

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

Ângelo de Almeida Rodrigues

O indivíduo kierkegaardiano: itinerário entre angústia, desespero e síntese

Juiz de Fora

2021

Ângelo de Almeida Rodrigues

O indivíduo kierkegaardiano: itinerário entre angústia, desespero e síntese

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gross

Juiz de Fora
2021

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

Rodrigues, Ângelo de Almeida.

O indivíduo kierkegaardiano : itinerário entre angústia, desespero e síntese / Ângelo de Almeida Rodrigues. -- 2021.
107 f.

Orientador: Eduardo Gross

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

1. Kierkegaard. 2. Indivíduo. 3. Síntese. 4. Desespero. 5. Angústia. I. Gross, Eduardo , orient. II. Título.

ÂNGELO DE ALMEIDA RODRIGUES

O indivíduo kierkegaardiano: itinerário entre angústia, desespero e síntese

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de **MESTRE EM FILOSOFIA**.

Juiz de Fora, 20/08/2021.

Banca Examinadora



Prof. Dr. Eduardo Gross - Orientador



Prof. Dr. Jonas Roos (UFJF)



Prof. Dr. Gabriel Ferreira da Silva (UNISINOS)

Dedico este trabalho à minha esposa, filha e família.

AGRADECIMENTOS

A Deus, em primeiro lugar, que me guiou durante toda a trajetória de meu mestrado, sustentando-me, principalmente com sua graça, para que pudesse desenvolver toda a reflexão desta dissertação.

À minha esposa Vitória, que em todos os momentos foi compreensiva e carinhosa, incentivando-me a prosseguir e sendo muito importante para que todos os meus processos de revisão, neste trabalho acadêmico, tivessem êxito.

À minha família, que mesmo não acompanhando de perto o desenvolvimento deste texto, sempre esteve próxima a mim, interessando-se, incentivando e celebrando a cada passo meu ao longo desta jornada. Agradeço, especialmente, aos meus pais, Ana e Francisco.

Aos meus amigos Thales Bittencourt, Paulo Malafaia e Alessandro Garcia que foram fundamentais para a construção do projeto desta pesquisa, com suas contribuições nas mais diversas perspectivas acadêmicas.

A todos os colegas que ingressaram junto comigo e professores que nos acompanharam neste Mestrado. Nossos debates e diálogos, durante todas as aulas, foram importantes para meu amadurecimento filosófico.

Ao meu orientador, Dr. Prof. Eduardo Gross, que desde o início deste processo do Mestrado foi bastante solícito e compreensivo com todas as minhas dificuldades, e, a todo momento, encorajou-me a prosseguir nas propostas da minha dissertação. Além disso, sempre apontou perspectivas de crescimento para a minha pesquisa como um todo e foi fundamental para sua finalização.

Ao Dr. Prof. Jonas Roos com sua generosidade e prontidão em apresentar as mais diversas fontes de pesquisa em Kierkegaard, especialmente nos temas aqui tratados, além de uma excelente orientação para com os conceitos kierkegaardianos e seus usos dentro de minha pesquisa.

A Universidade Federal de Juiz de Fora e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia por me terem dado a oportunidade de aprofundar meus estudos em filosofia e fazer-me crescer e progredir na minha carreira de docente.

Todo conhecimento cristão, por mais rigorosa que seja sua forma, deve ser inquietação, mas essa inquietação é justamente a edificação. A inquietação constitui a relação com a vida, com a realidade da individualidade e, portanto, seriedade do ponto de vista cristão; a grandeza do conhecimento indiferente é, do ponto de vista cristão, longe de ser mais sincero - cristianamente, é um gracejo, uma afetação. Seriedade, por outro lado, é a edificação. (KIERKEGAARD, 1980, p. 5 e 6, tradução nossa).

RESUMO

O presente trabalho visa, a partir das obras *O conceito de angústia* e *A doença para a morte* de Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), a investigar o indivíduo kierkegaardiano e seu itinerário entre angústia, desespero e síntese. Para isso, primeiramente, através da relação entre o indivíduo e sua angústia poderá se observar uma aproximação da síntese pela análise do indivíduo primeiro em seu estado de inocência. Posteriormente, a partir do salto deste indivíduo para uma qualidade existencial, poderemos perceber o surgimento do desespero que é a própria má relação no indivíduo com os polos da síntese. Esta má relação nos demonstrará como se dá de forma real a sua experiência com o seu “si-mesmo”. Por fim, diante do aprofundamento da má relação entre os polos da síntese e da consciência de seu si-mesmo, este indivíduo não mais terá como medida os próprios aspectos do homem, mas sim os de Deus, e assim poderá vislumbrar uma possível saída desta encruzilhada desesperadora: o restabelecimento da síntese a partir do elemento da fé.

Palavras-chave: Kierkegaard. Síntese. Indivíduo. Desespero. Angústia.

ABSTRACT

The present work aims, based on the works *The Concept of Anxiety* and *The Sickness unto Death* of Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), to investigate the Kierkegaardian individual and his itinerary between anxiety, despair and synthesis. For this, first, through the relationship between the individual and his anxiety, it will be possible to observe an approximation of the synthesis through the analysis of the individual first in his state of innocence. Subsequently, from the leap of this individual to an existential quality, we will be able to perceive the emergence of despair, which is the individual's own bad relationship with the poles of synthesis. This bad relationship will show us how his experience with his "self" really happens. Finally, in view of the deepening of the bad relationship between the poles of synthesis and the awareness of his self, this individual will no longer have as a measure the very aspects of man, but those of God, and thus he will be able to envision a possible way out of this desperate crossroads: the restoration of synthesis based on the element of faith.

Keywords: Kierkegaard. Synthesis. Individual. Despair. Anxiety.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	8
2	O INDIVÍDUO E A ANGÚSTIA: UMA APROXIMAÇÃO DE SÍNTESE.....	12
2.1	O estado de inocência	22
2.1.1	Conceito do primeiro pecado.....	23
2.1.2	Conceito de inocência.....	27
2.1.3	Conceito de queda	29
2.2	A angústia	31
3	O INDIVÍDUO E O DESESPERO: UMA SÍNTESE MAL RELACIONADA	38
3.1	O indivíduo e o desespero.....	40
3.2	O conceito de desespero.....	44
3.2.1	O desespero é a doença para a morte.....	45
3.2.2	A universalidade do desespero	48
3.3	Personificações do desespero	50
3.3.1	O desespero do finito e do infinito	51
3.3.2	O desespero do possível e da necessidade.....	54
3.4	O desespero e a consciência	56
3.4.1	A inconsciência do desespero.....	57
3.4.2	A consciência do desespero	59
4	O INDIVÍDUO E A FÉ: O RESTABELECIMENTO DA SÍNTESE.....	68
4.1	O indivíduo angustiado e a fé	68
4.2	O indivíduo desesperado e a fé	73
4.2.1	As possibilidades de escândalo.....	76
4.2.2	O pecado é uma posição	81
4.2.3	O pecado de desesperar do pecado	84
4.3	Um caminho entre angústia, desespero e fé.....	94
5	CONCLUSÃO	99
6	REFERÊNCIAS.....	102
6.1	Fontes primárias	102
6.2	Fontes secundárias.....	102

1 INTRODUÇÃO

Vários são os autores do século XX que leram e/ou se confessaram influenciados por Kierkegaard (1813-1855) e ainda, que se dedicaram a publicar estudos relativos aos aspectos mais diversos de sua obra. Dentre os grandes expoentes da filosofia que se utilizaram ou dialogaram de alguma forma com a filosofia do dinamarquês, podem ser enumerados: Jaspers¹, Heidegger², Camus³, Sartre⁴, Adorno⁵, Ricœur⁶ e Hannah Arendt⁷. Além disso, concentraram-se durante os anos muitas pesquisas nas temáticas kierkegaardianas nas mais diversas universidades pelo mundo, que produziram livros, teses, dissertações e artigos.⁸ Também no Brasil seus estudos vêm crescendo nas mais diversas produções e temáticas do autor danês.⁹

Esta influência do filósofo dinamarquês é marcada por identificá-lo em vários manuais como um pai que não soube que tinha gerado um filho – o existencialismo¹⁰. Contudo, esse tipo de categorização é um meio artificioso de encarcerar o autor, registrando-o numa classificação conhecida. O olhar para com Kierkegaard deve ser de exceção, pois o papel importante do dinamarquês para com a filosofia é de estar relacionado com a *não-filosofia*, o que aponta, de fato, para uma missão especial de nosso filósofo: ir contra os grandes sistemas de pensamento da antiguidade até a contemporaneidade, criando uma nova maneira de filosofar, como uma espécie de crítica das possibilidades existenciais.¹¹

Além disso, pode-se pensar que certo primado da existência, facilmente encontrável na obra de Kierkegaard, dialoga não só com uma vasta tradição filosófica que remete a Sócrates, Agostinho, Pascal¹², mas também à construção de um discurso filosófico ligado às temáticas recentes de sua época, como: *a crítica da Razão prática*, de Kant, *distinção de ato e fato*, de

¹ Cf. **Razon y Existencia** (JASPERS, 1959).

² Cf. **Ser e tempo** (HEIDEGGER, 2012, p. 533 e p. 651)

³ Cf. **Dernière interview d'Albert Camus** (CAMUS, 1965, p. 1926-1927) e **O mito de Sísifo** (CAMUS, 1942).

⁴ Cf. **Kierkegaard: the Singular Universal** (SARTRE, 1974) e **O Ser e o Nada** (SARTRE, 2005).

⁵ Cf. **Kierkegaard: Construção do estético** (ADORNO, 2010).

⁶ Cf. **A região dos filósofos** (RICŒUR, 1996, p. 15-44).

⁷ Cf. **Essays in understanding** (ARENDDT, 1994, p. 44-49).

⁸ O maior exemplo seria “The Cambridge Companion to Kierkegaard” da Universidade de Cambridge, onde se encontram grandes pesquisadores como Alastair Hannay e Gordon Daniel Marino.

⁹ Um dos grandes exemplos seria a “Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard” (SOBRESKI), composta por grandes pesquisadores como Álvaro Valls e Jonas Roos.

¹⁰ Esta afirmação é feita com base na obra **Basic Writings of Existentialism** (MARINO, 2004, p. 9).

¹¹ Esta afirmação é feita com base na obra **A região dos filósofos** (RICŒUR, 1996, p. 43 e 44).

¹² Esta afirmação é feita com base na obra **Kierkegaard in Pecoraro, Rossano** (VALLS, 2008, p. 145).

Fichte e *a problemática da realidade finita*, de Schelling.¹³ Contudo, se esta pequena incursão histórica, tanto sobre os autores que o antecederam, quanto sobre aqueles que reconheceram a importância de suas ideias, poderia servir para indicar a relevância filosófica de seu estudo, esta dissertação não pretende se circunscrever a este aspecto mais arqueológico das influências que Kierkegaard recebeu ou ofereceu, mas sim salientar que sua compreensão filosófica representa uma espécie de divisor de águas para uma nova visão do que é o indivíduo.

Essa nova visão kierkegaardiana do indivíduo surge diante de diversas necessidades, como a crítica à cristandade de sua época, às atitudes das pessoas da sociedade dinamarquesa, mas também há uma discordância das filosofias contemporâneas, de modo especial a do filósofo alemão Hegel e de seus discípulos conterrâneos de Kierkegaard. O pensador alemão, apontava que encaramos a natureza como algo separado de nós mesmos, como uma experiência existencial plenamente independente, vendo tanto o individual, como o coletivo de forma puramente externa. O mundo nos parece distante da nossa abrangência cognitiva, além disso, experienciamos um estranhamento da sociedade diante dos nossos propósitos, o denominado pelo hegelianismo de alienação, onde cada um de nós é levado a pensar em si mesmo como isolado, deixando seus fundamentos de ação serem baseados apenas em seu próprio juízo. Para ele era necessário que cada um percebesse uma espécie de processo cósmico que a tudo engloba, do qual participamos e cuja essência é espiritual ou mental¹⁴. O homem por meio da evolução de sua consciência na sua própria história e trajetória, externava o absoluto inconscientemente. Em outras palavras, Hegel apontava que o desenvolvimento de nosso pensar e de nossa consciência diante da verdadeira realidade, conduzia a uma ligação com o espírito absoluto e que, diante disso, a estranheza que tínhamos em relação ao mundo e às coisas, agora estão mais naturalmente entendidas.

Por essa interpretação hegeliana, toda temática existencial é tratada como algo meramente abstrato, e cada indivíduo e sua própria existência é sucumbido dentro de uma lógica sistemática. Todavia, para nosso filósofo dinamarquês, o aprofundamento da existência nunca se encontra na logicidade, e, sim, na concretude de cada indivíduo, que encara tanto os aspectos negativos quanto os positivos de suas escolhas existenciais.

Poderíamos dizer que o olhar sobre esse indivíduo concreto é uma das bases mais importantes para as análises kierkegaardianas, por isso mesmo suas várias facetas estão presentes nas suas diversas obras como em *Temor e Tremor*, com o indivíduo perante a fé;

¹³ Esta afirmação é feita com base na obra **A região dos filósofos** (RICŒUR, 1996, p. 38).

¹⁴ Esta afirmação é feita com base na obra **Kierkegaard** (GARDINER, 2001, p. 36).

Estádio no Caminho da Vida e Ou/Ou, com o indivíduo ético e com o indivíduo estético. Contudo, há dois ícones de indivíduo que também marcaram essa defesa da existência concreta: o indivíduo angustiado em *O conceito de angústia* e o indivíduo desesperado em *A doença para morte*.

Essas duas obras são reconhecidas por muitos comentadores como bases importantes para se entender o indivíduo em Kierkegaard, pois mesmo que tenham objetivos e características diferentes, de alguma forma elas podem se complementar na construção de uma espécie de antropologia kierkegaardiana, onde se encontra especialmente a ideia de que o indivíduo é formado por vários polos antagônicos - como finito e infinito, possibilidade e necessidade, temporal e eterno - e que de modo ideal eles deveriam se sintetizar. Todavia, este indivíduo, na sua realidade, vive uma desregulação total em relação aos seus polos, que o impede de alcançar essa síntese. Nesse momento é possível explorar, através do conceito de angústia e desespero, elementos importantes para as problemáticas da síntese no indivíduo.

O objetivo principal da dissertação de Mestrado aqui projetada será investigar o indivíduo kierkegaardiano em seu itinerário entre angústia, desespero e síntese; de que maneira este caminho do indivíduo angustiado e desesperado leva a uma observação da aproximação, má relação e restabelecimento da síntese.

