chegar à raiz desse conceito, o autor analisa a narrativa do Gênesis refletindo sobre diversas interpretações acerca da origem do pecado. Haufniensis parte da análise do que a dogmática chama de pecado original ou pecado hereditário, buscando compreender de que forma o pecado entra no mundo e em que medida a atitude de Adão se relaciona com o pecado em cada ser humano posterior. Antes de propriamente realizar essa reflexão, no entanto, o autor apresenta uma introdução em que tenta estabelecer qual seria a disciplina adequada para se abordar o tema do pecado.

Em tom irônico, Haufniensis se apresenta como um autor humilde, sem grandes pretensões, assim sua "simples reflexão" começa com uma grande crítica aos hegelianos de sua época que com seus projetos especulativos grandiosos tentam abarcar tudo num Sistema. "O tempo das distinções passou, o Sistema o superou". (KIERKEGAARD, 2015, p.3).

O autor chama atenção para os problemas de linguagem que surgem quando objetos que fazem parte de uma ciência específica são abordados num domínio que não lhes pertencem. Para Kierkegaard, confundir conceitos da lógica hegeliana, por exemplo, com conceitos teológicos faz com que o sentido original desses conceitos se perca. Isso era o que alguns pensadores estavam fazendo na época do dinamarquês.

Barret (1985, p. 39), argumenta que para Haufniensis o significado de um conceito está imerso nas relações que este estabelece com outros termos do mesmo domínio, a depender de sua "*atmosfera*". Nesse sentido, cada disciplina tem sua própria atmosfera, entendida como uma qualidade passional própria, "uma disposição de ânimo" dentro do contexto de seus interlocutores. Assim explica Barret (1985, p. 41):

Em vez disso, entender o conceito requer usá-lo com o tipo apropriado de *pathos*. Ao usar tais conceitos em situações apropriadas, o falante pode estar expressando algo, tentando evocar alguma resposta emocional do ouvinte, e assim por diante. [...] Kierkegaard usa "atmosfera" para chamar a atenção para essas características passionais vitais intrínsecas ao significado de um conceito. (tradução própria)<sup>16</sup>.

O autor dinamarquês tenta mostrar que o problema do pecado deve ser debatido numa atmosfera própria, sendo que o local adequado para tratar do tema é a pregação. Durante o sermão há uma disposição de ânimo de seriedade. "A rigor, o pecado não tem seu lugar em nenhuma ciência. Ele é objeto da daquela pregação em que fala o indivíduo, como o indivíduo que se dirige ao indivíduo" (KIERKEGAARD, 2015, p. 17).

Essa noção de atmosfera ou disposição de ânimo é crucial para compreender o problema do pecado e resolver a aparente contradição que o autor nos coloca em sua obra. Vale ressaltar também o termo seriedade que está presente de forma difusa em muitos dos escritos do dinamarquês como a disposição fundamental daquilo que é especificamente cristão. Lembremos que Anti-Climacus menciona o termo seriedade no prefácio de *A Doença para a Morte* correlacionando-o com a edificação cristã.

A atmosfera de seriedade, presente no contexto religioso, é o que permite ao sujeito, a partir de sua realidade efetiva, colocar-se como indivíduo responsável por sua condição existencial. Como aponta Barret, (1985, p. 44) as atitudes de exortação, auto escrutínio e contrição estão presentes nessa atmosfera de seriedade, fazendo parte do *pathos* cristão.

---

<sup>16</sup> Rather, understanding the concept requires using it with the proper kind of pathos, in using such concepts in the appropriate situations, the speaker may be expressing something, trying to evoke some emotional response from the hearer, and so forth...Kierkegaard uses 'mood' to call attention to these vital passionate characteristics intrinsic to the meaning for a concept.

Podemos considerar também que uma atitude fundamental na atmosfera de seriedade seja a de disposição para a mudança. Nesse sentido, o cristianismo fala àquele indivíduo que está disposto a encarar de frente a tarefa de tornar-se si-mesmo.

A ciência onde o tema do pecado original deveria ser tratado sem perder seu sentido é a dogmática, uma vez que essa disciplina parte da realidade efetiva do pecado para construir suas explicações. Para Haufniensis, a ética, apesar de se aproximar bastante do problema do pecado, não pode explicá-lo pois ela “encalha” (KIERKEGAARD, 2015, p. 20) na realidade desse problema, ou seja, diferentemente da dogmática, a ética parte de uma noção geral de ser humano e tenta chegar à singularidade. "A ética mostra a idealidade como tarefa e pressupõe que o homem esteja de posse de condições. Com isso, a ética desenvolve uma contradição, justamente ao tornar nítidas a dificuldade e a impossibilidade". (KIERKEGAARD, 2015, p. 20). Nesse sentido, Haufniensis critica a ingenuidade dos gregos que pressupõem que a virtude é realizável e observa que “a *skepsis* do pecado é completamente estranha ao paganismo” (KIERKEGAARD, 2015, p. 20). Haufniensis tenta mostrar que a condição de pecador não pode ser abstraída de uma noção de ser humano geral. Somente uma segunda ética (fica implícito que se trata da ética cristã) que não ignora o problema do pecado, mas o pressupõe poderia abordar o tema com seriedade assim como a dogmática o faz.

No que concerne à dogmática, esta seria a disciplina para tratar do tema do pecado, mas como ela própria parte do pecado, pressupondo-o, a rigor então, nem mesmo ela consegue explicá-lo satisfatoriamente. Já no que diz respeito à psicologia, obviamente ela também não é capaz de explicar por que o pecado entrou no mundo. Todavia como uma ciência cujo tema é a psique humana, ela tem interesse em descrever as condições de possibilidade do pecado. Enquanto doutrina do espírito subjetivo, a psicologia se dedica a analisar as diversas características do ser humano. Dessa forma:

"O que pode ocupar a psicologia, e aquilo com que ela deve ocupar-se é: como o pecado pode surgir e não como ele surge. Ela pode em seu interesse psicológico levar a coisa tão longe que é como se o pecado já existisse; mas o ponto seguinte, quer dizer, que ele esteja aí, é qualitativamente diferente disso"(KIERKEGAARD, 2015, p. 23).

A partir dessas considerações o dinamarquês inicia sua análise psicológica do chamado pecado hereditário. Kierkegaard quer saber: "O conceito de pecado hereditário é de tal modo diferente do conceito de primeiro pecado, que o indivíduo participa daquele apenas por sua relação com Adão e não pela sua relação primitiva com o pecado? (KIERKEGAARD, 2015, p. 27)". Ou seja, o dinamarquês quer entender qual relação entre o pecado de cada indivíduo com

aquele ato cometido por Adão. Valorizando o sentido existencial da narrativa bíblica do Gênesis, o autor vai combater muitas interpretações de diferentes correntes teológicas que para Kierkegaard acabam confundindo ainda mais o problema da queda de Adão do paraíso.

Kierkegaard afirma que "o mito faz com que se passe no interior o que é exterior"(KIERKEGAARD, 2015, p. 51). Nesse sentido, a narrativa da queda do paraíso deveria servir para representar a condição existencial do ser humano. Para que isso aconteça, é fundamental que se explique o pecado de Adão de uma maneira que sua situação não se diferencie da situação de cada indivíduo posterior. Para o autor dinamarquês, no entanto, nas tentativas de explicar a queda, Adão foi colocado de diferentes formas "fantasticamente do lado de fora"(KIERKEGAARD, 2015, p. 27) em relação ao restante da humanidade. O autor cita o catolicismo e a teologia federal como explicações que acabam deixando o problema da queda ainda mais confuso. No catolicismo, a queda de Adão seria consequência da perda de um dom divino. Na teologia federal, através de um acordo especial com Deus, Adão seria o representante legal de todas as pessoas (ROOS, 2019, p. 39). Em ambas as interpretações, assim como em outras interpretações de correntes protestantes, Adão acaba sendo visto como se fosse constitutivamente diferente de cada um de nós. É como se ele fosse um sujeito que nasceu saudável e se tornou adoecido em determinado momento da vida, enquanto nós a partir desse acontecimento já nascemos doentes, com um problema genético, herdado da geração anterior. Se a relação de Adão com pecado é considerada diferentemente da relação do indivíduo posterior com seu pecado, a história da queda se torna um mito confuso que não cumpre sua função principal.

Por outro lado, Kierkegaard também não deseja cair, digamos assim, num pelagianismo ingênuo. Enquanto espírito, o ser humano tem história, parte de determinado contexto que foi deixado pelas gerações anteriores e as condições históricas vão se modificando progressivamente para as gerações futuras, não há como negar isso. O problema do pecado estando presente objetivamente no gênero humano, a pecaminosidade, não é ignorada por Kierkegaard. O mal existe, está presente na história da humanidade e é possível falar de uma herança, de uma progressão dessa pecaminosidade no gênero humano. Negar esse aspecto da existência, seria acreditar que tudo que acontece de desfavorável na vida de uma pessoa é consequência do seu próprio pecado. Isso seria ingênuo e cruel. Seria deixar de perceber que o mal existe para além de uma perspectiva individual e que, afinal de contas, há uma dimensão trágica na existência.

Vejamos mais uma passagem da obra de Haufniensis: "Todo indivíduo começa dentro de um contexto, e as consequências da natureza começam a valer como sempre. A diferença

consiste só em que o cristianismo ensina a elevar-se acima daquele algo mais, e julga que quem não o faz, é porque não o quer fazer. " (KIERKEGAARD, 2015, p. 81). Uma afirmação muito severa? Nem tanto quando se compreende que Kierkegaard está tentando dizer que o cristianismo é capaz de apresentar uma moldura conceitual que permite ao sujeito lidar com as questões mais importantes da existência. É importante, nesse sentido, estarmos atentos para a questão da atmosfera adequada. O tema da liberdade é o que está em questão, só podemos buscar a liberdade se assumirmos a responsabilidade por nossa condição existencial. Nesse sentido, o conceito de pecado tem a função de representar para o indivíduo sua condição existencial de perda da liberdade. É por isso também que o pecado só pode ser visto como um conceito teológico, um conceito que só faz sentido se estiver voltado para a redenção do sujeito.

O autor dinamarquês faz uma observação (KIERKEGAARD, 2015, p. 44):

A expressão mais enérgica, a explicação propriamente mais positiva que a Igreja protestante emprega referindo-se ao pecado hereditário no homem, é justamente a de que ele já nasce com a *concupiscentia*. [...] E, contudo, a doutrina protestante faz uma distinção essencial entre a inocência do homem posterior (se é que se pode falar de tal coisa) e a de Adão.

Segundo Barret (1985, p. 45), Kierkegaard não tem uma objeção fundamental à doutrina do pecado hereditário na tradição Agostiniana-Luterana, inclusive o autor admira muitos aspectos presentes na Fórmula da Concórdia e nos Artigos de Esmalcade pela forma como o problema do pecado é abordado, algo que corrompe e adocece o ser humano, afastando-o de seu fundamento. O dinamarquês simplesmente tenta garantir que essa doutrina seja apropriada dentro da atmosfera adequada.

Para isso, Kierkegaard busca uma interpretação que não descaracterize o sentido existencial da narrativa do Gênesis. Dessa forma, o autor diz que essa interpretação teria de dar conta ao mesmo tempo de explicar o pecado de Adão e o pecado hereditário. Kierkegaard argumenta que para que Adão não fique excluído de maneira fantástica é preciso considerar o seguinte: "o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo gênero humano." (KIERKEGAARD, 2015, p. 30). Dessa maneira, "nenhum indivíduo é indiferente à história do gênero humano, e nem esta é indiferente à história do indivíduo". (KIERKEGAARD, 2015, p. 31). Ou seja, é preciso considerar que Adão é ao mesmo tempo ele mesmo enquanto pecador individual, mas também representa o gênero humano.

O dinamarquês se esforça para colocar o problema do pecado diante de um horizonte de responsabilidade pessoal, tentando mostrar que cada indivíduo se encontra existencialmente na

mesma posição de Adão. No entanto, Haufniensis não precisa rejeitar que há uma pecaminosidade presente no gênero humano, que conseguimos observar objetivamente, o detalhe é que essa pecaminosidade só se efetiva ao sujeito quando este se torna pecador de forma individual. Assim diz Haufniensis:

Não há por que se incomodar: a pecaminosidade não é uma epidemia que se propague como a varíola do gado, e "toda boca seja fechada"(Rm, 3,19). É bem verdade que uma pessoa pode dizer, com profunda seriedade, que nasceu na miséria e que sua mãe a concebeu em pecado; mas a rigor, só poderá afligir-se com razão quando ela mesma tiver trazido o pecado ao mundo e colocado tudo sobre seus ombros. (KIERKEGAARD, 2015, p. 41-42).

Conforme argumenta Haufniensis, inicialmente o sujeito se encontra em estado de inocência. Essa só é perdida através de um salto qualitativo, ocorre a queda e o sujeito se torna culpado. Somente a partir do momento em que o pecado é posto pelo sujeito ele conhece e participa dessa pecaminosidade na história da humanidade. Haufniensis argumenta que o indivíduo se torna pecador a partir de uma mudança qualitativa, a partir de um salto, e não a partir de determinações quantitativas. Com a queda estabelece-se uma mudança do estado de inocência para a condição de culpado.

Um dos grandes problemas de sua época, segundo Kierkegaard, está em confundir o conceito de inocência (que pertence à ética), com o de imediatidade (um conceito da lógica). Aí o tema do pecado passa a ser tratado numa atmosfera errada. Assim o faz Hegel (e os hegelianos), equivocadamente, tentando explicar a queda a partir de determinações quantitativas. Considerada a partir da necessidade da lógica, é como se a inocência estivesse destinada a ser suprimida pela mediação, como se ela fosse um estado de imperfeição que devesse ser abolido para se transformar num estado mais evoluído representado pelo pecado. Se tudo acontece por necessidade não se poderia falar de culpa, tampouco de redenção. Ética e dogmática são abarcadas pela lógica e tudo parece estar resolvido para o Sistema, no entanto, não é assim que ocorre na existência.

Para Haufniensis, "a inocência é algo que se anula por uma transcendência. [...] surge daí algo de completamente diferente"(KIERKEGAARD, 2015, p. 40). O que acontece é um salto, uma mudança inexplicável pela lógica. Ocorre a queda e o homem perde a inocência, se torna pecador, está numa posição qualitativamente diferente, em que é culpado. O salto, a "transcendência", a mudança qualitativa é um enigma antropológico.

O conceito de angústia é apresentado por Kierkegaard para nos ajudar no entendimento dessa argumentação. Conforme Grøn (2008, p. 2), o que interessa a Kierkegaard não é

apresentar a angústia meramente como um estado isolado da mente, mas mostrar como a análise da angústia pode revelar aspectos fundamentais do ser humano. Portanto, a psicologia, embora não explique o pecado, tem um papel importante ao descrever esse processo (o antes e o depois da queda) em seus pormenores. É o que Haufniensis se propõe a fazer.

Haufniensis argumenta que a inocência deve ser vista como ignorância. Inicialmente o espírito se encontra "sonhando". Neste momento, não existe a consciência da distinção entre bem e mal pois não há sequer a diferença entre "eu" e mundo. O autor diz que "na vigília está posta a diferença entre eu e meu outro; no sono está suspensa, e no sonho ela é um nada insinuado"(KIERKEGAARD, 2015, p. 45). O espírito está, como dissemos anteriormente, em potência. Ou seja, está contemplando a possibilidade de tornar-se. O espírito enquanto sonha projeta sua realidade, nessa projeção o espírito inocente se vê como se estivesse fora dele, mas ainda não existe nada efetivamente.

E o que seria a angústia? A angústia é esse sentimento, constitutivo do ser humano, da possibilidade que o espírito experimenta ao se projetar. O espírito em estado de potência quando pode vir a tornar-se algo diferente do que é, se depara com essa possibilidade, ao contemplar a liberdade, gera esse fenômeno que é a angústia. Nesse sentido, o objeto da angústia é o nada, justamente porque em realidade não há mesmo nada. Ou seja, o espírito ainda não se efetivou, nenhuma realidade foi posta. A diferença da angústia para o medo, portanto, é que na primeira não há um objeto específico<sup>17</sup>. Se não está estabelecida qualquer diferenciação entre o eu e o mundo, a angústia é fundamentalmente um sentimento ambíguo, descrito por Kierkegaard como "uma antipatia simpática ou simpatia antipática."

Quando uma situação existencial se apresenta a angústia se encontra em sua máxima intensidade, no entanto, um aumento quantitativo da angústia não pode explicar como alguém se torna desesperado. Ninguém conseguiria apontar objetivamente onde estaria esse limite. Como já explicado, a queda ocorre por um salto, ou seja, é uma mudança de um estado para outro diferente.

Considerando o ser humano enquanto espírito e a angústia como a maneira pela qual o espírito se relaciona consigo mesmo, Kierkegaard argumenta que no estado de inocência Adão

---

<sup>17</sup> A angústia se dá fundamentalmente no vazio, na ausência de objeto. Nesse ponto é claro a influência kierkegaardiana na analítica existencial de Heidegger em *Ser e Tempo*, conforme foi apontado pelo próprio filósofo alemão (que considerava *O Conceito de Angústia* a obra pseudônima mais significativa de Kierkegaard). Apesar de haver diferenças no modo de Kierkegaard e Heidegger em conceituar e lidar com os fenômenos da angústia e do nada, os dois autores percebem que é pela maneira com que o ser humano lida com essas questões que sua existência adquire sentido ou não. Com Kierkegaard o ser humano pode se tornar si-mesmo ou se tornar desesperado. Em Heidegger há a possibilidade de uma existência autêntica ou inautêntica.



não tinha condições de compreender as consequências da proibição feita por Deus, muito menos de saber o que é a morte. Não havia distinção entre bem e mal. Tudo que Adão tinha diante de si era “o grande nada” da ignorância, o que a proibição desperta nele, portanto, é apenas a possibilidade da liberdade. "A angustiante possibilidade de ser-capaz-de."

Essa é uma interpretação diferente de boa parte da tradição (seja católica ou protestante) que considerava uma certa predisposição para o pecado ou o próprio pecado latente, a concupiscência. Para a tradição a proibição de comer o fruto faz despertar um desejo que leva Adão a pecar. Kierkegaard discorda dessa visão porque ela não explica verdadeiramente nada, mas confunde ainda mais a situação. Explicar o pecado pela concupiscência somente antecipa o problema, é como afirmar que o ser-humano desde sempre é culpado, a culpa apenas não tinha se manifestado. Fica ainda mais confuso encontrar o momento em que indivíduo se torna culpado.

O que faz alguém se tornar um pecador permanece um mistério. Uma vez que a angústia é um fenômeno ambíguo qualquer explicação se apresentará de forma ambígua, pela lógica o indivíduo é considerado tanto culpado quanto inocente de ter se tornado pecador, ou seja, nada é dito concretamente. É possível à psicologia chegar até o momento em que a angústia se coloca no seu extremo e descrevê-la em seus pormenores e depois disso é possível a ela também descrever o momento posterior da queda. Mas a queda em si, ela não pode explicar.

A Angústia, conforme pensada por Kierkegaard, é um fenômeno crucial que mostra como a doutrina do pecado hereditário pode ser aplicada à realidade concreta do indivíduo. Esse conceito possibilita a cada sujeito refletir sobre seu processo de individuação, desde o momento em que nossa identidade psicológica é formada, e a cada momento em que, enquanto espírito, nós nos transformamos. Em diversos momentos da vida é necessário que tomemos decisões, naqueles momentos em que sabemos que vamos nos transformar, a angústia se mostra com toda sua força. Na existência, frequentemente somos colocados "à prova" e temos que escolher entre finitude ou infinitude, necessidade ou possibilidade. Por sermos espírito, sentimos essa "vertigem da possibilidade" que tanto amamos quanto tememos.

Fundamentalmente o segredo para uma existência ideal, para tornar-se si-mesmo, consistiria em saber lidar com a angústia. O saber objetivo é importante até certo ponto, nos ajudando a estabelecer prós e contras de uma escolha. É importante perceber que Kierkegaard considera que embora a razão seja muito importante para o ser humano, em algumas situações esta não é suficiente. Justamente nas questões relativas à existência em que escolhas precisam ser feitas e o indivíduo é responsável por fazê-las. Nenhum pensamento sistemático, nenhum cálculo, nenhuma evidência científica poderão fazer muito pelo indivíduo nestes momentos.

Quando a síntese precisa se atualizar temos a possibilidade de escolher a melhor atitude a ser tomada. Ou se torna si-mesmo ou se torna desesperado. Por que o ser humano, então, torna-se desesperado? Esse é um enigma que Kierkegaard quer preservar. O mais importante para Kierkegaard é mostrar que o pecado não é constitutivo do ser humano, diferentemente da angústia que é ontológica, o pecado não está posto desde o princípio. A angústia deve ser vista como um fenômeno fundamental do ser humano que não pode ser confundido com a doença nem estabelecida como sua causa. "Sem embargo, a angústia não é [...] uma imperfeição no homem" (KIERKEGAARD, 2015, p. 57). Além de angústia e desespero serem fenômenos diferentes, não é possível explicar um a partir de outro. Permanece um mistério para a razão sobre o porquê cada um de nós ao lidarmos com a angústia nos tornamos num momento diferente desesperados. Se fôssemos falar numa linguagem médica, a partir da epidemiologia, a angústia seria no máximo um fator predisponente. No entanto, até mesmo uma afirmação dessa é problemática porque não explica nada. Seria como dizer que só corre o risco de adoecer quem está vivo.

A condição de pecador é qualitativamente diferente, tentar explicar o salto através de determinações quantitativas não apenas não resolve a situação, mas faz com que o problema do pecado perca seu sentido existencial. É importante que o pecado permaneça como um enigma antropológico, inacessível para qualquer ciência.

Vamos enfatizar o que está em jogo nessa insistência de Kierkegaard em negar a possibilidade de explicação do pecado com ajuda da analogia com a medicina. Poderíamos dizer que Kierkegaard age de forma semelhante a um médico que compreendendo seus limites de conhecimento e atuação, busca não ser iatrogênico. Estamos abordando a mais grave das doenças, a doença do espírito. Estabelecer uma causa equivocada para uma patologia costuma trazer sérias implicações para o tratamento. Se confundimos um fenômeno fisiológico, que é parte normal do funcionamento do organismo, com a causa da doença, então os resultados podem ser desastrosos. No entanto, a situação é bem mais complexa do que essa.

Na verdade, esse é um daqueles momentos importantes de tensão entre o pensamento kierkegaardiano e a razão moderna. Mais interessante aqui é mostrar como uma analogia com o modelo biomédico um pouco melhor elaborada vai fracassar. De forma semelhante à medicina moderna que constrói seu saber a partir de critérios objetivos, os hegelianos<sup>18</sup> estavam lidando

---

<sup>18</sup> O termo "hegeliano" é utilizado nessa dissertação para se referir a autores do ambiente teológico e filosófico dinamarquês como Hans Lassen Martensen e Johan Ludvig Heiberg. Kierkegaard se contrapunha especialmente a esses autores que eram fortemente influenciados por Hegel e tentavam abarcar temas como o cristianismo dentro da especulação sistemática. A relação de Kierkegaard com o pensamento de Hegel mais propriamente é cheia de nuances e objeto de complexas discussões. (STEWART, 2003, p. 45).

com as questões religiosas através de construções do Sistema. O problema é que para lidar com problemas existenciais, nenhuma especulação, nenhuma ciência, por mais minuciosa e precisa vai se mostrar suficiente. As consequências mais nocivas de tentar resolver esses problemas através da especulação é que o cristianismo não apenas perde seu sentido mais profundo, mas acaba sendo confundido com um paganismo que aparentemente atende às demandas do indivíduo, mas justamente o faz à custa de um estreitamento do espírito.

Nesse sentido, uma interpretação teológica que trata do tema do pecado a partir de mediações, desconsiderando a atmosfera correta em que os conceitos cristãos são estabelecidos, descaracterizam completamente a doutrina cristã. Se tudo foi resolvido numa construção intelectual então não existe mais exigência. No entanto, o cristianismo, enquanto doutrina do pecado somente faz sentido porque é também a doutrina da redenção. Se a religião perde a capacidade de dizer isso para o sujeito, então essa não passa de mero artifício da razão. Os gregos, em sua ingenuidade, acreditavam poder resolver todos os problemas dessa forma, com o uso da razão, estando alheios à questão do pecado. Entre os pagãos, Sócrates já havia mostrado com sua ironia como muitas questões fundamentais terminam em abstrações distantes da concretude da vida.

O que o hegelianismo faz, sem perceber, é retroceder ao paganismo, ou seja, se afasta do cristianismo, e faz isso acreditando que tem uma compreensão evoluída dessa religião. Para Kierkegaard, o cristianismo traz uma maneira diferente de lidar com as questões da existência (essa discussão será feita no capítulo III) e isso estava sendo perdido. Kierkegaard tenta mostrar que a realidade concreta não segue as determinações da Lógica hegeliana em que os conceitos se encaminham por necessidade a partir de determinações quantitativas. A lógica "tudo é", ela é impotente para lidar com o "devir onde a existência e a realidade aparecem"(KIERKEGAARD, 2015, p. 15).

Pela forma como os hegelianos estavam lidando com as questões da existência seria como se o sujeito inocente fosse aumentando gradualmente seu nível de angústia e a partir de certo ponto atingisse o estado de pecado. É como se a inocência fosse um estado de doença latente e a concupiscência fizesse a angústia aumentar até chegar num ponto em que a doença se manifesta sintomaticamente. Dessa maneira não se explica nada, apenas se diz que o ser humano já estava adoecido anteriormente. Sabemos que para Kierkegaard "a mais alta de todas as determinações quantitativas não explica melhor o salto do que a mais baixa." (KIERKEGAARD, 2015, p. 41). Ou seja, não é possível estabelecer uma relação de causalidade suficiente entre angústia e pecado, por mais elevado que esteja o nível de angústia no momento anterior à queda.

Explicar o salto à maneira dos hegelianos é impossível a não ser que se estabeleça arbitrariamente uma medida artificial. O Sistema em sua tentativa de resolver e explicar a realidade, parece fazer tudo se encaixar, mas na verdade tenta estabelecer parâmetros artificiais para a existência, o que não passa de uma grande ilusão. Afinal, como seria encontrado esse limite exato entre inocência e pecado? Roos (2022, p. 51) exemplifica essa questão através do paradoxo de sorites, tentar definir quantitativamente o momento em que alguém se torna um pecador seria parecido com tentar definir com quantos cabelos a menos alguém se torna careca.

Kierkegaard está dizendo que o diagnóstico e a cura do espírito só podem ser realizados dentro uma perspectiva subjetiva, a partir do próprio sujeito compreendendo que está adoecido e assumindo a responsabilidade por sua cura. De outra forma, por mais que tudo pareça estar explicado e a vida pareça estar bem encaminhada através de critérios objetivos, o que existe é o desespero com seu poder de se ocultar no âmago de uma vida tranquila e confortável. Isso significa dizer que o sujeito é capaz de identificar sua doença e se curar a partir de si mesmo? Veremos no terceiro capítulo que não! Ainda é preciso analisar outras características do desespero antes de partir para essa questão mais diretamente.

## 2.5. AS DIFERENTES APRESENTAÇÕES DO DESESPERO

O desespero ocorre fundamentalmente quando o ser humano tenta negar uma parte que é sua constitutivamente. Por exemplo, se somos ao mesmo tempo finitude e infinitude, o desespero ocorre quando o ser humano nega seu aspecto infinito e se aferra à finitude e vice-versa. Dessa forma, mais grave é o desespero e mais distante se está da cura quanto menos o sujeito tem consciência de sua situação.

Na seção C da primeira parte de *A Doença para a Morte*, o autor atua como um psicólogo profundo, analisando o desespero através de duas perspectivas, tanto de forma mais abstrata, considerando somente os polos da síntese, como sob a determinação da consciência do indivíduo. No que toca à primeira perspectiva o autor vai discorrer separadamente sobre as representações da infinitude, finitude, possibilidade e necessidade. Por uma questão de didática, vamos tratar das representações infinitude e possibilidade em conjunto, assim como num segundo momento das representações finitude e necessidade.