O tema se dará inicialmente com a obra *O Conceito de Angústia*, de Kierkegaard, publicada sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis, em 17 de maio de 1844, pois ela possui um caráter que se poderia chamar de introdutório para o tema em tela, nos apresentando a relação entre o indivíduo e a angústia, uma aproximação inicial da síntese. O caminho investigativo estará também embasado principalmente nos comentadores Gordon Marino, Jon Stewart, Gregory Beabout e James Giles que trouxeram fundamentos importantes para a linha de raciocínio demonstrada. Esta análise estabeleceu ocupar-se do conceito de angústia através de um panorama psicológico, de maneira a ter em vista o dogma do pecado hereditário. Nesta investigação, a angústia será um elemento importante para a descrição da possibilidade do pecado, desdobrando-se na ação da angústia no indivíduo e sua importância para a construção de uma ideia (mesmo que inicial) de indivíduo. Consequentemente esse prelúdio levará a nos depararmos com o estado de inocência, onde poderá ser analisada toda essa estrutura do indivíduo antes do salto qualitativo para o pecado, e nesta perspectiva poderemos observar o papel da angústia de descrever o processo do indivíduo até o salto.

A obra *A doença para a morte*, escrita em 1849, sob o pseudônimo Anti-Climacus, dará continuidade à nossa investigação, pois ela nos apresentará a relação entre o indivíduo e o desespero, e de que modo pode surgir uma síntese mal relacionada. Este ponto de reflexão terá

especialmente como base os comentadores Alastair Hannay, Michael Theunissen e Kresten Nordentoft. Neste seguimento, diferentemente da angústia que apenas descreve a passagem da possibilidade para a efetivação existencial do indivíduo, o desespero será relatado como um estado existencial, sendo a própria síntese mal relacionada. A análise desta obra trará inicialmente a continuidade da antropologia kierkegaardiana, já apontada inicialmente em *O conceito de angústia*, onde se apresenta o indivíduo como espírito, mas também como um si-mesmo, que é uma relação entre polos antagônicos de finito e infinito, possibilidade e necessidade, temporal e eterno. Nesta relação surgirá a possibilidade do desespero, ou, poderíamos dizer, a eventualidade da má relação em sua experiência existencial levando, conseqüentemente, desesperos específicos entre os polos, em que se tratará componentes importantes para se entender esse indivíduo kierkegaardiano. Além disso, o desespero aprofundará as decorrências de se ter ou não consciência de si-mesmo, de partir de um si-mesmo criado por si ou orientado por outrem, gerando, igualmente, peças essenciais para se entender o processo de constituição do indivíduo.

O itinerário para restabelecimento da síntese se dará no conjunto das duas obras, especificamente em suas partes finais: no capítulo cinco de *O conceito de angústia* e na parte dois de *A doença para a morte* (toda a interpretação a seguir, houve, principalmente, influência da leitura dos comentadores Gordon Marino, Gregory Beabout, Kresten Nordentoft e Jonas Roos). Com os dois segmentos, seus respectivos autores e comentadores, pretende-se primordialmente chegar ao restabelecimento da síntese, observando de que modo o indivíduo pode ser verdadeiramente educado pela angústia, ou como se dará o procedimento genuíno da pedagogia das possibilidades, que dependerá exclusivamente da fé. Por conseguinte, o caminho de restabelecimento se dará na relação entre desespero e fé. Não se seguirá, no entanto, a partir de um “indivíduo ideal”, consequência da pedagogia das suas possibilidades da existência pela fé, mas sim daquele “real”, com sua síntese desregulada, e que, devido a experiência de aprofundamento da consciência do seu si-mesmo, não mais estará defronte a questões humanas, mas será analisado em outra medida: a de Deus. Com isso, o desespero será de alguma forma analisado num grau maior, que é o pecado. A análise deste em relação ao seu modo de compreensão, somada à experiência do indivíduo que se assola cada vez mais neste tipo de existência, trará vestígios importantes para que se encontre o ponto de esperança para a reestruturação da síntese, que novamente terá como pilar a fé.

2 O INDIVÍDUO E A ANGÚSTIA: UMA APROXIMAÇÃO DE SÍNTESE

A obra *O Conceito de Angústia*¹⁵, de Kierkegaard, publicada sob o pseudônimo¹⁶ de Vigilius Haufniensis¹⁷, em 17 de maio de 1844, é a estrutura para o desenrolar do tema homônimo, pois essa obra “estabeleceu como sua tarefa tratar o conceito *angústia* de um ponto de vista psicológico, de modo a ter *in mente* e diante dos olhos o dogma do pecado hereditário” (KIERKEGAARD, 2011, p. 16). Dessarte, esta análise do conceito de angústia está ligada inicialmente ao conceito de pecado e para tal questão será de suma importância o ambiente ou a atmosfera onde será tratado. Em seu prefácio, Vigilius Haufniensis nos aponta algo fundamental para adentrarmos na atmosfera e no ambiente adequado do pecado:

Cada geração tem sua tarefa e não precisa incomodar-se tão extraordinariamente, tentando ser tudo para as anteriores e as posteriores. A cada indivíduo na geração, tal como a cada dia, basta seu tormento, e basta que cada um cuide de si mesmo, e não precisa abranger toda a contemporaneidade na sua preocupação patriarcal, nem fazer iniciar uma nova era e nova época com esse livro. (KIERKEGAARD, 2011, p. 9).

O tom sarcástico de Vigilius parte, em primeiro momento, de uma clara crítica a experiência exuberante de sua época em relação filosofia sistemática *hegeliana*, onde preocupava-se mais em enraizar as mais variadas situações em um sistema absoluto ao invés de se preocupar primeiramente com aquilo que diz a respeito ao indivíduo e sua existência única e concreta. Num segundo momento, Vigilius convida cada leitor a adentrar nessa crítica como uma espécie de reflexão *interius*¹⁸ de sua existência, não transformando o livro em uma teoria desvinculada da realidade, sem ter sentido para sua experiência existencial. Além disso, colocando o contexto do indivíduo e a realidade existencial particular como ponto importante de discussão filosófica de sua época e claramente delineando que a questão do pecado tem

¹⁵ “Um livro que exerceu uma enorme influência sobre filósofos como Heidegger e Sartre e teólogos como Tillich, Barth e Niebuhr. Além disso, se um único texto precisasse ser escolhido como o livro fonte da psicologia existencial e da psicanálise, certamente seria *O Conceito de Angústia*”. (MARINO, 1998, p. 308, tradução nossa).

¹⁶ “A tarefa dos pseudônimos é despertar os homens e torná-los atentos. A tática consiste em oferecer uma comunicação similar e deixar completa e absolutamente suspensa na dialética ambígua, porque ela torna impossível a autoridade” (ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro L., 2007, p. 12).

¹⁷ “O nome Vigilius Haufniensis pode ser traduzido como Vigia do Porto ou, numa tradução mais livre, Vigia de Copenhague. Para Julia Watkin, enquanto ‘vigia’ em *Conceito de Angústia*, Haufniensis é um psicólogo, alguém aplicando seus insights psicológicos para os conceitos de angústia, culpa e pecado.” (ROOS, 2019, p. 34).

¹⁸ Mais interior, mais profunda.

relação com este indivíduo único, concreto e com esta realidade única e concreta. No final de contas, diferente do animal que não tem poder sobre sua existência, o homem é superior, pois tem a tarefa de se conhecer e se entender a partir dele mesmo.

Tendo feito este convite e nos direcionando a um olhar diferente do que se poderia imaginar em uma obra de seus tempos, Haufniensis nos transmite em sua introdução uma outra premissa que é fundamental para caminharmos sobre a reflexão do pecado:

Que cada problema científico tenha, dentro do vasto âmbito da ciência, seu lugar determinado, sua medida e seus limites e, justamente por isso, sua harmônica ressonância no conjunto, sua legítima consonância naquilo que o todo exprime, essa noção é não apenas um *pium desiderium*¹⁹ a enobrecer o homem da ciência com uma exaltação entusiasta ou melancólica, é não só um dever sagrado que o amarra ao serviço da totalidade e o força a renunciar à anarquia e ao prazer de, aventurosamente, perder de vista a terra firme; mas serve ao mesmo tempo ao interesse de toda consideração mais específica, porque basta uma delas esquecer o lugar a que pertence, para imediatamente – o que a ambiguidade da linguagem costuma exprimir com segura justeza pela mesma palavra – esquecer-se de si própria, tornar-se uma outra, adquirir a suspeitosa aptidão de poder tornar-se não importa o quê. (KIERKEGAARD, 2011, p. 11).

Vigilius Haufniensis (o próprio Kierkegaard e todos seus outros pseudônimos) tem como princípio básico para adentrar em qualquer temática, saber qual é a medida e o limite para o uso das diversas áreas de análises, pois quando se utiliza uma área não sabendo se ela está relacionada com objeto de estudo, certamente este irá se tornar uma outra coisa que não é propriamente aquilo que se queria analisar, tornando-se um grande “problema teórico” totalmente deturbado pelo mau uso do método de análise escolhido, visto que “produz-se às vezes uma concordância com palavras ocas sobre realidades diferentes.” (KIERKEGAARD, 2011, p. 12).

Com relação a isso, nosso Vigia do Porto expõe a grande problemática (ou a grande solução para muitos de sua época): “Assim, quando se intitula a última sessão da Lógica: “a Realidade”²⁰, obtém-se com isso a vantagem de parecer que, já na Lógica, atingiu-se o que há

¹⁹ Desejo devoto, propósito bem-intencionado.

²⁰ “Quando Hegel usa esse termo, ele está obviamente trabalhando dentro da mesma tradição de Kant e Schelling, que entendem ‘realidade’ como uma das categorias da lógica ou o que é hoje entendido como metafísica. Para Hegel, a atualidade não se refere a tudo o que existe, mas sim aos aspectos racionais do mundo do espírito e da natureza que são os objetos da investigação científica. Há uma infinidade de particulares que certamente existem, mas que não exibem nenhum desenvolvimento racional e, por essa razão, desafiam a análise científica. De acordo com a terminologia de Hegel, embora esses particulares existam, eles não pertencem à realidade. Assim, quando Hegel diz ‘O que é racional é real e o que é real é racional’, é em certo sentido uma tautologia.” (STEWART, 2001, p. 47, tradução nossa).

de mais alto ou, se preferirmos, o mais baixo. A perda, porém, salta aos olhos; pois nem a Lógica nem a realidade são bem servidas com isso”. (KIERKEGAARD, 2011, p. 12). Diferentemente do que pensavam os *hegelianos*²¹, Vigilius acreditava que a existência real ou contingente²² está fora da ciência da lógica, pois a lógica abarca somente o necessário e quando ela tenta abarcar coisas que são contingentes, estas se tornam outra coisa que não aquilo que é de fato real. Em outras palavras:

A realidade envolve contingência, enquanto na lógica tudo segue necessariamente. Portanto, o aspecto contingente da realidade se perde quando se torna parte do sistema necessário da lógica. Assim, não se faz justiça à noção de realidade. Da mesma forma, a justiça não é feita ao sistema de lógica que não pode se apropriar da realidade em seu sistema. Se tentar fazer isso, o resultado será apenas uma distorção e uma aplicação incorreta do termo "realidade". (STEWART, 2001, p. 47, tradução nossa).

Um exemplo disto para Haufniensis estaria no entendimento da fé como imediato, uma mesma problemática da lógica hegeliana que tenta aproximar os elementos da contingência como sendo parte da Lógica. Contudo, quando “a fé é chamada *o imediato* sem qualquer outra determinação se obtém a vantagem de se convencer todo mundo da necessidade de não ficar parado na fé” (KIERKEGAARD, 2011, p. 12). Uma ideia lógica e de imediato nos transmite uma “ordem” de superação, de não ficar estagnado em algo (como a fé), um *eo ipso* suspenso, como diria Vigilius, que na mesma hora que o nomeiam já foi abolido, contudo, com a dogmática e a fé esta experiência se torna diferente, pela simples razão delas terem uma pressuposição histórica, um início preliminar, algo antecedente que as pressupõe.

Dentro desta questão da fé e da realidade, temos uma outra crítica de Vigilius ao sistema *hegeliano* que é o mau uso da palavra *reconciliação*, que vinha sendo usada como uma espécie de “saber especulativo” ou “identidade do sujeito cognoscente e do conhecido” e como nos acrescenta Jon Stewart (2001, p. 54, tradução nossa):

É um conceito que, para Hegel, constitui um ponto de contato entre a filosofia e o cristianismo. Em termos de pensamento religioso, o cristianismo oferece

²¹ “O verdadeiro alvo dessa crítica não é tanto Hegel, mas Adler. De particular importância para O conceito de angústia são as já mencionadas Conferências populares de Adler sobre a lógica objetiva de Hegel. Kierkegaard dá a seu leitor uma dica de que Adler é o verdadeiro alvo quando, na passagem citada acima, ele faz Vigilius Haufniensis aludir a um autor que “intitula a última seção da Lógica ‘a Realidade’.” (Ibidem, p. 48, tradução nossa).

²² “Em Fragmentos Filosóficos, Johannes Climacus argumenta que o real é aquilo que veio a ser. O que vem a ser muda, e tudo o que muda não existe por necessidade. Portanto, é um erro de categoria tratar a realidade como se fosse matéria de lógica.” (MARINO, 1998, p. 311, tradução nossa).

uma reconciliação de Deus e da humanidade e a possibilidade de redenção. Para Hegel, o conhecimento filosófico é a reconciliação dos múltiplos dualismos, como sujeito-objeto, mente-corpo etc. À medida que o espírito passa a se conhecer no curso da história e nas diferentes concepções do divino, ele supera sua alienação do mundo, uma vez que vê nele seu próprio reflexo. Ao apreender o conceito nas várias esferas, o sujeito reconhece essas esferas como seu próprio pensamento. Desta forma, uma reconciliação é efetuada, uma vez que os fenômenos nas várias esferas deixam de ser algo estranho e outro e passam a ser uma expressão do pensamento do próprio sujeito. Quando alguém considera algo como em última instância transcendente ou outro, então, de acordo com Hegel, vê o assunto de uma perspectiva incompleta e parcial que deve ser transcendida. Nas aulas de Filosofia da História, Hegel refere-se à sua filosofia explicitamente como uma teodiceia: “Nosso modo de tratar o assunto é, neste aspecto, uma teodiceia - uma justificativa dos caminhos de Deus (...) para que o mal que se encontra no mundo possa ser compreendido, e o espírito pensante possa ser reconciliado com o fato da existência do mal.” O Espírito é assim reconciliado com o mundo externo em todas as suas múltiplas formas. O corolário da doutrina no relato de Hegel sobre o cristianismo ou a religião revelada é que o crente individual se vê em Cristo e se reconcilia com o divino.

Para Haufniensis, a grande problemática da lógica *hegeliana* foi utilizar o termo reconciliação, uma vez que propriamente analisando estaria falando de mediação. A reconciliação está estritamente ligada a ética e a religião, enquanto a mediação é um termo propriamente lógico. Nos fica claro, porque há uma confusão com a afirmação que cada ser humano por si só poderia reconciliar estes múltiplos dualismos do mundo com o saber filosófico através do conhecimento do curso da história, o que propriamente analisando nos traz a impressão de um ato meramente relacionado ao abstrato, lógico e concatenado, no caso, um ato de mediação e não de reconciliação. Pois uma mediação sempre está a relacionar dois elementos e o resultado desta relação sempre será um movimento, mas também um repouso, um duplo sentido, propriamente característico do movimento *hegeliano* de uma tese que está em conflito com uma antítese e que gera síntese, mas depois essa síntese é uma nova tese que se embate com uma antítese e assim por diante. A reconciliação é diferente para Vigilius, pois partindo de um pressuposto teológico, ela somente pode ser feita em sua completude por Cristo, o único capaz de conciliar, por exemplo, o divino com o humano, a contingência com o necessário, o imperfeito com o perfeito. Um ato, portanto, impossível aos homens de reconciliar, uma vez que a sua realidade é propriamente contingente e que traz apenas uma versão falha do reconciliar das coisas em suas existências.

A confusão de atribuir a reconciliação e a fé à lógica, segundo Haufniensis, confunde duas ciências entre si: a Ética e a Lógica, e seus respectivos tipos de “movimentos”. Segundo nosso Vigia, emprega-se na Lógica o *Negativo* como aquela força que estimula e dá impulso e movimento a tudo, contudo a problemática está em que “na Lógica, nenhum movimento deverá

vir a ser; porque a Lógica é, e todo o Lógico apenas é, e essa impotência do Lógico é a passagem da Lógica ao devir, onde existência e realidade aparecem. Quando a Lógica se aprofunda então na concreção das categorias, tudo permanece sempre idêntico ao que já era desde o início.” (KIERKEGAARD, 2011, p. 15). Pois o movimento imanente, dentro desta “lógica”, é um movimento interior, que parte dela mesma, mas a verdadeira ideia de movimento é do transcendente, que parte para fora, que vai além de si. Com isso, neste caso, se o movimento for imanente, simplesmente será idêntico, todavia, se ele for transcendente trará mudanças, logo, uma verdadeira ideia de “movimento” que necessariamente precisa de transformação real e existencial. Neste sentido, Jon Stewart (2001, p. 64 e 65, tradução nossa) denomina que

o principal parece ser que introduzir o movimento na lógica é simplesmente um erro de categoria. O reino abstrato da lógica é fixo e eterno. Portanto, não pode haver movimento aqui. Em contraste, a esfera existencial imediata apresenta movimento e mudança. A ideia parece ser que a lógica está preocupada com o necessário e o eterno, enquanto a mudança ou o movimento é a característica da existência ou da realidade. As categorias abstratas, que são objeto-questão da lógica, permanecem inalteradas e não evidenciam o mesmo movimento que objetos concretos na esfera da existência.

Diante disso, o negativo se torna, nesta tentativa de movimento imanente, apenas um “evanescente”, “superado”, até mesmo “dissipado”. A sua presença não muda nada e ele apenas se torna, como diz Vigilius, uma “contraposição”. Com o que, levando essa ideia para uma Ética influenciada pela lógica hegeliana, o negativo se torna o mal. Um mal que é um negativo lógico de movimento imanente, que simplesmente não traz uma transcendência, um ir além de que a verdadeira Ética precisaria para lidar com o “verdadeiro mal”, para movimentar sua existência diante desse problema concreto.

Sendo assim, a intenção de Haufniensis através de sua crítica à lógica *hegeliana* e seus usos indevidos relacionados à fé, à reconciliação e ao movimento, tem como objetivo reiterar a importância de separar aquilo que é propriamente lógico e abstrato daquilo que é propriamente real e concreto; do que tem relação com a construção concatenada de ideias e daquilo que é somente experimentado e vivido pelo indivíduo e sua existência, e que nenhuma teoria pode de fato alcançar com totalidade, inclusive o pecado.

Mas, afinal, depois de apresentarmos tais princípios fundamentais, de que modo podemos descobrir o ambiente ideal para se falar da questão do pecado? Para começo de questão, temos que ter novamente o alerta de Vigilius sobre o pecado:

Quando ele é tratado fora de seu lugar próprio, fica adulterado, pois que assim vem a enquadrar-se num prisma de reflexão que não é essencial. Seu conceito fica alterado e com isso ao mesmo tempo se perturba aquela atmosfera, que, como a atmosfera justa corresponde ao conceito correto e, em vez da perseverança de uma atmosfera verdadeira, obtém-se a farsa fugaz das atmosferas falsas. (KIERKEGAARD, 2011, p. 16 e 17).

O exemplo disso, primeiramente, nos apresenta Vigilius: acontece quando o pecado é tratado na Estética. Esta tem “uma atmosfera de leviandade ou de melancolia” (KIERKEGAARD, 2011, p. 17). Desta maneira, uma categoria que fica sendo de uma contradição em que está presente o cômico ou o trágico, trazendo uma atmosfera alterada para o pecado que corresponde estritamente à seriedade. Além disso, sua própria noção ou conceito também se altera, pois o pecado “exige que seja *efetivamente* vencido” (KIERKEGAARD, 2011, p. 17), mas o trágico ou cômico só tratam qualquer superação de maneira não essencial.

Todavia, quando o pecado é tratado na Metafísica, “a atmosfera fica sendo a da equidade e do desinteresse dialéticos, que analisam o pecado como aquilo que não consegue opor resistência ao pensamento” (KIERKEGAARD, 2011, p. 17). A alteração do conceito acontece aqui também pelo simples fato de que por mais que os metafísicos tentem de algum modo superar o pecado, agem da forma incorreta, pelo próprio pensamento e não colocando suas existências diante do problema do pecado para tentar superá-lo.

Em contrapartida, quando o pecado é tratado na Psicologia, então a “sua atmosfera fica sendo a tenacidade observadora, o destemor de alguém que espiona, não vem a ser, porém, aquela seriedade que nos leva a vencê-lo pela fuga. O conceito se transforma num outro, pois o pecado se torna um estado” (KIERKEGAARD, 2011, p. 17). O problema é que o pecado não é um estado, pois como dito acima, ele exige que seja vencido, que seja superado incessantemente. A psicologia somente analisa o pecado em um estado de potência e não como uma realidade atual ou como efetividade, esta não o abarca realmente como ele é, mas o *vir-a-ser* do pecado. Com isso, sua atmosfera é apenas de uma “angústia descobridora” que teme cada traço e cada sinal daquilo que ela capta do pecado, por isso, neste caso “o pecado se transforma no mais forte, pois a Psicologia se relaciona com ele de modo propriamente feminino” (KIERKEGAARD, 2011, p. 18).

O pecado, na verdade, não está situado em nenhuma ciência, não ocupa lugar algum, essa é justamente a sua determinação, “ele é o objeto daquela pregação em que fala ao indivíduo, como o indivíduo que se dirige ao indivíduo” (KIERKEGAARD, 2011, p. 18). Em outras palavras, esta pregação ou sermão não tem intenção de situar o pecado em uma área

específica e sim apenas dirigir a experiência existencial do pecado de um indivíduo ao outro. É o que podemos entender nas palavras de Darío González (2001, p. 37 e 38, tradução nossa):

O sermão não é dirigido ao indivíduo como um pecador acidental, mas ao indivíduo como o espírito em relação a si mesmo, segundo uma estrutura psicológica que já contém o pressentimento da dimensão transindividual do pecado. Em outros termos, o indivíduo a quem o sermão é dirigido não é o indivíduo como um caso particular que objetivamente confirmaria a universalidade do dogma do pecado. O alvo do sermão é, ao contrário, o indivíduo em que o pecado é subjetivamente referido à “pressuposição cada vez mais profunda” de um pecado transindividual.

O sermão carrega a característica de tanto o pregador como o ouvinte estarem pressupondo suas vidas de pecados, de que isso é uma ocorrência não somente aleatória, em que se podia simplesmente ignorar ou tratar como um sintoma ou conceito específico, e sim como uma experiência que não é igual para todos, mas que é vivida por todos. No final de contas, como nos apresenta Gregory Beabout (1996, p. 36 e 37, tradução nossa), “o pecado requer não apenas compreensão cognitiva de si mesmo, porém, mais importante, uma resposta existencial. A postura adequada para a discussão do pecado é a seriedade, e o lugar apropriado para discutir o pecado é no sermão.”

Todavia, partindo do sermão ou da pregação, nossa análise estaria sendo colocada para fora das ciências, o que nos parece aqui a verdadeira intenção de Haufniensis, já que ele disse que o pecado não está situado em nenhuma ciência. Mas o objetivo seria o de demonstrar que o sermão traz à tona a verdadeira atmosfera para com o pecado: o da seriedade.

É como se Haufniensis estivesse dizendo que não se pode compreender determinado assunto sem sentir de determinada maneira. Ao longo da autoria, Kierkegaard dá enorme ênfase à importância de nos apropriarmos do que pensamos. Na verdade, ele muitas vezes dá a impressão de que você não consegue entender o que pensa a menos que tente viver de acordo com o que pensa (...) quando pensamos sobre o pecado de qualquer modo que não seja o de seriedade, não estamos lutando tanto com a ideia de pecado, mas expressando e, finalmente, intensificando nossa própria pecaminosidade. (MARINO, 1998, p. 312, tradução nossa).

Além disso, Haufniensis tem a intenção de apresentar uma nova forma de lidar com o pecado, e essa se faz em saber que ele não está situado em apenas uma área, pois assim estaríamos mudando sua atmosfera, humor e compreensão de conceito, mas sim, reconhecendo algumas possíveis áreas que podem tratar de sua análise em determinadas situações.

Desta maneira, segundo Haufniensis, a ciência que mais se aproximaria em primeira instância seria a Ética, uma vez que ela lida com situações morais como o bem e o mal, as escolhas e suas consequências para uma melhor vida. No entanto, pode-se perceber um grande problema da Ética para com a questão do pecado, “ela quer introduzir a idealidade na realidade efetiva; mas seu movimento não consiste, inversamente, em elevar a realidade à idealidade. A Ética mostra a idealidade como tarefa, e pressupõe que o homem esteja de posse das condições” (KIERKEGAARD, 2011, p. 19). Neste sentido, a Ética se torna uma espécie de disciplinadora que exige o ideal, pois quanto mais o alcançar, melhor para ela, porém, “esquece-se” da realidade do indivíduo. E este é o grande desafio da Ética, pois se ela admitir o pecado, sua idealidade irá acabar. Ela quer converter o homem para uma experiência por excelência, mas para isso perde de vista sua realidade do pecado, não o pressupõe; sua idealidade torna a existência do indivíduo desumana. Porém *o pecado hereditário* está presente em cada homem e a Ética já não está mais no seu domínio, nem no seu propósito de idealidade. Do mesmo modo, Vigilius apresenta:

Todo conhecimento e toda a especulação dos Antigos baseava-se na pressuposição de que o pensamento tinha realidade, assim também toda Ética antiga se baseava na pressuposição de que a virtude era realizável. A *skepsis* do pecado é completamente estranha ao paganismo. O pecado era para sua consciência ética o que o erro era para o seu conhecer: uma exceção isolada que nada prova. (KIERKEGAARD, 2011, p. 20).

O princípio da Ética grega carregava uma imposição da idealidade à realidade. A título de exemplo, a busca para se ter uma vida virtuosa em excelência se dava através do conhecimento dela própria em sua essência, e cada má ação (pecado) era “facilmente” corrigida como um erro de conhecimento, de esclarecimento. Sendo assim, o princípio da Ética grega não pressupunha o pecado, mas tratava-o apenas como algo externo e acidental.

Para Haufniensis, a Dogmática é a ciência que pode partir do sentido inverso da Ética, pois ela parte da realidade efetiva para que assim, depois, ela possa elevá-la à idealidade. Por isso que na questão do pecado, a Dogmática não nega a sua presença, ao contrário, “ela pressupõe e o explica ao pressupor o pecado hereditário” (KIERKEGAARD, 2011, p. 20). Nesse sentido, a Dogmática não tem como objetivo analisar o pecado apresentando sua visão totalizante, como se poderia esperar de uma metafísica, mas só se debruçar sobre a questão do pecado pressupondo-o, admitindo sua pré-existência.

Com essa via de pensamento, podemos entender que a estratégia de Vigilius no diálogo entre essas duas últimas ciências citadas é o de esclarecer que, ao longo da construção destas

duas áreas distintas, podemos formar no conjunto delas uma nova ciência. Esta é chamada por nosso Vigia de segunda Ética, que tem como consciência ou tem em vista a Dogmática, com a tarefa de estar diante da realidade em primeira instância e não mais da idealidade como na primeira Ética.

Esta Ética não ignora o pecado, e a idealidade dela não consiste no exigir idealmente, mas sua idealidade consiste na consciência penetrante da realidade, da realidade do pecado, porém, bem entendido, não como leviandade metafísica ou concupiscência psicológica (...) A nova Ética pressupõe a Dogmática, e com essa o pecado hereditário, de que se serve em seguida para explicar o pecado do indivíduo, enquanto ao mesmo tempo institui como tarefa a idealidade, porém não no movimento de cima para baixo, mas de baixo para cima. (KIERKEGAARD, 2011, p. 21 e 22).

Nesse sentido, o conceito do pecado não tem, conseqüentemente, a rigor, a sua morada em nenhuma ciência, somente essa segunda Ética pode tratar de sua manifestação, mas veja bem, ela não pode tratar de sua origem. Por isso que Gregory Beabout (1996, p. 37 e 38, tradução nossa) nos afirma:

Vigilius distingue dois tipos de ética. O primeiro tipo de ética é ingênuo em relação ao pecado. Sem fazer referência à revelação, fornece um ideal pelo qual devemos nos esforçar. O primeiro tipo de ética não se preocupa com o fato de que as pessoas falham em atingir o ideal. Tudo o que pode fazer é exigir que o indivíduo se esforce mais. Portanto, não é capaz de explicar o pecado. O segundo tipo de ética pressupõe a compreensão dogmática do pecado. Sua tarefa é pegar pecadores e torná-los éticos. No entanto, o segundo tipo de ética não pode explicar o pecado, uma vez que simplesmente assumiu o entendimento dogmático do pecado. Ele procede em virtude dessa suposição, mas não deixa de ser incapaz de explicar o que presume. Conseqüentemente, um estudo de ética não pode lançar luz sobre a compreensão do pecado.

Diante disso, Haufniensis evoca seu projeto inicial de trazer à tona o uso da Psicologia, esta pode, de fato, tratar da possibilidade do pecado. Mas de que modo? Sigamos sua linha de raciocínio:

Aquilo que a Psicologia deve ter por objeto há de ser algo de estável, que permanece numa tranquilidade em movimento, não algo de instável, que constantemente se produz a si mesmo ou é reprimido. Mas o elemento estável, de onde surge constantemente o pecado, não por necessidade (pois um devir necessário é um estado, como, por exemplo, é um estado toda a história da planta), mas com liberdade, esse elemento permanente, essa pressuposição disponente, a possibilidade real do pecado, este é um objeto para Psicologia. (KIERKEGAARD, 2011, p. 22 e 23).