### 2.5.1. Desespero da infinitude/possibilidade

O ser humano, enquanto espírito, é capaz de autoconsciência, ou seja, capaz de refletir sobre si mesmo. O autor destaca, nesse sentido, a faculdade da fantasia. Para o dinamarquês, a fantasia é a "reflexão infinitizadora" (KIERKEGAARD, 2022, p. 63), sendo a "possibilidade de qualquer reflexão". Kierkegaard está dizendo, sob outros termos, que o ser humano tem a capacidade de imaginação e de criar símbolos e esse é o meio pelo qual consegue superar suas contingências [...] "o finito é o que limita, o infinito é o que expande".

Kierkegaard concebe a fantasia como a faculdade que gera todas as outras faculdades do ser-humano: "que espécie de sentimento, de conhecimento e de vontade que uma pessoa tem depende da fantasia". (KIERKEGAARD, 2022, p. 63). Por intermédio dela se dá a infinitização do ser humano. No entanto, ao levar o ser humano para o infinito, pode levá-lo para longe de si-mesmo. Sentimento, conhecimento ou vontade podem se tornar fantásticos e o si-mesmo levar uma existência abstrata se afastando do que é verdadeiro, não conseguindo retornar para o ponto de onde partiu. Assim, há diferentes tipos de pessoas fantásticas. Um sonhador que se entrega a uma existência apaixonadamente estética, um religioso que se embriaga com o místico e não consegue retornar ao terreno ou um homem que se ilude com uma racionalidade distante da concretude da vida são exemplos de desesperados agarrados ao polo da infinitude.

No desespero da possibilidade Anti-Climacus argumenta que o sujeito se torna uma miragem de si-mesmo. Falta-lhe o apoio da necessidade e o espírito se perde na possibilidade, não realiza nada, não consegue encontrar o caminho de volta para uma existência real. Uma existência abstrata "que se debate na possibilidade até cansar" (KIERKEGAARD, 2022, p. 69) é o que acontece com aquele que se desespera pela possibilidade. Kierkegaard diz: "Tornar-se é um movimento a partir do lugar, mas tornar-se si-mesmo é um movimento no mesmo lugar". O que Kierkegaard está tentando dizer é que, enquanto espírito, o ser humano se projeta diante das possibilidades, vide a discussão que realizamos acerca da angústia. A cada momento em que estabelecemos a síntese nós nos transformamos e a fantasia é nossa faculdade de expandir nossos horizontes. No entanto, o movimento de projeção também deve ser um movimento de retorno. Ao se lançar na possibilidade se desprendendo completamente da necessidade, o sujeito pode facilmente se perder. "Ele corre atrás da possibilidade - e afinal não consegue encontrar o caminho de volta para si mesmo". (KIERKEGAARD, 2022, p. 71).

São abundantes nas diversas manifestações artísticas (como na literatura, cinema, cancionero popular etc.) narrativas que serviriam como exemplos do desespero da infinitude e

possibilidade, até mesmo porque esse polo se relaciona com a imaginação e a arte. Assim como são inúmeros os mitos e as representações religiosas que apontam para esse perigo<sup>19</sup>.

Essa forma de desespero poderia ser a representação clássica da loucura, em que há uma desagregação do eu e o sujeito perde o contato com a realidade. Todavia, como bem sabemos, o desespero costuma ser mais grave quando mais oculto, por isso aquele que aparenta ter uma vida bem adaptada na sociedade pode estar mais adoecido espiritualmente do que aquele no qual o desespero se manifesta nitidamente.

Essa questão se torna clara numa sociedade em que nossas fantasias, desejos e convicções são explorados de diferentes formas, boa parte das vezes o desejo se volta à busca incessante por padrões idealizados (sejam de beleza, poder, fama, sucesso financeiro, saúde física, bem-estar etc.). Tudo isso com a plena convicção da liberdade. Uma sociedade em que ter e parecer é mais importante do que ser cria contextos favoráveis para que um sujeito se confunda com uma versão idealizada de si mesmo e se torne uma pessoa irreal, um personagem para si e para os outros. Dessa forma, a antropologia kierkegaardiana continua atual.

O desespero da infinitude/possibilidade deixa esclarecer também um ponto importante acerca do pensamento de Kierkegaard. Está claro que o dinamarquês é um autor que valoriza a subjetividade. Nesse sentido, Kierkegaard é influenciado pelo Romantismo e especialmente pelo pietismo, sendo um autor que valoriza a experiência, o sentimento e a vida em oposição à mera racionalidade. Entretanto, o dinamarquês é também um grande crítico do subjetivismo. Em diferentes partes de sua obra aquilo que o poeta romântico canta e valoriza é visto como um modo de ser irreal. O poeta exalta um sujeito que se deixa levar pelas categorias estéticas e acaba num sentimentalismo egocêntrico, que tenta escapar da realidade e termina perdido numa versão ideal de si mesmo ou em sua própria angústia, que vai longe demais na fantasia e se torna ora um personagem cômico ora um sofredor miserável.

### **2.5.2. Desespero da finitude/necessidade**

---

<sup>19</sup> Por exemplo, a noção de *hybris* dos gregos, entendida como uma desmedida, um desrespeito aos deuses, poderia ser interpretada com o desespero da infinitude e possibilidade. Pense num Ícaro que tem suas asas queimadas por se aproximar demais do Sol, um Narciso que contempla uma miragem de si mesmo e acaba no fundo do lago ou num Sísifo que com sua astúcia tenta enganar a morte e termina condenado pela eternidade a um trabalho exaustivo e sem propósito. Todos eles foram punidos por abusar de seu potencial, tendo se esquecido de que não passavam de meros mortais.

O sujeito com o desespero da finitude se anula na multidão, torna-se um número. Falta ao sujeito originalidade. Ele não arrisca ser si-mesmo por medo ou comodidade. Assim, " enquanto um tipo de desespero se lança no infinito e perde a si-mesmo, um outro tipo de desespero deixa como que surrupiar o seu si-mesmo 'pelos outros' "(KIERKEGAARD, 2022, p. 66-67).

Tal tipo de desespero é pouco percebido pelos outros, recebendo pouca atenção no mundo. Kierkegaard observa que justamente pelo fato dessa pessoa renunciar à sua originalidade para se encaixar nos padrões da sociedade, ou seja, exatamente porque é uma pessoa tão mundana ela adquire grande habilidade para se adaptar ao mundo e é tido como exemplo daquilo que uma pessoa deveria ser. Evitando os riscos e inconvenientes da existência, sua vida se torna acolhedora e confortável. Sem ter a coragem de ousar se colocar na existência enquanto espírito:

"Eles usam suas capacidades, ganham dinheiro, realizam empreendimentos mundanos, contabilizam com astúcia etc, mas si-mesmos eles não são; não no sentido espiritual, não tem um si-mesmo, nenhum si-mesmo em virtude do qual poderiam arriscar tudo, nenhum si-mesmo diante de Deus, por mais egoístas que de resto sejam" (KIERKEGAARD, 2022, p. 68).

O desespero da necessidade se manifesta naquela pessoa para quem tudo se tornou necessário ou trivialidade. Kierkegaard afirma que "aquele que crê possui o antídoto eternamente seguro contra o desespero: possibilidade, pois para Deus tudo é possível a todo instante."(KIERKEGAARD, 2022, p. 74). O determinista, ou fatalista, portanto, é um desesperado, uma vez que ele perdeu a Deus ou então, "o que dá no mesmo, o seu Deus é a necessidade". A necessidade faz o si-mesmo humano sufocar, ele precisa de possibilidade que é como o oxigênio para o espírito.

O sujeito desprovido de fantasia também é um desesperado. Kierkegaard chama a trivialidade muito comum de alguns sujeitos de sua época de filistinismo burguês. A fantasia ensina o sujeito a temer e ter esperança. Mas o burguês filisteu tem ódio da fantasia, é carente de espírito. O burguês filisteu coloca toda sua possibilidade na "gaiola da probabilidade" (KIERKEGAARD, 2022, p. 76) e acredita que assim consegue resolver todas as demandas da existência, mas na verdade "aprisionou a si mesmo para ser escravo da a-espiritualidade.

É possível observar a dura crítica kierkegaardiana à sociedade burguesa de sua época, especialmente quando o autor discorre sobre o desespero da finitude/necessidade. Kierkegaard cria um estereótipo do típico "cidadão de bem" da Dinamarca da Era de Ouro e parece ter um

grande desprezo por esse burguês filisteu devido a sua deliberada renúncia a se considerar espírito, um sujeito que anula sua subjetividade para obter o máximo possível as vantagens da finitude, acreditando que a existência é uma soma de parâmetros objetivos, reduzindo sua vida a um cálculo de variáveis. O autor chega a afirmar que esse é o tipo mais miserável de todos. " Pois aquele que se perde na possibilidade eleva-se a audácia do desespero; aquele para quem tudo se tornou necessário desperdiça suas forças na vida, esmagado no desespero: o filistinismo, porém, triunfa a-espiritualmente. " (KIERKEGAARD, 2022, p. 76).

Kierkegaard tenta demonstrar as inconsistências internas de uma burguesia dinamarquesa que ao viver numa época de prosperidade econômica, acreditava estar no "melhor dos mundos possíveis", tentando resolver todas as questões existenciais de forma imanente. O sujeito nega em si mesmo a transcendência e acredita que o conforto e os avanços trazidos pela modernidade permitirão uma existência sem exigências, bastando para si mesmo e para os outros uma vida de prudência, se encaixando nos moldes sociais. No entanto, para Kierkegaard por trás de toda aquela vida virtuosa havia na verdade um processo de achatamento espiritual. Ao refletir sobre os valores de sua época o dinamarquês gosta de lembrar Agostinho quando esse diz que as virtudes dos pagãos são vícios brilhantes. Enquanto tudo parece bem resolvido para a exterioridade, internamente o que existe é o sujeito adoecido, tentando se livrar do eterno a qualquer custo, agarrando-se às questões mundanas, evitando uma parte que é sua constitutivamente.

Especialmente o desespero da finitude/necessidade nos permite expor a problemática de um modelo de ser humano que é privilegiado pela modernidade e alcança o ápice desse privilégio numa sociedade industrializada e secular. O ser humano que se concebe como um autômato, tem uma vida mecânica, sem interioridade, se pautando apenas pela objetividade de uma vida funcional. Kierkegaard critica de forma bem parecida com Heidegger o fenômeno da massificação, da pessoa que perdeu sua singularidade, avaliando-se somente a partir do outro, levando uma existência inautêntica.

A crítica kierkegaardiana se dirige às formas de existir que utilizam todos os meios possíveis para renunciar à angústia, condenando-a e evitando-a a qualquer custo. Evitar a possibilidade é o mesmo que evitar a possibilidade de ser espírito e essa é a maneira básica de evitar a angústia. Essa crítica vale também para o ser humano que se reifica ao utilizar uma razão técnica que tenta calcular todas as possibilidades, transformando a vida numa equação ou num sistema que pode ser resolvido pela lógica. Em resumo, a crítica kierkegaardiana se aplica ao ser humano que se reduziu a uma "coisa" ao colocar nas questões mais superficiais e mundanas todo o seu valor e o propósito da existência.



### 2.5.3. Desespero e consciência de si-mesmo.

Kierkegaard diz que "o decisivo é a consciência"(KIERKEGAARD, 2022, p. 63). Se há uma percepção de que se existe enquanto espírito e o nível de consciência do sujeito acerca seu desespero é o que vai determinar qualitativamente o grau de desespero. Assim, o autor oferece também uma análise do desespero a partir do grau de consciência do sujeito.

Anti-Climacus discorre sobre “*o desespero que está na ignorância de ser desespero ou a ignorância desesperada de ter um si mesmo, e um si mesmo eterno*”. Quando a ignorância do desespero está em seu máximo, também o espírito é, digamos assim, o menos evoluído. O sujeito não tem consciência de ser espírito, “ele vive nas categorias do sensível, o agradável e desagradável, sem se preocupar com o espírito, a verdade e assemelhados” (KIERKEGAARD, 2022, p. 77). Embora esse sujeito não tenha uma consciência verdadeira de si, pode ser presunçoso e vaidoso, baseando sua existência na comparação, então ele vive uma vida agradável e adaptada ao seu meio e se considera bem-sucedido. Aqui Kierkegaard está chamando atenção mais uma vez para a a-espiritualidade que luta para sufocar toda angústia em troca da “segurança a-espiritual” (KIERKEGAARD, 2022, p. 79). O sujeito não tem coragem para ousar ser si-mesmo, e por isso se esconde desesperadamente nas determinações do estético.

Kierkegaard observa que quanto maior a consciência do desespero mais intenso ele se torna, portanto, aquele ignorante de sua doença, tem o desespero menos intenso, todavia devido a esse sujeito nem se reconhecer enquanto espírito ele está muito longe da salvação e justamente é onde “a doença está mais perigosa” (vamos entender esse ponto um pouco à frente). Infelizmente essa é a forma mais comum de desespero. Kierkegaard aqui faz referência a um termo que discorrerá mais detalhadamente e será muito importante na segunda parte da obra: “*Diante de Deus*” (KIERKEGAARD, 2022, p. 79). Se alguém consegue se compreender enquanto espírito, logo consegue também perceber que há em si algo de eterno. Aquele ignorante de ser espírito, tem a noção de existir diante de Deus obscurecida. Assim:

“toda existência assim constituída, o que quer que realize, por mais surpreendente que seja, o que quer que explique, mesmo que seja toda a existência, por mais intensivamente que goze a vida esteticamente: toda existência constituída é, afinal, desespero. (KIERKEGAARD, 2022, p. 81).

Como já foi dito, Kierkegaard adora mencionar uma frase de Agostinho: “as virtudes dos pagãos são vícios brilhantes”. Essa expressão aparece duas vezes na obra de Anti-Climacus

e em outros escritos do dinamarquês. Kierkegaard não se cansa dessa expressão e por isso vamos enfatizá-la aqui e adiante. A frase agostiniana ajuda o leitor a perceber que o disfarce favorito do desespero é numa vida aparentemente virtuosa, por isso caracteriza bem a farsa existencial que Kierkegaard acreditava ter acometido muitos de seus conterrâneos.

Indo um pouco além na gradação dos níveis de consciência do desespero, Kierkegaard discorre sobre “o desespero que está consciente de ser desespero e que, portanto, está consciente de ter um si-mesmo no qual há algo eterno, e então desesperadamente não quer ser si mesmo, ou desesperadamente quer ser si mesmo” (KIERKEGAARD, 2022, p. 83). Aqui o sujeito percebe que está desesperado, já consegue se ver como espírito, mesmo que ainda não tenha a verdadeira noção do que seja o desespero. Anti-Climacus observa as diferentes nuances em relação ao grau de consciência do desespero e nesse sentido aponta para a relação complexa entre conhecimento e vontade que está envolvida na gênese e na manutenção do desespero.

No mais das vezes o estado do desesperado é [...] uma penumbra sobre seu próprio estado. De qualquer modo ele percebe que está desesperado, o percebe em si mesmo, assim como percebe em si aquele que anda com uma doença no corpo, mas não quer reconhecer abertamente qual doença ele tem. “Em um dado momento, torna-se quase claro para ele que está desesperado, mas então no momento seguinte, é como se seu mal-estar tivesse uma outra causa, como se estivesse em algo exterior, e que, se isso se alterasse, ele não estaria desesperado. Ou então talvez com distrações e por outras maneiras, por ex. com trabalho e negócios como formas de distração, procura resguardar para si uma obscuridade sobre seu estado, de modo, afinal que não fique bem claro para ele mesmo ao fazê-lo, que o faz para se proporcionar obscuridade. Ou talvez ele ainda esteja consciente de que trabalha assim para afundar a alma na escuridão, mas não está claramente consciente do que está fazendo, quão desesperado é o modo como se comporta etc.” (KIERKEGAARD, 2022, p. 84).

Em pontos como esse justifica-se a influência que Kierkegaard exerceu em muitos psicanalistas durante o século XX. Percebemos que a análise que Kierkegaard apresenta sobre o desespero se assemelha em vários aspectos ao que a psicanálise chama de mecanismos de defesa do ego que, grosseiramente falando, seriam formas de proteção que o inconsciente usa para lidar com situações desagradáveis, como pensamentos, sentimentos, crenças, palavras e atitudes. O objetivo desses mecanismos é manter a integridade do ego e proteger a mente da angústia. (FREUD, 1994, p. 230).

#### **2.5.4. As formas conscientes de desespero**

No final da primeira parte da obra, Anti-Climacus analisa propriamente as formas conscientes de desespero, saindo da superficialidade até atingir os níveis mais profundos e

intensos da doença. Quando alguém desesperadamente *não quer ser si mesmo* é chamado de desespero da fraqueza. O contrário, quando alguém *quer desesperadamente ser si mesmo*, é chamado de obstinação. Antes de discorrer sobre essas duas formas de desespero o autor observa de antemão que em última medida em toda obstinação há alguma fraqueza e vice-versa. No fim das contas o desesperado é alguém tentando ser um si mesmo que ele não é, sem o poder que o fundamenta. Ou seja, sem a ajuda do eterno, haverá uma obstinação em ser fraco ou uma fraqueza em ser obstinado.

#### 2.5.4.1. Fraqueza

Começando no nível mais básico de análise da fraqueza, o autor aponta inicialmente *o desespero sobre o terreno ou sobre algo terreno*. É importante perceber que o desespero é sempre “do Eterno”, mas aqui há uma situação terrena que faz com que o desespero venha à tona. Novamente o autor está apontando o sujeito que vive na imediatidade. Como o sujeito não tem interioridade o motivo do sofrimento é identificado como vindo de fora, e ele tem razão de não se sentir bem pois há algo de errado acontecendo, mas não imagina que sua doença é bem mais profunda, e agora entendemos por que Kierkegaard mencionou que a ignorância do desespero torna a doença mais perigosa para o sujeito. O desesperado não encontra recursos para lidar com seu desespero porque lhe falta espírito. A pessoa fica dependente das circunstâncias exteriores para que se recupere daquele sofrimento ou não. A pessoa da imediatidade não se reconhece a si mesma e desesperadamente prefere ser um outro, “aprendendo a copiar as outras pessoas, como elas se comportam na vida”. Anti-Climacus assinala ainda o aspecto ingênuo, cômico e fantasioso dessa existência que é medida exclusivamente pelos parâmetros da exterioridade.

Quando há alguma autorreflexão, a pessoa “se torna consciente de si enquanto essencialmente diferente do mundo circundante e da exterioridade” (KIERKEGAARD, 2022, p. 91). “Nesse ponto começa a haver uma vaga noção de que pode até haver algo de eterno no si-mesmo”. A pessoa enxerga um si-mesmo “despido, abstrato, que, em contraste com o bem-vestido si-mesmo do imediato, é a primeira forma do si-mesmo infinito” (KIERKEGAARD, 2022, p. 92). Ao romper com essa imediatidade, ela pode não querer ser si-mesmo e aqui o desespero já está numa nova gradação.

Nesse ponto não ocorre ao sujeito “a ridícula ideia de ser um outro; ele mantém a relação dele para com o seu si-mesmo à medida que a reflexão o prendeu ao si-mesmo”. Todavia, ele simplesmente não ousa avançar em busca de tornar si-mesmo. “Era um si-mesmo só até certo

ponto e agora não se tornou mais que isso. Kierkegaard aponta que essa “imediatidade com uma pitadinha de reflexão” é o que mais se encontra em sua sociedade (KIERKEGAARD, 2022, p. 94). A pessoa desenvolve seu espírito até um ponto raso, suficiente apenas para ter uma ideia vaga de que se é espírito. Um aspecto cômico dessa situação é que o sujeito “quer falar sobre ter estado desesperado; o terrível é que o seu estado após ter, segundo o que pensa, superado o desespero, é precisamente desespero” (KIERKEGAARD, 2022, p. 93).

Aprofundando a consciência do desespero o sujeito pode adquirir mais consciência e desesperar *sobre sua fraqueza*. O próprio desesperado compreende que é fraqueza atribuir uma dimensão tão profunda a um sofrimento terreno pois sabe que existe enquanto espírito diante de Deus. Ainda assim ele desespera, sabendo que na verdade se desespera *do Eterno*. Aqui já há um aumento considerável na consciência do si-mesmo, ele já não mais atribui a algo externo a causa da sua condição. “Em desespero ele não pode esquecer essa fraqueza, de certo modo ele odeia a si mesmo, ele não quer se humilhar, crente, sob sua fraqueza para assim reaver a si mesmo, não, desesperadamente ele não quer, por assim dizer, ouvir nada sobre si mesmo.” (KIERKEGAARD, 2022, p. 100).

Para Kierkegaard, esse profundo tipo de desespero é o que mais raramente acontece no mundo. O autor o denomina como um fechamento hermético. Kierkegaard faz uma intrigante descrição desse tipo que, digamos assim, se esconde de si-mesmo em si mesmo na sua profunda e solitária interioridade, disfarçando para a exterioridade o tamanho de seu sofrimento. Embora, pela profundidade do seu espírito, ele esteja qualitativamente mais próximo da salvação, ele também pode adentrar ainda mais no desespero que, inclusive, pode tomar a forma da obstinação.

#### 2.5.4.2. *Obstinação*

Essa forma de desespero representa um próximo passo qualitativo em relação ao desespero sobre a própria fraqueza. No desespero da obstinação há necessariamente uma grande consciência do si-mesmo e, portanto, grande consciência do que o desespero é. Para desesperadamente querer ser si mesmo deve haver consciência de um si-mesmo infinito e o sujeito quer ser esse si-mesmo infinito, que é apenas a possibilidade abstrata do si-mesmo, por conta própria. “Ele não reconhece nenhum poder sobre si, por isso carece, em última análise de seriedade”. Dessa maneira, o obstinado é um sujeito experimentador que, digamos assim, quer fingir para si mesmo que é Deus.

[...] quer desfrutar desesperadamente toda a satisfação de realizar a si mesmo, de desenvolver a si mesmo, de ser si mesmo, ele quer ter a honra desse projeto poético,

magistral, no modo como entendeu a si mesmo. E, contudo, o que ele entendeu por si mesmo é, afinal de contas, um enigma; no exato momento em que parece que está mais próximo do que nunca de acabar o edifício, ele pode arbitrariamente reduzir tudo a nada” (KIERKEGAARD, 2022, p. 108).

O obstinado pode progredir para uma recusa ativa em se livrar de seu “espinho na carne”. Ele se recusa a aceitar que uma necessidade terrena possa ser eliminada, pelo contrário, ele se alimenta disso e quer assumir isso como algo eterno, insistindo orgulhosamente em seu tormento. Ele se escandaliza ao considerar que para Deus tudo é possível, pois na verdade não aceita a humilhação de ser ajudado incondicionalmente por alguém mais elevado. Poderíamos dizer que ele quer virar o Deus do seu próprio tormento e mostrar para Deus que sua condição não tem solução, por puro orgulho. “Ele lança toda sua paixão justamente sobre esse tormento, que finalmente se torna uma ira demoníaca” (KIERKEGAARD, 2022, p. 110).

Esse também é um tipo raro de desespero e, segundo Anti-Climacus, visto apenas nos poetas (o que representa o poeta abordaremos no último capítulo da dissertação). Aqui também há fechamento hermético, a “sagacidade demoníaca” do desespero que, na interioridade que possui, criou um ambiente fechado, um mundo próprio para si mesmo. Esse ponto, descrito como demoníaco, é a forma mais intensificada da obstinação, ele quer ser si mesmo “em ódio para com a existência” (KIERKEGAARD, 2022, p. 112), em plena revolta quer tentar arrancar o seu si-mesmo do poder que o estabeleceu. “Rebelando-se contra toda a existência ele sente que encontrou uma prova contra ela, contra a bondade dela”.

## 2.6. DESESPERO E RELIGIÃO

Cabe realizar uma breve análise de alguns fenômenos religiosos com o intuito de mostrar a potencialidade crítica da antropologia kierkegaardiana. Fenômenos como o fanatismo religioso, a idolatria, a intolerância religiosa, o apego intransigente à ortodoxia e o fundamentalismo, todos eles em última medida podem ser interpretados como desespero se considerarmos esses fenômenos em nível individual.

A formulação antropológica de Kierkegaard permite que interpretemos a religião como um fenômeno ambíguo, isso fica especialmente nítido quando analisamos o polo da infinitude/possibilidade. Se a religião lida com a fantasia, com a capacidade humana de simbolizar, então ela pode ser tanto a manifestação e/ou o caminho para o espírito saudável quanto uma expressão perigosa do desespero e uma maneira de manter perversamente o espírito adoecido. Assim, a religião se torna um grande problema quando ela rejeita a imanência.

O desespero da possibilidade/infinidade permite entendermos o quão problemático é o desprezo ou a negação do corpóreo. A crítica de muitos autores ao cristianismo se dirige à tendência histórica dessa tradição a negar a temporalidade, a finitude, o corpo. Como disse Nietzsche, o cristianismo seria "um platonismo para o povo" que nega a vida, fornece uma solução fictícia para a existência, colocando a salvação no além-mundo. É interessante perceber como a formulação dialética oferecida por Kierkegaard permite conceber um cristianismo em que o corpo não é o "cárcere da alma". Na visão cristã de Kierkegaard, a exigência do cristianismo e a saúde do espírito também está no corpo que deve ser valorizado tanto quanto o anímico. Ou seja, o sensual, o terreno, o temporal, a finitude não devem ser rejeitados de antemão como muitas vezes o fez a tradição platônico-cristã no ocidente. Ao rejeitar a imanência, o sujeito corre o risco de se "embriagar com o místico", se afastando da realidade, o dogmatismo que interpreta a mensagem bíblica de forma literal, pode criar uma ideia fantástica da doutrina que deve ser seguida cegamente. Isso vale para a uma metafísica que se perde em elaborações abstratas e não se aproxima da vida concreta.

Por outro lado, o excesso de ortodoxia, a tendência de valorizar a doutrina em detrimento da experiência religiosa pode ser visto em boa medida com o desespero da necessidade/finitude. Como apontavam autores como Schleiermacher e Otto, no contexto religioso e teológico, a ortodoxia pode tender a interpretações intelectualistas dos dogmas, anulando assim o núcleo da religião (a experiência). A religião se reduz a rituais, dogmas ou leis, perde seu âmbito próprio e as questões religiosas são facilmente confundidas com questões, por exemplo, morais.

Já foi apontado que Kierkegaard é um grande crítico das tentativas de submeter a religião a um sistema filosófico, como o fizeram Hegel e muitos de seus simpatizantes. O que acontece é a perda do sentido próprio da religião. Nesse sentido, o dinamarquês é um crítico do "Deus dos filósofos", aquele que é delimitado pela metafísica quando esta acredita poder expressar diretamente e apreender a totalidade do sagrado através da razão. Um sujeito que delimita o religioso a elementos especulativos estaria levando a religião demasiadamente para a finitude/necessidade, ao mesmo tempo que quando se perde em suas abstrações se afastando do mundo concreto, então sua razão se torna fantástica, irreal configurando o desespero da infinitude/possibilidade.

De forma semelhante acontece o fenômeno da idolatria. Tillich considera que a fé idólatra é aquela em que o sujeito atribui um valor infinito a algo que é finito. Poderíamos pensar que há uma contradição inerente ao sujeito idólatra, pois se ele eleva ao infinito o finito ele também reduz o infinito ao finito.

Em resumo, a visão dialética de ser humano oferecida por Kierkegaard pode ser uma ferramenta muito útil para que façamos uma crítica histórica a algumas tendências do próprio cristianismo sem que com isso precisemos abolir ou deixar de valorizar sua relação com a transcendência.

### CAPÍTULO III – CURA

Nesse momento da dissertação vamos lidar de maneira mais direta com conceitos teológicos, mostrando como Kierkegaard os interpreta. O pecado e a fé serão os principais tópicos analisados neste capítulo, tendo em vista a dialética doença-cura apresentada por Anti-Climacus.