A questão de Vigilius evocar a Psicologia para lidar com o pecado é de que ela possa se ocupar não de como ele surge e sim de como pode surgir, de trazer esta característica da Psicologia de observadora da condição humana e da liberdade do indivíduo diante do pecado, pois “ela ama-a e senta-se a copiar os contornos, a calcular os ângulos da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2011, p. 24). Todavia, a Psicologia é apenas uma ciência a serviço deste turno anterior das possibilidades do pecado e assim que este momento acaba, é necessário que outra ciência apareça para ajudar a Psicologia em suas explicações. Desta maneira, “enquanto a Psicologia sonda a possibilidade real do pecado, a Dogmática explica o *pecado hereditário*, isto é, a possibilidade ideal do pecado” (KIERKEGAARD, 2011, p. 25). E assim, Vigilius consegue fazer com que esta análise tome seu lugar nas Ciências, lá ela pertence à Psicologia, mas tende por sua vez para a Dogmática. Diante disso, podemos seguir a linha de raciocínio de Darío González (2001, p. 25-27, tradução nossa):

Nesse sentido, não seria excessivo dizer que mesmo a doutrina hegeliana do espírito objetivo “começa” com a lógica no mesmo sentido que a primeira ética, em geral, começa com a metafísica. É por isso que a questão particular do pecado, apesar de sua importância específica, é ao mesmo tempo uma ocasião para uma meditação mais abrangente sobre as relações mútuas entre as disciplinas. O fato de o conceito de pecado “não pertencer propriamente a nenhuma ciência” torna possível dizer do pecado o que Vigilius diz da repetição, ou seja, que é “o ponto invisível, o *discrimen rerum* [ponto de inflexão] onde uma ciência quebra contra outra até que uma nova ciência venha à luz.” Aqui, a distinção entre uma velha ciência e uma nova ciência expressa o problema da “relação entre o ético e o cristão. Não é diretamente relevante para esta investigação determinar com que precisão Vigilius evoca a distinção de Schelling entre uma filosofia negativa e uma filosofia positiva, ou se a própria ideia de um “naufrágio” da velha ciência implica a possibilidade de uma desconstrução da metafísica. Em qualquer caso, é óbvio que a assim chamada nova ciência não é uma disciplina particular (nem mesmo é identificada com a segunda ética), mas um novo arranjo de disciplinas. Para comparar o antigo e o moderno, Vigilius parece apresentar na Introdução um esquema comum que se aplica paralelamente à primeira e à segunda ciência. Podemos representá-lo da seguinte maneira: Primeira Ciência - Primeira Ética - Lógica/Metafísica / Segunda Ciência - Segunda Ética – Dogmática - Psicologia da angústia.

Sendo assim, Vigilius nos convida diante desta análise do pecado a permear nossas observações tendo o cunho da segunda Ética que se baseia nas premissas da Dogmática, mas que tem como fonte de estudo as possibilidades de origem e aparecimento do pecado, a Psicologia.

Uma deliberação psicológica sobre o conceito de angústia pode lançar luz sobre a questão dogmática do pecado hereditário. A psicologia, como

Haufniensis a entende, é capaz de estudar os estados humanos enquanto houver constância no estado em estudo. Porém, quando há uma mudança injustificada e essencial na estrutura do indivíduo, ou seja, quando o indivíduo age livremente, a psicologia não consegue explicar esse ato. A psicologia pode descrever o estado que precede tal ato. Portanto, a psicologia pode descrever o estado do indivíduo anterior ao pecado, ou seja, angústia, e a condição para a possibilidade de pecado em humanos. Não pode fornecer uma explicação causal de pecados individuais, no entanto. (BEABOUT, 1996, p. 38, tradução nossa).

E por isso mesmo que descobriremos que a angústia será um fator fundamental para descrição da possibilidade do pecado, mas não para o explicar em sua completude, pois ele não será analisado com precisão e sim como possibilidade. Assim também ao fazermos esta análise das possibilidades de escolhas do indivíduo diante do pecado amparados pelo conceito de angústia, iremos logicamente nos debruçar sobre a ação da angústia no indivíduo e perceberemos qual a sua importância para a construção de uma ideia (mesmo que inicial) de indivíduo.

2.1 O estado de inocência

O prelúdio da compreensão do indivíduo kierkegaardiano perpassa por um conceito fundamental: a inocência. Em razão disso, seguindo a lógica de Haufniensis, iremos partir do personagem bíblico Adão, considerado na narrativa do Gênesis como o primeiro homem criado por Deus, o primogênito na experiência da inocência e o que trouxe a primeira qualidade existencial para o mundo, o pecado.²³

Todavia, precisamos estar atentos ao estilo de Haufniensis quanto à interpretação de Gênesis que difere do que se posta normalmente: tratar Gênesis apenas como um relato histórico, que dá prosseguimento aos textos bíblicos, avaliando impactos na construção deste tipo de interpretação; ou até mesmo enxergar Gênesis apenas como um mito que somente carrega símbolos para serem usados em analogias com Antigo e Novo Testamento. Na verdade, segundo Gordon Marino (1998, p. 314, tradução nossa),

²³ “Para Kierkegaard, a discussão da angústia emerge de uma interpretação teologicamente imaginativa da queda de Adão. Aqui, seu objetivo principal é desviar o foco das leituras que fazem mau uso da narrativa, tornando Adão o único responsável por uma inclinação natural para o mal, que contaminou a pureza de toda a raça humana. Na sua opinião, por pelo menos 2.000 anos, os teólogos usaram a história para enfatizar a depravação e o afastamento de Deus da humanidade e tentaram assustar o público a um falso sentimento de arrependimento por uma culpa que é simplesmente herdada. Para Kierkegaard, nada poderia obscurecer o poder real desta narrativa bíblica mais do que esta má teologia.” (SÖDERQUIST, 2015, p. 88, tradução nossa).

Haufniensis nos convida a ignorar nosso presunçoso senso de superioridade e aceitar o relato de Gênesis como se ele nos contasse a verdade sobre nós mesmos - a verdade de que o pecado passa a existir para cada um de nós por meio do pecado. Às vezes, Haufniensis escreve como se o problema que enfrentamos não seja tanto tratar a história como um mito, mas sim uma compreensão obscura do mito.

Deste modo, a compreensão de Gênesis, deste indivíduo primeiro, Adão, sua condição de inocência e esse primeiro pecado posto por ele, pode nos trazer elementos que são importantíssimos para a compreensão do indivíduo e de sua forma de lidar com as qualidades existenciais, principalmente com o pecado. Pois “o relato de Gênesis tece o enredo com os elementos do quebra-cabeça antropológico” (FARAGO, 2011, p. 78) e estes elementos (ou peças) podem ser minimamente juntados se prosseguirmos com todos os princípios e discussões que serão postas por Vigilius.

2.1.1 Conceito do primeiro pecado

A discussão inaugura-se com uma problemática que inquieta nosso autor: “será este conceito (pecado hereditário) idêntico ao conceito do primeiro pecado, do pecado de Adão, da queda?” (KIERKEGAARD, 2011, p. 27), porque o que se tem relatado nas tradições, diz respeito a um Adão fora da história, aquele que “perdeu *donum divinitus datum supranaturale et admirabile* (dom divino dado de maneira sobrenatural e admirável)” (KIERKEGAARD, 2011, p. 27), como orientado no Catolicismo; ou de uma “pressuposição histórico-fantástica, sobretudo na Dogmática Federal²⁴, que dramaticamente perdeu-se numa concepção de fantasia sobre o comportamento de Adão como plenipotenciário de toda a espécie humana” (KIERKEGAARD, 2011, p. 27 e 28). Isso implica, por consequência, uma separação de que o pecado de Adão se diferencia dos posteriores: ele apenas fica sendo como aquele que institui a culpa nos homens, e os demais se concentram a explicar assim somente o pecado hereditário e não o que possivelmente poderia acontecer a este “primeiro pecador”.

A crítica de Vigilius a esses relatos da origem do mal nos seres humanos não se baseia, principalmente, em fundamentos teológicos sectários. Sua principal rejeição repousa na afirmação de que a origem do mal é essencialmente

²⁴ “Na Holanda, tendência que se verificou no século XVII, dividindo a Dogmática em dois pactos (*foedus*): das ações que antecedem a queda (estado de inocência) e da graça (após a queda) [N.T., cf. nota da tradução francesa de Ferlov-Gateau, edição Gallimard]”. (KIERKEGAARD, 2011, p. 193).

semelhante em todos os seres humanos. O erro fundamental nas várias interpretações do dogma cristão do pecado hereditário tem sido transformar Adão em alguém que se destaca da raça humana. Isso tem sido feito de três formas principais (G4, 25-7). No catolicismo, Adão é colocado fora da história humana por considerá-lo em um estado essencialmente diferente do estado humano (caído). Ao fazê-lo, Adão passa a ser essencialmente diferente de qualquer outro ser humano, pois ter uma história é essencial para ser humano (G4, 25). Na teologia federal, Adão atua como um plenipotenciário para a raça humana. Isso também tornaria Adão essencialmente diferente de todos os outros humanos e, portanto, tornaria Adão não humano (G4, 25). Outros tratam o conceito de pecado hereditário como se fosse essencialmente diferente do pecado. Nessa visão, todos, exceto Adão, são vítimas de pecado hereditário. Mas essa visão é inadequada porque torna o pecado de Adão essencialmente diferente do de todos os outros humanos. Além disso, se o pecado de Adão, o pecado original, é essencialmente diferente de todos os outros pecados, e se a ressurreição de Cristo oferece a redenção dos efeitos do pecado original, então Adão é inelegível para a redenção (CA, 28). Portanto, as críticas de Vigilius de todas as explicações anteriores do pecado redutor são baseadas em sua visão de que Adão é um membro da raça humana e que nenhum ser humano pode ser essencialmente diferente de qualquer outro ser humano no que diz respeito à origem do mal (BEABOUT, 1996, p. 39 e 40, tradução nossa).

Com isso, é necessário introduzir uma base essencial nesta análise sobre Adão e os acontecimentos referentes a ele: a de não deixá-lo de fora da humanidade, como um ser fantástico, diferente ou especial, e, sim, colocando-o no mesmo posicionamento dos indivíduos posteriores, pois “o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo o gênero humano” (KIERKEGAARD, 2011, p. 30). O movimento do homem (geral) se faz com cada indivíduo dentro de sua história, e por isso “Adão é o primeiro homem, ele é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano” (KIERKEGAARD, 2011, p. 31). O que explicaremos de Adão, servirá para nós e, ao contrário, o que se explica de nós, se aplica a Adão. Nota-se, desta maneira, que Haufniensis indica um olhar existencial sobre o Gênesis: captar um sentido para a humanidade e para o indivíduo. E assim traz o seguinte sentido, como diz Jonas Roos (2019, p. 46):

Haufniensis, quando enfatiza a necessidade de não se colocar Adão em uma posição especial, está procurando resgatar o sentido existencial do texto bíblico, do relato de Gênesis, e captar nessa história toda a profundidade de algo que diz a respeito à humanidade como um todo e a cada indivíduo isoladamente. Para uma leitura contemporânea do relato de Gênesis que tenha sentido teológico e existencial é necessário, portanto, conjugar esses dois aspectos: perceber o caráter simbólico do texto bíblico, mas não des-historicizá-lo completamente, sob pena de o pecado se tornar abstrato e perder sua conexão com a humanidade, em termos amplos, e com cada indivíduo particularmente. O pecado é concreto e tem história.

Neste sentido, para Vigilius, se seguíssemos os conceitos tradicionais do pecado, a diferença entre o primeiro pecado de Adão e o primeiro pecado de qualquer homem seria que “o pecado de Adão condiciona a pecaminosidade como consequência, o outro primeiro pecado pressupõe a pecaminosidade como condição” (KIERKEGAARD, 2011, p. 32). Neste sentido, Adão realmente é colocado para fora de toda espécie humana e o pecado começaria fora dele, o que contraria totalmente a ideia do “primeiro pecado”.

De fato, o primeiro pecado é diferente dos demais, pois “o primeiro pecado é determinação qualitativa, o primeiro pecado é o pecado.” (KIERKEGAARD, 2011, p. 32). Contudo, isto, segundo Vigilius, é um escândalo para qualquer análise lógica (como citada no início deste capítulo) que tende a dar valor à quantidade para avaliar a “potência” da ação e não ato isolado do indivíduo e sua existência que carrega uma “qualidade” específica. Por isso nosso Vigia do Porto critica a velha “superstição” do sistema hegeliano e de seus seguidores de achar que com a continuidade de uma determinação quantitativa surja uma nova qualidade. Para ele, “a qualidade nova surge com o primeiro, com o salto, com a subitaneidade do enigmático.” (KIERKEGAARD, 2011, p. 32). Este salto enigmático é descrito como um *salto qualitativo*, como podemos ver na análise de James Giles (2000, p. 71 e 72, tradução nossa):

O uso do termo “salto” pode ser entendido como uma forma de mostrar que um ato de livre escolha é vivenciado como uma atividade em que “saltamos” em direção a um objetivo específico, ao invés de algo em que somos necessariamente movidos por anteriores eventos. É um salto “qualitativo” porque a ação realizada é algo qualitativamente diferente: nem lógica nem causalmente conectada a eventos anteriores. (...) Em outras palavras, sugerir que a escolha de alguém foi causada por algo - isto é, introduzindo determinação quantitativa - é rejeitar a noção de que sua escolha é escolhida livremente. Tal rejeição permite escapar da responsabilidade por seus atos e destrói a possibilidade da ética ou, como ele diz, faz um elogio à custa de ver suas escolhas sob uma luz ética. Com o salto qualitativo, entretanto, não há causa anterior que determine o evento.

Esse fator do salto qualitativo é de suma importância para o prosseguimento da análise do primeiro pecado, pois traz exatamente atributos que faltaram aos contemporâneos da discussão de Vigilius: a condição do pecado não é ser condicionada por nada externo, por algo quantitativo, mas apenas por uma escolha do indivíduo. Por isso mesmo surge repentinamente, não podemos medir, calcular ou mesurar quando irá acontecer o salto, ele simplesmente acontece com uma decisão individual.

Sendo assim, seguindo este raciocínio do salto qualitativo, se tratarmos o primeiro pecado apenas como um número, toda a característica histórica dele irá se perder, será apenas um como outro, não gerando nenhuma qualidade no mundo e na existência própria de cada indivíduo.

Como um substituto mítico da raça humana, as aventuras de Adão devem ser traduzidas na situação de cada ser humano individual. Apesar do contínuo progresso e evolução da raça humana, cada indivíduo começa - como se fosse Adão - constantemente de novo, e o mesmo vale para a história da raça. Assim, recorreu-se a Adão meramente em virtude do pensamento, funcionando como a representação de um "primeiro" mítico, a fim de dar ao pensamento algum fundamento em que se apoiar ao apontar para o salto qualitativo, mas inexplicável, intrínseco à pressuposição do pecado hereditário. Qualquer outra explicação da aparência de Adão leva à confusão. (VERSTRYNGE, 2001, p. 148, tradução nossa).