Se pecado e fé são termos centrais na tradição cristã, no contexto em que vivemos eles adquiriram para o senso comum significados muitas vezes bem mais estreitos. O pecado é comumente entendido, seja em contextos secularizados como propriamente cristãos, como uma violação moral contra Deus, muitas vezes ligado a questões sexuais. A fé frequentemente se reduz a uma confiança absoluta em algo que não pode ser provado e que não permite deixar espaço para a dúvida.

O teólogo Paul Tillich observa a difícil situação desses termos no mundo contemporâneo. Sobre o conceito de pecado o autor argumenta que seria interessante utilizar o termo alienação, para enfatizar o aspecto existencial e evitar interpretações moralistas associadas ao termo (TILLICH, 2005, p. 324). Sobre a fé, o teólogo diz que é um conceito que precisa ser curado antes de poder curar (TILLICH, 1974, p. 5).

Como destacamos no capítulo I, Kierkegaard se propunha, na distante Dinamarca do início do século XIX, a trabalhar como um arqueólogo do cristianismo, tentando recuperar o sentido original de termos cristãos que vinham sendo obscurecidos e confundidos com outros elementos do ambiente intelectual e cultural da Dinamarca. Através da dialética doença-cura, Anti-Climacus interpreta os conceitos de pecado e fé numa perspectiva existencial, assim como o fizera Tillich depois, trazendo um sentido muito mais profundo do que aparentam “à primeira vista”.

Há decerto um pessimismo antropológico constituinte na tradição luterana, que também é expresso no pietismo, corrente pela qual Kierkegaard foi fortemente influenciado. Essa visão inicialmente negativa acerca do ser humano é importante no pensamento de Kierkegaard. Como veremos, entretanto, ela tem um propósito estabelecido. Como pôde ser observado durante a análise de *O Conceito de Angústia*, a posição do autor dinamarquês em relação ao problema do pecado e a ênfase que ele concebe ao indivíduo está relacionado à sua convicção e preocupação em colocar o cristianismo como um horizonte de sentido possível para o ser humano. Para Kierkegaard uma religião que queira conferir sentido ao ser humano não pode deixar de ser exigente. Tanto uma religião que acredita que o ser humano está "no melhor dos mundos



possíveis" quanto um cristianismo que concebe o ser humano constitutivamente como um pecador são problemáticos. Uma visão mais otimista ou mais trágica acerca da existência está irremediavelmente na mesma posição quando há pouca margem para mudança. Em ambos os casos o que se perde é o movimento, a possibilidade. Por isso, Kierkegaard assume o pessimismo antropológico da sua tradição como forma de exigência para a realização do sentido da existência e é justamente com a defesa da "*skepsis* cristã' que ele realiza uma crítica contundente à cristandade acomodada e ao hegelianismo que eliminou o crístico. Ao mesmo tempo, o autor se preocupa em deixar a possibilidade aberta para uma resolução. Todo o esforço kierkegaardiano de mostrar como o ser humano se autoengana e está adoecido espiritualmente se dá na crença de que é possível uma transformação. Em outras palavras, só faz sentido falar sobre queda, culpa e pecado se também se acredita na possibilidade de redenção. Um cristianismo que não oferece a salvação não faz sentido.

Vimos também que saúde e salvação são termos etimologicamente próximos e que um projeto existencial é um projeto de "grande saúde". Assim como Kierkegaard, um autor que "abalou os alicerces da modernidade" foi Nietzsche. Esse autor, por exemplo, falava sobre uma "grande saúde" (NIETZSCHE, 2001 p. 246) e defendia que ela consistiria em abraçar a tragicidade da vida, ter amor ao destino de forma que se fosse necessário se desejaria viver tudo novamente, realizando a existência como uma obra de arte.

Kierkegaard defende que não se pode negar uma dimensão trágica da existência, porém, como veremos, a solução que o dinamarquês oferece está centrada na relação com o paradoxo de Cristo. A fé representa em nível existencial o estado de saúde, a atitude correta do espírito. Se a fé é o contrário do desespero, então uma maneira básica de entendê-la é simplesmente observando tudo o que foi argumentado para o desespero e considerar o seu oposto. O ponto de partida para a cura seria então, ter uma compreensão de que se está adoecido. Ou seja, a consciência do desespero. Mas como se adquire essa compreensão?

Vimos em *O Conceito de Angústia* que Kierkegaard quer colocar o problema do pecado no âmbito da subjetividade. Esse é o local onde a terapêutica deve ser realizada. Assim, alguém pode ser levado a pensar que o próprio sujeito ao se responsabilizar por sua doença, deve se colocar como seu próprio médico acreditando ser capaz de se curar. O problema justamente é que uma vez que o pecado é posto o sujeito se encontra adoecido, numa condição de afastamento de si, tendo ocultado a verdade de si mesmo. A posição de pecador faz com que ele não tenha a capacidade sequer de se diagnosticar, muito menos de se tratar.

Nessa situação, como poderia então o ser humano se curar? Para Kierkegaard não há qualquer possibilidade de melhora sozinho, pelo contrário, o ser humano produz mais desespero

em sua tentativa desesperada de se curar. Como se observa a partir da segunda parte de *A Doença para a Morte*, a única maneira de se curar do desespero é recebendo a condição e todo aparato do “médico dos médicos”. Ora, quem é capaz de resolver a aporia que é o ser humano se ele mesmo não consegue se resolver sozinho? Jesus Cristo, modelo e redentor, o paradoxo do eterno no tempo, o Deus que em sua infinita grandeza e amor se faz servo humilde e morre na cruz para revelar ao ser humano o caminho da superação do pecado.

### 3.1. DIANTE DE DEUS: DIAGNÓSTICO E TRATAMENTO

Toda a primeira parte da obra *A Doença para a Morte* pode ser interpretada também como um processo de esclarecimento ao leitor para então introduzi-lo a uma concepção qualitativamente diferente, eminentemente cristã. O título da segunda parte da obra é: “O desespero é o pecado” (KIERKEGAARD, 2022, p. 117), sugerindo que esses termos são sinônimos. Vamos analisar primeiramente em que medida estes termos se correspondem. Kierkegaard faz a seguinte afirmação:

Pecado é: diante de Deus, ou com a noção de Deus, desesperadamente não querer ser si-mesmo ou desesperadamente querer ser si-mesmo. Assim pecado é a fraqueza intensificada ou obstinação intensificada: pecado é a intensificação do desespero. A ênfase no diante de Deus, ou que se tenha a noção de Deus (KIERKEGAARD, 2022, p. 118).

Como se vê, os termos desespero e pecado se correspondem até certo ponto, mas não são sinônimos. Pecado, por essa definição, se torna algo nitidamente mais grave que o desespero. É o desespero consciente e é diante de Deus.

Vimos durante a seção C da primeira parte da obra de *Anti-Climacus* que quanto mais consciência alguém possui enquanto espírito, mais consciência terá de seu desespero. O espírito tem uma noção de que há algo de eterno em si e para falar sobre a relação do espírito com esse eterno a análise não pode mais usar os termos psicológicos da primeira parte, Kierkegaard terá de utilizar uma linguagem teológica. Portanto, agora o espírito será avaliado diante de Deus.

Quando o espírito que está consciente de existir enquanto espírito - ou seja, quando um sujeito está ciente de sua situação contraditória e de ter sido estabelecido por um fundamento - é colocado diretamente diante de Deus - ou seja, é avaliado tendo como critério o Absoluto, então ele ganha uma nova qualificação, a possibilidade de ser um si-mesmo diante de Deus. Se o espírito se recusa a ser si-mesmo diante de Deus então ele está na posição de pecado. A partir

da noção de existir diante de Deus (e conseqüentemente do pecado), Anti-Climacus chama atenção para a diferença essencial do cristianismo em relação ao paganismo. “O pagão e o ser humano natural tem o si-mesmo meramente humano como sua medida”. O autor não se cansa de denunciar o quão grave é a situação da cristandade, agora mostrando que ela tenta de todas as maneiras achatar seu espírito e anular essa noção de existir diante de Deus, confundindo o cristianismo com o paganismo.

Se a cristandade e o meio acadêmico da época de Kierkegaard confundem o cristianismo com o paganismo reduzindo o espírito e se é preciso ter espírito para pecar então o pecado vem se tornando algo cada vez mais incomum? Curiosamente sim e Anti-Climacus percebe esse estranho resultado. O autor argumenta que embora não seja um mérito ser um pecador, a a-espiritualidade de sua época se distancia cada vez mais da possibilidade do bem. “A vida da maioria das pessoas, determinada pela dialética da indiferença, está tão distante do bem (a fé) que é quase a-espiritual demais para ser chamado de pecado.” (KIERKEGAARD, 2022, p. 145). Para Kierkegaard, esse é o pior cenário, o sujeito não ter espiritualidade sequer para que o cristianismo faça sentido. Assim como na primeira parte da obra, o autor não vai poupar críticas à cristandade acomodada que defende e usa termos cristãos, mas descaracteriza o cristianismo completamente. A cristandade está tão adoecida que termos como pecado e fé nem mais fazem sentido, ela retrocedeu ao paganismo, está indo na direção oposta à de Sócrates (que representa o máximo do pensamento pagão), somente ainda não havia percebido isso. Kierkegaard até sugere que não se defenda o cristianismo, observando que a insistência de seus conterrâneos em defender a religião através do pensamento especulativo só denota o quão confusa e desesperada sua época se encontra.

Portanto, para ser colocado diante de Deus é preciso ter espírito, e somente assim, o ser humano tem a possibilidade de reconhecer o quão adoecido está, o quão infinitamente distante da cura se encontra e da incapacidade de curar-se sozinho. Dessa maneira, como veremos a seguir, o diagnóstico da doença existencial e a cura somente são oferecidos através de uma revelação.

### **3.1.1. Migalhas Terapêuticas**

Kierkegaard se preocupa em estabelecer o especificamente cristão, chegar à raiz do cristianismo, tentando mostrar aquilo que o diferencia do paganismo. Na obra de Anti-Climacus essa diferenciação é realizada principalmente a partir de sua segunda parte. É possível aproximar alguns pontos de uma importante obra pseudônima de Kierkegaard, *Migalhas*

*Filosóficas*, de *A Doença para Morte*. O texto do pseudônimo Climacus nos ajuda bastante a esclarecer o que está sendo tratado na segunda parte da obra de Anti-Climacus.

É válido perceber que *Migalhas Filosóficas* foi publicado em paralelo com *O Conceito de Angústia* que, assim como *A Doença para a Morte*, é uma obra antropológica. O pseudônimo Climacus tem como característica sua forte ironia e capacidade especulativa, sua missão é questionar as certezas filosóficas da época. Já mencionamos esse autor no primeiro capítulo, comparando-o com Anti-Climacus.

Como afirma Valls (1995, p. 11), o pseudônimo de *Migalhas Filosóficas* se declara “o único dinamarquês que não consegue ser cristão, no interior da cristandade ocidental e da síntese de cristianismo e filosofia que se supõe ter sido operada por Hegel” e o único pensador de sua época “incapaz de escrever um sistema de filosofia”. Daí vem o irônico título da obra. Kierkegaard está convencido que o idealismo de Hegel representa uma continuação do platonismo, por isso em *Migalhas Filosóficas* o que o autor faz é tentar pensar o cristianismo a partir das categorias da metafísica grega, mostrando suas diferenças fundamentais. (VALLS, 1995, p. 16). Assim, o livro vai se desdobrar a partir da comparação de dois modelos teóricos, o primeiro é o socrático, o segundo fica implícito que se trata do cristianismo.

Climacus se pergunta “em que medida se pode aprender a verdade” (KIERKEGAARD, 1995, p. 27). Essa questão é colocada a partir da pergunta socrática sobre a possibilidade de conhecer a virtude. O autor começa por explorar a relação entre mestre e discípulo no processo de obtenção de conhecimento.

Kierkegaard observa que o modelo socrático se relaciona com a verdade buscando-a dentro do próprio ser humano, o que vai ao encontro do famoso lema de Sócrates “conhece-te a ti mesmo”. Sócrates acreditava que o conhecimento era apenas recordação, uma vez que a alma era imortal. A verdade já estava dentro do sujeito que apenas a tinha esquecido, dessa forma o conhecimento é alcançado através de um processo de questionamento racional e autodescoberta em que o mestre atua como uma parteira (maiêutica) ajudando o discípulo a trazer a verdade de dentro de si. Ou seja, o mestre é apenas a ocasião para o discípulo obter a verdade por si mesmo.

Tentando oferecer um modelo alternativo ao socrático, o autor argumenta:

Se as coisas devem ser colocadas de outra maneira, o instante no tempo precisa ter uma significação decisiva, de modo que eu não possa esquecê-lo em nenhum instante, nem no tempo nem na eternidade, porque o eterno que antes não existia, vem a ser nesse instante (KIERKEGAARD, 1995, p. 32).

Ainda não está claro o que significa essa questão do instante e como isso diferencia o projeto socrático do novo projeto, veremos isso um pouco à frente. Antes vamos expor as características básicas desse modelo alternativo.

Se para Sócrates a verdade sempre esteve presente no discípulo, para o novo modelo o discípulo deve estar fora da verdade, uma vez que essa não pode ser reduzida a mera ignorância, mas deve significar algo radicalmente novo. O mestre, por sua vez, não pode ser reduzido a mera “parteira”, mas a alguém que traz a verdade ao discípulo de fora deste. Com isso, é necessário perceber que o mestre precisa não somente trazer a verdade, mas também trazer a condição para que o discípulo compreenda a verdade porque se o discípulo está fora da verdade ele sequer está ciente disso.

São delineados assim, dois modelos de pensamento que buscam lidar com a verdade. Porém não se trata de meramente contrapor dois modelos. Antes de tudo, deveríamos nos perguntar sobre que tipo de verdade está em jogo nessa contraposição. Segundo Evans (1997, p. 21), Kierkegaard está abordando o tipo de verdade cuja posse é essencial para o ser humano, aquela que faz a vida do ser humano em última medida significativa. Com essa concepção de verdade em mente, antes de prefácio e introdução, Climacus apresenta três questões que são a abertura de *Migalhas Filosóficas*:

Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um ponto de partida interessar-me mais que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico? (KIERKEGAARD, 1995, p.).

Como afirma Valls, o problema de *Migalhas Filosóficas* é inspirado numa questão levantada pelo filósofo Lessing em seu ensaio de 1777, *Sobre a demonstração de Espírito e de poder*. Nele o autor apresenta dois tipos de verdade: as verdades históricas e as verdades da razão. Lessing observa que as verdades históricas são contingentes e aponta para seu caráter relativo, diferentemente das verdades lógicas (ou da razão) que possuem caráter apodítico. O autor afirma que há um abismo intransponível pela razão entre verdades históricas, que são contingentes e dependentes de eventos temporais e uma verdade que possa ser considerada absoluta. Kierkegaard se apropria dessa ideia para explorar a natureza paradoxal da verdade cristã. O dinamarquês percebe que é com esse abismo que a religião tem de lidar, que é propriamente onde estão as questões existenciais.

Kierkegaard concorda com Lessing que a verdade absoluta não pode ser comprovada ou compreendida através de fatos históricos. Como uma religião poderia conceber uma verdade eterna diante disso? Mesmo aquilo que é fato, um evento histórico que já aconteceu e não pode

ser modificado, não aconteceu por necessidade, poderia ter acontecido de outra maneira. Kierkegaard percebe, porém, que há uma diferença qualitativa naquilo que o cristianismo concebe como verdadeiro. A religião cristã propriamente parte de relatos históricos para tentar oferecer uma verdade que se relaciona com aquilo que é fundamental ao ser humano, daquilo que tem validade permanente para esse e cuja perda seria algo irreparável (ROOS, 2022, p. 86).

Utilizando mais uma vez um trecho da célebre passagem dos *Diários* de Kierkegaard, percebemos que o papel da religião conforme concebe o autor dinamarquês é ajudar o indivíduo a: “encontrar uma verdade que seja verdade para mim, encontrar a ideia pela qual estou disposto a viver e morrer.” O cristianismo não está abordando então uma verdade abstrata da matemática, muito menos a de um fato histórico que é indiferente à vida concreta do indivíduo<sup>20</sup>.

Evans (1997, p. 21) argumenta que a “consciência eterna” a que Climacus se refere com sua pergunta tem um sentido próximo à “vida eterna” ou “salvação” no cristianismo. Lembrando da aproximação entre salvação e saúde, percebe-se que aqui se fala sobre a verdade que dá sentido à existência e que está além de um mero fato histórico. Assim, a verdade, a salvação e a saúde do espírito se correspondem. Kierkegaard tenta mostrar com o “experimento teórico” de *Migalhas Filosóficas* a incapacidade do pensamento especulativo em alcançar a dimensão existencial, aqui as verdades da lógica ou as verdades contingentes da história não serão suficientes para explicar muita coisa.

Nesse sentido, a figura de Sócrates é extremamente importante, ela representa o máximo que um ser humano pode chegar do ponto de vista intelectual e ético sem o cristianismo. Como de costume, Kierkegaard também elogia Sócrates em *A Doença para a Morte*: “Acredita-se que o mundo precisa de uma nova república, e acredita-se que há necessidade de uma nova ordem social e de uma nova religião: mas ninguém pensa que é justamente de um Sócrates que o mundo, justamente confundido por muito conhecimento, precisa” (KIERKEGAARD, 2022, p. 134).

A ironia socrática é uma poderosa ferramenta para destruir as convicções de um ser humano que se engana e pensa estar de posse da verdade. Essa foi uma das grandes armas que Kierkegaard utilizou para destruir as certezas filosóficas de sua época. Mas o que o método socrático pode alcançar? Para Kierkegaard, ele vai até onde é humanamente possível, o local em que a razão se choca com o desconhecido, o paradoxo.

---

<sup>20</sup> Em *Migalhas Filosóficas*, Climacus explora com grande profundidade a relação entre verdade, história e cristianismo, esse ponto merece atenção no pensamento de Kierkegaard, todavia foge ao alcance da dissertação abordar essa questão em detalhes.

Nos termos de Climacus, o paradoxo é a “paixão do pensamento” (KIERKEGAARD, 1995, p. 61), até onde o pensamento insiste em chegar quando então se choca com o desconhecido. Kierkegaard nos mostra ao longo de sua obra que o máximo que o pensamento especulativo alcança são categorias abstratas distantes da realidade concreta do indivíduo (por exemplo: os ideais platônicos de Bem, Justiça, Deus). Por isso Kierkegaard diz que Sócrates era pura negatividade com sua ironia. Kierkegaard observa que Sócrates, apesar de seu empenho para conhecer a si mesmo, reconhecia o limite de seu pensamento e destaca uma passagem do *Fedro* em que o filósofo expõe uma dúvida sobre sua própria natureza:

Como eu disse, não é sobre nada disso que me interrogo, mas sobre mim mesmo: sou eu um monstro mais complexo e cheio de orgulho do que Typhon ou quem sabe um ser mais doce e simples, dotado por natureza de um destino divino e modesto’ (KIERKEGAARD, 1995, p. 64).

Quando o ser humano reflete com sinceridade sobre sua própria condição ele chega a categorias ambíguas, e vê a si mesmo e à existência como uma contradição. É o que a antropologia de Anti-Climacus já havia nos mostrado quando apresentou o ser humano como síntese de representações abstratas. Ao chegar até aqui o ser humano deveria ter a humildade de reconhecer seus limites como o velho sábio da antiguidade o fez.

A razão tendo chegado ao seu limite, não vai conceber aquilo que desconhece como algo humano, mas sim algo de absolutamente diferente. Poderíamos nomeá-lo? Climacus propõe isso em seu experimento: “Chamemos esse desconhecido: O deus” (KIERKEGAARD, 1995, p. 64). Poderíamos destacar aqui toda uma tradição de pensadores cristãos que buscaram apontar os limites do ser humano em relação ao conhecimento racional de Deus e mostrar a natureza paradoxal da fé. Autores esses que vão desde Tertuliano, Agostinho, Lutero e Pascal até Schleiermacher, Otto e tantos outros.

É válido, por sua vez, questionar o polêmico rótulo de irracionalista que Kierkegaard carrega. Sua crítica aos ideais da razão moderna, sua ênfase na subjetividade e a defesa da natureza paradoxal do cristianismo realmente dão margem para discussões. Todavia, como Evans (1989, p. 347) argumenta, esse tipo de rótulo é demasiadamente simplista, uma classificação que empobrece o pensamento de Kierkegaard. Parece óbvio, mas é importante enfatizar que questionar o racionalismo não é questionar a razão. Quando o autor dinamarquês fala sobre o salto, ou sobre uma verdade subjetiva, ele não está apoiando o relativismo e rejeitando a validade do conhecimento objetivo para o ser humano, simplesmente aponta seus limites para as questões existenciais. Assim, o autor seria mais bem caracterizado como um

suprarracionalista. Portanto, Kierkegaard, sem rejeitar a razão, mas reconhecendo seus limites para resolver as questões mais importantes da existência, coloca o paradoxo no centro de seu pensamento quando aproxima esse conceito à ideia de Deus.

Climacus está abordando, sob termos filosóficos, a questão teológica do paradoxo cristológico. Doutrina importante no cristianismo ocidental e objeto de muitas discussões nos primeiros séculos de cristianismo, refere-se à coexistência de duas naturezas aparentemente contraditórias em Jesus Cristo. O paradoxo cristológico combina realidades que, em termos puramente racionais, são incompatíveis: por um lado Jesus é plenamente Deus, eterno, onipotente, onisciente e imutável. Por outro, Jesus é plenamente ser humano, sujeito ao tempo, ao espaço, ao sofrimento e às limitações físicas e emocionais, experimenta a tentação, a dor e a morte como qualquer ser humano.

Algumas passagens da Bíblia revelam a tensão entre a glória divina e a humildade humana em Jesus. Uma das mais notáveis está em Filipenses 2:6-8: “Cristo subsistindo em forma de Deus, [...] esvaziou-se de si mesmo, tomando a forma de servo, tornando-se semelhante aos homens”. Daí vem a doutrina do esvaziamento (*kenosis*) que explica que Jesus “esvaziou-se” de sua glória divina ao assumir a forma humana, mas sem deixar de ser Deus.

Quando nos perguntamos sobre como o ser humano se relaciona com o paradoxo estamos mais uma vez discorrendo sobre aquele local destacado na segunda parte da obra de *Anti-Climacus: Diante de Deus*. Por isso Kierkegaard diz: “Essa é a determinação decisiva do cristianismo que tem como critério: “o absurdo, o paradoxo, a possibilidade do escândalo” (KIERKEGAARD, 2022, p. 124). Percebemos através de passagens como essa que relacionado ao paradoxo está outro importante conceito de Kierkegaard, o escândalo. *Anti-Climacus* discorre bastante sobre esse conceito na segunda parte de sua obra, o pseudônimo argumenta que o escândalo é a “arma do cristianismo contra toda especulação” (KIERKEGAARD, 2022, p. 124). Através desse conceito podemos compreender melhor a “exigência do cristianismo” a que se refere Kierkegaard.

O autor argumenta que se o cristianismo é exigente é porque acredita na possibilidade de cada ser humano existir enquanto indivíduo diante de Deus. Chamando atenção para esse ponto o autor destaca:

Há tanta conversa sobre ficar escandalizado com o cristianismo por ele ser tão rigoroso etc.; mas o mais correto seria esclarecer logo que a verdadeira razão pela qual as pessoas ficam escandalizadas com o cristianismo é porque ele é elevado demais, porque a sua meta não é a meta do ser humano, porque o cristianismo quer fazer do ser humano algo tão extraordinário que isso não lhe entra na cabeça. (KIERKEGAARD, 2022, p. 125).



Tendo o ser humano percebido o abismo que o separa de Deus, intransponível pela razão, resta escolher o que fazer diante desse abismo. Tudo que a razão pode fazer aqui é pressupor. Pode haver algo que é anterior ou que transcende o ser humano e dá sentido à existência ou pode não haver nada. O escândalo acontece quando a razão rejeita que o extraordinário seja possível diante de Deus. Assim, Anti-Climacus explica sobre o cristianismo:

E agora o cristianismo! O cristianismo ensina que ser humano individual e, assim cada ser humano individual, não importa se for homem, mulher, empregada doméstica, ministro, comerciante, barbeiro, estudante etc.; esse ser humano individual existe diante de Deus – esse ser humano individual. [...] pode falar com Deus no momento em que quiser, ter certeza de ser escutado por ele, em resumo, esse ser humano é convidado a viver na mais íntima relação com Deus! Além disso, por causa dessa pessoa, por causa dessa própria pessoa, Deus vem ao mundo, se deixa nascer, sofrer morrer; e esse Deus sofredor quase implora e suplica que essa pessoa aceite a ajuda que lhe é oferecida! Em verdade, se há algo que se pode perder o entendimento é isso! Todo aquele que não tiver a coragem humilde para ousar crer nisso, esse se escandaliza. (KIERKEGAARD, 2022, p. 127).

Anti-Climacus compara o escândalo com a inveja, uma admiração infeliz daquele que não consegue se entregar àquilo que admira, então o rejeita ou o deprecia. “Aquilo que na relação entre um ser humano e outro é admiração-inveja, na relação entre Deus e ser humano é adoração-escândalo”. Em *Migalhas Filosóficas* o autor diz que o escândalo é o “amor infeliz da inteligência” (KIERKEGAARD, 1995, p. 76).

O cristianismo considera que Deus ama tanto o ser humano que ele se propôs a sair de sua posição absolutamente superior para se colocar na posição de servo humilde, sendo submetido à humilhação e sofrendo sozinho na cruz para mostrar a cada ser humano que a salvação é possível. Para muitos isso é inconcebível, porque um deus se submeteria a isso? É realmente uma loucura um deus se submeter a esse tipo de humilhação por causa do ser humano. Daí vem o escândalo com o cristianismo, pois ele “considera o ser humano sob a mais alta determinação”. Dessa maneira, compreende-se o que Paulo está a dizer em Coríntios 1: 18-25 quando o apóstolo afirma que o Cristo crucificado é escândalo para os judeus e loucura para os gentios.

Interessante destacar que com essa noção de escândalo, o autor dinamarquês está dizendo que o verdadeiro cristianismo deve ser mesmo, digamos assim, intimidador e causar perplexidade à razão humana, mas se ele assusta é porque concede ao ser humano, a cada ser humano uma importância máxima diante da existência. Através do Deus que se rebaixa pelo

ser humano, o cristianismo em certo sentido é, na verdade, otimista demais em relação a cada indivíduo para ser considerado por muitas pessoas como algo factível.

Em resumo, Kierkegaard defende que o paradoxo é uma verdade ao mesmo tempo tão sublime e desconcertante que somente pode ser aceita pela fé, não pela razão. O paradoxo desafia o orgulho humano, pois exige que o indivíduo aceite o absurdo – Deus se tornando ser humano – como um ato de amor transcendente. Portanto, o paradoxo é propriamente o núcleo da fé cristã.

Estamos abordando com essa discussão o momento em que o eterno penetra no tempo, Deus cria corpo na figura de Cristo, resolvendo a contradição que é a existência humana. O leitor atento da obra *A Doença para a Morte* percebe que o autor não discorre sobre a representação eternidade-temporalidade. Podemos considerar que Kierkegaard acaba abordando essa síntese em diferentes textos, incluindo em *Migalhas Filosóficas* através do conceito de instante. Basicamente, o instante é a síntese entre o eterno e o temporal em que através da figura de Cristo a existência humana pode experimentar uma transformação radical.

Podemos refletir sobre como propriamente se dá a experiência religiosa que caracterizaria o cristianismo em Kierkegaard. Ela ocorre no instante em que o tempo adquire uma nova qualificação para o indivíduo. O encontro com Cristo é vivenciado pelo religioso como uma conversão, uma transformação radical, a revelação da verdade que traz sentido à existência, adquirindo significação eterna. É precisamente do instante que parte o cristianismo, dessa maneira o autor de *Migalhas* afirma:

[...] uma vez estabelecido o instante, existe o paradoxo; pois na sua forma mais abreviada pode-se denominar o paradoxo o instante: com o instante o discípulo está na não-verdade; o homem que conhecia a si mesmo, agora torna-se indeciso a respeito de si mesmo, e recebe, em vez do conhecimento de si, a consciência do pecado, e assim por diante; pois tão logo segue o instante, tudo segue daí. (KIERKEGAARD, 1995, p. 79).

A partir dessas observações podemos considerar que a questão do instante, e de uma maneira mais ampla a do paradoxo absoluto estabelecido por Kierkegaard, remonta a uma maneira de se relacionar com o tempo tipicamente cristã que está presente nas reflexões dos pais da Igreja, com destaque para Agostinho. Podemos dizer que as reflexões acerca do tempo estão presentes desde os primórdios da filosofia com os pré-socráticos pois o modo como entendemos o ser está muitas vezes relacionado a nossa concepção de tempo<sup>21</sup>. Como observa

---

<sup>21</sup> Aliás, ser e devir poderia ser mais uma maneira de caracterizarmos os polos da síntese proposta por Anti-Climacus.

Quaglio (2017, p.76), Platão já fazia uma distinção entre tempo e eternidade - assim como a tradição neoplatônica - mas é Agostinho que leva essa questão às últimas consequências enfatizando o caráter aporético do tempo e estabelecendo uma diferença qualitativa entre tempo e eternidade. Kierkegaard, com a ideia do paradoxo percebe essa diferença absoluta entre a verdade eterna de Deus e o conhecimento temporal do ser humano. O ser humano tem em si o eterno, mas vive limitado à temporalidade. Por isso é impossível ao ser humano criar um Sistema, ou seja, obter um conhecimento que dê conta de explicar toda a realidade, algo que somente está acessível a Deus. Dessa maneira, a verdade da existência é trazida no instante em que o eterno penetra no tempo, o Verbo se faz carne e a contradição da existência é desfeita.

É importante perceber também que no instante, Deus mostra que o ser humano está no estado de erro e ao mesmo tempo oferece-lhe a salvação. Ou seja, o diagnóstico e o tratamento são realizados concomitantemente. Essa ideia apresentada por Kierkegaard ressoa a dialética entre lei e evangelho estabelecida por Lutero e é reflexo da influência da tradição luterana em Kierkegaard. A dialética lei-evangelho é um dos pilares da teologia luterana. Segundo o pai da reforma, Deus se relaciona com o ser humano ao mesmo tempo como Lei e Evangelho. A lei refere-se aos mandamentos de Deus e cumpre uma função pedagógica ao mostrar ao indivíduo o pecado. Deus revela através da Lei a incapacidade do ser humano em cumprir os mandamentos, intensificando sua culpa e demonstrando a necessidade da redenção. O evangelho, por sua vez, é a mensagem da graça e do perdão oferecida por Deus em Jesus Cristo. O evangelho anuncia que a salvação é um dom gratuito de Deus recebido pela fé.

Em resumo, apenas Deus é capaz de oferecer o diagnóstico da doença existencial e assim ele o faz quando revela ao pecador o seu estado de adoecimento, situação essa que o próprio sujeito se colocou e não consegue perceber justamente por que está doente demais para isso. Ao mesmo tempo, é o próprio Deus que oferece a condição, o tratamento.

### **3.1.2.A doença se intensifica**

A essa altura está claro a que corresponde o estado de não-verdade do discípulo em *Migalhas Filosóficas*. Kierkegaard faz algumas considerações e responde:

A não-verdade está, pois não somente fora da verdade, mas polemiza contra a verdade, o que se exprime dizendo-se que o próprio aprendiz pôs fora e pôe fora a condição. O mestre é então o próprio deus que, atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se que é a não-verdade e que o é por própria culpa. Mas a este estado [...] que nome lhe podemos dar? Chamemo-lo de pecado. (KIERKEGAARD, 1995, p. 35).

Em *A Doença para a Morte* o autor comenta sobre a ingenuidade dos gregos em relação ao problema do pecado. Para Sócrates o pecado é ignorância, mas os gregos simplesmente não levam em consideração “como a própria ignorância deve ser compreendida mais de perto, sua origem etc.” (KIERKEGAARD, 2022, p. 130).

Por que o ser humano se encontra nessa situação de esquecimento? Por que o conhecimento da pessoa foi obscurecido? Anti-Climacus argumenta que Sócrates propriamente nem “entra em toda a investigação pela qual o cristianismo começa, com o *prius* (estado antecedente) no qual o pecado pressupõe a si mesmo e que o cristianismo esclarece no dogma do pecado hereditário<sup>22</sup>. (KIERKEGAARD, 2022, p. 131).

Anti-Climacus percebe que o cristianismo está atento à complexa relação entre conhecimento e vontade, algo que o paganismo está alheio. O autor retoma a discussão acerca da relação entre conhecimento e vontade na segunda parte da obra, mas aqui sob um viés teológico com o conceito de pecado que é concebido como uma obstinação da vontade humana contra Deus capaz de deturpar a razão, algo que não é considerado pelo paganismo. Para Sócrates “quando alguém não faz o que é justo, então também não o compreendeu”. O problema que Kierkegaard observa é que o socrático “carece de uma determinação dialética que relacione a transição de ter entendido algo a fazê-lo” (KIERKEGAARD, 2022, p. 135).

“A mentalidade grega não tem coragem para afirmar que alguém que tenha conhecimento faça o injusto, que alguém que tenha conhecimento do que é justo faça o injusto, então ela se socorre dizendo: se alguém faz o injusto, não entendeu o que é justo” (KIERKEGAARD, 2022, p. 137). Já o cristianismo percebe que “a vontade é algo dialético e tem, por seu turno, abaixo de si toda a natureza inferior do ser humano” e que assim a vontade tem a capacidade de obscurecer de forma sorrateira o conhecimento. “Entendido do ponto de vista cristão, portanto, o pecado está na vontade, não no conhecimento; e essa corrupção da vontade afeta a consciência do indivíduo”. (KIERKEGAARD, 2022, p. 138). Uma vez que o ser humano está em pecado, não consegue sair dele nem afirmar o que ele é.

Por isso, então o cristianismo inicia de outro modo afirmando que deve haver uma revelação da parte de Deus para esclarecer o ser humano sobre o que é pecado, que o pecado não está no fato de uma pessoa não ter entendido o que é justo, mas em que não queira entendê-lo e não queira o que é justo (KIERKEGAARD, 2022, p. 138).

---

<sup>22</sup> Vimos que Kierkegaard aborda essa questão em *O Conceito de Angústia*.

Anti-Climacus faz questão de ressaltar que o pecado não é uma negação, mas uma posição. Ele não pode ser visto como fraqueza ou ignorância, por exemplo, por isso ele não pode ser compreendido racionalmente.

O paradoxal é, com efeito, a consequência da doutrina da redenção. Primeiramente o cristianismo estabelece o pecado tão firmemente como uma posição, que o entendimento humano nunca pode compreendê-lo; e então é essa mesma doutrina cristã que novamente se encarrega de eliminar essa posição, de tal modo que o entendimento humano nunca possa compreendê-la. (KIERKEGAARD, 2022, p. 143).

Chegando à parte final da obra de Anti-Climacus, mais especificamente a seção B da segunda parte, veremos Kierkegaard tecer mais considerações acerca do pecado. O autor vai analisar o que chama de a “continuação do pecado” e vai trabalhar em cima da consideração do pecado como uma posição e não uma negação. Essa questão do pecado, não se deixando determinar quantitativamente, foi vista em *O Conceito de Angústia*. O sujeito está em estado de pecado e esse é qualitativamente diferente do estado anterior de inocência, não se trata de um mais ou menos. O pecado é uma posição que “por si mesma desenvolve uma continuidade cada vez mais estabelecida” (KIERKEGAARD, 2022, p. 150). E aqui também não se pode considerar como se houvesse vários pecados particulares e esses fossem se acumulando gerando algo como um débito. Um “novo” pecado é, na verdade, apenas a manifestação do pecado. Assim Kierkegaard diz: “No sentido mais profundo, o estado no pecado é o pecado; os pecados particulares não são a continuação do pecado, mas a expressão da continuação do pecado; no novo pecado particular a velocidade do pecado apenas se torna perceptível” (KIERKEGAARD, 2022, p. 151).

Kierkegaard observa que no interior dessa posição de obstinação contra Deus, o pecado encontra alguma coerência para o sujeito, “e nessa coerência interna no mal ele também tem uma certa força”. A ideia de saúde enquanto totalidade e de doença enquanto ruptura pode ser bem útil para compreender o que Kierkegaard diz quando está usando o termo coerência. O autor afirma que:

Toda existência que está sob determinação do espírito, mesmo que por sua própria conta em risco, tem uma coerência essencial em si mesma e uma coerência em algo mais elevado, pelo menos em uma ideia. Mas uma tal pessoa teme infinitamente qualquer incoerência, pois ele tem uma concepção infinita do que pode ser a consequência, que ela poderia ser arrancada da totalidade na qual tem a sua vida. (KIERKEGAARD, 2022, p. 152).

Anti-Climacus argumenta que o mal também encontra uma coerência em seu estado adoecido e, assim como aquele que está saudável teme a perda de sua totalidade, o demoníaco

também teme estar no bem. O sujeito adoecido encontra uma maneira de se sustentar no próprio pecado, é como se agora dependesse dele para não perder seu si mesmo. Kierkegaard o compara ao estado de um alcoolista que evita ficar sóbrio e bebe cada vez mais para não ter de encarar o desconforto e as consequências da abstinência. Ou seja, Kierkegaard compara a posição do pecado à situação de um paciente que está consciente de ter uma doença que o consome cada vez mais e, ainda assim, ele se agarra cada vez mais à essa doença, fazendo de tudo para mantê-la. Isso acontece porque é a própria vontade que está adoecida.

Como vimos, o núcleo do desespero é o querer conservar um si mesmo que não se é de verdade ou - o que é o mesmo - não querer aceitar o si-mesmo verdadeiro. Assim, o sujeito tenta desesperadamente (em sentido amplo do termo) sustentar um si mesmo que, por sua vez, nunca se mantém, pois carece do eterno. Por isso, Kierkegaard poderia dizer também que a posição de pecado é como a de um alcoolista que tenta se manter embriagado o tempo todo, mesmo sabendo que aquela sensação de entorpecimento não é real e que a tendência é do organismo desenvolver cada vez mais tolerância e ficar dependente da substância, trazendo muitos prejuízos ao sujeito.

O pecado é, portanto, essa doença existencial que perversamente mantém a pessoa cada vez mais presa a ele, como se houvesse uma totalidade a preservar. Assim o pecado vai se intensificando e o sujeito vai tentando se alimentar da força da doença enquanto a doença propriamente o consome. Mesmo o sujeito cada vez mais adquirindo consciência de seu estado deplorável, é incapaz de se livrar desse mal. Assim, o autor apresenta três maneiras com que se poderia representar como o pecado se intensifica.

Kierkegaard discorre sobre *o pecado de desesperar sobre o próprio pecado*. Segundo Anti-Climacus, desesperar sobre o próprio pecado é a expressão de que o pecado se tornou ou quer ser coerente em si mesmo. Caracteriza-se por um fechamento gradual do pecado em si mesmo não deixando brecha para o bem. Mesmo tendo consciência do vazio de sua existência, o sujeito decide romper não apenas com o bem (o que é o pecado propriamente), mas também com o arrependimento de estar nessa situação.

Naturalmente isso extrai do pecado as derradeiras forças do demoníaco, dá a ele a ímpia robustez ou obstinação de dever coerentemente considerar tudo o que se chama arrependimento, e tudo o que se chama graça, não apenas como vazio e sem sentido, mas também como seu inimigo, como algo com relação a que se deve fazer, antes de mais nada, uma defesa tal como a pessoa boa se defende da tentação (KIERKEGAARD, 2022, p. 154).

Um exemplo que Kierkegaard usa é de alguém que durante muito tempo “resistiu a uma tentação” e porventura cometeu um erro, então essa pessoa em vez de sofrer, admitir a culpa e ter a humildade de reconhecer que é um pecador, se revolta contra essa situação caindo num sofrimento que, por sua vez, não permite consolo ou reparação. Ela não agradece a Deus por ter permitido ficar tanto tempo sem errar e culpa a Deus pela situação em que se encontra. Na verdade, o que se oculta aqui é o orgulho, não admitir que não era aquela pessoa tão maravilhosa quanto pensou ser antes de cometer o erro.

Kierkegaard também aborda *o pecado de desesperar do perdão do pecado*. Aqui o autor utiliza novamente as categorias de fraqueza e obstinação. Anti-Climacus argumenta sobre o si-mesmo diretamente diante de Cristo. O que seria esse si-mesmo? “É um si-mesmo intensificado pela enorme concessão de Deus, intensificado pela enorme ênfase que recai sobre ele por isso, porque Deus, por causa desse si-mesmo, se dignou nascer, tornar-se humano, sofrer, morrer” (KIERKEGAARD, 2022, p. 159). Essa seria propriamente a consciência máxima que um sujeito pode adquirir de existir diante de Deus: através da figura de Cristo.

Com Cristo, é oferecida a reconciliação no perdão dos pecados. A intensificação do pecado aqui é propriamente o escândalo. Nesse ponto as categorias de fraqueza e obstinação se invertem. Quando colocado diante do modelo e redentor, o desesperado da obstinação se revela um fraco pois não consegue acreditar na possibilidade da salvação, enquanto o desesperado da fraqueza se revela um obstinado pois se recusa a aceitar a redenção.

Kierkegaard vai enfatizar novamente a diferença do modelo cristão para o pagão e o equívoco da cristandade que perdeu a noção de pecado. Na parte final de sua obra, Anti-Climacus faz afirmações que já discutimos quando abordamos *O Conceito de Angústia e Migalhas Filosóficas*. O autor aponta que o cristianismo é a doutrina do deus-ser humano, que começa com o problema do pecado pensado como uma categoria para o indivíduo, que o pecado não se deixa pensar de modo especulativo, assim como o indivíduo em sua singularidade não pode ser abstraído pela categoria de ser humano. Da mesma maneira acontece com o escândalo, ele é uma categoria cristã e como tal, se relaciona com o indivíduo.

O escândalo se relaciona, portanto, ao indivíduo. E com isso começa o cristianismo, ao fazer de cada ser humano um indivíduo, um pecador individual; e agora este concentra tudo o que céu e terra podem reunir da possibilidade de escândalo (e só Deus dispõe disso): e isso é o cristianismo. Então o cristianismo diz para cada indivíduo: tu deves crer, isto é: ou deves te escandalizar, ou deves crer. (KIERKEGAARD, 2022, p. 169).

Percebemos aqui, como dissera Climacus em *Migalhas Filosóficas*, que a questão se resume ao instante, o momento em que o Deus encarnado revela a situação existencial adoecida e ao mesmo tempo oferece a possibilidade de cura. Ou seja, em como se age diante do paradoxo. Ou se escandaliza ou se tem fé.

Por fim, o autor comenta sobre *o pecado de abandonar o cristianismo modo ponendo (positivamente), declarando-o como falsidade*. O autor continua abordando o problema do escândalo, trazendo elementos que nos permitem novas reflexões sobre esse importante tema em Kierkegaard. É válido perceber em que sentido Anti-Climacus afirma que o escândalo é a arma do cristianismo:

A doutrina cristã é a doutrina do Deus-ser humano, do parentesco entre Deus e ser humano, mas, bem entendido, de modo que a possibilidade do escândalo seja, se posso falar assim, a garantia pela qual Deus se assegura de que o ser humano não possa chegar perto demais (KIERKEGAARD, 2022, p. 172).

Como observa Climacus em *Migalhas Filosóficas*, para a razão o paradoxo é absurdo e o cristianismo soa como loucura, mas a possibilidade do escândalo é algo que o próprio paradoxo apresenta ao ser humano e não ao contrário.

Quando a inteligência não consegue meter o paradoxo na cabeça, não é ela quem o inventou, mas o paradoxo mesmo [...] as mesmas coisas ocorrem com o escândalo. Tudo o que ele diz do paradoxo, foi dele que o aprendeu. (KIERKEGAARD, 1995, p. 81).

Dessa maneira, Anti-Climacus aprofunda o entendimento do escândalo comentando sobre três possibilidades de se escandalizar:

A primeira e mais baixa é “deixar que toda questão de Cristo permaneça indecisa” (KIERKEGAARD, 2022, p. 177). O cristianismo com seu “tu deves”, exige que se tenha alguma opinião sobre ele, abster-se de tomar uma posição em relação ao cristianismo é escandalizar-se. Em outros termos, a falta de comprometimento com a verdade de Cristo significa responder à existência sem seriedade. A segunda forma de escândalo é chamada de negativa. A pessoa se sente incapaz de ignorar Cristo, mas também não consegue crer. “Permanece olhando fixamente para um único e mesmo ponto, para o paradoxo (KIERKEGAARD, 2022, p. 178). Já a última forma de escândalo é a positiva, o pecado de abandonar o cristianismo como falsidade e mentira. Agora o que ocorre é uma “guerra ofensiva” contra o cristianismo. O autor diz que esse é o pecado contra o Espírito Santo.



A última forma de escândalo é esta da qual falamos aqui, a positiva. Ela declara que o cristianismo é falsidade e mentira, nega Cristo (que ele tenha existido e que é aquele que disse que era) [...] de modo que ou Cristo não se torna um ser humano individual, mas apenas aparentemente, ou que ele se torna apenas um ser humano individual, de modo que ou se torna doceticamente poesia, mitologia, que não reivindica realidade, ou, de modo racionalista, uma realidade que não reivindica ser divina. (KIERKEGAARD, 2022, p. 179).

Podemos fazer uma alusão aqui a pensadores como Feuerbach, que se tornou célebre pela sua obra *A Essência do Cristianismo*. Nela, o autor interpreta o cristianismo sob uma perspectiva naturalista e humanista, concebendo a religião como mera projeção dos desejos e qualidades do ser humano. Dessa maneira, Deus seria apenas um reflexo de tudo que o ser humano idealiza de si mesmo. Segundo Valls (1995, p. 11), Kierkegaard teria lido *A Essência do Cristianismo* (que fora publicada em 1841) e em *Migalhas Filosóficas* o autor justamente inverte aquilo que Feuerbach havia proposto.

Nas Migalhas, a questão fica propositalmente invertida: se não há uma revelação, se o Mestre não vem do alto, se o homem já se encontra em posse da verdade, recaímos no socrático. Analisando com a terminologia de Climacus a posição de Feuerbach, teremos: se a religião [...] é criação humana, sua verdade é humana, e o homem já está na verdade, a verdade está no homem, não há nenhuma necessidade de um homem novo, de um renascer, e estamos, portanto, no terreno do socrático[...] Feuerbach é, nesse sentido, um socrático: trata-se apenas de reconhecer [...] aquilo que já havíamos esquecido, isto é, que o homem é o próprio Deus para o homem. (VALLS, 1995, p. 12).

No final de sua obra, *Anti-Climacus* vai enfatizar, sob outros termos, o caráter transcendente da religião cristã, e expressar sua preocupação com a redução e descaracterização do cristianismo provocada pelo pensamento moderno. Kierkegaard aponta para a diferença qualitativa entre Deus e ser humano. O autor percebe que sua época - seja com os teólogos que defendiam o cristianismo ou com “autores escandalizados” como Feuerbach<sup>23</sup> - tornara tudo imanente, esquecendo-se do abismo infinito que separa Deus e ser humano. É verdade que Deus em seu amor se fez carne para curar o ser humano do pecado, mas não havia deixado de ser Deus.

Por amor, Deus se torna humano; ele diz: vê, aqui está o que é ser um ser humano, mas ele acrescenta, presta atenção, pois eu sou também Deus – e bem-aventurado aquele que não se escandaliza de mim. Como ser humano ele assume a forma de um servo humilde, ele mostra o que é ser uma pessoa humilde, para que nenhuma pessoa se sinta excluída[...], mas presta atenção; pois eu sou também Deus. (KIERKEGAARD, 2022, p. 175).

---

<sup>23</sup> Vale mencionar que Kierkegaard se incomodava especialmente com muitos daqueles defendiam o cristianismo pois essa defesa era feita eliminando a possibilidade do escândalo, Kierkegaard sugere ironicamente que os pastores dinamarqueses leiam os “autores escandalizados” uma vez que esses sabiam realmente o que não era o cristianismo.

Quando se esqueceu o aspecto transcendente do cristianismo, perdeu-se o paradoxo, a ilusão é que o cristianismo não passa agora de mera projeção humana, ou um mito, ou algo passível de ser resolvido pela razão. O cristianismo é a doutrina do Deus-ser humano, ou seja, do Deus que em sua benevolência vai até o ser humano para libertá-lo do pecado e revelar-lhe verdade, mas Deus toma o cuidado de conservar sua diferença infinita em relação ao humano, garantindo que essa verdade seja inacessível à razão. Kierkegaard via que sua época acreditava ter anulado essa diferença, tendo dessa maneira reduzido o cristianismo de diferentes formas e rebaixado tanto o significado de Deus, que agora o ser humano se ilude se sentindo próximo de Deus ou mesmo aquele que o criou.

Assim, concluída a análise da obra *A Doença para a Morte*, é possível perceber que suas duas partes se desenvolvem abordando a dialética da existência humana. Enquanto a primeira parte apresenta e analisa o ser humano formado como síntese, na segunda parte essa questão se mantém, considerando que a tensão entre imanência e transcendência é o que caracteriza o propriamente cristão, uma característica que necessita, portanto, ser preservada para que o cristianismo possa cumprir com sua função de comunicação existencial.

### 3.2.O ESPÍRITO SAUDÁVEL

Theunissen (2005, p. ix) observa um ponto importante a respeito da obra de Anti-Climacus. Apesar da dialética doença-cura perpassar toda obra, pouco se fala diretamente sobre o conceito de fé. No entanto, a cura pode ser inferida a partir da análise do desespero realizada por Kierkegaard. Ou seja, ao descrever o desespero em suas nuances e em suas gradações, o autor dinamarquês mostra o caminho possível para a salvação.

Mesmo sem dizer detalhadamente o que é a fé, o autor deixa claro que ela é o contraponto do desespero. E não é por coincidência que Kierkegaard termina sua obra relembrando a frase que proferiu mais duas vezes ao longo do texto:

[...]essa oposição (*entre pecado e fé*) esteve vigente por todo este escrito, que na primeira parte, A, A, logo apresentou a fórmula para o estado no qual não há nenhum desespero: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si-mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu. Essa fórmula, por sua vez, como frequentemente se lembrou, é a definição de fé. (KIERKEGAARD, 2022, p. 179).

Kierkegaard caracteriza a fé de diferentes formas ao longo de sua obra. Em *A Doença para a Morte* ela é a contraposição do desespero/pecado. O estado de saúde quando a síntese

está realizada corretamente. Observa-se que há um *telos* diante dessa concepção de saúde, ou seja, na reflexão oferecida por Anti-Climacus o espírito não está saudável de antemão (não há uma determinação imediata) como costuma acontecer com a saúde física quando se é jovem, por exemplo, mas é um estado a ser buscado.

Como vimos, Anti-Climacus parte da doença existencial, assim como o cristianismo parte do conceito de pecado para propor a salvação. A meta do cristianismo é a saída da posição de pecado. Como vimos em *O Conceito de Angústia*, a questão de como o sujeito veio a se tornar um pecador é algo inacessível para a razão. A passagem do estado de inocência para a culpa se dá por um salto qualitativo. Ora, da mesma maneira então deve acontecer para o indivíduo obter a redenção. A cura da doença também se dá por um salto, o famoso “salto da fé”<sup>24</sup>.

Vamos retomar a antropologia kierkegaardiana para analisar a recorrente afirmação de Anti-Climacus a respeito da fé enquanto estar transparentemente fundado no poder que estabelece a síntese. Enquanto espírito o ser humano é autoconsciência, ele reflete sobre si mesmo e a síntese vai se relacionando cada vez mais, gerando um movimento dialético. Poderíamos dizer que esse é um ponto semelhante entre Kierkegaard e Hegel. Todavia, a concepção de Hegel a respeito da fé reflete uma tendência do pensamento moderno em concebê-la como uma imediatidade a ser superada pela reflexão filosófica. Ou seja, a fé, enquanto sentimento religioso, é colocada aquém da razão, como um estado menos desenvolvido de profundidade do espírito. (SOUSA, 2009, p. 129). A consequência disso é obviamente uma avaliação superficial da religião cristã e sua desvalorização em detrimento da filosofia e ciência.

Como já foi comentado, para o hegelianismo a marcha dialética do espírito é um processo que se dá pela via lógica, através da mediação, os conceitos se relacionam de forma necessária, de modo que o Absoluto é alcançado pela razão dialética. Kierkegaard se recusa a conceber o movimento da existência dessa forma, como pura necessidade. A vida concreta não segue os padrões arbitrários e abstratos do Sistema. A dialética do espírito kierkegaardiana tem como aspecto literalmente fundamental um poder que estabelece a síntese. Esse é o elemento transcendente da síntese que não se deixa ser reduzido e não se pode relacionar por via lógica. Ou seja, o pensamento humano está limitado à imanência e o sentido da existência somente pode ser trazido por uma transcendência.

---

<sup>24</sup> Curiosamente, embora Kierkegaard tenha caracterizado a fé como um salto, esse termo propriamente: “o salto da fé” nunca foi utilizado diretamente pelo autor.

Como vimos em *O Conceito de Angústia*, no estado anterior à queda, o ser humano está em relação direta com a vida, sem reflexão ou consciência aprofundada sobre o significado da existência. Ele é pura imediatidade<sup>25</sup>. A posição do pecado é concebida como um estado de contradição em que a síntese está desarticulada. Podemos presumir que para Kierkegaard a fé deve ser a recuperação daquela harmonia perdida, a rearticulação da síntese que somente é possível ao se retroceder ao fundamento. A visão de fé como recuperação da totalidade que está presente nas etimologias das palavras saúde e salvação se evidencia aqui.

Desse modo, podemos dizer que Kierkegaard até concorda com Hegel em conceber a fé como uma imediatidade, porém ele discorda completamente em concebê-la como estando aquém da reflexão. Por outro lado, Kierkegaard também sabe que não é possível alcançar a fé avançando na reflexão pois a razão humana é imanente.

Para alcançar a fé é preciso passar por um processo de interioridade em que o sujeito ao se aprofundar em si mesmo, ganha consciência de si enquanto espírito e por conseguinte, de sua situação contraditória na existência. Vimos durante a análise do desespero que o processo de consciência da doença é um processo de aprofundamento espiritual, de se tornar consciente de que é espírito, somente assim é possível perceber que há o eterno e se colocar diante de Deus. Vimos que o ser humano pode recusar essa interioridade vivendo nas categorias do estético e essa é a forma mais miserável e perigosa de existência. Kierkegaard critica profundamente sua época por estar anulando esse processo de interioridade, todavia não por estarem negando a lógica ou a reflexão, mas em boa medida por acreditarem que resolveriam a existência de forma imanente através da lógica. A salvação somente pode acontecer por uma transcendência a partir do momento em que o sujeito se vê diante de sua situação contraditória na existência e escolhe ser ajudado por Deus. Portanto, a fé para Kierkegaard somente pode ser concebida como um novo estado qualitativo de harmonia. Essa nova imediatidade, só pode ser alcançada mediante um novo salto, de maneira paradoxal.

O paradoxo da fé é o tema central de uma das mais conhecidas obras de Kierkegaard, *Temor e Tremor*. O título da obra faz referência a uma passagem da carta de Paulo a Filipenses (2:12-13) em que o apóstolo diz “desenvolvam a sua salvação com temor e tremor”. Assim, como o título sugere, Kierkegaard vai abordar em sua obra a salvação, isto é: a saúde do espírito, a fé.

---

<sup>25</sup> Deve-se ressaltar que a imediatidade do estado de inocência não é aquela imediatidade “forjada pelo desespero” que se observa na a-espiritualidade dos níveis mais baixos da doença.