No prosseguimento das afirmações acima, podemos entender que não só o primeiro pecado que trouxe o pecado ao mundo, mas qualquer pecado do indivíduo posterior, traz o pecado ao mundo e não podemos imaginar que a pecaminosidade quantitativa seja o determinante para levar o homem ao seu primeiro pecado. Desta maneira, Vigilius aponta que se a pecaminosidade surgisse de forma preponderante na ordem quantitativa, o primeiro pecado de cada homem “só seria determinado de modo não essencial como o primeiro, e o que possuísse de essencial apenas lhe viria – se tal coisa pudesse ser pensada - do número de ordem que lhe fosse dado num fundo comum decrescente do gênero humano” (KIERKEGAARD, 2011, p. 33). Além disso, cairemos novamente na ideia de colocar Adão fora da história, pois estaríamos afirmando que um único indivíduo pode representar o gênero humano e não que cada indivíduo é ele e todo gênero humano.

O grande escândalo para muitos é não entender (e talvez não aceitar) que a entrada do pecado no mundo se deu por meio dele mesmo, o pecado. A justificativa se dá pelo que nosso Vigia do Porto nos aponta:

O pecado se pressupõe a si mesmo, que ele entra no mundo de tal maneira que, ao ser, já é pressuposto. O pecado entra, portanto, como o súbito, isto é, pelo salto; mas, quanto a qualidade é posta, no mesmo instante o salto está voltado para dentro da qualidade e é pressuposto pela qualidade, e a qualidade pelo salto. (KIERKEGAARD, 2011, p. 34).

Neste caminho, podemos concordar que o pecado primeiramente entrou no mundo com Adão, mas trouxe consigo a pecaminosidade e ela o penetrou. Os demais seres humanos não

trazem com seu primeiro pecado uma nova pecaminosidade, pois ela já está aí com esse primeiro pecado de Adão.

Esta avança, entretanto, em determinações quantitativas, enquanto o indivíduo participa dela no salto qualitativo. O gênero humano não começa, portanto, do início com cada indivíduo – pois assim não haveria de maneira alguma o gênero humano – porém cada indivíduo recomeça com o gênero humano. (KIERKEGAARD, 2011, p. 36).

Em outros termos, a pecaminosidade sempre entra com o pecado, cada indivíduo traz a pecaminosidade, mas ela, de algum modo, foi inaugurada pelo primeiro pecado de todos: o pecado de Adão. Sendo assim, essencialmente falando, o indivíduo posterior não é diferente de Adão. Esta ideia de descendência de Adão só pode ser vista como uma expressão da continuidade na história, que traz sempre um movimento por determinações quantitativas e de modo algum é capaz de produzir um indivíduo e sua qualidade. Portanto, a importância desta ideia quantitativa se faz para que a descendência tome o seu lugar como aquela que fará o indivíduo estar diante da geração humana, que está contida desde o primeiro pecado de Adão e que prossegue quantitativamente nos outros pecados dos indivíduos posteriores, o que fará cada um estar diante de uma atmosfera de pecaminosidade, porém lidando qualitativamente com o seu pecado.

2.1.2 Conceito de inocência

Toda argumentação posta acima sobre avaliarmos a condição de Adão igualmente de forma qualitativa como a de cada indivíduo posterior, nos facilita adentrarmos no principal objetivo deste primeiro ponto, a inocência. Esta é um fator fundamental para falarmos também da experiência de Adão, deste indivíduo primeiro, e que também se aplicará, de certo modo, a cada um de nós, mesmo com suas diferenças quantitativas postas acima. Por isso, Vigilius nos alerta que antes de embrenharmos no conceito de inocência propriamente, precisamos novamente nos proteger da confusão hegeliana sobre a dogmática. Pois, segundo ele,

Hegel, de modo bem consequente, volatizou tanto cada conceito dogmático a ponto de fazê-lo levar uma existência reduzida como expressão espirituosa do lógico. Neste aspecto surge a inocência, da qual Hegel a confunde com a imediatidade, torna-as de algum modo idênticas (...). O conceito de imediatidade tem seu lugar na Lógica, mas o conceito de inocência na Ética, e cada conceito deve ser tratado a partir da ciência a que pertence. (KIERKEGAARD, 2011, p. 38).

A imediatidade, como dito mais acima com a discussão sobre sua diferença com a fé, está totalmente ligada à Lógica e é sempre considerada de algum modo um conhecimento inferior que precisa ser superado e dar lugar a uma reflexão e pensamento conceitual. A inocência, por outro lado, tem seu lugar na Ética e “ela não pode ser anulada senão pela culpa.” (KIERKEGAARD, 2011, p. 38).

Com isso, Adão, em seu estado de inocência, só a perde pela culpa e assim também todo e qualquer ser humano. A culpa e a inocência estão interligadas entre si, no sentido em que só se tem a culpa porque se tem a inocência anteriormente e a inocência só se perde por meio da culpa. Por isso mesmo é que Vigilius se preocupa quando se gasta tempo, como muitos estudiosos faziam, em colocar Adão fora da análise, como se de algum modo esse estado de inocência e sua perda pela culpa não tivesse relação com os demais indivíduos, assim perdendo o ponto de vista ético e não lógico do momento. Neste sentido o imediato traz as seguintes diferenças em relação a inocência, segundo Vigilius:

O imediato, algo que deva ser anulado, cuja destinação é ser anulado, algo que para falar propriamente não existe, e que só vem a existir pelo fato de ser anulado, isto é, vem a existir como aquilo que existia antes de ser anulado e que agora, está anulado. A imediatidade não é suprimida pela mediatidade, mas, assim que esta aparece, eliminou no mesmo instante a imediatidade. A supressão do imediato é, pois, um movimento imanente à mediatidade em sentido inverso, pelo qual esta pressupõe a imediatidade. (KIERKEGAARD, 2011, p. 40).

Já a inocência tem a sua diferença nos seguintes quesitos, de acordo com nosso Vigia:

A inocência é algo que se anula por uma transcendência, justamente porque ela é *algo* (a contrário, a expressão mais correta para o imediato é a que Hegel usa para o puro ser, é nada), e, por isso, quando a inocência é anulada por uma transcendência, surge daí algo de completamente diferente, enquanto a mediatidade é precisamente a imediatidade. (KIERKEGAARD, 2011, p. 40).

O imediato tem em sua “essência” e seu “destino” dirigido para a anulação, pois este conceito lógico, bem como outros, estão imanentes uns aos outros, e esse imediato basicamente já é suprimido, já é superado, pois essa é a sua consequência. De outra maneira, a inocência é algo que se pode anular, não que de fato vai ser anulada, e esta não é de modo imanente, mas por uma transcendência, por algo que vem de fora, pela culpa, portanto, ela é algo.

Feita essa diferenciação, podemos avançar para entendermos verdadeiramente que “a inocência é ignorância” (KIERKEGAARD, 2011, p. 40).²⁵ Mas, veja bem, em um cunho lógico poderíamos interpretá-la como uma ignorância ao saber, contudo, já superada a ideia de que esta é uma imperfeição a ser superada como a noção de imediato, sua concepção como ignorância só pode estar ligada de algum modo à afirmativa de Vigilius: “a inocência só se perde pelo salto qualitativo do indivíduo” (KIERKEGAARD, 2011, p. 41). Assim como nos diz Gregory Beabout (1996, p. 44, tradução nossa):

Na visão de Hegel, imediatismo e mediação têm uma relação de imanência; a mediação flui do imediatismo em um desenvolvimento sucessivo. Isso se distingue do estado de inocência e do estado de culpa. A culpa não é imanente na inocência. Em vez disso, a inocência se torna culpa por uma escolha livre de um indivíduo. A livre escolha é um salto que transcende o que precedeu a escolha. Portanto, a culpa não é imanente à inocência à maneira do desenvolvimento dialético hegeliano.

De alguma forma, por meio desse caminho, poderemos entender como Adão e cada indivíduo anula sua ignorância por meio desse ato de transcendência que leva a culpa.²⁶

2.1.3 Conceito de queda

A questão da inocência como ignorância pode trazer, segundo Haufniensis, um problema de interpretação, pois se de algum modo, quantitativamente cada indivíduo posterior carregar a pecaminosidade do gênero humano, nos parece mais fácil entender que esta atmosfera é o determinante de cada salto qualitativo do indivíduo posterior e isso poderia diferenciar totalmente a inocência de Adão da inocência do indivíduo posterior.

²⁵ “Para uma compreensão mais próxima, é certamente útil notar que este ponto de partida incrivelmente compactado para a análise de Kierkegaard é tão compactado precisamente porque ele poderia pressupor que a noção era familiar para o leitor contemporâneo. Na verdade, a formulação de Kierkegaard não é original. É quase idêntico, palavra por palavra, a algumas observações introdutórias em um livro ao qual ele mesmo se refere mais tarde em *O conceito de angústia*, ou seja, *Psychologie* do filósofo alemão Karl Rosenkranz. A semelhança não significa que Kierkegaard esteja simplesmente plagiando esse aluno alemão de Hegel, mas mostra que Kierkegaard está tomando seu ponto de origem em pontos de vista que eram conhecidos em sua época, enquanto continua sua análise de uma forma totalmente original.” (NORDENTOFT, 1978, p. 20 e 21, tradução nossa).

²⁶ “Para os Haufniensis, é crucial confiar na percepção de que cada indivíduo trouxe a culpa ao mundo e que cada indivíduo perdeu a inocência pela culpa. Novamente, essa perda não deve ser interpretada como a anulação de um estado anterior imediato - caso em que a anulação seria apenas um movimento imanente -, mas sim ‘uma transcendência’ obtida pelo ‘salto qualitativo do indivíduo’ e referindo-se imediatamente a dogmática.” (VERSTRYNGE, 2001, p. 149, tradução nossa).

Entretanto, Haufniensis nos alerta que “a pecaminosidade não é uma epidemia que se propague como a varíola do gado” (KIERKEGAARD, 2011, p. 41), não podemos achar que o salto do indivíduo inocente ao pecado é simplesmente e somente por um contágio do primeiro pecado que veio ao mundo, que sua ação pecaminosa é determinada pelo ato de pecado de Adão, se for assim, perdemos de vista a responsabilidade de cada indivíduo diante de seu pecado, e tampouco explicamos porque a inocência é ignorância, bem como se passa da inocência à culpa.

Mas, no final de contas, como se perde a inocência? Para fins didáticos, Haufniensis demonstra isso através da *Exposição do conceito paulino de doutrina* de Usteri²⁷. A análise de Usteri tende a demonstrar, que “foi justamente a proibição de não comer da árvore da ciência o que fez nascer o pecado de Adão” (KIERKEGAARD, 2011, p. 43). Nesse sentido, não se trata de ignorar o lado ético da ação de Adão, mas dispor antecipadamente o que surge no salto qualitativo de Adão. Essa predisposição, segundo nosso Vigia, está na premissa de que quando se deixa a proibição condicionar a queda, leva-se conseqüentemente esta proibição a despertar a chamada concupiscência.

E o que seria essa concupiscência? Segundo Vigilius, “é uma determinação de culpa e de pecado antes da culpa e do pecado e que, no entanto, não é nem culpa nem pecado, ou seja, é posta por este” (KIERKEGAARD, 2011, p. 44). O problema do uso desse termo da teologia, a saber, *concupiscência*, traz grandes efeitos para os dois termos: o da inocência e o da culpa. Porque reparem bem na premissa: “é uma determinação de culpa e de pecado antes da culpa e do pecado”. Logo, pensa-se que se existe a *concupiscência* antes da culpa e do pecado, faz-se a inocência não ser mais inocência, pois quem é inocente não é culpado, logo essa já não tem o mesmo grau de antes. E ainda, a culpa que vinha sendo a responsável por anular a inocência parece perder a autonomia de sua função, pois é como se uma determinação anterior já estivesse influenciando a culpa a agir de tal modo. No final das contas, a *concupiscência* não transformou o homem culpado de modo efetivo, mas, sem um nexó lógico, na matéria da possibilidade era como se o homem tivesse pecado.

A psicologia da concupiscência faz exatamente o que uma explicação psicológica nunca deveria fazer, a saber, "falar sobre o assunto" em vez de permanecer "em sua ambigüidade elástica". Com a noção de concupiscência,

²⁷ Segundo a nota do tradutor Álvaro Valls, esta é uma “obra de Leonhard Usteri (1799-1833, teólogo e pedagogo protestante suíço, discípulo de Schleiermacher), publicada originalmente em Zurique em 1824, e que Søren Kierkegaard possuía em tradução dinamarquesa de 1839” (KIERKEGAARD, 2011, p. 196).

a psicologia "já foi além de sua competência"; acrescentaríamos: já confirmou a confusão entre dogmática e ética. (GONZÁLEZ, 2001, p. 32, tradução nossa).

O problema é que voltamos à estaca zero. Se não é pela *concupiscência* que se perde a inocência e não é ela que dá sentido para culpa, então, o que será? É partir de agora que entra como fundamental a análise da angústia, pois a partir dela é que iremos conseguir observar melhor a proposta psicológica de Vigilius.

Na medida em que atenta para o fenômeno negativo da angústia, ele rejeita aquela velha concepção da natureza humana segundo a qual a região intermediária entre a metafísica e a ética corresponderia a uma certa fenomenologia da concupiscência. Como uma fenomenologia negativa, a psicologia da angústia deve substituir a antiga psicologia da concupiscência. (GONZÁLEZ, 2001, p. 31, tradução nossa).

2.2 A angústia

Para começo de questão, pense na seguinte premissa antropológica dada por Vigilius: “Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com a naturalidade. O espírito está sonhando no homem” (KIERKEGAARD, 2011, p. 44). Nesse estado, podemos dizer que há um misto de paz e repouso. Isso não quer dizer que se possa classificar como espécie de discórdia, desavença ou desacordo ou um tipo de luta, combate ou batalha. O que há de fato, segundo nosso Vigia, é o nada. Mas qual seria então este efeito do nada? De alguma forma faz surgir a angústia. E assim nos complementa “que este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela.” (KIERKEGAARD, 2011, p. 45).