A obra se desenvolve analisando a figura de Abraão, considerado pela tradição cristã como o pai da fé, ou seja, um “exemplo incomparável de fé”. A provação divina imposta a Abraão é certamente uma das mais polêmicas da Bíblia, capaz de escandalizar muitas pessoas. Sacrificar seu filho Isaac é uma situação que fere claramente a ética, Abraão se coloca numa posição indefensável quando sua situação é analisada através de uma perspectiva puramente moral. Tanto é que Kant, em *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão*, argumenta que Abraão, de acordo com o imperativo categórico da razão prática, deveria ter desconfiado de um Deus que exige algo contrário à ética. Abraão deveria ter desobedecido aquele comando. Kant questiona assim, a moralidade de uma obediência “cega” que contraria a razão e os princípios universais.

Kierkegaard de forma original explora as nuances psicológicas da situação de Abraão, sua “angústia e adversidade” ao levar seu filho para o sacrifício no monte Moriá. O pseudônimo Johannes de Silentio justifica que é justamente a situação paradoxal da história do patriarca que pode torná-lo o símbolo da fé genuína. Abraão e Sarah já idosos, recebem milagrosamente Isaac depois de setenta anos de espera. Um filho que além de ter sido desejado uma vida inteira, representa a promessa divina de aliança com uma grande nação (Israel) que se desenvolveria e prosperaria a partir do patriarca. Isaac, portanto, simboliza o maior bem terreno que alguém poderia desejar e obter na existência. E então Deus o ordena que Abraão destrua tudo o que lhe foi concedido, renuncie ao seu amor de pai, assassine seu filho e toda a possibilidade da geração seguinte. Abraão é desse modo colocado sozinho diante de Deus numa situação que não possui qualquer parâmetro objetivo e lógico. A provação divina exige uma atitude que é inexplicável para a externalidade, mesmo que Abraão quisesse compartilhar a situação em que se encontrava - por exemplo com Sara, Eliezer ou o próprio Isaac, ele seria incapaz de ser compreendido. Abraão é colocado, dessa maneira, sozinho e em silêncio diante de Deus. “Abraão cala-se - mas não pode falar, reside nisso a adversidade e a angústia”. (KIERKEGAARD, 2009, p. 178).

Kierkegaard está ressaltando o aspecto de incompreensibilidade da fé. Ela não está acessível à linguagem, e não pode ser alcançada de forma intelectual, mas é um ato que envolve a pessoa inteira. Percebe-se que essa questão da infabilidade da fé já está presente desde o início da obra, no nome escolhido por Kierkegaard para seu pseudônimo, Johannes de Silentio. Esse pseudônimo atua como um grande admirador de Abraão, mas ao mesmo tempo alguém incapaz de compreender o herói cristão, uma vez que a atitude de Abraão foge completamente à compreensão de terceiros. A estratégia de Kierkegaard com a escolha desse pseudônimo é, portanto, justamente ressaltar o âmbito subjetivo em que a fé se encontra.

O ato de Abraão de aceitar incondicionalmente o comando de Deus leva Kierkegaard a refletir sobre a questão de uma suspensão teleológica do ético. A provação de Abraão exige que ele renuncie diretamente à ética. Deve-se ressaltar que se olharmos Abraão por uma perspectiva moral, o patriarca é um assassino e não faz sentido algum ele ser louvado pela tradição com um herói. Todavia, quando sugere a suspensão do ético, Kierkegaard não está dizendo que a ética deve ser abolida, o autor está chamando atenção principalmente para a incompreensibilidade da fé em sua natureza paradoxal, e a incapacidade das categorias da ética para explicar o cristianismo. Lembremos que a ética, conforme Kierkegaard argumentou em *O Conceito de Angústia*, trabalha com categorias universais, ou seja, com critérios ideais que se aplicam a todos os indivíduos e tenta dessa maneira chegar ao singular, algo que o cristianismo percebe ser impossível na situação concreta de cada indivíduo.

O autor dinamarquês está desafiando mais uma vez universalidade do Sistema de Hegel, apontando que a fé é um paradoxo que desafia a razão, exigindo uma relação pessoal com Deus. Kierkegaard está respondendo à razão moderna em sua tentativa frustrada de explicar a religião. A fé para Kierkegaard é concebida como uma relação absoluta com o Absoluto. Ela só pode ser pensada em termos existenciais, na situação concreta do indivíduo, em que o singular se coloca acima do universal. Silentio chama atenção para essa questão de diferentes formas ao longo da obra, com afirmações do tipo:

Abraão representa a fé, a qual por norma está nele expressa, e que a sua vida não é apenas o maior paradoxo apreensível, mas um paradoxo tão grande que nem sequer pode ser pensado. Abraão age por força do absurdo, pois o absurdo reside exatamente no fato de ser superior ao universal na sua qualidade de singular. (KIERKEGAARD, 2009, p. 115).

Portanto, o salto da fé envolve abraçar o absurdo, acreditar em algo que não pode ser explicado racionalmente. Nesse sentido, deve-se assinalar que o que caracteriza Abraão enquanto o pai da fé é que ele aceita o comando divino e está disposto a sacrificar Isaac, mas ao mesmo tempo está convicto de que Deus não iria sacrificar Isaac. Podemos presumir essa crença de Abraão em dois momentos da história do Gênesis. Primeiro quando o patriarca menciona ao seu criado que voltaria com Isaac e depois quando responde a Isaac que Deus providenciaria o cordeiro para o Holocausto quando chegassem ao pico do monte.

E Abraão, que fez ele, porém? [...]Durante todo o tempo acreditou; acreditou que Deus não lhe iria exigir Isaac, se bem que estivesse disposto a sacrificá-lo quando tal lhe fosse imposto. Acreditava por força do absurdo, pois não lhe cabe aqui falar de

raciocínio humano, e o absurdo residia aliás no fato de Deus, que lhe exigia Isaac, haver de revogar a imposição no momento seguinte Subiu ao monte e ainda no instante em que a faca luzia acreditava que Deus não lhe exigia Isaac. Ficou certamente surpreendido com o desfecho, mas por meio de um movimento duplo aproximara de sua posição inicial e por isso recebeu Isaac com maior alegria que da primeira vez. [...] Não acreditava que um dia haveria de ser bem-aventurado no além, mas sim haveria de ser feliz neste mundo. Deus poderia lhe dar um novo Isaac, chamar à vida o sacrificado. (KIERKEGAARD, 2009, p. 90-91).

Silentio tenta mostrar que a relação com Deus estabelecida pelo olhar saudável da fé envolve um duplo movimento na existência. Como de costume em sua obra, o autor tenta estabelecer aquilo que caracteriza o propriamente cristão. Kierkegaard chama Abraão de “cavaleiro da fé” e o compara ao “herói trágico” enquanto modelos possíveis de desenvolvimento espiritual. Como vimos, em *A Doença para a Morte*, o heroísmo cristão é mencionado em seu aspecto de solidão e risco. Silentio aborda essa questão diretamente, estabelecendo o que diferencia o herói cristão de outras formas de heroísmo.

O herói trágico é capaz de efetuar o que Kierkegaard chama de movimento da resignação infinita. Ele tem a habilidade de renunciar aos desejos pessoais em direção a um propósito maior. A partir da resignação o indivíduo reconhece seus limites e sacrifica a temporalidade lançando-se em direção ao infinito. Seu sacrifício tem o aspecto do dever universal e se relaciona com o compromisso e a idealidade da ética. Essa resignação permanece nos limites da razão humana e do entendimento ético. Portanto seu ato é inteligível às outras pessoas. É possível compreender e louvar de uma perspectiva externa as motivações e ações do herói trágico.

Kierkegaard nos apresenta vários exemplos de resignação infinita. Um deles é a ignorância socrática. Do ponto de vista intelectual, Sócrates está disposto a levar a razão às últimas consequências até que ela se perca em categorias universais abstratas e se torne “pura negatividade”. Outros dois exemplos são interessantes por serem histórias semelhantes à de Abraão. Primeiramente a história grega de Agamenon, o rei que se dispõe a sacrificar sua filha Ifigênia a pedido da deusa Ártemis, para salvar a cidade. Outro exemplo - que está na própria Bíblia - é a história do líder Jefté que sacrifica sua filha como uma promessa a Deus após obter a libertação da nação de Israel na guerra contra os amonitas.

Representando o máximo que o paganismo pode conceber em termos de heroísmo, “a resignação infinita é o último estágio que antecede a fé, e por conseguinte quem não executou esse movimento não tem fé” (KIERKEGAARD, 2009, p. 103). Como se observa, o herói cristão não deve se contrapor meramente ao herói trágico, mas ir além desse. Portanto, o cavaleiro da fé “faz exatamente o mesmo que o outro cavaleiro; abdica infinitamente do amor que é o

conteúdo da sua vida e está reconciliado com a dor”, assim ele abandona a temporalidade em direção ao eterno. Entretanto, por “força do absurdo”, o cavaleiro da fé realiza um segundo movimento, de retorno à temporalidade.

É necessária uma coragem meramente humana para abdicar de toda temporalidade de modo a ganhar a eternidade; mas eu ganho-a e não posso dela abdicar para toda a eternidade, o que é uma autocontradição. Mas é necessária uma coragem paradoxal e humilde para captar agora toda a temporalidade por força do absurdo, e essa coragem é a fé. Não foi por via da fé que Abraão abdicou de Isaac, mas foi por via da fé que Abraão recebeu Isaac” (KIERKEGAARD, 2009, p. 105).

Dessa maneira, se estabelece que o cristão não deve permanecer na finitude, mas também não pode simplesmente abandonar-se em direção ao infinito e à possibilidade. É preciso realizar os dois movimentos na existência sem se prender em nenhum deles. A paradoxal história de Abraão, o pai da fé, em *Temor e Tremor*, serve para mostrar esse movimento. Ele parte em direção ao infinito abandonando todas as determinações, disposto a sacrificar o que mais valoriza, seu filho Isaac e, por outro lado, mantém a esperança de tê-lo nos braços pois sabe que para Deus tudo é possível. Nesse último ponto Abraão se diferencia de Agamenon e Jefté. Eles também realizam um ato heroico de transcender a si mesmos ao sacrificar seus filhos pelo bem comum, mas somente Abraão é capaz de retornar à imanência por força do absurdo. Esse movimento, por sua vez, é paradoxal, não há explicação por via racional uma vez que o indivíduo percebe que a verdadeira salvação só é possível quando parece ser impossível.

A essa altura está muito claro como a descrição sobre o duplo movimento da fé realizada em *Temor e Tremor* se articula com a antropologia apresentada por Anti-Climacus. Como se percebe, Kierkegaard está utilizando os polos da síntese para descrever o movimento paradoxal da fé. O movimento saudável do espírito requer, como já abordamos, conciliar os polos opostos da síntese de modo que ela não se desestabilize, ou seja, diante dos desafios que se apresentam na existência a questão gira em torno de se movimentar adequadamente entre a finitude e a infinitude - colocando-se assim em harmonia com o fundamento - ou então se perder a si mesmo e o sentido da existência.

Se o duplo movimento da fé está implícito na antropologia kierkegaardiana e pode ser explorado a partir dela, podemos ainda explorar mais alguns termos relacionados ao conceito de fé na obra *A Doença para a Morte*. Apesar de Anti-Climacus pouco falar diretamente sobre a fé - ou exatamente por isso- ele nos oferece algumas simples e didáticas definições do conceito e utiliza termos que também se permitem relacionar com *Temor e Tremor*.



Não é difícil estabelecer que uma das grandes preocupações de Kierkegaard está em mostrar que “o oposto de pecado não é de jeito nenhum, virtude[...] o contrário de pecado é fé (KIERKEGAARD 2022, p. 124)”. Assim evidenciou Anti-Climacus e o mesmo acontece com Silentio quando argumenta que a fé não se deixa submeter às categorias da ética. Anti-Climacus faz uma menção à “saúde da fé” dizendo que ela “é, em última medida, a capacidade de resolver contradições” (KIERKEGAARD 2022, p. 74). É claro que o autor não está falando aqui em resolver no sentido lógico, mas propriamente à capacidade de responder à situação paradoxal em que o indivíduo se coloca em sua existência. Na existência não se pode ficar parado, exige-se que o indivíduo tome decisões. O indivíduo não resolve a aporia de ser infinito e finito com a especulação (com uma atitude racional de prudência, por exemplo), uma vez que a razão se choca com o paradoxo e dali não ultrapassa, a única maneira de responder é com a própria vida. Desse modo, a fé é estabelecida como a resposta à existência proposta pelo cristianismo. Silentio caracteriza a fé como “a paixão suprema do homem” (KIERKEGAARD, 2009, p. 188). O cristão abraça apaixonadamente a existência em sua totalidade com todas as suas contradições. Desse modo, se compreende também outra afirmação de Anti-Climacus: “Este é o combate da fé, que luta, se quisermos, loucamente pela possibilidade. Pois só a possibilidade é salvadora” (KIERKEGAARD, 2022, p. 73).

O cristão crê com a força do absurdo não porque é ingênuo, mas porque após se deparar e reconhecer os limites de sua razão, não ficou paralisado apenas questionando ou lutando orgulhosamente escandalizado contra o paradoxo. Tanto Silentio quanto Anti-Climacus utilizam o termo “coragem humilde” para se referir à fé. (KIERKEGAARD, 2022, p. 126), (KIERKEGAARD, 2009, p. 132). A fé é corajosa enquanto decisão de acreditar que a vida faz sentido mesmo sem haver critérios objetivos que possam validar essa decisão. Ou seja, ela não elimina a dúvida, mas assume a incerteza objetiva diante das questões existenciais. A fé é humilde uma vez que se o sentido da existência não está ao alcance de sua razão, o cristão aceita que esse sentido deve ser concebido como transcendente a si mesmo.

Kierkegaard ao explorar o conceito de fé nos traz argumentos contundentes contra algumas posturas mais positivistas, céticas ou niilistas que por vezes minimizam ou debocham da crença em Deus associando-a com ignorância, medo e superstição. O autor dinamarquês nos convida a conceber a fé originariamente como sendo o contrário da “presunção covarde” do pecado. Kierkegaard sabia bem que por trás de uma grande confiança na capacidade razão em resolver todos os problemas da vida poderia muitas vezes haver um espírito pequeno e covarde, com medo de encarar o paradoxo. Da mesma forma, o pensamento do dinamarquês nos permite enxergar que uma postura cética ou niilista em relação à vida pode ser o desespero em elevada

intensidade, a rejeição obstinada contra Deus. O cristão teme a Deus porque tem a coragem de colocar-se diante do paradoxo e não se escandalizar, ao mesmo tempo o cristão tem a humildade de aceitar a infinita diferença entre Deus e ser humano. Em outras palavras, uma vez confrontado com o paradoxo o cristão não cria ilusões para si mesmo; não tenta negar, rejeitar ou combater o paradoxo em vão, mas o reverencia com toda paixão ousando crer nas infinitas possibilidades.

Em resumo, a fé é um ato apaixonado de entrega e coragem, e por isso Kierkegaard chama Abraão de o cavaleiro da fé. O herói cristão se movimenta com habilidade na existência através dos polos da síntese sem cair no desespero. A noção de salto tão famosa em Kierkegaard nos permite compreender esses aspectos. Não se trata de lançar-se no escuro, no mistério da existência de forma inconsequente, eliminando toda a dúvida; mas de assumir, aceitar e se responsabilizar pela sua própria vida de maneira incondicional, como sendo a própria existência a manifestação de um propósito maior.

### 3.3. RELATOS DE CASO

Como mencionado no primeiro capítulo, os discursos edificantes são textos em que Kierkegaard adota um tom mais confessional e íntimo com seu leitor. Nesses textos o dinamarquês pressupõe que seus leitores já estejam mais inclinados a receber a mensagem cristã. O autor costuma saudar desde o prefácio aquele a quem chama de “meu leitor”. Kierkegaard afirmava que escrevia os discursos edificantes “sem autoridade” (HONG, 1997, p. ix). Com isso o autor queria se colocar numa posição de horizontalidade em relação ao seu leitor, evitando ocupar a posição de alguém que tenha poder formal ou institucional sobre os outros.

Ao adotar essa postura, Kierkegaard reconhece que os conteúdos do cristianismo não podem ser impostos de fora para dentro por uma autoridade. Essa é uma estratégia também para aumentar a responsabilidade de seu leitor. O autor dinamarquês convida cada um que se dispõe a ler seus textos a se engajar com os temas propostos, numa linguagem que apela à própria situação existencial do leitor. Essas características presentes nos discursos edificantes de Kierkegaard reforçam o compromisso do cristianismo com a subjetividade, da maneira como o dinamarquês o concebia, enquanto comunicação existencial.

*Os Três Discursos para Comunhão às Sextas-feiras* é um texto publicado em 1849 um pouco depois de *A Doença para a Morte*. Esse discurso oferece bons exemplos de alguns dos

principais assuntos discutidos na obra de Anti-Climacus. Basicamente o texto se desenvolve a partir de três passagens do Novo Testamento, trazendo à tona três personagens diferentes. Esses personagens servem como símbolos do processo de tornar-se si-mesmo.

### 3.3.1. O sumo sacerdote

O primeiro personagem é o exemplo máximo, o protótipo. Kierkegaard o evoca através da passagem de Hebreus 4:15: “Porque não temos um sumo sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas; antes foi ele tentado em todas as coisas à nossa semelhança, mas sem pecado”.

O sumo sacerdote é o exemplo do Deus que se fez homem e passou por todas as formas de sofrimento e provação e ainda assim não pecou. O autor discorre sobre o Deus que por simpatia ao ser humano se submeteu livremente a passar pelos piores sofrimentos e provações humanamente concebíveis. Kierkegaard observa que aquele que sofre costuma muitas vezes se queixar de não encontrar conforto para seu sofrimento em lugar algum. Por ser um problema subjetivo, ninguém é capaz mesmo de compreender plenamente o sofrimento da outra pessoa. Partindo dessa questão o autor utiliza o termo desespero algumas vezes no texto quando, por exemplo, diz: “Portanto, você que está sofrendo, não se feche em desespero com seus sofrimentos como se ninguém, nem mesmo ele (Deus) pudesse lhe compreender.” (KIERKEGAARD, 1997, p. 118-119)<sup>26</sup>.

Como sabemos, o problema existencial é individual e incompreensível para a exterioridade, além disso, aquele que tem consciência do desespero sofre mais intensamente e sabe que não se trata de um problema objetivo. Também vimos que a solidão é o local onde propriamente o pecado adquire sua continuação, mas também onde é possível obter a salvação. Somente é possível se colocar diante de Deus afastado das comparações mundanas e diante de Deus é onde se decide pelo pecado ou pela fé. Assim, podemos observar de que maneira o texto edificante dialoga com a obra de Anti-Climacus. O apelo de Kierkegaard remete à situação do fechamento hermético no desespero, do sujeito que se fecha em seu próprio sofrimento e se recusa ser amparado pelo eterno. Como vimos, o sujeito nos níveis mais profundos de desespero, estando ciente de sua doença - e da incapacidade de resolvê-la por via da imanência - pode insistir em reforçar a incapacidade de resolução de seu problema existencial e assim o pecado obtém sua continuação, alimentando-se perversamente de sua própria condição.

---

<sup>26</sup> Therefore, you are suffering one, whoever you are, do not in despair shut yourself up with your sufferings, as if no one, not even he, could understand you.

De maneira semelhante ao que falou sobre o sofrimento, Kierkegaard utiliza o termo desespero ao apelar a seu leitor sobre o juízo que se pode fazer em relação às tentações mundanas. “Portanto, você que está sendo tentado, quem quer que seja, não se torne silencioso em desespero, como se a tentação fosse sobre-humana e ninguém pudesse compreendê-la”<sup>27</sup> (KIEKEGAARD, 1997, p. 121). Quando aborda o tema em questão, o dinamarquês argumenta que a própria situação do sujeito considerar ser impossível resistir a uma tentação significa justamente que ele já sucumbiu a ela. Ou seja, Kierkegaard observa que é o próprio pecado, a própria doença já instalada que faz a tentação parecer impossível de ser vencida. E mostra mais uma vez que o cristianismo está sempre nos convidando a assumir a responsabilidade pela nossa condição existencial e se amparar no modelo e redentor para vencer a doença do espírito. Enquanto espírito, é possível ficar na posição de pecado se justificando sobre a impossibilidade de superar o problema existencial, ou se pode assumir a responsabilidade por essa situação tendo como exemplo máximo o Cristo, alguém que foi testando de inúmeras formas, mas passou pela existência livre do pecado.

Como também já vimos e aqui se enfatiza, o cristianismo oferece a solução para a existência pela via do paradoxo. A passagem de Hebreus é mais uma que ressalta a figura do Deus que em seu amor infinito se rebaixa pelo ser humano. Somente o Deus que se fez imanente e passou por todo sofrimento concebível a um ser humano pode compreender o indivíduo em sua totalidade. Somente aquele que se dispôs livremente a salvar o ser humano, morrendo na cruz sozinho sem exigir ser compreendido por ninguém, pode se colocar invariavelmente no lugar de cada indivíduo e compreender cada aspecto do seu sofrimento. Por outro lado, se o Cristo passou por todas as provações e foi tentado de todas as maneiras possíveis, ele o fez de uma forma radicalmente diferente de cada ser humano. Foi o único que não pecou. Portanto, somente Ele pode revelar ao ser humano como superar o pecado. Assim, se Kierkegaard argumenta sobre a simpatia divina, ao mesmo tempo reforça a “infinita diferença” entre ser humano e Deus. Ou seja, somente alguém completamente diferente do ser humano, que está fora do pecado, pode revelar ao espírito sua situação e salvá-lo de sua condição.

É importante ressaltar que Kierkegaard não está negando a importância da empatia ou a realidade de uma dimensão intersubjetiva. O autor está apenas apontando que a compreensão absoluta e a salvação do ser humano em sua situação existencial só pode acontecer se partir de uma transcendência. É nesse sentido que Kierkegaard argumenta que Cristo é o único e

---

<sup>27</sup> Therefore, you who are tempted, whoever you are, do not become silent in despair, as if the temptation were suprahuman and no one could understand it.

verdadeiro “Conforto”, somente a simpatia divina pode provocar o verdadeiro alívio existencial.

Em resumo, o autor está convidando seu leitor mais uma vez para se relacionar, de forma humilde e corajosa, com a figura paradoxal de Cristo, o Deus simpático, que se rebaixa e sofre pelo ser humano sem deixar de conservar a infinita diferença entre ambos.

### **3.3.2. O publicano**

O segundo exemplo de Kierkegaard é extraído de Lucas 18:10-14. Nesse texto, a figura do publicano – ou cobrador de impostos – é contraposta àquela do fariseu. A ênfase aqui é novamente em relação à atitude que se adota estando diante de Deus. Para a exterioridade o fariseu é uma figura nobre, ocupando uma posição de destaque e autoridade em termos religiosos e políticos. A crítica kierkegaardiana ao contexto social e religioso de sua época está mais uma vez evidente. O autor dinamarquês ressalta a hipocrisia do fariseu que “se engana e quer enganar a Deus” (KIERKEGAARD, 1997, p. 127). Os fariseus eram conhecidos pelo seu rigor religioso e forte compromisso com a lei judaica, por enfatizar as regras externas em detrimento da necessidade de uma transformação interior, desprezando muitas vezes aqueles que não seguiam a lei tão rigorosamente quanto eles. Ou seja, o fariseu cumpre os requisitos estabelecidos pela sociedade, tem uma vida considerada virtuosa e por isso acredita estar salvo de antemão. Ele tem uma postura orgulhosa utilizando como parâmetro para avaliar seu espírito os critérios estabelecidos pelo seu contexto. Dessa maneira, a comparação com os outros é seu critério absoluto. O fariseu ao entrar no templo, não deixa de reparar na figura do publicano que também estava nesse local e assim em sua oração o fariseu agradece a Deus por não ser um sujeito cheio de pecados como julga que o publicano seja. Ou seja, em sua arrogância, o fariseu não consegue se colocar sozinho diante de Deus mesmo estando num templo religioso.

Já o publicano representa alguém que ocupa claramente a posição de um pecador. Ele é o cobrador de impostos do povo judeu, um traidor do próprio povo que por ambição trabalha a serviço do império romano opressor. No entanto, ao chegar ao templo, o publicano reconhece sua condição de pecador e clama pela misericórdia divina, mostrando humildade e arrependimento genuíno. O publicano se afasta das comparações mundanas e se coloca sozinho diante de Deus. Ali ele não enxerga o pecado dos outros, não se importa com o fato de existir tantos outros publicanos ou pessoas em situação pior ou melhor que a dele; ou seja, ele não relativiza sua situação existencial através de comparações mundanas, mas se coloca sozinho diante de Deus, estabelecendo uma relação absoluta com o Absoluto. Assim, o publicano não

olha para os lados, pelo contrário, tem a humildade de olhar para baixo, bater-se no peito condenando seu pecado e humilhar-se diante de Deus reconhecendo e assumindo a responsabilidade pela sua situação de pecador. Dessa maneira, ele clama ao salvador para que lhe seja misericordioso. Enfim, foi o publicano que voltou para casa justificado.

Como se vê, Kierkegaard mais uma vez aborda o cristianismo em relação com o indivíduo singular. Aqui o que se ressalta é como a ênfase no indivíduo dada por Kierkegaard pode ajudar o cristianismo a se afastar de concepções moralistas. Como já vimos, a valorização da interioridade no pensamento de Kierkegaard mostra que o cristão não se avalia a partir de critérios objetivos ou estéticos (como status econômico ou social, ou sensação de conforto e bem-estar). Desse modo, um dos grandes méritos de Kierkegaard é constantemente nos lembrar que o cristianismo não pode servir para julgar ou criticar os outros, ele apenas serve para o próprio sujeito em sua situação única na existência. O interessante da passagem é que o publicano age como um indivíduo ao não perceber a presença do fariseu no templo, já o fariseu se ocupa com a vida do seu semelhante, mas a questão é que para se conseguir olhar verdadeiramente para o próximo é preciso olhar primeiro para seu próprio pecado e encará-lo de frente, e isso foi o que publicano fez, estando diante de Deus. Assim, Kierkegaard também nos lembra que é o próprio cristianismo que diagnostica e condena como pecado a tendência do ser humano em observar “o cisco no olho do seu irmão e se esquecer da viga em seu olho”, evidenciando também que de nada vale tentar olhar para o próximo se o seu olhar está adoecido. Ou seja, o pensamento do dinamarquês pode atuar de forma contundente contra o moralismo dentro do próprio cristianismo. A hipocrisia e arrogância disfarçada de virtude religiosa era o que Cristo denunciava com os fariseus e é isso que Kierkegaard aponta no contexto eclesial da Dinamarca - em que aquele que se considera cristão e diz ter o publicano como protótipo acaba reproduzindo a própria atitude do fariseu. Em suma, ao valorizar o indivíduo e condenar o moralismo, é possível conceber através do pensamento de Kierkegaard uma religião tolerante que não busca controlar ou impor sua verdade, mas dá autonomia a cada ser humano para que ele busque em sua subjetividade as respostas para seu problema existencial.

### **3.3.3. A pecadora**

A passagem que se destaca no último texto é a de Lucas 7:35-50. Nesse discurso uma mulher é justificada e se torna uma imagem da salvação cristã por “amar demais”. O que significa tornar-se uma imagem? E o que significa amar demais? Vejamos.

O cenário da passagem de Lucas é um jantar na casa de um fariseu e mais uma vez se estabelece uma contraposição entre alguém exaltado pela sociedade e uma figura considerada pecadora, dessa vez uma prostituta. Kierkegaard observa a cena surpreendente de uma mulher que se comporta de uma forma completamente inapropriada para aquele local. Ela não se senta à mesa como fizeram os fariseus, mas coloca-se diretamente sob os pés de Jesus. Portanto, primeiramente ela tem a coragem de se colocar diante de Deus mesmo estando em frente daquelas que eram consideradas as autoridades religiosas mais poderosas. Em segundo lugar ela reconhece - diferentemente dos fariseus - que ali não se pode haver uma relação de horizontalidade, tem a humildade de imediatamente se colocar sob os pés de Jesus.

A mulher chora e derrama o óleo que trouxera para o jantar nos pés de Jesus e os limpa com seu próprio cabelo, sem dizer uma única palavra, em silêncio, utilizando seu próprio corpo. Assim ela expressa seu sacrifício, entrega e devoção. A imagem daquela mulher, a forma como ela invade um jantar quebrando “as regras de etiqueta” e se coloca aos pés do salvador se entregando inteiramente com seu “corpo e alma” simboliza a atitude genuína da fé cristã, a paixão suprema da fé que como disse Paul Tillich (1974, p.7-8) é “um ato da pessoa inteira”.

Para Tillich, a fé envolve a totalidade da pessoa, é o ato mais íntimo e global do espírito humano e não se deixa reduzir a um ato do conhecimento, da vontade ou do sentimento. De forma semelhante ao que diz Kierkegaard a respeito da paixão suprema da fé, Tillich (1974, p. 5-6) concebe o ato de fé “como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”. A fé é descrita como a preocupação suprema de uma pessoa que envolve ao mesmo tempo a sujeição incondicional do indivíduo e a espera de uma promessa de realização suprema.

Estando diante de Deus, a mulher se esquece completamente de si mesma, tem a coragem humilde para se aniquilar e reconhecer que sem Deus ela não é capaz de nada enquanto o salvador é capaz de tudo, ali ela reconhece e atesta a diferença infinita entre Deus e o ser humano. Ela se torna assim uma imagem da fé cristã. Kierkegaard está chamando atenção para o potencial simbólico do cristianismo. Como também observa Tillich (1974, p. 30-31) “aquilo que toca o homem incondicionalmente só pode ser expresso simbolicamente”. O símbolo aponta para algo que o transcende sem deixar de fazer parte desse algo, como a religião lida justamente com o transcendente, sua linguagem será a simbólica. Nesse sentido, a religião se

utiliza de símbolos porque apenas essa linguagem consegue expressar o incondicional<sup>28</sup>. Dessa maneira, a mulher com seu ato de entrega total diante de Deus se torna uma imagem da fé, é capaz de expressar o que é o cristianismo mesmo sem dizer sequer uma palavra.

Também se observa que o tema do amor cristão é trazido com grande destaque nesse último discurso de Kierkegaard. Isso acontece desde a oração de abertura em que Kierkegaard pede a Deus para que nos ajude a amá-Lo; “aumentando, inflamando e purificando” o amor por Ele. (KIERKEGAARD, 1997, p. 137). Kierkegaard deixa evidente com o discurso da mulher pecadora que a atitude de amar a Deus acima de todas as coisas foi a responsável por sua salvação. Já podemos deduzir aqui que amor e fé se articulam de uma forma importante em Kierkegaard.

O autor enfatiza ao longo do texto que “amar demais” significa para aquela mulher também odiar a si mesma (KIERKEGAARD, 1997, p. 138), utilizando essa aparente contradição como uma estratégia retórica. No fim do discurso, Kierkegaard deixa esclarecer que a mulher é justificada por aniquilar a si mesma no sentido de odiar sua condição de pecado e se permitir morrer para isso. Ou seja, a mulher tem a coragem humilde da fé de perceber e aniquilar aquele si mesmo falso que foi forjado distante do fundamento. Uma vez que retornou ao fundamento renunciando a toda falsidade da condição de pecado é possível vivenciar uma transformação radical na existência. Isso é o mesmo que dizer que a mulher “ama demais”. Portanto, assim como a fé, o amor pode ser contraposto ao pecado.

Curiosamente, no final de *A Doença para A Morte* o autor dinamarquês também utiliza o termo amor diversas vezes. No entanto, Kierkegaard fala nesse momento sobre o amor de Deus que precisa manter a diferença qualitativa através do escândalo. Uma questão que pode ser levantada nesse momento é sobre o que significa propriamente o amor no cristianismo e que posição ele ocupa no projeto existencial de Kierkegaard. É o que vamos analisar a seguir, na parte final da dissertação.

---

<sup>28</sup> Essa é uma questão ampla que exigiria um espaço maior para ser discutida em detalhes, ela é trabalhada por Tillich em textos como *A Dinâmica da Fé e Teologia Sistemática*.



## CAPÍTULO IV – AMOR E TAREFA

Diferentemente da maior parte do livro, nas últimas páginas de *A Doença para a Morte* Kierkegaard utiliza o termo amor diversas vezes. No final da segunda parte da obra o autor aborda o pecado em sua maior profundidade e mais uma vez tece considerações acerca do escândalo. Kierkegaard menciona que Deus se submete a tornar-se humano por amor e que a tristeza de Deus em seu amor infinito era precisar manter o escândalo para que a diferença qualitativa não fosse desconsiderada. (KIERKEGAARD, 2022, p. 173). Curiosamente, o tema do amor é trazido de forma explícita também ao final dos *Três Discursos para Comunhão às Sextas-feiras*, embora possamos considerar que ele estivesse presente desde o início da obra, no primeiro discurso em que Kierkegaard fala sobre o Deus simpático.

O amor cristão (*ágape*) é central no cristianismo e - como não poderia ser diferente - tem grande destaque na obra kierkegaardiana. O conceito é abordado em diversos momentos de sua autoria, todavia, o autor dinamarquês dedica um texto especialmente para tratar desse assunto: *As Obras do Amor*. Esse livro publicado em 1847 também possui uma curiosidade. Ele traz referências ao termo desespero com um sentido bem próximo ao que seria estabelecido por Anti-Climacus em 1849. Essas curiosidades nos levam a perguntar a respeito de qual seria o papel do amor na “medicina do espírito” proposta por Kierkegaard. Vamos começar então esse capítulo propondo um diálogo entre *As Obras do Amor* e *A Doença para a Morte*.

Concluiremos a dissertação com uma análise do discurso edificante de 1849 *Os Lírios do Campo e as Aves do Céu*. Colocaremos esse texto, por sua vez, em diálogo com as obras que foram destacadas até o momento. *Os Lírios do Campo e as Aves do Céu* nos ajuda a trazer à tona um último tema que se quer apresentar e desenvolver, o conceito de tarefa (*Opgave*). Abordando os conceitos de amor e de tarefa podemos ao mesmo tempo resumir, esclarecer e complementar o que foi analisado até o momento, trazendo maior profundidade à nossa compreensão do projeto existencial de Kierkegaard. Com isso podemos finalmente apresentar a resposta à pergunta: o que significa ser radicalmente cristão?

### 4.1. AMOR

#### 4.1.1. Harmonia de contrastes

*A Doença para a Morte* e *As Obras do Amor* são textos semelhantes em vários aspectos. Ambas não se encaixam nos padrões usuais de obras escritas por Kierkegaard. Apesar de assinada pelo autor, *As Obras do Amor* não é apenas uma série de discursos edificantes, o

dinamarquês a descreve - conforme seu subtítulo - como “algumas considerações cristãs em forma de discurso”, e assim o texto também se volta para a análise de categorias cristãs (VALLS, 2013, p .9). *A Doença Para a Morte*, apesar de pseudônima, tem como objetivo apresentar a idealidade do cristianismo, e assim seu propósito é - conforme o subtítulo - “despertar e edificação”.

Expressando a preocupação kierkegaardiana em estabelecer características fundamentais do cristianismo em contraposição ao paganismo, chama atenção a ênfase do autor na “exigência do cristianismo” nas duas obras. Nesse sentido, a existência cristã é concebida como uma tarefa. Esse aspecto em *As Obras do Amor* é expresso pela extensa defesa do segundo mandamento, o dever de amar o próximo e na caracterização do amor enquanto “pleno cumprimento da lei”. Já no escrito de *Anti-Climacus* o que se ressalta é a necessidade de curar-se da doença para a morte, ou seja, libertar-se do pecado.

Entretanto, esses textos partem de lugares distintos para realizar suas análises. *Anti-Climacus* coloca o foco sobre o sujeito a partir do conceito de desespero, desse modo, sua obra se inicia com a análise do “indivíduo sozinho nesse imenso esforço e responsabilidade”. Como vimos durante a dissertação, o autor atua como um pensador sagaz, apontando aquilo que de pior se oculta no ser humano. O dinamarquês define e caracteriza sob várias perspectivas o desespero, a muitas vezes silenciosa doença do espírito que acomete muitos daqueles que tem uma vida confortável, bem ajustada e aparentemente cheia de virtudes. A meta do cristianismo, nessa perspectiva, é curar-se dessa doença espiritual, tornando-se si-mesmo, sinônimo de realização plena do espírito na existência.

Já a obra de 1847 aborda a existência cristã a partir da relação com o próximo através do conceito de amor. Em *As obras do Amor* o autor usa termos como “abnegação” e “tornar-se nada” como metas para o cristão. Além disso, Kierkegaard condena a sagacidade mundana, convida o leitor a abandonar o olhar cético ao próximo, acreditar na existência do amor e ter esperança, mesmo que não haja meios objetivos para que se comprove nada disso.

Uma comparação superficial entre esses dois textos de Kierkegaard pode dar a impressão de que há muitos contrastes entre eles. Por outro lado, ao refletirmos sobre essa aparente tensão algumas noções equivocadas a respeito do pensamento do autor dinamarquês podem ser desfeitas e outras tantas questões podem ser iluminadas.

Um equívoco frequente a respeito de Kierkegaard é o de que ele era um pensador solipsista. A ênfase do autor no indivíduo por vezes foi interpretada como um individualismo cuja consequência é a exclusão da dimensão social. Embora uma leitura um pouco mais atenta das obras antropológicas de Kierkegaard já possa trazer recursos para refutar o rótulo de

individualista do autor, quando se pretende confrontar essa visão, é comum que se chame atenção para *As Obras do Amor*, texto em que o foco está justamente no dever cristão de amar o próximo.

Para que o texto de 1847 e o de 1849 estejam em harmonia, tornar-se si-mesmo deve corresponder pelo menos em alguma medida a amar ao próximo no sentido cristão - que Kierkegaard chama de amor de abnegação. Ou seja, o processo de individuação ao mesmo tempo deve ser um processo de desprendimento de si. Como isso poderia fazer sentido?

Partindo desse questionamento vamos relacionar o conceito de amor com os de desespero/pecado e fé conforme Kierkegaard os concebia e tenta mostrar como a relação entre esses conceitos nos permite estabelecer que Kierkegaard considera a existência e o cristianismo enquanto tarefa. Entretanto, assim como tantos termos de Kierkegaard, a noção de tarefa que queremos evidenciar é contraintuitiva. Começamos investigando alguns elementos de *As Obras do Amor* a partir de pressupostos da obra *A Doença para a Morte*.

#### **4.1.2. O papel do amor na “medicina do espírito” de Kierkegaard**

Observamos a partir da análise da antropologia kierkegaardiana que tornar-se si-mesmo em boa medida tem a ver com a aceitação e com a relação que se (re)constrói com Deus e que esse si-mesmo, por sua vez, não significa um sujeito afastado das relações com o mundo. Uma vez que é estabelecido como uma síntese o ser humano tem diante de si a tarefa de relacionar os elementos antagônicos constantemente. Há a possibilidade de tornar-se si-mesmo ou cair no desespero. Vimos que o desespero é gerado quando alguém se movimenta de maneira inadequada - se mantendo preso a um determinado polo da síntese ou se desprendendo em momento inoportuno - quando isso acontece o espírito não consegue se realizar efetivamente.

Também vimos que Kierkegaard está preocupado em colocar o desespero diante de um horizonte de responsabilidade pessoal, pois somente se pode buscar a liberdade se houver responsabilidade por sua própria condição. A ênfase na individualidade se dá, portanto, nesse sentido. Se Kierkegaard se volta para o indivíduo em boa parte de seus escritos é na convicção de que o cristianismo justamente encontrou uma saída para o solipsismo. Em *As Obras do Amor* o autor evidencia essa questão.

A partir da análise da antropologia apresentada em *A Doença para a Morte* observamos que a desarticulação da síntese é o desvio do eixo da relação com Deus, consigo mesmo e com o próximo concomitantemente. Podemos pensar que o desespero, enquanto tentativa do ser

humano de se realizar desarticulado do fundamento que dá sentido a existência tem como característica a construção de relações adoecidas consigo mesmo e com o próximo.

Se quisermos pensar em termos teológicos, quando Kierkegaard trabalha o mito da queda do ser humano do paraíso em *O Conceito de Angústia*, a queda é essa passagem do estado de inocência em que o espírito estaria “como que sonhando” (KIERKEGAARD, 2015, p. 45) ignorante da diferença entre aquilo que é seu ou do outro, ou seja, em plena harmonia consigo e com o mundo. Por um salto, encontra-se no estado de pecado, “perdido” na existência, afastado de Deus e do outro.

Essa consideração vai ao encontro da observação de Haufniensis, de que para o cristianismo “o pecado é o egoístico” (KIERKEGAARD, 2015, p. 86). Com o espírito desarticulado ao “poder que estabelece a síntese” a relação com o próximo também se torna adoecida, o ser humano vive como se fosse autofundado e só vive para ele mesmo numa tentativa de autorrealização solipsista. No desespero o ser humano fica constantemente tentando se encontrar nas relações que tenta construir, mas falta-lhe o parâmetro da eternidade que qualifica suas ações de maneira que elas se tornem saudáveis.

O desespero (ou pecado) seria então a perda do *si-mesmo* em que o espírito se perde em *si mesmo* e não consegue se realizar em sua plenitude. A semelhança dos termos é colocada aqui de forma proposital para que se veja a sutil, mas crucial diferença. A falta de um elemento de ligação é o que faz a diferença entre uma existência isolada e adoecida e uma existência altruísta e saudável.

O primeiro importante argumento de Kierkegaard em *As Obras do Amor* diz respeito à crença no amor verdadeiro. Numa época em que Hume e Kant já haviam “despertado a filosofia de seu sono dogmático”, tentar estabelecer objetivamente a existência do amor já se mostrava algo ingênuo. Kierkegaard concorda com isso, diz que o amor em si é indescritível e por isso seu texto fala sobre as obras do amor. No entanto, o autor chama atenção para a incapacidade de estabelecer o contrário, que não haja o amor. Se o amor não pode ser provado, contra o ceticismo moral, que duvida da capacidade do ser humano de ser verdadeiramente altruísta, Kierkegaard vai defender que a crença no amor é uma característica do cristão.

Pode-se ser enganado de muitas maneiras; pode ser enganado ao acreditar no que é não verdadeiro, contudo, se é enganado pela aparência ilusória, mas também a gente se engana devido à sagaz ilusão, à lisonjeira presunção que se sabe totalmente protegida contra enganos. E qual engano será o mais perigoso? Qual a cura mais duvidosa, será a do que não vê, ou daquele que vê e, contudo, não vê? O que é mais difícil, despertar alguém que dorme, ou despertar alguém que, acordado, sonha que está acordado? (KIERKEGAARD, 2013, p. 19).

Para Kierkegaard a intenção é o que qualifica uma ação ética. Nisso ele concorda com Kant, a ética é resolvida na subjetividade. Entretanto, a ação ética para Kierkegaard não é fundamentada numa razão prática, mas no amor. Acreditar no amor, nesse sentido, é uma aposta existencial, uma aposta que envolve risco e incerteza objetiva. O autor chama atenção, desde o início da obra, para o aspecto oculto do amor, que não se deixa transparecer, mas apenas se conhece pelos frutos. A ênfase na interioridade e a defesa da capacidade do cristianismo de revelar elementos ocultos da existência são marcas da autoria de Kierkegaard. Assim como a doença do espírito encontra-se oculta, o amor também não se deixa revelar facilmente. Assim como um sujeito que parece muito saudável na concepção “mundana” pode estar fatalmente adoecido, também uma ação ética pode parecer louvável moralmente, e, no entanto, não passar de uma farsa. Nesse sentido, a consciência do desespero e a consciência da farsa do amor natural se equivalem.

Por outro lado, o termo “sagacidade mundana” é utilizado diversas vezes em *As Obras do Amor*, como a atitude daquele que busca não se enganar quanto ao amor e vive, no entanto, enganando a si mesmo, esse sujeito, “mesmo que durante toda sua vida se considerasse feliz em sua ilusão” (KIERKEGAARD, 2013, p. 20) está colocando tudo a perder diante da eternidade. Ou seja, aquele que prescinde do amor está negando o eterno em si mesmo, ou nos termos de Anti-Climacus, está desesperado. Kierkegaard argumenta que é preferível ser enganado no amor do que quanto ao amor. O engano no amor significa que ele somente não estava onde se acreditava que estivesse, mas o engano quanto ao amor, ou seja, o excluir para si mesmo a possibilidade do amor, é o mesmo que se enganar quanto à própria vida, excluir para si mesmo a possibilidade de a vida ter sentido. Dessa forma, concebendo o amor como elemento oculto e fundamental da existência, Kierkegaard observa que para o cristão não é problema ser taxado de ingênuo ou tolo aos olhos da exterioridade, o pior é estar desarticulado com seu fundamento.

Há um trecho logo no primeiro capítulo de *As Obras do Amor* que nos permite compreender o conceito de amor em Kierkegaard em referência à sua antropologia. Assim diz o autor: “pois o que vincula o temporal e a eternidade, o que é senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou” (KIERKEGAARD, 2013, p. 20). Se o ser humano é visto como uma contradição, uma síntese de elementos antagônicos tentando se realizar na existência, o amor, por sua vez, é aquilo que confere sentido à existência. Quando em *Migalhas Filosóficas*, Climacus discorre sobre o paradoxo cristológico, do Deus que se torna humano, a justificativa é que ele o faz por amor. Essa questão é reforçada no texto

de 1849, *Três Discursos para Comunhão às Sextas-feiras* em que Deus, por simpatia a cada ser humano, sofre e passa por todas as tentações concebíveis a um indivíduo. Dessa forma, embora não apareça na maior parte da obra de Anti-Climacus, podemos dizer que o amor teria o papel de protagonista na “medicina do espírito” de Kierkegaard. O amor é o próprio elemento terapêutico se contrapondo ao desespero e se aproximando do conceito de fé que representa a atitude saudável do espírito.

A respeito da relação entre fé e amor, percebemos que esses elementos, embora distintos, não podem ser separados em Kierkegaard. A fé, enquanto atitude saudável do espírito, representa o agir amorosamente, ou movimentar-se na existência fundamentado no amor. Essa relação é ressaltada nos *Três Discursos Para Comunhão Às Sextas-feiras* em que a mulher pecadora obtém a salvação “porque ama demais”. Reforçando essa argumentação, em *As Obras do Amor* Kierkegaard cita Corintos 13, 13: “Assim, permanecem agora estes três: a fé, a esperança e o amor. O maior deles, porém, é o amor”. O autor justifica dizendo que “o amor é o fundamento de todas as coisas. É anterior a todas elas e que subsiste quando todo resto é abolido”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 257).

#### 4.1.3. Amor do si-mesmo x amor de si mesmo

Num dos poucos trechos em que o termo amor aparece na obra de Anti-Climacus antes de sua parte final, está relacionado ao conceito de desespero. Kierkegaard resalta o aspecto contraintuitivo do desespero e afirma:

Certamente tanto o paganismo quanto o ser humano natural diferenciam entre estar e não estar desesperado, ou seja, falam sobre desespero como se houvesse apenas alguns indivíduos desesperados. Mas essa distinção é tão enganosa quanto aquela que o paganismo e o ser humano natural fazem entre amor e amor de si mesmo. (KIERKEGAARD, 2022, p. 80).

Kierkegaard contrapõe a noção de amor cristão (*ágape*) com o amor natural da amizade (*philia*) e o romântico (*eros*). Assim como o paganismo está alheio à noção do pecado e à noção de estar diante de Deus, também é ingênuo em relação à forma de amor *ágape*.

Em *As Obras do Amor*, o autor vai mostrar de maneira mais clara que a ausência de Deus como parâmetro faz com que o sujeito não consiga se relacionar verdadeiramente com seu próximo. No “amor desesperado” o que existe é amor de si mesmo, leia-se egoísmo, e não o verdadeiro amor do si-mesmo. O ser humano desarticulado com seu fundamento busca

desesperadamente se encontrar no outro. Assim, mesmo quando alguém se sacrifica por outras pessoas não é possível dizer que há uma verdadeira ação ética se no fundo o que existe é a pessoa em desespero amando apenas a si mesmo no outro. Por mais altruísta que uma ação possa parecer, no fundo pode ser apenas o sujeito tentando resolver seu conflito espiritual nas relações da temporalidade. Ainda que determinadas ações sejam muito belas - como acontece com o amor romântico - e mesmo favoráveis para o outro - como no amor da amizade - elas não têm valor ético se no fundo essa intenção era desespero, o egoísmo do espírito desarticulado.

O que falta no amor natural e erótico é a verdadeira noção do próximo. Conforme Kierkegaard argumenta, o cristianismo é capaz de enxergar o próximo como o “primeiro tu” enquanto de outra forma somente se enxerga um “segundo eu”. Assim, o cristianismo consegue enxergar a alteridade e ao mesmo tempo anular as diferenças do amor preferencial porque Deus atua como intermediário da relação entre o sujeito e o próximo. Kierkegaard argumenta que é necessário haver um critério atemporal para lidar com as relações mundanas que são temporais. O amor desesperado tenta resolver suas questões através da finitude, mas isso é precisamente o aprofundar-se no desespero. Uma vez que a relação com o fundamento está desarticulada, quando se tenta construir uma relação com o outro pode-se aprofundar ainda mais no desespero.

É importante ressaltar que Kierkegaard não está condenando o amor natural e romântico por si só, mas apontando que quando não há uma qualificação nesse amor ele se reduz a uma projeção do próprio sujeito no outro. Diante de Deus, todo ser humano tem o mesmo valor independentemente de suas diferenças. Desse modo, o cristianismo ao mesmo tempo que anula as diferenças é aquele capaz de ser tolerante e acolher as diferenças, uma vez que esse amor não está fundamentado em suas preferências, mas, tendo o eterno enquanto parâmetro, é um amor de abnegação.

É interessante perceber como o termo desespero aparece várias vezes em *As Obras do Amor* num sentido já próximo ao apresentado em *A Doença para a Morte*. O autor diz que “O desespero, pois, não consiste na perda da pessoa amada, isso é infelicidade, dor, sofrimento; mas o desespero consiste na falta do eterno” (KIERKEGAARD, 2013, p. 59). Kierkegaard também argumenta que:

[...]o desespero consiste em relacionar-se com algo de particular com infinita paixão; pois com infinita paixão só se pode se não estiver desesperado, relacionar-se com o eterno. O amor imediato é assim desesperado, porém quando se torna feliz, como se costuma chamar, o fato de que ele está desesperado se oculta a ele, e quando ele se

torna infeliz, torna-se manifesto que ele estava desesperado. (KIERKEGAARD, 2013, p. 58).

O ser humano se entregar com “paixão infinita” a algo finito se traduz em desespero, é a tentativa frustrada de eternizar-se na temporalidade. É o contrário da paixão suprema da fé abordada em *Temor e Tremor* em que há uma relação absoluta com o Absoluto. Entretanto, esse desespero pode se manter oculto enquanto a relação durar, e o sujeito se iludir acreditando que vive verdadeiramente no amor.

Com descrições como essa observamos como o dinamarquês em vários momentos utiliza termos que remetem aos polos da síntese de sua antropologia (finitude-infinitude, temporalidade-eternidade, necessidade-possibilidade). Percebemos que analisando trechos de *As Obras do Amor*, poderíamos refletir e discorrer longamente sobre os tipos de desespero que Anti-Climacus apresenta em sua obra, o que foge ao alcance da dissertação.

Outra característica fundamental do amor cristão exposta por Kierkegaard é o seu aspecto de dever. O amor do cristianismo é aquele que “passou pela transformação da eternidade” se tornando lei. O dinamarquês argumenta que quando o mandamento: “tu deves amar o próximo como a ti mesmo” é compreendido corretamente ele também diz: “tu deves amar a ti mesmo da maneira certa”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 38). O pressuposto do cristianismo com esse mandamento é o de que todo ser humano ama a si mesmo. Ao colocar o dever no lugar da inclinação, a ideia do cristianismo “é arrancar de nós homens o egoísmo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 34). Em outras palavras, curar o ser humano do desespero. Kierkegaard afirma em mais de uma passagem que “Só quando amar é um dever, só então o amor está eternamente e felizmente assegurado contra o desespero” (KIERKEGAARD, 2013, p. 45; 58). Uma vez que o amor é dever ele paradoxalmente é liberdade pois “este ‘deves’ liberta o amor para uma feliz independência; um tal amor não depende, para se manter ou perecer, da contingência de seu objeto, ele depende da lei da eternidade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 57).

#### **4.1.4. Amor e o sentido do cristianismo**

É curioso ver que o mesmo autor que critica a ingenuidade dos gregos, parafraseando frequentemente Agostinho- “a virtude dos pagãos são vícios brilhantes” - é aquele que defende que se deve acreditar na capacidade do ser humano de amar genuinamente. O cristianismo mostra ao indivíduo que o único caminho para não ser enganado é “crer em tudo por amor”



(KIERKEGAARD, 2013, p. 267). Kierkegaard demonstra tanto em *A Doença para a Morte* quanto em *As Obras do Amor* que a atitude da fé é aquela capaz de tudo esperar e, portanto, nunca ser enganada. Como vimos, Anti-Climacus diz que “a saúde é a capacidade de resolver contradições” (KIERKEGAARD, 2022, p. 74) e chama atenção para o “combate da fé que luta loucamente pela possibilidade. Pois só a possibilidade é salvadora” (KIERKEGAARD, 2022, p. 73). Ao crer em todas as possibilidades o cristão nunca é enganado. Kierkegaard apresenta, dessa maneira, um argumento filosófico forte que justifica a crença no amor cristão.

Em *As Obras do Amor* o dinamarquês relaciona os conceitos de fé, amor e esperança e argumenta que “aquele que ama espera tudo” enquanto aquele que renuncia à possibilidade ou “qualquer um que não queira compreender que a vida toda da pessoa deve ser o tempo da esperança, é desesperado” (KIERKEGAARD, 2013, p. 284). O desesperado renunciou à esperança, renunciou à possibilidade do bem. Isso vale tanto para si mesmo quanto para o outro. Portanto, “ninguém pode esperar sem ser ao mesmo tempo amoroso, não pode esperar para si próprio sem ser ao mesmo tempo amoroso, pois o bem tem uma conexão infinita; mas se alguém é amoroso, espera ao mesmo tempo para os outros” (KIERKEGAARD, 2013, p. 284).

Aprofundando essa questão, a escolha pelo amor cristão está longe de ser ingênua, pois o cristão se permite acreditar no amor estando ciente do problema do pecado. O dinamarquês aponta como uma característica do cristianismo: “esta maneira de responder, de cortar as digressões remotas para instantaneamente apresentar a tarefa tão próxima quanto possível daquele que pergunta o que teria de fazer”. Nesse sentido “o cristianismo não se dirige a um conhecimento, mas a um agir, tem a capacidade de responder e com a resposta amarrar qualquer um à tarefa” (KIERKEGAARD, 2013, p. 119).

Com essa afirmação o autor dinamarquês está apontando algo que diferencia o cristianismo do pensamento grego. Sócrates, conforme considera Kierkegaard, “compreendia a arte de perguntar” (KIERKEGAARD, 2013, p. 119) mostrando com sua ironia que a razão levada a seus limites resulta em categorias abstratas. O cristianismo não se ilude com tais abstrações, mas é direcionado à vida concreta fornecendo uma moldura conceitual para o indivíduo lidar com suas questões existenciais. Dessa maneira, o cristão não fica parado, não se demora demais na pergunta, por exemplo, sobre a verdade. O cristão assume o compromisso de responder à existência com seu agir, ou seja, em viver a verdade, encontrar o sentido diante de sua situação concreta. Em outras palavras, o cristianismo compreende que não é o ser humano que pergunta sobre a verdade ou o sentido da existência, mas ele é convidado a responder a essa questão a todo momento com sua própria vida. Desse modo, o cristianismo é o paradigma da ação.