A angústia é uma qualificação do espírito que sonha, e que traz muitas vezes à suspensão, um nada insinuante, e que na realidade efetiva do espírito apresenta-se a todo momento como uma forma que se empenha em alcançar a possibilidade, mas, ao mesmo tempo se esquivava dela. “A angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2011, p. 45). Neste sentido, a angústia traz consigo a ambiguidade da Psicologia (e por isso mesmo que ela terá papel fundamental para entender o indivíduo, seu pecado e quaisquer ações qualitativas de sua existência) e que pode ser também (além da ambiguidade sobre a angústia colocada acima) traduzida nas seguintes frases de Haufniensis: “a angústia é *uma antipatia simpática e uma simpatia antipática*”

(KIERKEGAARD, 2011, p. 45) e “a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se.” (KIERKEGAARD, 2011, p. 67). Diferentemente da concupiscência que traz uma determinação de culpa e de pecado, antes da culpa e do pecado, a angústia é um desejo que cativa, que é uma doce ansiedade que projeta coisas para a existência, porém, simultaneamente, traz o temor das consequências destas possíveis escolhas efetivadas. Ela é essa ambiguidade contínua de querer acabar com esse sono profundo que o nada faz no indivíduo na inocência e, ao mesmo tempo, de trazer todo receio ao indivíduo em se deparar com essa possibilidade, com essa concretização de abandonar o nada e ser algo no espírito, algo que evoca um certo sentimento de esperança e, concomitantemente, um medo e insegurança. Outrossim, seguindo esta linha de raciocínio, o que Vigilius

parece dizer aqui é que, no momento imediatamente anterior à escolha, a pessoa está ciente de que é livre para escolher entre várias opções. No entanto, isso não é suficiente para causar angústia. A angústia surge quando se vê que a opção que tememos escolher (uma opção que Kierkegaard aqui chama de culpa), também se deseja escolher. A angústia é, portanto, uma reação ao sentir-se impelido a fazer uma escolha que teme: estremece-se com a ideia de que se sente atraído por aquilo que é assustador, de que na verdade se pode escolher livremente a opção assustadora. Portanto, não é o objeto do medo que causa a angústia, mas sim a consciência de que é esse mesmo objeto que se deseja. (GILES, 2000, p. 80, tradução nossa).

Seguir a lógica de inserirmos a angústia no meio da discussão da inocência e da culpa, nos trará o fato da ambiguidade e mostrará o quanto estas duas últimas citadas são tão dialéticas, trazendo também à tona a importância da explicação psicológica nesse quesito. Porque, apesar do salto qualitativo estar fora de qualquer ambiguidade, é inegável que a angústia de algum modo pode trazer uma dupla sensação no indivíduo: impregnar-se de angústia e sentir-se culpado diante das suas possíveis escolhas. Desta maneira, o indivíduo culpado tem uma experiência simultânea tanto de amar como temer essa experiência angustiante. Por isso que, diante destas condições, não podemos afirmar que algo venha de fora para incitar o salto qualitativo, pois estaríamos desfigurando todo lado ético do indivíduo diante de sua escolha e sua angústia que traz sentimentos ambíguos.

Perante a realidade do indivíduo como espírito e que tem essa experiência angustiante ambígua em sua realidade de escolha existencial, a proposta de Vigilius é que cada leitor possa entender que há algo interno no homem que pode gerar tais situações, o que seria de suma importância ser analisado. Por isso mesmo, Vigilius afirma: “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” (KIERKEGAARD, 2011, p. 47). No estado da inocência, o ser humano não é meramente um animal, e isso se dá exatamente pela presença do espírito, pois ele é esse poder hostil que perturba constantemente a relação entre corpo e alma, e ao mesmo tempo é um poder amistoso, que deseja constituir a relação entre esses dois polos, pois como apresenta Kresten Nordentoft (1978, p. 46, tradução nossa):

Quando está escrito que o espírito está presente apenas no sonho, isso significa que a relação entre o físico e o mental ainda não existe como relação: os dois elementos são idênticos. E o que se delinea é o processo em que essa estrutura sintética original se decompõe. Surge uma relação, uma polarização, mas no estado de inocência essa oposição é latente. A estrutura fica instável. O espírito é a relação. (...) Assim, a situação é caracterizada pela antítese não esclarecida entre duas tendências, unidade e separação. A esta tendência dual formal corresponde a “ambivalência” da psicologia.

Nesta perspectiva, como poderíamos classificar a relação do espírito consigo mesmo e com sua relação? “Ele se relaciona como angústia” (KIERKEGAARD, 2011, p. 47). Essa assertiva se dá, porque o espírito não pode desprender-se de si mesmo e nem tampouco segurar a si mesmo, não pode evadir desta angústia que tanto ama quanto teme. A experiência aqui do espírito é o ápice da inocência. Porque aqui traz os contornos de sua ignorância, não aquela brutalidade animal gerada pelo seu corpo, mas sim aquela que é qualificada pelo espírito, pela simples razão dela ser angústia e levar ao nada. Não há nenhuma ideia de bem e mal, mas apenas um “projetar-se na angústia como o enorme nada da ignorância” (KIERKEGAARD, 2011, p. 48). Pois, como nos confirma James Giles (2000, p. 87, tradução nossa.), a pessoa inocente

não tem uma ideia clara ou definitiva das possibilidades que aguardam sua escolha; pois inocência é ignorância. Nesse estado, a pessoa está, como Kierkegaard a descreve, em um estado de consciência onírico, não totalmente consciente das escolhas disponíveis ou do que sua atualização pode significar.

Diante disso, se houvesse o ressoar de algum conteúdo ou palavra, esta experiência poderia trazer uma leve mudança para a configuração da inocência no indivíduo. Pois, por mais que a inocência ainda não tenha compreensão do significado das coisas, ela traz consigo a angústia que pode captar esta palavra enigmática, já que ela tem essa experiência de ambiguidade diante das realidades existenciais. Por isso que, quando Deus fala a Adão: “Mas não comas os frutos da árvore da ciência do bem e do mal”, mesmo ele não tendo a noção sobre bem e o mal, esta “proibição desperta o desejo, obtém-se ao invés da ignorância um saber” (KIERKEGAARD, 2011, p. 48). O desejo que desperta o saber, traz consigo de alguma forma

a ideia de liberdade, pois todo desejo está envolto em utilizar-se de sua liberdade para alcançar algo. Em outros termos, como diz Vigilius: “a proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade” (KIERKEGAARD, 2011, p. 48), enquanto a inocência se deparava com o nada, agora este pode ser traduzida como uma angustiante possibilidade de *ser capaz de*.

Igualmente pode-se prosseguir não só com a proibição, mas também, com a sentença que Deus disse a Adão: “Certamente tu morrerás”. Como com os enunciados de bem e mal, novamente nosso indivíduo primeiro não entende o significado da morte, mas isso não quer dizer que ele não aceite essa figura horripilante que vem para si ou que de alguma forma isso não ressoe dentro dele, ela é transmitida, porém em forma de angústia ou em um deslocar-se apenas nos moldes de ambiguidade da angústia. Seguindo esse raciocínio, nosso Vigia aponta:

A infinita possibilidade de ser-capaz-de que a proibição despertou, aproxima-se agora ainda mais porque esta possibilidade manifesta uma outra possibilidade como sua consequência. Assim, a inocência foi levada ao seu extremo. Ela está na angústia em relação com o proibido e com o castigo. Ela não é culpada e, não obstante, há uma angústia, como se ela já estivesse perdida. (KIERKEGAARD, 2011, p. 49).

O estado de inocência de Adão traz a impressão de que o desejo ou o temor da proibição e da condenação, essas possibilidades *ser-capaz-de*, desse nada que está diante dele e de suas vias da existência, só pode ser explicado como uma influência externa. O que, se seguirmos o relato de Gênesis, encontraremos facilmente nesta que é por muitos a principal fonte do despertar de Eva a influenciar a Adão em descumprir os preceitos divinos: a chamada serpente. Todavia, Vigilius discorda de tal interpretação (ainda mais para o caso desta análise construída), mesmo não tendo a intenção de apresentar uma exegética rigorosa da Bíblia. A partir de princípios básicos dela, entende que a tentação não tem uma proveniência externa. Dentro disso, Hugh Pyper (2001, p. 81 e 82, tradução nossa), lembra-nos que

a situação de Adão é uma versão do problema subjacente aos Fragmentos Filosóficos: como alguém pode aprender uma nova verdade? Ou alguém já o entende, caso em que não o está aprendendo, ou então não pode entendê-lo. Mas aqui não é simplesmente a definição de um substantivo que é intrigante. Adão é exposto a uma nova forma de gramática. Há muito tempo foi observado que a proibição de comer o fruto é o primeiro uso do negativo na fala em Gênesis e, portanto, em termos da narrativa bíblica, o primeiro uso. Antes deste incidente, o discurso não era contestado. Quando Deus diz 'Haja luz', há luz; quando Adão nomeia os animais, o que ele os chama é o nome deles. Palavra e mundo correspondem. A proibição e a advertência de punição alteram isso. A palavra de Deus aqui é a primeira a introduzir a linguagem como o instrumento do contrafactual. Por meio da linguagem dúbia da

serpente, então, a inocência desperta para a possibilidade, a noção de que as coisas poderiam ser diferentes do que são.

Para sua defesa, é na lembrança da Epístola de São Tiago (1, 13-14) que busca uma luz para a questão: “Ninguém, ao ser provado, deve dizer: ‘É Deus que me prova’, pois Deus não pode ser provado pelo mal e a ninguém prova. Antes, cada qual é provado pela própria concupiscência, que o arrasta e seduz”. Analisando essa passagem e trazendo como apologia de sua defesa contra a tentação externa, nosso Vigia aponta que primeiramente ao buscarmos salvar a ideia de que Deus não é tentado por ninguém, inserindo a serpente como forma tentadora, vamos colidir com um princípio básico: a tentação da serpente sobre cada homem indiretamente estaria ligada a Deus, pois ela estaria se intrometendo na relação de Deus com o indivíduo. Mas também com o ponto final da passagem, que o homem só seria tentado por si mesmo. Com isso, se algo externo não tem poder para causar tal dano à individualidade, somente o próprio indivíduo que pode ter, ao que consta, responsabilidade no âmbito da sua liberdade, a gerar alguma modificação na sua existência.

Assim, o indivíduo primeiro não tem culpa alguma e, por seguinte, há uma sensação, como se a inocência já tivesse sido perdida. E ainda mais a fundo: há algo na inocência não antes visto que pode dar margem a outras vias de possibilidades. Esse algo é a linguagem²⁸, não a da efetivação da síntese, mas sim aquela do espírito sonhando. Porém é preciso distinguir que Adão possui palavras e não conceitos. Por exemplo, isto fica claro ao trazermos para nós mesmos a lembrança de quando éramos crianças, e muitas vezes, aprendíamos as palavras e as usávamos, mesmo não sabendo seu significado e sentido que somente com o tempo e experiência de vida nós aprendemos seu verdadeiro sentido íntimo. Transpondo isso para a problemática de Adão, a proibição não o afeta exteriormente e sim interiormente, com uma linguagem interior atuando: “o falante é a linguagem, e que, portanto, é o próprio Adão quem fala” (KIERKEGAARD, 2011, p. 51), ele é que tenta a si mesmo com essa linguagem interna. Neste sentido, na superfície deste tipo de linguagem

o plano no qual suas figuras sensuais e anímicas tomam forma é duplamente reflexivo. É o reflexo da exterioridade sensível - e, intrínseca e necessariamente enquanto linguagem, o reflexo do espírito. É o

²⁸ “A natureza da linguagem e seu deslizamento sobre a realidade significa que ela cria todos os tipos de possibilidades. A importância da linguagem, então, é a facilidade que ela proporciona de dizer o que não é ou o que ainda não é, o que proporciona a única maneira pela qual a mudança pode ocorrer. É isso que dá ao ser humano a capacidade de manipular o futuro, de propor, escolher entre, e então tentar realizar, diferentes possibilidades.” (PYPER, 2001, p. 93, tradução nossa).

entrelaçamento, a dobra do espírito e seu mundo. Até agora, entretanto, consideramos apenas as possibilidades infinitas da linguagem no que diz respeito à sua representação do mundo externo. Mas a linguagem não é apenas sobre o mundo. É também sobre seu alto-falante, o espírito. O próprio espírito é a respiração que anima o plano reflexivo e o torna significativo. Pois a ameaça que a linguagem representa para a autoidentidade do Espírito (isto é, para a autocompreensão do sujeito como um centro gerador de liberdade no meio de um universo determinado) é agora, visto que a linguagem existe sempre como a expressão do Espírito, a obra do próprio Espírito. A questão quanto aos limites da transferibilidade da linguagem, então, não é simplesmente uma questão sobre a linguagem e o mundo, mas uma questão sobre o Espírito, uma questão de responsabilidade. Que haja aquilo que precede e restringe o livre jogo da linguagem para que a linguagem 'funcione' como meio de comunicação, que nem tudo possa ser nomeado à vontade, não é simplesmente uma exigência registrada, por assim dizer, pelo mundo externo, como se a primeira obrigação da linguagem fosse ser fiel à aparência externa: antes, é uma exigência que o Espírito, enquanto Espírito e, portanto, livremente, coloca sobre si mesmo. É a tarefa não tanto de impor ou restringir o significado, mas de continuamente reivindicar, recuperar, recobrar e recordar o significado; a obra de verdade / *aletheia* como a libertação infinita de significado da maré de esquecimento e dissipação, e de *poiesis* como o 'fazer' e a tradução livre da verdade assim entregue. (PATTISON, 2001, p. 231 e 232, tradução nossa).

Nestes termos, parece-nos que Adão tem o desejo e a vontade de escolher desobedecer a tais ordens, mas precisamos atentar novamente à condição na qual ele se encontra, seu estado de inocência, que é uma possibilidade da liberdade e que ainda não consiste em ter o poder de escolher entre o bem e o mal, apenas um *ser-capaz-de*. Se não estivéssemos nesse reino da ambiguidade, facilmente por um simples raciocínio lógico, faríamos uma mediação para o possível se tornar real, mas neste estado de inocência e em muitos casos existenciais, o processo de mudança não se passa assim. Por isso, segundo Vigilius, para a realidade efetiva precisamos de uma determinação intermediária:

Tal determinação intermediária é a angústia, que tão pouco explica o salto qualitativo quanto o justifica eticamente. A angústia não é uma determinação da necessidade, mas tão pouco o é da liberdade; ela consiste em uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma. Tivesse o pecado entrado no mundo necessariamente (o que constitui uma contradição) não haveria angústia alguma. Se tivesse entrado por um ato de um abstrato *liberum arbitrium* (que, tal como não existiu mais tarde no mundo também não existia no início, visto que é um absurdo lógico) igualmente não haveria nenhuma angústia. Querer explicar pela lógica a entrada do pecado no mundo é uma estupidez que apenas pode ocorrer a pessoas ridiculamente aflitas por encontrar uma explicação. (KIERKEGAARD, 2011, p. 54)

Vemos a ambiguidade da angústia que descreve o indivíduo em sua liberdade, na passagem da inocência à queda, ou, em uma vertiginosidade no uso do indivíduo em sua liberdade, de ao mesmo tempo tê-la e em outro momento perdê-la. Sendo assim, a angústia é uma intermediadora entre a experiência estática do inocente e a que aproxima da possibilidade do movimento do salto existencial do indivíduo.²⁹ Todavia,

na angústia, usamos nossa liberdade para nos sentirmos impotentes ou não livres. Mas, para que a liberdade se enrede em si mesma, ela deve ser real. Por outro lado, pode-se afirmar que, embora a angústia seja a “possibilidade de liberdade” ou “a possibilidade da possibilidade de liberdade”, é somente com a renúncia à angústia (fé) que a liberdade se atualiza. A liberdade existe apenas na medida em que somos libertados da escravidão do pecado e livres da angústia da qual o pecado surge. Sem transformar isso em um debate escolástico, poderíamos aqui responder que, segundo Haufniensis, pecamos por angústia. Mas se a liberdade só é realizada depois de termos superado a angústia, a conclusão não-kierkegaardiana seguirá que não pecamos livremente, uma vez que a angústia será, por conta disso, uma indicação de que para o pecador, a liberdade ainda não é real. E como pode alguém pecar livremente, se a liberdade que tem ou é ainda não é real? (MARINO, 1998, p. 318, tradução nossa).