Sendo assim, o cristianismo parte do problema do pecado que representa a posição de afastamento do ser humano da verdade, do ser humano que se recusou a dizer sim à existência. Kierkegaard argumenta que é mais sincero começar com um “não” do que com um “sim”, uma vez que esse “não” é capaz de acordar e deixar o indivíduo atento para sua tarefa, enquanto aquele que começa com um “sim” se mantém iludido com sua promessa. Se o ser humano acredita que já está de posse da verdade/sentido, então nada precisa ser feito, nenhum movimento precisa ser realizado.

É válido ainda refletir, diante dessa concepção de Kierkegaard, que se o cristianismo considera problemático o ser humano partir do pressuposto de que a verdade está em sua posse, também é incapaz de aceitar que a verdade ou o sentido seja algo forjado pelo próprio ser humano, construído a partir de si mesmo. Isso seria responder à existência sem seriedade. O mesmo que inventar uma mentira e fingir acreditar nela. Autoengano.

Como mostramos no capítulo III, o esforço do cristianismo de mostrar como o ser humano se autoengana e está adoecido espiritualmente se dá na crença de que é possível uma transformação. Só é possível falar sobre queda, culpa e pecado se também se acredita na possibilidade de redenção. Um cristianismo que não oferece a salvação não faz sentido. Com essa ideia em mente Kierkegaard afirma que “o amor cobre a multiplicidade dos pecados” reforçando a noção que apresentamos do amor enquanto elemento terapêutico na existência. Em *As Obras do Amor* compreendemos que o amor é o *pharmakon* da existência, capaz de eliminar o desespero - a doença para a morte - tanto na perspectiva individual quanto na relação. Assim:

[...]o amoroso salva um outro ser humano da morte e ele salva, seja na mesmíssima acepção, seja em outra, a si mesmo da morte; ele o faz ao mesmo tempo de uma única vez; não salva o outro em um dado momento e a si próprio em um outro momento, mas no momento em que salva o outro da morte, salva a si mesmo da morte. (KIERKEGAARD, 2013, p. 317).

Por fim, é válido ressaltar uma última consideração de Kierkegaard em *As Obras do Amor* a respeito da relação entre amor e pecado. O autor diz que “a vida daquele que ama exprime o preceito apostólico de ser criança em relação à maldade”. O cristão “nada quer saber do mal” por isso busca cobrir os pecados “ao se calar, ao dar uma explicação amenizante, ao perdoar” (KIERKEGAARD, 2013, p. 325). Assim, não interessa ao cristão expor as falhas do próximo, mas ele guarda silêncio sobre elas. O cristão não busca descobrir o mal do outro, mas amorosamente crendo em tudo e esperando tudo, com a atitude da fé, o amoroso é capaz de perdoar focando naquilo que existe de melhor no outro ser humano. Como se vê, essa é a atitude

oposta à do fariseu em relação ao publicano nos *Três Discursos Para Comunhão às Sextas-feiras*, o que reforça a oposição entre pecado e amor e aproxima esse conceito ao de fé.

#### 4.2. TAREFA

Já foi enfatizado que o cristianismo para Kierkegaard não pode deixar de ser exigente. Se todos são cristãos de antemão então não há espaço para movimento, a vida perde seu aspecto de risco e paixão. A existência pode estar organizada e agradável para o indivíduo, mas silenciosamente perdendo seu sentido. Kierkegaard deixa claro que o cristianismo não oferece uma vida fácil, mas propõe a renúncia a uma vida meramente estética, bem como exige seriedade e sacrifício para que o sentido da existência seja alcançado. Assim, o autor compreende que o cristianismo “considera cada pessoa sob a determinação da mais alta exigência feita a ela” (KIERKEGAARD, 2022, p.53).

Como também comentamos, o aspecto de dever do amor cristão é enfatizado por Kierkegaard em *As Obras do Amor*. Nesse sentido, o autor dinamarquês cita Paulo que, quando perguntado sobre o que seria o amor, responde: “O amor é o pleno cumprimento da lei” (Rm 13,10). O cristianismo responde às questões existenciais sem se demorar na promessa, oferecendo imediatamente a resposta. A partir de todas essas considerações, a existência cristã, ou o próprio cristianismo é concebido como tarefa.

Segundo Roos (2021, p. 119), é possível utilizar o conceito de tarefa (*Opgave*) como um elemento central para a compreensão do pensamento existencial de Kierkegaard. No conceito de tarefa kierkegaardiano estão contidas algumas características que permitem compreender o pensamento existencial do autor: “risco; incerteza objetiva; solidão; responsabilidade; ação.” Dessa forma: “a realização do si-mesmo constitui a tarefa existencial, como Kierkegaard a entende, permeada por esforço e responsabilidade” (ROOS, 2021, p. 121).

Com o que vimos na dissertação, todos esses elementos já foram apresentados: O cristianismo é o paradigma da ação, ele se volta ao indivíduo singular em sua realidade concreta e diante das questões existenciais não há parâmetros objetivos que possam ajudá-lo. O ser humano deve assumir o risco de tornar-se si-mesmo, assumir a responsabilidade por sua situação existencial que, por sua vez, se revela no encontro com Deus através do paradoxo de Cristo.

Podemos destacar que as características da tarefa se encontram, de alguma maneira, desde o início da obra *A Doença para a Morte* com aquela afirmação referente ao heroísmo

cristão em que o autor destaca seu aspecto de risco, solidão e responsabilidade; e ela é desenvolvida por toda obra de *Anti-Climacus* através da descrição do tornar-se si-mesmo.

*Os Três Discursos para Comunhão às Sextas-feiras* também trazem exemplos de indivíduos que cumpriram sua tarefa da existência enfatizando diferentes aspectos. Tanto o publicano quanto a mulher pecadora reconhecem sua condição existencial e se colocam diante de Deus. Enquanto no publicano o que se destaca é sua capacidade de olhar para seu problema numa perspectiva individual, evitando a comparação; na mulher pecadora o que se ressalta é sua capacidade de renunciar a si mesma através de seu amor.

A noção de tarefa não está sistematizada, encontra-se dispersa por toda obra de Kierkegaard. Todavia, os escritos publicados em 1849 trazem uma especial possibilidade de evidenciar essa noção. Por isso vamos apresentar e trazer para nossa discussão um interessante discurso edificante desse ano: *Os Lírios do Campo e as Aves do Céu*.

Como já destacamos, em seus discursos Kierkegaard não fala como uma figura religiosa autorizada, mas como alguém que também está em busca da edificação. O posicionamento de Kierkegaard reflete a humildade que o autor considerava essencial para a tarefa de tornar-se cristão. Essa abordagem também reforça a centralidade da subjetividade no pensamento kierkegaardiano, enfatizando que a relação com Deus é algo profundamente individual, ou seja, que cada pessoa deve encontrar seu próprio caminho na fé e, portanto, a tarefa é uma atribuição individual.

*Os Lírios do Campo e as Aves do Céu* é um texto lançado por Kierkegaard logo após a publicação da segunda edição de sua famosa obra pseudônima *Ou-Ou*. Talvez por isso, o autor tenha feito questão de lembrar em seu prefácio que é um texto “oferecido com a mão direita em contraste com os pseudônimos” (KIERKEGAARD, 1997, p. 3), oferecidos com a outra mão.

A referência aos lírios do campo e às aves do céu está no evangelho de Mateus 6:24-34 em que Jesus ensina sobre confiança em Deus e a importância de não se preocupar excessivamente com as necessidades materiais. Os lírios e as aves em sua simplicidade servem como exemplos da inteira dependência de Deus e de como, mesmo sem qualquer atribuição especial, eles são sustentados e cuidados. É a partir dessa passagem bíblica que o discurso de Kierkegaard se desenvolve. Poderíamos dizer que essa era uma das passagens preferidas de Kierkegaard, pois foi aquela que inspirou o maior número de escritos do autor, entre discursos edificantes e comentários em seus *Diários*.

Por que o autor dinamarquês admirava tanto essa passagem? Talvez porque seja uma passagem que traz um elemento poético (a referência à natureza) para se dirigir diretamente ao ser humano que - utilizando as palavras de Valls a respeito do texto de 1847, *O que Aprendi*

*com os Lírios do Campo e as Aves do Céu*<sup>29</sup>- “sofre, se preocupa, se aflige, quase não consegue sair de si e de seus problemas, aquele para quem o sofrimento já faz parte irrecusável da vida” (VALLS, 2018, p. 9).

Se a passagem bíblica tão admirada por Kierkegaard fala sobre superar a preocupação com os problemas terrenos deixando-se ser cuidado por Deus, poderíamos então dizer que ela fala sobre superar o desespero – num sentido amplo do termo, tanto o desespero no senso comum como no sentido mais técnico atribuído por Kierkegaard. É uma passagem que encoraja o ser humano a se relacionar com Deus sob o olhar da fé e dessa maneira não temer os males menores. Lembremos o que disse Anti-Climacus na introdução de sua obra, o verdadeiro cristão apenas deve temer o perigo maior, a doença para a morte. O cristão sabe, como vimos ao longo da obra de Anti-Climacus, que a excessiva preocupação mundana é apenas a expressão, o sintoma da doença existencial que já se encontra latente.

O lírio e o pássaro serão os professores inusitados que o Evangelho coloca à disposição para ensinar ao ser humano a “encontrar o Reino dos Céus”. Ou seja, a nos curarmos do desespero, alcançar a salvação. Mas como o lírio e o pássaro podem ser nossos professores? Na própria *A Doença para a Morte* vimos que o ser humano, diferentemente do animal é aquele que tem a possibilidade de desesperar, há em certo sentido uma vantagem clara do ser humano em relação ao restante da criação. E justamente aí reside o problema do pecado, com a vantagem de ser espírito o ser humano rompeu com sua totalidade, está adoecido no pecado, afastado de si-mesmo e em desarmonia com o Todo.

Quando falamos sobre a fé, argumentamos que ela é esse ato de recuperação da totalidade e que também pode ser concebida como uma segunda imediatidade. Pois bem, o lírio e o pássaro estão presos em sua imediatidade, de forma semelhante ao ser humano antes de estar no pecado. Sabemos que, uma vez que o pecado foi posto, não podemos retornar ao estado de inocência, mas podemos olhar para os lírios e as aves do céu e refletir sobre o que significa, enquanto criaturas, estar em harmonia com Deus. Ou seja, cumprir Sua vontade e realizar-se na existência de acordo com o que foi designado por Ele, isto é: tornar-se si-mesmo. Em suma, esses inusitados professores nos ensinam sobre a tarefa de tornar-se si-mesmo sendo simplesmente quem são, cumprindo sua tarefa. Assim, os lírios e as aves do céu nos ensinam sobre silêncio, obediência e alegria. Vejamos o que esses três aspectos significam.

No princípio do texto o dinamarquês contrapõe a atitude do poeta com a atitude exigida pelo cristianismo. Kierkegaard também comenta sobre o poeta tanto em *As Obras do Amor*

---

<sup>29</sup> Texto que, por sinal, foi lançado em paralelo com *As Obras do Amor*.

quanto em *A Doença para a Morte*. Anti-Climacus observa que a relação do poeta “para com o religioso é aquele de um amante infeliz” (KIERKEGAARD, 2022, p. 118-119). Com toda a beleza que o poeta consegue invocar a ponto de causar admiração e encanto, há algo que falta a ele para que consiga alcançar o cristianismo: seriedade. Como foi destacado em *As Obras do Amor*, o cristianismo é o paradigma da *ação*, não é uma questão contemplativa ou especulativa. Enquanto o poeta canta e exalta o amor que não consegue praticar, fala sobre como seria bom ser como o lírio ou a ave do céu como uma realidade inalcançável, o cristianismo diz: “vá e faz o mesmo”. A questão da atmosfera que discutimos em *O Conceito de Angústia* está colocada aqui novamente. O cristianismo trazendo consigo essa atmosfera de seriedade em sua gramática é aquele que ousa dizer: “Você deve”. E dessa maneira não traz espaço para que o indivíduo se demore em deliberação ou lamentações. Ele é o *responsável* por sua tarefa.

A questão do pecado e do escandalizar-se do cristianismo vem à tona nesse momento também. No discurso edificante que estamos analisando, Kierkegaard utiliza o termo desespero justamente ao comentar sobre o poeta. Lembremos que Anti-Climacus ao abordar o desespero da obstinação em sua forma mais intensa afirma que o poeta representava esse desespero. Também lembramos do “amor infeliz” do escândalo mencionado por Climacus em *Migalhas Filosóficas*, o mesmo termo que o autor utiliza para falar sobre a relação do poeta com o religioso.

Kierkegaard aborda mais uma vez a fundamental noção cristã de ser colocado diante de Deus. Enquanto é evidente que comparado ao animal o ser humano tem a vantagem de saber falar, quando colocado diante de Deus “querer falar pode facilmente se tornar a corrupção do ser humano” (KIERKEGAARD, 1997, p. 11). O autor afirma que apenas em muito temor e tremor um ser humano é capaz de falar com Deus” (KIERKEGAARD, 1997, p. 11), remetendo claramente à questão abordada em *Temor e Tremor* da inefabilidade da dimensão religiosa, que faz com que Abraão permaneça em silêncio durante sua tarefa.

Diante de Deus, em oração, afastado de toda tagarelice mundana, *sozinho*, é possível se aprender gradualmente a tornar-se silencioso e até mesmo o oposto daquele que muito fala: alguém que escuta. O poeta, por sua vez, em obstinação a Deus quer continuar a falar e exaltar sua “divina” capacidade. Ou seja, o poeta tem a consciência de ser espírito, tem a consciência do eterno, mas prescinde de seu fundamento e tenta se realizar na existência por conta própria, como não consegue a idealidade que almeja ele muitas vezes vai lamentar a tragicidade da vida e se alimentar esteticamente dessa condição desesperada. O que lhe falta é a humildade corajosa da fé que Anti-Climacus e de Silentio mencionam em suas obras, percebendo e aceitando a condição de pecador e assumindo o *risco* de escolher a Deus através do salto da fé. Assim, é a

simplicidade do lírio e da ave que, incapazes de falar, nos ensinam a permanecer em solene silêncio diante de Deus. O cristão aprende a calar, assim como a natureza se cala enquanto criação, diante da diferença absoluta em relação ao eterno.

No discurso edificante que estamos analisando o dinamarquês também utiliza a expressão “Ou-Ou”, o que remete o leitor à obra pseudônima que seria relançada em paralelo ao discurso. Kierkegaard quer abordar essa expressão num contexto diferente do seu texto pseudonímico<sup>30</sup>. Enquanto *Ou-Ou* faz alusão à escolha entre o estágio ético e o estético na existência, no discurso edificante o autor afirma que quando se é colocado diante de Deus também existe um “Ou-Ou”: “Ou amar a Deus ou odiá-lo” (KIERKEGAARD, 1997, p. 22).

Em meio à multidão não se consegue perceber com nitidez que as alternativas se contrapõem radicalmente, Kierkegaard argumenta que não existe simplesmente a opção de ignorar essa questão e não existe espaço para mediação diante de Deus. Quanto mais o sujeito se aprofunda na interioridade da relação com Deus, mais a exigência se torna clara, não amar a Deus é o mesmo que desprezá-lo e desrespeitá-lo. Em outras palavras: ou o sujeito ama e escolhe a Deus ou então se escandaliza de Deus e escolhe o pecado.

Deve-se perceber que a relação entre Deus e ser humano não é uma relação de horizontalidade. “Amar a Deus sobre todas as coisas” requer que o ser humano lhe seja incondicionalmente obediente cumprindo sua vontade. Lembramos do aspecto de lei do amor cristão. Escolher a Deus significa escolher um parâmetro de ação que está além da temporalidade. O autor aponta para a simplicidade do lírio e da ave que compreendem apenas uma coisa, mas compreendem incondicionalmente “que esse é o seu trabalho, que tudo que deve ser feito é seu trabalho” (KIERKEGAARD, 1997, p. 29). Podemos considerar, desse modo, que ao ressaltar a importância da solidão e o aspecto de incondicionalidade na relação com Deus, Kierkegaard nos remete à ideia da fé enquanto uma relação absoluta com o Absoluto.

O lírio e o pássaro amam a Deus e “servem somente a Deus”. A referência aqui é do trecho da passagem de Mateus que diz que “não se pode servir a dois mestres” e isso nos leva à concepção do desespero enquanto estar dividido. Quando o ser humano aprende a se calar diante de Deus, aprende também a lhe ser obediente de forma incondicional, assim como o pássaro e a ave o são. Essa incondicionalidade é a verdadeira libertação, pois rompe com qualquer divisão, coloca o espírito novamente no eixo para que encontre o seu lugar, ou seja, permite que o ser humano se torne si-mesmo. Não existe ambivalência no lírio e na ave, dessa

---

<sup>30</sup> Lembremos que justamente uma das grandes preocupações de Kierkegaard em 1849 era o relançamento de *Ou/Ou*, essa obra não aborda o que seria o estágio religioso, aqui Kierkegaard está abordando direta e especificamente o religioso.

maneira eles nunca serão tentados pelo mal, igualmente ocorre com a pessoa que incondicionalmente obedece a Deus, ela se coloca em segurança.

Em diversos momentos o autor evoca a beleza da natureza e chama atenção para a condição de pecado que “não querendo servir a um mestre, ou querendo servir a outro mestre, ou querendo servir aos dois, até mesmo vários mestres – destruiu a beleza do mundo”, desse modo, “onde previamente tudo era tão bom, o pecado humano criou uma fenda num mundo de unidade” (KIERKEGAARD, 1997, p. 35)<sup>31</sup>. Portanto, a desobediência é o próprio pecado, que tornou o mundo dividido. Percebemos dessa maneira que quando Kierkegaard fala sobre o silêncio e a obediência incondicional, o aspecto da exigência do cristianismo fica bem claro.

Conforme observamos até o momento, o texto aborda os elementos característicos do conceito de tarefa. Os lírios e as aves nos mostram que o cristão, diferentemente do poeta, deve agir, assumindo o risco e a responsabilidade de alcançar a salvação, deve aprender a se afastar da multidão, calar-se diante de Deus, ter coragem de escolher o amor a Deus, obedecê-lo incondicionalmente, cumprindo aquilo que lhe foi determinado.

Assim, depois de tudo que foi abordado e de tanto enfatizar a exigência do cristianismo pode parecer claro que para tornar-se cristão deve-se agir incansavelmente em busca da fé, tentando superar o pecado. Esse ponto sempre exige muita atenção em Kierkegaard e é válido tecer mais algumas reflexões sobre qual seria propriamente o esforço que o cristianismo exige na concepção do dinamarquês. Roos (2021, p. 124) afirma que a noção de tarefa é contraintuitiva, assim como vários outros conceitos do autor, há nela um elemento sutil, porém muito importante. Vamos explorar essa questão.

Em *As Obras do Amor* o dinamarquês diz que apesar do amor cristão ser “puro agir” ele não é “uma agitação febril”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 122). Desse modo, aquele que “realmente se ocupa com o eterno[...]não é um atarefado”. O dinamarquês também cita a passagem em que Paulo diz que “Cristo era o fim da lei” (Rm 10, 4) além de afirmar que “a lei exige e o amor dá”.

Vimos que para Kierkegaard o cristianismo é uma aposta no amor. Isso significa acreditar que a essência precede a existência. Ou seja, que o amor é anterior. Sendo o amor anterior, quando encarnado na figura de Cristo, traz a verdade e dá o sentido da vida ao ser humano. Então a tarefa da existência é se reconciliar com o amor. Isso está claro no discurso

---

<sup>31</sup> ...being unwilling to serve one master, or by wanting to serve another master, or by wanting to serve two, indeed, several masters-disturbed the beauty of the whole world where previously everything was so very good, human sin that created a cleft in a world of unity.



edificante que estamos analisando, o cristianismo considera que na existência há duas opções radicalmente contrapostas, “Ou-Ou”. Ou se escolhe o amor ou se rejeita o amor<sup>32</sup>.

Em *As Obras do Amor* Kierkegaard (2013, p. 242) diz que “o amor edifica”. O conceito de edificação que inspira seus discursos está estabelecido nesse trecho: “Edificar significa construir para o alto a partir de uma base, um fundamento”. Dessa forma, para realizar uma obra antes é preciso “cavar bem fundo” (Lc, 6,48).

Quando Kierkegaard fala sobre obediência incondicional e sobre o aspecto de lei do amor cristão ele não está falando sobre torturar-se com a “infinita prescrição da lei” tentando desesperadamente agir de acordo com o mandamento. Como vimos no capítulo III, a fé, a atitude saudável do espírito, não pode ser vista apenas como a consequência de um ato de vontade e/ou de conhecimento. Deve-se lembrar também que para Kierkegaard, da perspectiva meramente humana não há como superar o desespero. Quando o espírito doente tenta se curar, acaba piorando sua situação. “É por isso também que a escritura diz do imprudente que ele ‘construiu sem edificações’”.

Por isso o passo fundamental da tarefa é propriamente dar um passo atrás, primeiramente deixar de agir, perceber que o movimento é o que alimenta a doença. Por mais que um ser humano tenha realizado grandes obras na temporalidade, há a infinita diferença em relação Deus, perceber isso é o diferencial para uma vida com sentido. O autor mostra, dessa maneira, que a tarefa do cristão se resolve única e exclusivamente diante de Deus e que nesse local o que deve ser feito, a humildade corajosa que se requer, é muito mais uma passividade, um aceitar. Vejamos um trecho de *As Obras do Amor* que aborda essa questão:

Quem dera que, caindo em si, pudesse compreender que diante de Deus ele não é nada. E dado que os homens querem tanto ser alguma coisa, não é de estranhar que eles, por mais que falem do amor de Deus, relutem tanto em se deixar realmente envolver por Ele, porque sua exigência e seu critério os reduzem a nada. Utiliza, pois a décima parte da força que te é concedida quando te esforças ao extremo, vira então as costas para Deus, compara-te com os homens, e num tempo bem curto tu te destacarás entre os homens. Mas dá a volta, volta-te para Deus, utiliza os dez décimos, tortura-te se possível até a última reserva, e serás como um nada, numa distância infinita de ter alcançado algo, em culpa infinita. (KIERKEGAARD, 2013, p. 126).

---

<sup>32</sup> Se quisermos colocar em termos existenciais: 1) ou se escolhe viver pressupondo que a vida tem um sentido, que é prévio à minha existência, sendo minha tarefa encontrá-lo, e para isso eu preciso assumir que eu sou o responsável por ter me afastado desse sentido, 2) ou a vida não tem sentido algum e eu ajo de maneira a me iludir, acreditando que eu possuo o sentido ou posso forjá-lo da maneira que bem entender.

Quando se chega a esse ponto, percebe-se que conhecimento, força de vontade ou qualquer virtude alcançada não têm qualquer valor se não houver aceitação. O que deve ser feito é justamente deixar de se esforçar. Se o lugar fundamental onde se desenvolve a tarefa é diante de Deus, uma vez que se está nesse lugar deve-se, como vimos, aprender a calar. O esforço nesse local é basicamente o problema, querer falar quando se deveria ser um ouvinte.

O “reino de Deus”, portanto, está acessível a todo momento, e ao indivíduo cabe apenas ter a coragem e humildade de se permitir. No discurso edificante que estamos analisando o autor aponta para o passo fundamental da tarefa e esclarece:

“Buscai primeiro o reino de Deus e a sua justiça”, Mas o que isso significa, o que preciso fazer, ou qual é o esforço do qual se pode dizer que se busca, que se aspira ao Reino de Deus? Terei de buscar um cargo que corresponda a minhas aptidões e forças, e atuar nessa direção? Não, debes buscar primeiro o Reino de Deus. Terei que dar toda minha fortuna aos pobres? Não, primeiramente debes buscar o Reino de Deus. Terei então de ir pelo mundo e anunciar essa doutrina para o mundo? Não, debes buscar primeiro o Reino de Deus. Porém, se é assim que são as coisas, em certo sentido o que tenho de fazer é nada? Sim, muito corretamente, em certo sentido é nada; debes no sentido mais profundo fazer-te nada, tornar-te nada diante de Deus, aprender a calar; neste silêncio está o começo que reside em buscar primeiramente o Reino de Deus. Assim, em certo sentido, chega-se piedosamente ao começo de costas. O começo não é aquilo com que se começa, senão aquilo a que se chega; e chega-se de costas. (KIERKEGAARD, 1997, p. 10-11, tradução própria)<sup>33</sup>.

A primeira a coisa a ser feita, portanto, é nada, tornar-se nada diante de Deus. E poderíamos ressaltar que aí está propriamente o grande esforço do cristianismo. Colocar-se diante de Deus e reconhecer a infinita diferença, perceber que sem o fundamento não há sentido e que agir sem esse amor é o mesmo que negar o sentido da existência. E assim, aceitar a dádiva concedida. Se a tarefa é acreditar no amor ou buscar o amor e se a fé é a expressão desse amor, antes de tudo a tarefa significa compreender que se é amado.

Interessante perceber na etimologia da palavra dinamarquesa *Opgave* o sentido desse conceito. *Op* significa “acima” e *Gave* significa “presente”. A tarefa pode ser entendida como uma atribuição individual vinda de uma instância superior. Assim, é algo exigido, devendo-se

---

<sup>33</sup> Seek first God's kingdom and his righteousness. But what does this mean, what am I to do, or what is the effort that can be said to seek, to aspire to God's kingdom? Shall I see about getting a position commensurate with my talents and abilities to be effective in it? No, you shall just seek God's kingdom." Shall I give all my possessions to the poor?" No, you shall first seek God's kingdom. Shall I then go out and proclaim this doctrine to the world? No, you shall first seek God's kingdom. But then in a certain sense it is nothing I shall do? Yes, quite true, in a certain sense it is nothing. In the deepest sense you shall make yourself nothing, become nothing before God, learn to be silent. In this silence is the beginning, which is to seek first God's kingdom. Thus, in a certain sense our devoutly con backward to the beginning. The beginning is not that with which one begins but that to which one comes, and one comes to it backward.

assumir inteira responsabilidade em seu cumprimento. Todavia, a tarefa é antes de tudo, uma exclusividade, uma dádiva, algo que foi concedido.

Essa ideia de tarefa enquanto dádiva e exigência, remete à dialética entre lei e evangelho de Lutero que foi mencionada no capítulo III. Para o pai da reforma, Deus se relaciona com o ser humano simultaneamente de duas formas. Como juiz que prescreve e condena, revelando ao ser humano sua condição de pecador; e como aquele é misericordioso, oferece a graça e salvação do espírito.

Na abertura da obra *Da liberdade do Cristão*, Lutero afirma: “Um cristão é um senhor livre de todas as coisas e não submisso a ninguém. Um cristão é um servo obsequioso e submisso a todos” (LUTERO, 2011, p. 25). Essas duas conclusões remontam diretamente a Paulo. “Porque sendo livre de tudo, fiz-me servo de todos” e aponta para o amor. O amor cristão liberta o homem de qualquer subserviência e apego às coisas, ao mesmo tempo em que abre para a caridade em seu aspecto de incondicionalidade. O que parece, portanto ser contradição, ser livre e ser servo, é, no fundo, completude (BEZERRA, 2017, p. 5).

Poderíamos dizer que Kierkegaard reinterpreta para seu contexto esse aspecto do pensamento de Lutero de modo que a justificação pela fé é trazida num ambiente em que a cristandade acreditava estar ela toda justificada pelo estado de bem-estar social alcançado. Todavia, ao aprofundarmos essa questão, poderíamos afirmar que essa reinterpretação apresentada por Kierkegaard não é livre de tensões e que ela deixa margem para discussões.