A angústia não nos leva a pecar, mas somente nos coloca diante da possibilidade de pecar, assim como em qualquer ato existencial, ela nos proporciona essa experiência da ambiguidade em relação à liberdade de nossa ação existencial, que, ao mesmo tempo, quer e não quer efetivar as escolhas, e com isso apenas fica no possível e não no real. Afinal de contas, a angústia, como nos diria Paul Tillich (2005, p. 330): “é uma das forças motrizes da transição da essência à existência (...) para descrever (não para explicar) a transição da essência à existência”. Deste modo, precisamos nos colocar agora diante do fato que levará o homem a estar em um estado real e não mais possível diante das questões existenciais, inclusive a do pecado. E, é por isso mesmo que a análise do conceito de desespero neste próximo capítulo será bastante benéfica e profunda sobre tais questões.

²⁹ No final das contas, como afirma Beabout: “o objeto da angústia é qualquer possibilidade futura” (BEABOUT, 1996, p. 20, tradução nossa).

3 O INDIVÍDUO E O DESESPERO: UMA SÍNTESE MAL RELACIONADA

A obra *A doença para a morte*, de Kierkegaard, escrita em 1849 sob o pseudônimo Anti-Climacus³⁰ será a base teórica para entendermos a relação entre o indivíduo e o desespero. Ela orienta nosso olhar para uma transição da realidade no homem como possibilidade existencial - uma espécie de deslocamento, de fascinação – vista na angústia para o desespero, uma busca por permanecer e se posicionar numa experiência existencial.³¹

A primordialidade de concentrar o decorrer da discussão nesta obra parte da hipótese de que ela tem indícios importantes da antropologia kierkegaardiana, como a obra *O conceito de angústia*, visto no primeiro capítulo. O caminho investigativo linear demonstra isso, pois torna-se claramente visível o perpassar do filósofo danês pelas questões do conceito de angústia como primeiras raízes para a problemática do indivíduo em seu estado de inocência, para o salto qualitativo e suas angústias anteriores e posteriores em efetivar as escolhas, lidando com essas experiências dúbias angustiantes. Culminando na concretização ou não de sua individualidade, irá sobrevir a relação entre desespero e indivíduo que trará um aprofundamento antropológico maior à discussão inserida já que esta trará à tona as questões do si-mesmo.

Todavia, antes de adentrar nas discussões mais centrais é necessário observar que Anti-Climacus nos apresenta duas pistas para fazer uma verdadeira leitura de sua reflexão do desespero. A primeira delas se faz dentro do objetivo desta obra:

Todo conhecimento cristão, por mais rigorosa que seja sua forma, deve ser inquietação, mas essa inquietação é justamente a edificação. A inquietação constitui a relação com a vida, com a realidade da individualidade e, portanto,

³⁰ “Anti-Climacus, o autor de *A Doença para a Morte* e de *Prática no Cristianismo*, é um pseudônimo que assume um papel diferente na obra de Kierkegaard, o de ser assumidamente cristão. A linguagem do cristianismo é como que sua língua materna, ele demonstra familiaridade ao transitar por ela. Neste sentido, enquanto Vigilius Haufniensis apenas mantém a doutrina do pecado hereditário *in mente*, Anti-Climacus parte de pressuposições cristãs para a sua análise e, com isso, desenvolve mais especificamente tanto o conceito de pecado quanto a resposta para essa situação. (...) O nome Anti-Climacus certamente remete ao pseudônimo Johannes Climacus. O prefixo ‘Anti’, segundo Howard e Edna Hong, não deve ser entendido como contra, mas referindo-se a uma forma antiga de *ante* (antes), como, por exemplo, em *antecipar*. Para além disso, e com mais relevância, *ante* denota uma relação de posição, como no ‘diante de mim’, no primeiro mandamento. Segundo Julia Watkin, ‘o prefixo Anti-, significando ‘à frente’ como em ‘antecipado’, fora o modo de Kierkegaard se distanciar da idealidade do novo pseudônimo’. A diferença importante a ser considerada entre Climacus e Anti-Climacus é a relação de ambos com o cristianismo. Enquanto Climacus não se consideraria cristão – e isso tem um papel importante na estratégia e ironia kierkegaardianas – Anti-Climacus não apenas é propriamente cristão, mas representa o cristão em um nível extraordinário, por assim dizer, apresentando o cristianismo em toda a sua idealidade.” (ROOS, 2019, p. 128 e 129).

³¹ Esta afirmação é feita com base na obra **A Região dos filósofos**. (RICOEUR, 1996. p. 17).

seriedade do ponto de vista cristão; a grandeza do conhecimento indiferente é, do ponto de vista cristão, longe de ser mais sincero - cristianamente, é um gracejo, uma afetação. Seriedade, por outro lado, é a edificação. (KIERKEGAARD, 1980, p. 5 e 6, tradução nossa).

O parágrafo acima revela-nos um dos principais objetivos de Kierkegaard para com os seus escritos em geral, mas principalmente com a obra *A doença para a morte*: a experiência da edificação³². As especulações principais sobre o desespero e sua relação com o indivíduo têm o intuito de demonstrar que, em meio a realidade existencial e seus mais profundos declives, há de ter uma edificação, uma reparação a cada ser humano, em detrimento das chamadas por nosso filósofo de “conhecimento indiferente” (filosofias do puro abstrato, como a de Hegel), que estão longe de alcançar essa seriedade e profundidade para com a existência. De outra maneira, é como Jonas Roos (2019, p. 130) analisa o título da obra *A Doença para a morte: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar* e que pode ter total relação com a citação acima:

O “psicológico” é o que indica o parentesco dessa obra com o *O Conceito de Angústia*. Juntos, esses dois textos formam o conjunto daquilo que hoje chamamos de obras antropológicas de Kierkegaard. O “cristão” indica que ela vai além do estritamente filosófico/antropológico e elabora suas reflexões partindo de pressuposições cristãs. O “edificante” e o “para despertar” surgem como consequência do entendimento kierkegaardiano do especificamente cristão. Aquilo que se considera propriamente cristão, para Kierkegaard/Anti-Climacus não pode ser restrito ao especulativo ou ao cientificismo.

Além disso, em um segundo momento, nosso filósofo nos pede para fazermos um autoquestionamento prévio do nosso modo de existir, antes desta investigação sobre o desespero. Isto se traduz na diferenciação entre o homem natural e o cristão:

Tal é a relação entre o homem natural e o cristão; é como a relação entre uma criança e um adulto: o que faz a criança estremecer e encolher, o adulto não considera nada. A criança não sabe o que é o horripilante; o adulto sabe e encolhe a partir dele. A imperfeição da criança é, em primeiro lugar, não reconhecer o horripilante, e então, implícito nisso, encolher do que não é horrível. Assim é também com o homem natural: ele é ignorante do que é verdadeiramente horripilante, mas não é assim libertado de estremecer e encolher — não, ele encolhe do que não é horripilante. (KIERKEGAARD, 1980, p. 8, tradução nossa).

³² “Tudo o que não é ‘edificante’ é, portanto, não cristão. Esta é a formulação de romanos 14:23, ‘Tudo o que não é de fé é de pecado’, uma citação das escrituras que aparece inúmeras vezes no livro. (KIRMMSE, 1990, p. 360, tradução nossa).

As palavras acima caracterizam um exórdio kierkegaardiano para com as linhas que vão seguir em seu discurso sobre o desespero humano, pois conduz cada leitor a identificar em qual grau ele está para com a sua existência: o do homem natural comparado a uma criança. Ela treme por aquilo que não era para tremer e deixa de lado o que de fato é horrível, ou do cristão autêntico que, semelhante a um adulto, sabe o que é horrível e identifica o que precisa de precaução em relação às suas misérias. Em suma, a discussão está em torno da consciência ou não consciência do mal maior, o desespero, que será apresentado e que fará total diferença para sua compreensão e modo de lidar.

Sendo assim, Anti-Climacus nos convida a ter uma visão conjunta da compreensão do desespero, uma sob a ótica da edificação e, outra, à sombra dos graus de consciência da nossa realidade existencial e do real problema do desespero.

3.1 O indivíduo e o desespero

Bem como vimos em *O conceito de angústia*, o homem é uma síntese de corpo e alma, da qual deriva um terceiro termo que é o espírito. Nesses termos foi realizada a exploração de uma síntese dentro da relação do temporal com o eterno, onde estava presente a via do instante ou a partícula de eternidade presente no temporal. Contudo, a perceptível falta de peças para este quebra-cabeça é inserida, doravante, na obra *A doença para a morte*, apresentando esta premissa crucial para o entendimento da categoria do espírito:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? O espírito é o si-mesmo. Mas o que é o si-mesmo? O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma ou é a relação que se relaciona consigo mesma na relação; o si-mesmo não é a relação, mas é a relação se relacionando consigo mesma. (KIERKEGAARD, 1980, p. 13, tradução nossa).

Neste sentido é o que afirma Heiko Schulz (1996, p. 167, tradução nossa):

Primeiro, ser humano significa se relacionar consigo mesmo. Portanto, um si-mesmo é mais do que apenas um certo tipo de relação – viz. uma síntese; é antes uma »relação que se relaciona consigo mesma«. Isso significa, inicialmente: ser um si-mesmo implica ter um ideal de si mesmo que o indivíduo tenta realizar. Relaciona-se consigo mesmo formando uma imagem específica de si mesmo, imagem essa que corresponde a um certo objetivo para a própria vida e é, portanto, > praticamente < imaginada pelo indivíduo, a saber com o objetivo de assemelhar-se (e aceitar-se nele).

O raciocínio de Vigilius Haufniensis, pseudônimo da obra *O conceito de angústia*, é seguido por Anti-Climacus, que também caracteriza o homem como espírito. Contudo, Vigilius apresenta este espírito como um elemento amistoso que quer concretizar a relação entre corpo e alma, um ressoar da imediatez para a liberdade. Prontamente, Anti-Climacus desvela esse espírito como o si-mesmo, similarmente como algo que seja uma relação, mas uma relação consigo própria, uma relação de voltar-se sobre si; um olhar por cima que leva para dentro, para a interioridade:

O ser humano é uma síntese do infinito e do finito, do temporal e do eterno, da possibilidade e da necessidade³³, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Considerado dessa forma, um ser humano ainda não é um si-mesmo. Na relação entre dois, a relação é a terceira como unidade negativa, e os dois se relacionam com a relação e com relação; assim, sob a qualificação do psíquico a relação entre o psíquico e o físico é uma relação. Se, no entanto, a relação se relaciona consigo mesma, essa relação é a terceira positiva, e este é o si-mesmo. (KIERKEGAARD, 1980, p. 13, tradução nossa).

Anti-Climacus apresenta o si-mesmo na sua característica como uma relação de síntese³⁴, uma relação positiva entre os dois termos ou polos antagônicos. Esta observação está em conexão novamente com Vigilius, que apresenta a síntese como o acordo dos polos antagônicos de corpo e alma com o espírito. Em outros termos, a análise referente a Vigilius denomina o corpo como um polo, alma como outro e, quando há relação entre os dois primeiros, esta relação torna-se um terceiro polo. Assim também se faz nos termos infinito e finito, temporal e eterno, possibilidade e necessidade, polos individuais que se antagonizam entre si e

³³ “Em cada um desses pares, um elemento representa nossa limitação, outro, nossa capacidade de transcender nossos limites. Kierkegaard não identifica o verdadeiro eu com transcendência ou imanência, mas com sua síntese. (Ambos-E, neste caso, não Ou-Ou!) Um aspecto desta síntese é a reconciliação de liberdade e necessidade. Isso não envolve uma teoria filosófica de compatibilismo, mas um reconhecimento de meus limites; um que me permitirá ver o que posso mudar, bem como aceitar o que não posso. Esta não é, entretanto, uma tarefa principalmente teórica, mas eminentemente prática.” (RUDD, 2000, p. 36, tradução nossa).

³⁴ Segundo Hannay (1987, p. 34, tradução nossa), temos que entender “a ‘síntese’ das limitações com seus opostos como o cenário de uma tarefa, e não como o que pode parecer mais plausível terminologicamente, sua conclusão. Isso significa que há pelo menos uma analogia hegeliana *prima facie* a ser descartada. Na filosofia hegeliana, pensamos a síntese como uma resolução de opostos. Minha proposta aqui é que a ‘síntese’ tanto em *O Conceito de Angústia* quanto em *A doença para a morte* esteja ligada ao que foi anteriormente chamado de ‘suposição permanente’. O pressuposto corrente é que o eterno não é uma categoria negativa, mas positiva no sentido de que ‘postula’ um *telos* fora da natureza e a tarefa de manter os elementos - por exemplo, liberdade e necessidade - juntos de uma forma que expresse esse fato.”

que podem tender a trazer o terceiro polo: a relação. Posto isto, Michael Burns (2010, p. 626, tradução nossa) nos apresenta que:

O si-mesmo próprio não é uma relação unidirecional de um si-mesmo singular, seja com outra coisa ou diretamente com o em si. No que diz respeito a Kierkegaard, um si-mesmo que se relaciona diretamente consigo mesmo ou diretamente com outra coisa, em um processo de mão única, não é um si-mesmo real. Em vez disso, o si-mesmo se relaciona através da relação e, portanto, o si-mesmo não é a relação como tal, mas é a relação em processo de relacionamento e, assim, a relação se relaciona de volta a si mesma.

Todavia, essas relações podem ser estabelecidas ou pelo próprio indivíduo ou por outro. Anti-Climacus entende que a verdadeira relação é aquela constituída por outro, que resultará na vinda do verdadeiro si-mesmo. Porém, se for feita pelo próprio indivíduo em sua totalidade, resultará na experiência do desespero, pois, esta relação incorreta do desespero não é uma simples relação errada, “mas uma relação equivocada em uma relação que se relaciona a si mesma e foi estabelecida por outra, de modo que a relação equivocada nessa relação que é por si mesma também se reflete infinitamente na relação com o poder que a estabeleceu.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 14, tradução nossa). Em suma, quando queremos construir quem somos pelas nossas próprias forças, a consequência será um desespero de quem somos, levando a querer fugir de nós mesmos e ser outro.