Kierkegaard quer lembrar para a sociedade pequeno-burguesa da Dinamarca que a fé é um movimento e não uma inatividade. Com isso, ele não deixa de ser crítico ao luteranismo, ou pelo menos àquilo que ele se tornou para seus conterrâneos. No luteranismo como a atitude benevolente de Deus para com o pecador é a essência da salvação, a evolução espiritual do pecador acabou sendo menos enfatizada. A cristandade esqueceu que o cristianismo era movimento e nessa ênfase em um *telos* na existência, o dinamarquês é um grande crítico de sua tradição. Segundo Barret (2016, p.25), isso faz com que muitos admiradores de Kierkegaard aproximem o pensamento do dinamarquês de uma visão católica acerca da justificação em que “o homem é justificado pelas obras e não somente pela fé” (Tiago 2:24).

Barret observa a tensão do pensamento kierkegaardiano com a ortodoxia luterana e comenta que o autor dinamarquês (2016, p. 25, tradução própria):

[...]insiste que nossa salvação é, em última análise, um ato de aceitação divina para o qual não contribuimos em nada (e, portanto, ele soa como um luterano) e que o objetivo

final da vida cristã é amar da maneira que Deus é amoroso (e, portanto, ele soa como um católico)<sup>34</sup>.

Percebe-se que o conceito de tarefa é dialético, como tantos outros conceitos de Kierkegaard. Essa tensão entre dádiva e exigência reflete a própria polêmica existente entre protestantes e católicos acerca da justificação pela fé ou pelas obras que caracteriza as discussões teológicas no início da modernidade.

Para Barret, Kierkegaard acaba subvertendo as dicotomias existentes da época entre o luteranismo ortodoxo e a escolástica católica. Assim argumenta o estudioso de Kierkegaard:

Em relação à fé, ao amor, à natureza e à graça, ele (Kierkegaard) não empregou a conceitualidade típica das polêmicas do final do século XVI. Ele não imaginou que ver a vida como uma progressão no amor colocaria em risco a noção de que a salvação é devida inteiramente à misericórdia de Deus. Ele não acreditava que o abraço de Deus ao indivíduo impedisse o movimento do indivíduo em direção a Deus. Em vez disso, duas dinâmicas complementares são evidentes nas obras de Kierkegaard: devemos ter fé na misericórdia imerecida de Deus e devemos nos esforçar para amar com todas as nossas forças. (BARRET, 2016, p. 25 traduções própria)<sup>35</sup>.

O conceito de tarefa que estabelecemos nos permite abraçar essa dicotomia entre a tradição protestante e católica até certo ponto, abarcando alguns elementos dessa última tradição e evitando que Kierkegaard seja lido como um representante fiel da tradição luterana. O aspecto de exigência no cristianismo se aproxima da ideia de que o cristianismo é movimento, e tornar-se cristão é um processo contínuo de aperfeiçoamento. No entanto, não é possível negar a fundamental influência de Lutero e a base da justificação pela fé no pensamento de Kierkegaard. Quando isso é retirado do pensamento kierkegaardiano ele se descaracteriza completamente.

Embora a existência seja um processo, a salvação, conforme Kierkegaard a concebia, envolve a transformação radical operada pelo instante em que o eterno penetra no tempo. As boas obras são vistas como consequência natural da fé genuína, não como requisito para a salvação. O esforço, dessa maneira, é para escolher o amor diante das situações existenciais, havendo a possibilidade constante de aceitá-lo ou rejeitá-lo. O grande esforço é perceber que

---

<sup>34</sup> insists that our salvation is ultimately an act of divine acceptance to which we contribute nothing (and therefore he sounds like a Lutheran), and that the goal of the Christian life is to love in the way that God is loving (and therefore he sounds like a Catholic).

<sup>35</sup> Regarding faith and love and nature and grace he did not employ the conceptuality typical of late sixteenth-century polemics. He did not imagine that seeing life as a progression in love would jeopardize the notion that salvation is due entirely to God's mercy. He did not believe that God's embrace of the individual precluded the individual's movement toward God. Rather, two complementary dynamics are evident in Kierkegaard's works: we must have faith in God's unmerited mercy, and we must strive to love with all our might.

as questões fundamentais da existência se oferecem “de Graça”, que o sentido da existência está dado de antemão, cabendo ao indivíduo apenas permitir que ele lhe seja revelado. Dessa maneira, o indivíduo deve estar sempre pronto para aceitar a dádiva concedida por Deus. Ou seja, aceitar em sua situação concreta e particular que ele somente existe enquanto indivíduo porque primeiramente foi aceito por Deus.

Através de Cristo, o amor se torna imanente, ganha corpo e está olhando diretamente para o indivíduo, mostrando sua situação de afastamento do sentido e da verdade - isto é: seu pecado - e ao mesmo tempo estendendo-lhe a mão, oferecendo-lhe a salvação, a cura existencial. A única coisa que esse amor exige é que seja reconhecido seu caráter transcendente. Ele pede que o indivíduo supere seu egoísmo e renuncie à ilusão de que é a fonte genuína do amor. A fé é a humildade corajosa que permite ao indivíduo abraçar esse amor transcendente e ao mesmo tempo viver a imanência fundamentado nesse amor. Dessa maneira, a tarefa que se impõe ao indivíduo é que ele permita que o amor atue através dele.

Deve-se ressaltar também a influência do pietismo em Kierkegaard. Termos como “abnegação” e “tornar-se” nada utilizados por Kierkegaard indicam a influência dos místicos germânicos, lidos pelo dinamarquês e tão valorizados pela corrente religiosa da qual o autor fazia parte. Lembramo-nos de Tauler, por exemplo, que diz:

A este estado um homem não pode atingir, a menos que una a sua vontade com Deus, com uma renúncia total e uma negação perfeita de si mesmo e de todo o amor egoísta de si mesmo; e todo deleite em ter a sua própria vontade será dominado e extinguido pelo derramamento em seu coração do Espírito Santo no Amor de Deus; de modo que parece que o próprio Espírito Santo era a vontade e o amor do homem, e ele não era nada e nada desejava por si mesmo. (TAULER, 2010, p. 31 tradução própria).<sup>36</sup>

Podemos pensar na tarefa que se apresenta ao ser humano a partir da experiência religiosa, de maneira que tornar-se nada e tornar-se si-mesmo se correspondem. O ser humano colocado diante de Deus é aniquilado, percebendo que não é nada sem seu fundamento. Deus o convida a receber seu amor como dádiva, mas também lhe exige que morra para o pecado. Desse modo, o ser humano deve perder tudo para ganhar tudo e tornar-se si-mesmo. “Deus, com efeito, é tudo, e justamente por não ter nada de Meu, o amor da abnegação conquistou Deus e conquistou tudo”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 303).

---

<sup>36</sup> To this state a man cannot attain except he unite his will with God, with an entire renunciation and perfect denial of himself and all selfish love of himself; and all delight in having his own will be over-mastered and quenched by the shedding abroad in his heart of the Holy Spirit in the Love of God; so that it seems as if the Holy Spirit Himself were the man’s will and love, and he were nothing and willed nothing on his own account.

Assim ocorre a "transformação da eternidade". Uma vez que renunciou ao si mesmo egoísta, tendo percebido que sem o fundamento é nada, o indivíduo recebe o sentido da vida de Graça e agora se torna si-mesmo. É importante assinalar que não se trata de se auto aniquilar para ser salvo, mas de, retrocedendo ao fundamento, perceber que justamente sem ele a vida não fazia sentido, a existência era vazia. Portanto, tornar-se *si-mesmo* é uma atitude de aniquilação apenas do *si mesmo* egoísta, da ilusória atitude de autocentramento que caracteriza a posição do pecado.

Uma vez fundamentado no amor e como vimos quando falamos sobre a fé, o indivíduo retorna à imanência de forma paradoxal. Estando livre do pecado ele recuperou tudo e pode valorizar a diversidade das relações. Tendo encontrado o sentido da existência, ele consegue finalmente ver sentido nas múltiplas formas de existir. Compreendendo e desejando "permanecer em dívida" com amor, está pronto para cumprir com leveza a exigência de amar ao próximo na temporalidade.

Na última parte de *Os Lírios do Campo e as Aves do Céu* o autor comenta sobre aprender com o lírio do campo e a ave do céu a respeito da alegria do cristianismo. O cristão enquanto fundamentado em Deus é incondicionalmente alegre. Lembramos que a atitude da fé é aquela que abarca todas as possibilidades, é capaz de esperar tudo, de resolver toda contradição, assim presumimos o que Kierkegaard quer dizer no texto quando afirma que o cristão é "alegre por si-mesmo" (KIERKEGAARD, 1997, p. 38).

No discurso o aspecto que se ressalta é que o cristão adquiriu a capacidade de viver no presente, de "viver o hoje". Os lírios e as aves ensinam o cristão a superar a preocupação pois eles simplesmente entregam todo seu sofrimento, em incondicional silêncio e obediência, nas mãos de Deus. Dessa maneira, mesmo diante do mais profundo sofrimento o cristão aprendeu a ser incondicionalmente alegre. Assim como o lírio e a ave, o cristão consegue "se livrar do amanhã como se ele não existisse" (KIERKEGAARD, 1997, p. 41), mesmo que o futuro se mostre como algo assustador. Ora, no cristianismo tudo não se resume ao instante em que o tempo ganha uma nova qualificação? Que tempo existe para aquele que permanece no eterno?

Então há para você um hoje que nunca acaba, um hoje em que você eternamente chama para se tornar presente[...] cristãmente até mesmo o perigo da morte é tão sem importância para você que poderia ser dito: "Hoje mesmo você está no paraíso." Consequentemente, a transição da temporalidade para a eternidade [...] é tão rápida que hoje mesmo você está no paraíso, porque cristãmente você permanece em Deus. Se você permanece em Deus, então, quer você viva ou morra, quer a vida o trate bem

ou mal, quer você morra hoje ou daqui a setenta anos [...] você *permanece*.  
(KIERKEGAARD, 1997, p. 44-45)<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> ...then there is for you a today that never ends, a today in which you eternally call become present to yourself (...)Christianly even the danger of death is so unimportant for you that it is said, "This very day you are in paradise." Hence the transition from temporality to eternity-the greatest possible distance(...) is so swift that this very day you are in paradise, because Christianly you remain in God. If you remain in God, then whether you liv or die, whether life treats you well or badly, whether you die today or not for seventy years(...) you remain.

## CONCLUSÃO

A partir da análise do conceito de tarefa estabelecemos que Kierkegaard concebe a existência enquanto dádiva e exigência, e essa seria uma forma de sintetizar o pensamento do dinamarquês. Com essa ideia em mente e com os elementos que foram expostos ao longo da dissertação, podemos finalmente responder à pergunta que iniciou nossa empreitada: o que significa ser radicalmente cristão?

No primeiro capítulo vimos que Kierkegaard atua como um arqueólogo do cristianismo. Desse modo, ser radicalmente cristão significa 1) tentar chegar à raiz ou buscar um significado profundo para a mensagem de Cristo, revelando sentidos que se encontram encobertos em sua época. Kierkegaard tenta descobrir aquilo há que de específico no cristianismo e o contrapõe ao pensamento moderno. Se foi a própria modernidade um dos grandes responsáveis pela redução e descaracterização de elementos centrais da religião cristã, Kierkegaard tem o potencial de trazer interpretações inovadoras e ao mesmo tempo conservar algo da tradição que pode estar sendo perdido.

No segundo capítulo iniciamos a análise do projeto existencial de Kierkegaard através da dialética doença-cura presente em *A Doença para a Morte*. A caracterização e análise do desespero nos permitiu perceber que ser radicalmente cristão também significa 2) assumir uma atitude radical diante da existência. Diferentemente da sociedade pequeno-burguesa de sua época que ousava ser espírito somente até certo ponto e assim se considerava bem-sucedida, Kierkegaard acredita que o cristianismo exige que o sujeito se aprofunde espiritualmente, adquira a consciência do desespero e assuma a responsabilidade por seu adoecimento.

No terceiro capítulo vimos que o cristão tem a noção de existir diante de Deus. Sendo assim, ser radicalmente cristão significa 3) reconhecer a diferença radical entre Deus e o ser humano. Isso é algo que o paganismo está alheio e boa parte do esforço do dinamarquês está em mostrar a diferença entre os dois paradigmas, valorizando o aspecto transcendente da religião cristã.

Se o cristão está ciente de existir diante de Deus, conseqüentemente é aquele que tem a noção do pecado. Assim, ser radicalmente cristão significa 4) chegar à raiz do problema existencial. O cristão percebe que está afastado do fundamento e sem ele não há sentido na existência.

Ainda no terceiro capítulo observamos que ser radicalmente cristão também significa 5) experimentar uma transformação radical na existência. O encontro com o paradoxo do Deus encarnado na figura de Cristo revela ao sujeito sua situação de pecado e ao mesmo tempo lhe



oferece a salvação. A existência adquire uma nova significação através da atitude saudável da fé, ocorrendo no instante em que o eterno penetra no tempo.

No quarto capítulo se evidencia que ser radicalmente cristão significa antes de tudo 6) retroceder à raiz, ao fundamento que dá sentido à existência. O cristão considera que o amor é anterior e o fundamento de tudo. Dessa maneira, ser radicalmente cristão significa 7) agir a partir da raiz, concebendo a existência enquanto dádiva e exigência. Uma vez que o cristão se fundamenta no amor, aceitando a dádiva concedida, o próprio amor o impulsiona para a tarefa.

Se o cristianismo é uma tarefa então podemos considerar que ele está sempre se realizando. Ele é visto a partir de uma idealidade sendo sinônimo de tornar-se si-mesmo. Algo que pode ser questionado é que com essa visão de Kierkegaard o cristianismo parece ser impossível de ser alcançado plenamente. No entanto, o dinamarquês mostra que o próprio cristianismo não nos deixa espaço para deliberar a respeito dessa impossibilidade. Ele é o paradigma da ação e paradoxalmente está sempre disponível, sempre acessível para se concretizar a cada instante em cada indivíduo independentemente da sua situação existencial. Dessa maneira, o projeto de Kierkegaard nos aponta propriamente para o aspecto paradoxal da religião cristã, com toda sua exigência e simplicidade. Para seu leitor, Kierkegaard constrói um complexo projeto que exige muito tempo e deliberação para no fim das contas deixar bem claro que só é possível ser cristão sendo-o radicalmente, mas que por outro lado a questão é simples, pois ser radicalmente cristão significa 8) perceber que na existência há duas opções radicalmente contrapostas. Ou se aprofunda no desespero ou se torna si-mesmo; ou se escolhe o pecado ou se age com fé; ou se aceita o amor ou se escandaliza dele; ou se acolhe a existência como dádiva ou se rejeita que a vida tenha sentido.

É também válido argumentar que o pensamento de Kierkegaard é capaz de soar atual, mesmo em contextos tão diferentes da distante Dinamarca do início do século XIX, porque ele se assemelha num certo sentido ao próprio cristianismo. A religião cristã pode e deve ser objeto de críticas, mas o próprio cristianismo oferece os elementos para se desconstruir e se permitir renovar continuamente sem precisar abandonar os elementos centrais da própria tradição. Kierkegaard percebe bem que o cristianismo não precisa ser inteiramente explicado logicamente, muito menos algo imposto objetivamente. Quando se lida com a verdade de Cristo dessa maneira é a própria mensagem cristã que está adoecida. O cristianismo é estabelecido a partir do próprio paradoxo e sendo assim o sentido dessa religião pode estar em “se deixar morrer e renascer” continuamente sem perder seus elementos fundamentais, em outras palavras, ser capaz de sustentar essa tensão entre se renovar e se conservar concomitantemente. Como vimos com Kierkegaard, esse é o próprio movimento da existência.

## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS DE KIERKEGAARD

KIERKEGAARD, S, 1813 - 1855. **A Doença para a Morte**. Tradução de Jonas Roos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022. – (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, S. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Alvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund; Petrópolis: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, Søren. **Discursos edificantes em vários espíritos**. Tradução de Álvaro L. M. Valls e Else Hagelund. São Paulo: LiberArs, 2018.

KIERKEGAARD, S. **Either/Or 1**, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987.

KIERKEGAARD, S. **Either/Or 2**, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987.

KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

KIERKEGAARD, S. **O conceito de Angústia**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 – (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, S. **O Instante**. Tradução de Alvaro L. M. Valls e Márcio Gimenes de Paula. São Paulo, SP: Liberars, 2019.

KIERKEGAARD, S. **Practice in Christianity**, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

KIERKEGAARD, S. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas**: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, S P: Editora Universitária São Francisco, 2013. Vol. I.

KIERKEGAARD, S. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas**: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, S P: Editora Universitária São Francisco, 2016. Vol. II.

KIERKEGAARD, S. **Temor e Tremor**. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.

KIERKEGAARD, S. **The Point of View**. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998

KIERKEGAARD, S. **Without Authority**. Edição e tradução de Howard Hong e Edna Hong. Ed. Princeton University Press, 1997.

KIERKEGAARD, S. **Søren Kierkegaard's Journals and Papers**, vols 1–6, edição e tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Bloomington and London: Indiana University Press, 1967–78. Citado pelo volume e o número da entrada. Index and Composite Collation, vol. 7, Howard V. Hong e Edna H. Hong. Bloomington and London: Indiana University Press, 1978.

#### LITERATURA SECUNDÁRIA

AHO, Kevin. Existentialism. In: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford: Methaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/existentialism/>. Acesso em: 10 maio 2025.

ALMEIDA FILHO, Naomar de. **Saúde**: um conceito em disputa. In: GIOVANELLA, Lígia et al. (Org.). **Políticas e sistema de saúde no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012. p. 33-54.

BARRETT, Lee C. Kierkegaard and Johannes Tauler on Faith, Love, and Natural Desire for God: A Way beyond a Catholic/Protestant Impasse. **Toronto Journal of Theology**, v. 32, n. 1, p. 25-43, 2016.

BARRETT, Lee. Kierkegaard's Anxiety and the Augustinian Doctrine of Original Sin. In: PERKINS, Robert L. (Ed.). **International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety**. Macon: Mercer University Press, 1985. p. 35-62.

BECKER, Ernest. **A negação da morte**. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. 16. ed. Rio de Janeiro: Record, 2021.

BEZERRA, Cícero Cunha. Martinho Lutero e Johannes Tauler: abertura para o habitar de Deus no ser humano. **PLURA – Revista de Estudos de Religião**, v. 8, n. 2, p. 4-18, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1497>. Acesso em: 5 jan. 2025.

CARLISLE, Clare. **Publishing The Sickness unto Death: A Lesson in Doublemindedness**. In: HANSON, Jeffrey; KRISHEK, Sharon (Ed.). **Kierkegaard's The Sickness unto Death: A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 26-41.

EVANS, C. S. **Is Kierkegaard an irrationalist?** Reason, Paradox and Faith. *Religious Studies* v.25, n.3, p. 347-362, set. 1989

EVANS, C. S. **Kierkegaard on faith and self**: collectes essays. Waco, Tex: Baylor University Press, 2006.

EVANS, C. S. **Søren Kierkegaard's Christian Psychology**: Insight for Counseling and Pastoral Care. Grand Rapids, MI: Regent College Publishing. 1995.

EVANS, C. Stephen. **Accountability to God in The Sickness unto Death**: Kierkegaard's Relational Understanding of the Human Self. In: HANSON, Jeffrey; KRISHEK, Sharon (Ed.). **Kierkegaard's The Sickness Unto Death: A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 219-236.

EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard and Spirituality: Accountability as the Meaning of Human Existence.** Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2019.

EVANS, C. Stephen. **Passionate reason: making sense of Kierkegaard's philosophical fragments.** Bloomington: Indiana University Press, 1992.

EVANS, C. Stephen. Who Is the Other in Sickness unto Death? God and Human Relations in the Constitution of the Self. **Kierkegaard Studies Yearbook**, v. 2, p. 1-15, 1997.

FERGUSON, H. **Melancholy, and the Critique of Modernity: Søren Kierkegaard's Religious Psychology.** London: Routledge. 1995.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo.** Tradução de José Carlos Bruni. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FREUD, Anna. **O ego e os mecanismos de defesa.** Tradução de Durval Marcondes. 3. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996

GLENN Jr., John D. **The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work.** In: PERKINS, Robert L. (Ed.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death.** Macon: Mercer University Press, 1987. p. 5-22.

GOUWENS, D J. **Kierkegaard as Religious Thinker.** Cambridge: Cambridge University Press. 1996.

GRØN, A. The Relation Between Part One and Part Two of The Sickness unto Death" **Kierkegaard Studies Yearbook (1997)**, vol. 1997, no. 1997, 1997, pp. 35-50. <https://doi.org/10.1515/9783110243994.35>

GRØN, Arne. **The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard.** Macon: Mercer University Press, 2008.

GRØN, Arne. The Relation Between Part One and Part Two of The Sickness unto Death. **Kierkegaard Studies Yearbook**, v. 2, p. 35-50, 1997.

HANNAY A.; MARINO, G. D. **Introduction.** In: HANNAY A.; MARINO, G. D. (Orgs.). **Cambridge Companion to Kierkegaard.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006

HANNAY, A. **Kierkegaard.** London, Boston, Melbourne, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982.

HANNAY, A. **Kierkegaard: A Biography.** Cambridge: Cambridge University Press. 2001

HANNAY, Alastair & Marino, Gordon Daniel (eds.) **The Cambridge Companion to Kierkegaard.** Cambridge University Press, 1997.

HANNAY, Alastair. **Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation.** In: PERKINS, Robert L. (Ed.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death.** Macon: Mercer University Press, 1987. p. 23-38.

HANSON, J.; KRISHEK, S. **Kierkegaard's The sickness unto death: a critical guide.** Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2022.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

HONG, H. V., & HONG, E. H. **The essential Kierkegaard**. Princeton, NJ: Princeton University Press. (2000)

HONG, Howard V. Historical Introduction. In: KIERKEGAARD, Søren. **Without Authority**. Tradução e edição de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1997. p. ix-xxxii.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de J. Guinsburg e Artur Morão. 2. ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1998. (Os Pensadores).

KRISHEK, S. **Kierkegaard on Faith and Love**. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.

LUTERO, Martinho. **Da liberdade cristã**. Tradução de Walter Altmann. 7. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2011

MACKEY, Louis. **Kierkegaard: A Kind of Poet**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

MALANTSCHUK, Gregor. **Kierkegaard's Thought**. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1971.

MARCHESOTTI, Ana Paula Almeida. **Peter Wilhelm Lund: o naturalista que revelou ao mundo a pré-história brasileira**. Rio de Janeiro: E-Papers, 2009.

MCCARTHY, V. **The Phenomenology of Moods in Kierkegaard**. The Hague: Martinus Nijhoff. 1978.

MCDONALD, W. **Søren Kierkegaard, The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Winter 2017 ed. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/>

NIELSEN, Klaus. Kierkegaard and the modern search for self. **Theory & Psychology**, v. 28, n. 1, p. 65-83, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0959354317742741>. Acesso em: 5 jan. 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 246.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Constituição da Organização Mundial da Saúde**. Genebra: OMS, 1946. Disponível em: <https://www.who.int>. Acesso em: 09 dez. 2024.

PASCALE, Blaise. **Pensamentos**. Trad. Maria Lúcia de S. Lima. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1998, p. 122.

PATISSON, G; STEVEN, S (eds.). **Kierkegaard: The Self in Society**. New York: St. Martin's Press. 1998.

PATTISON, G. **Kierkegaard, Religion, and the Nineteenth-Century Crisis of Culture**. Cambridge: Cambridge University Press. 2002.

PATTISON, George. "Before God" as a Regulative Concept. **Kierkegaard Studies Yearbook**, v. 2, p. 70-84, 1997.

PATTISON, George. Kierkegaard's Place of Rest. In: HANSON, Jeffrey; KRISHEK, Sharon (Ed.). **Kierkegaard's The Sickness unto Death: A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. p. 6-25.

PAULA, M. G. **Socratismo e Cristianismo em Kiekegaard: o escândalo e a loucura** [s.l] Annablume, 2001.

PERKINS, R. (Ed.). **The Concept of Anxiety**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v. 8).

PERKINS, R. **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19).

PIEPER, F; ROOS, J (orgs). **Pensar a religião. Temas e conceitos filosóficos contemporâneos**. São Paulo: LiberArs, 2021.

REALE, G., ANTISSEI, D. **História da filosofia: do Romantismo até os nossos dias**. São Paulo: Paulus, 1991. V.3

ROOS, J. **10 Lições sobre Kierkegaard**, Petrópolis – RJ: Vozes, 2021. – (Coleção 10 Lições)

ROOS, J. Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, v. 6, p. 10-29, 2020.

ROOS, J. Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero. **La Mirada Kierkegaardiana**, v. 1, p. 68-78, 2009.

ROOS, J. Retroceder para avançar. Pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard. **Numen**, v. 24 n. 2, 2021.

ROOS, J. **Tornar-se cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2019.

ROSFORT, René. **Kierkegaard's Conception of Psychology**. In: STEWART, Jon (ed.). **A Companion to Kierkegaard**. Chichester: Wiley Blackwell, 2015. p. 298-315.

ŠAJDA, Peter. **Kierkegaard's Mystical and Spiritual Sources: Meister Eckhart to Tersteegen**. In: STEWART, Jon (Ed.). **A Companion to Kierkegaard**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015. 167-179.

SOUZA, Humberto Araújo Quaglio de. **Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de Paradoxo Absoluto em Kierkegaard**. 2017. 272 f. Tese (Doutorado em

Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/5616>. Acesso em: 5 jan. 2025.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

STEWART, J (ed.). **Kierkegaard's Influence on the Social Sciences**. Aldershot: Ashgate. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 13). 2011.

STEWART, J. **A Companion to Kierkegaard**. Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell, 2015.

STEWART, J. **Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Tradução de Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017.

STOKES, Patrick. **From Here to Eternity: Soteriological Selves and Time**. In: HANSON, Jeffrey; KRISHEK, Sharon (Ed.). **Kierkegaard's The Sickness Unto Death: A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. p. 61-78.

TAULER, Johannes. **The Inner Way: The Mystical Theology of John Tauler**. E-Saint Library, 2010.

THEUNISSEN, M. **Kierkegaard's Concept of Despair, trans.** Barbara Harshav and Helmut Illbruck. Princeton, NJ: Princeton University Press. (Originally *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen and Kierkegaard*. Frankfurt: Suhrkamp 1993). 2005.

TILLICH, P. **A coragem de ser**. 5. Ed. Tradução de Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

TILLICH, P. **Dinâmica da Fé**. Trad. de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. Tradução de E. B. Chaves. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TITELEI. **Kierkegaard Studies Yearbook (1997)**, vol. 1997, no. 1997, 1997. <https://doi.org/10.1515/9783110243994>.fm

TITELEI. **Kierkegaard Studies Yearbook (2001)**, vol. 2001, no. 2001, 2001. <https://doi.org/10.1515/9783110244038>.fm

VALLS, A. L. M. **Saúde e doença: uma visão filosófica**. Espaço Pedagógico, Passo Fundo, RS, v. 12, n.1, p. 91-98, 2005.

VALLS, A. L. M. **Entre Sócrates e Cristo. Ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VALLS, Á. L. M. A narrativa de Deus na sociedade pós-tudo: a estratégia irônica de Kierkegaard. **Revista Trama Interdisciplinar**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 20-34, 2011. Disponível em: Editora Revistas Mackenzie. Acesso em: 5 jan. 2025.

VALLS, Álvaro L. M. Posfácio. In: KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010. p.

VALLS, Álvaro L. M. Posfácio. In: KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2015. p.

WALSH, S. **Kierkegaard**: thinking Christianly in an existential mode. Oxford: Oxford University Press, 2009.

WALSH, S. *Living Christianly: Kierkegaard dialectic of Christian existence*. United States: Penn State University Press, 2005.

WESTPHAL, M. **Kierkegaard's Concept of Faith**. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 2014

WESTPHAL, M. **Kierkegaard's Critique of Reason and Society**. University Park, PA: Pennsylvania State University Press. 1992.

WESTPHAL, Merold. Kierkegaard's Psychology and Unconscious Despair. In: PERKINS, Robert L. (Ed.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death**. Macon: Mercer University Press, 1987. p. 39-66.