Em termos “técnicos” kierkegaardianos, a busca do próprio indivíduo em querer construir a relação por si mesmo é classificada como negativa.³⁵ A razão disto se encontra nos polos que estão “separados”, pois o indivíduo por si mesmo não possui o conhecimento completo dos polos para eles se tornarem verdadeiras relações. Porém, se o indivíduo se deparar com o verdadeiro conhecimento de si próprio e das relações entre os polos, deriva uma nova relação, um terceiro termo, não mais negativo, mas positivo: o si-mesmo.³⁶ Em alternativa a essa análise, podemos ver o que Michael Theunissen (2005, p. 7, tradução nossa) nos diz:

³⁵ “Em uma relação entre dois fatores, a relação em si é apenas uma ‘unidade negativa’, apenas a expressão do fato de que os polos da dicotomia estão em uma relação mútua. Isso corresponde ao que o fragmento de Climacus chamou de relação de reflexão. ‘Se, por outro lado, o relacionamento se relaciona consigo mesmo, então esse relacionamento é o terceiro fator positivo, e este é o si-mesmo.’ Esta definição tricotômica, então, é o ponto de partida para as deliberações do Anti-Climacus. O si-mesmo não é uma coisa existente pura e simples, substancial, mas é a função de referir o que existe para si mesmo.” (NORDENTOFT, 1978, p. 84, tradução nossa).

³⁶ “O si-mesmo não é uma simples soma dos fatores que compõem sua síntese; sua direção não deve ser determinada pela mera análise dos ‘vetores’ de seus aspectos componentes. Tudo sobre o si-mesmo está sujeito a uma variável independente - ou seja, a posição que o si-mesmo leva para isso. Dizer que o si-mesmo é auto relacionado é atribuir a ele a capacidade para atividades reflexivas como amor-próprio,

Na medida em que não desejamos ser o que somos em nosso *Dasein* pré-determinado, relacionar-se negativamente com nossa determinação individual. Analogamente, pode-se dizer: na medida em que não desejamos ser o que somos em nosso ser humano, nos relacionamos negativamente com nossa determinação particular, com o que geralmente herda a diferença específica da espécie humana em relação a visar todas as entidades, isto é, ter um Ser sinteticamente composto. Somente no nível do si-mesmo o Ser significa facticidade. No entanto, primeiro essa facticidade é a facticidade especial do si-mesmo - isto é, sempre temos que nos relacionar conosco - e segundo Kierkegaard, considera a facticidade em termos de determinabilidade como indeterminação.

Apesar disso, o terceiro termo positivo não se chega a efetivar pelas ações do indivíduo propriamente, mas sob o amparo “na relação com o poder que a estabeleceu”, porque este outrem tem o conhecimento prévio de cada ponto e síntese das relações. Sendo assim, cada indivíduo alcançaria esse termo positivo se “relacionando-se a si mesmo e em disposto a ser ele mesmo, o si-mesmo descansa transparentemente no poder que o estabeleceu” (KIERKEGAARD, 1980, p. 14, tradução nossa), designado por Anti-Climacus como Deus.

Deste modo, a projeção do si-mesmo positivo kierkegaardiano e suas relações têm como fonte imprescindível o entendimento e aceitação deste outrem que é Deus, como John D. Glenn (1987, p. 15, tradução nossa) afirma: “A auto relação e a relação com Deus não é - como Feuerbach gostaria - idêntica, mas eles andam de mãos dadas. Desejar ser a si mesmo no sentido mais amplo é também para assumir uma posição afirmativa em relação ao fundamento.”

Para reafirmar essa dependência do indivíduo na sua construção do si-mesmo com relação a Deus, mas também trazer um outro propósito de Anti-Climacus à questão, temos também o comentário de Stephen Evans (1997, p. 9 e 10, tradução nossa):

Ao argumentar que o “outro” que define o si-mesmo não consiste apenas em Deus, não desejo minimizar a importância de Deus para o si-mesmo no pensamento de Kierkegaard. Deus está relacionado com o si-mesmo de duas maneiras. Em primeiro lugar, como Criador, Deus é a base ontológica do si-mesmo, aquele que fez do si-mesmo uma entidade relacional que só pode ser ele mesmo se tornando. O si-mesmo é uma tarefa ética, não uma entidade fixa, mas essa tarefa é em si parte da doação ontológica do si-mesmo. É a forma de ser concedido a si mesmo pelo Criador. Seu ser requer essencialmente que o si-mesmo se torne. Em segundo lugar, (...) uma relação consciente com Deus fornece a base para a identidade verdadeira ou genuína. Uma relação com Deus não é meramente o fundamento do si-mesmo ontologicamente, mas a tarefa do si-mesmo existencialmente. O si-mesmo que devo me tornar é um si-mesmo que tem consciência de si mesmo diante de Deus.

ódio-próprio, julgamento pessoal, autodireção - e, acima de tudo, de fé ou desespero, de vontade de ser ou não querer ser ele mesmo.” (GONZÁLEZ, 2001, p.11, tradução nossa).

Em suma, Anti-Climacus aborda que, para falar sobre o si-mesmo autêntico, verdadeiro e positivo temos que assumir a premissa de que ele já foi estabelecido por Deus, já foi dado anteriormente a nós e que a nossa tarefa é assumir essa posição positiva na relação já fundamentada por esse autor das relações buscando tornar-se um si-mesmo que é consciente perante Deus. Por isso, segundo o autor, cada indivíduo não apenas aceita o si-mesmo pré-estabelecido, mas está em busca de alcançar esse si-mesmo a todo instante como uma espécie de missão.³⁷

3.2 O conceito de desespero

O estabelecimento da base da antropologia kierkegaardiana dado acima nos faz partir para o próximo passo: entender a relação destas configurações humanas com este estado existencial chamado desespero. Na iminência desta compreensão, devemos aprofundar a conceituação do desespero e aquilo que é mais essencial para caracterizá-lo. Sendo assim, partimos da seguinte afirmação de nosso filósofo sobre o desespero:

A possibilidade dessa doença é a superioridade do homem sobre o animal, e essa superioridade o distingue de outra forma do que faz seu caminhar ereto, pois indica ereção infinita ou sublimidade, que ele é espírito. A possibilidade dessa doença é a superioridade do homem sobre o animal; estar ciente dessa doença é a superioridade do cristão sobre o homem natural; ser curado desta doença é a bênção do cristão. (KIERKEGAARD, 1980, p. 15, tradução nossa)

A percepção desta premissa nos remete a ver o desespero como uma característica única do ser humano que, em primeira instância, nos coloca acima de qualquer outro ser, e de alguma forma nos traz vestígios importantes a serem reparados. A justificativa está contida na compreensão de que todo ser humano é um ser espiritual e que essa especificidade traz a experiência da interioridade. Esta experiência remete a um olhar penetrante nas funduras individuais, fazendo-o perceber os sintomas das mais variadas categorias do espírito, e uma dessas categorias é o desespero, que tem como principal forma agir sobre os questionamentos das possibilidades infinitas da existência. Isso se torna um grau ainda mais alto quando este

³⁷ Nesta discussão, Jonas Roos (2019, p. 132 e 133) nos acrescenta que “A existência em Kierkegaard é uma *tarefa*, em dinamarquês *opgave*. Entretanto, a tarefa que é a existência pressupõe uma *dádiva*, em dinamarquês, *gave*. (...) a dádiva gera em si uma tarefa e um processo de tornar-se que não está dado. A dádiva da criação e a tarefa da existência estão, em Kierkegaard, implicadas uma na outra”.

indivíduo é um cristão autêntico, pois não só vive o desespero, mas também é consciente dele, de suas características e de suas variações.

Porém, o desespero não “é apenas o pior infortúnio e miséria — não, é a ruína.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 15, tradução nossa). Sua característica vai muito além de uma simples negatividade externa ao ser humano, “o desespero é a má relação na relação de uma síntese que se relaciona a si mesmo. Mas a síntese não é a má relação; é apenas a possibilidade, ou na síntese reside a possibilidade da má relação.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 15, tradução nossa). Afinal,

por causa de nossa antropologia peculiar, a capacidade de desesperar é um sinal do eterno em nós, o sinal de nossa grandeza. A realidade do desespero, no entanto, é o maior infortúnio da humanidade. O desespero é nosso interminável impotente tentar abandonar nosso próprio espírito, nossa conexão com o eterno; é “um autoconsumo impotente”. (KIRMMSE, 1990, p. 363, tradução nossa).

Sendo assim, essa característica sublime ou essa miséria do homem, denominada desespero, está interligada à constituição do ser humano como síntese, pois ali é o terreno onde o desespero pode agir, da relação que a síntese estabelece consigo própria. O autor das relações, Deus, fazendo que o homem fosse esta relação, deixa-o escapar de suas mãos, de modo que a relação dependa de si própria. Esta relação é o espírito, o si-mesmo, e nela jaz a responsabilidade da qual depende todo o desespero.

A razão para isso é que o desespero é uma categoria do espírito e se relaciona com o eterno no homem. Mas ele não pode se livrar do eterno - não, nunca em toda a eternidade. Ele não pode lançá-lo fora de uma vez por todas, nada é mais impossível, mas a cada momento que está sem ele, deve tê-lo lançado fora ou está lançado fora - mas ele vem novamente, ou seja, cada momento que ele está em desespero ele está trazendo seu desespero sobre si mesmo. Pois o desespero não é atribuível à má relação, mas à relação que se relaciona consigo mesma. (KIERKEGAARD, 1980, p. 17, tradução nossa).

Dessa forma, assim como a eternidade, que não podemos rejeitar em definitivo pois ela sempre esteve e está ao nosso redor, o desespero, como uma categoria do espírito, é algo que toca o si-mesmo, o mais profundo da individualidade, retomando o seu posto incessante de nos perturbar em todas as tentativas que fazemos de negá-lo ou vencê-lo. O motivo se faz porque o desespero está impregnado nas nossas tentativas de síntese.

3.2.1 O desespero é a doença para a morte

A “força” do desespero de nos perturbar pode ser entendida com a característica de ser uma “doença para a morte”, apresentada por Anti-Climacus. Todavia, segundo o nosso autor, essa característica deve “ser compreendida de uma forma particular” (KIERKEGAARD, 1980, p. 17, tradução nossa), visto que, de modo geral, pensamos uma doença mortal como algo que se acaba pela morte, como por exemplo, o câncer, que tem como possível conclusão o falecimento de alguém, ou até mesmo uma outra doença que não dispõe de tratamento. Porém, Anti-Climacus demonstra que nenhum mal físico é a “doença mortal”. Somente o desespero, “no sentido mais estrito, deve ser uma doença da qual o fim é a morte e a morte é o fim.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 17, tradução nossa).

O termo “doença mortal” aplica-se na significação do desespero, no sentido de que este anula a possibilidade da morte, a única esperança de que o homem tinha de acabar com os tormentos de sua vida. “Assim, estar *doente* para a morte é ser incapaz de morrer, mas não como se houvesse esperança de vida; não, a desesperança é que não há sequer a esperança final, a morte.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 18, tradução nossa). Isso de fato acontece, porque há em nós o eterno - o si-mesmo - e o desespero sempre está na tentativa de tirar este si-mesmo, arrancar-lhe para que esse “sentimento” não volte à tona, porque com ele vivemos constantemente a morte, ao invés de, como em uma enfermidade normal, extingui-la. Em outros termos, “‘não mais do que a adaga pode exterminar pensamentos’ pode o desespero consumir o eterno, o si-mesmo na raiz do desespero, cujo verme não morre e cujo fogo não se apaga.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 18, tradução nossa). A ação do desespero é ineficaz contra a marca da eternidade que há em nós.

O desespero é uma forma de se separar o que deveria ser uma unidade: em vez de ter uma cadeia de estados mentais e físicos, que pertencem a um indivíduo numericamente idêntico com a mesma propriedade categorial no passado, presente e futuro, temos propriedades mentais e físicas, que a cada momento são propriedades de algo, mas não do mesmo indivíduo. Isso não é morte, na medida em que a morte tem a ver com a anulação dos estados mentais e físicos - ou pelo menos a anulação da conexão dos estados mentais e físicos - mas também não é uma vida numericamente idêntica continuada. (LÜBCKE, 2000, p. 102 e 103, tradução nossa).

A concepção acima nos leva a entender, então, que o principal motivo do desespero diante da existência do indivíduo é, a todo custo, fazer com que cada um de nós nos livremos do nosso “si-mesmo verdadeiro” para que possa surgir um outro si-mesmo. Como, por exemplo, nos diz Anti-Climacus,

O homem ambicioso cujo lema é "Ou César ou nada", e não consegue ser César, ele se desespera com isso. Mas isso também significa outra coisa: precisamente porque ele não chegou a ser César, agora não pode suportar ser ele mesmo. Consequentemente, não se desespera porque não chegou a ser César, mas se desespera por não ser César. Este si-mesmo, que, se tivesse se tornado César, teria sido em sétimo céu (um estado, aliás, que em outro sentido é tão desesperador), este si-mesmo agora é totalmente intolerável para ele. Em um sentido mais profundo, não é sua falha em se tornar César que é intolerável, mas é esse si-mesmo que não se tornou César que é intolerável; ou, para colocá-lo ainda mais precisamente, o que é intolerável para ele é que não pode se livrar de si mesmo. (KIERKEGAARD, 1980, p. 19, tradução nossa).

À vista disso, percebemos que o desespero nos leva sempre a fugirmos do nosso si-mesmo para nos mascarar em outros "si-mesmos" ou em outras coisas que são instrumentos de uma evasão de nós mesmos. Contudo, a consequência da fuga que o desespero nos acarreta faz, cada vez mais, o si-mesmo crescer e refletir diante de nós, levando a uma sensação agonizante do desespero, que desemboca em mais desesperos para a nossa realidade existencial, pois o si-mesmo, em sua essência, é eterno e indestrutível. Em outras palavras, como nos diz Alastair Hannay (1996, p. 20, tradução nossa): "o próprio projeto de querer ser César (com dor de não ser nada), mesmo antes de provar incapaz de realizá-lo, é uma maneira de não querer ser o si-mesmo verdadeiro. É uma maneira de tentar se livrar desse si-mesmo, de tentar optar pelo não projeto da verdadeira individualidade." O problema da questão não é a falta de sucesso em seu objetivo de ser tal entidade, e sim o fato de não ter destruído o seu si-mesmo. E ainda, o crescimento deste si-mesmo é como um fogo que está sempre a queimar mais e mais o desespero, sem ao menos poder ter um em via de se extinguir. "Esta é a fórmula do desespero elevado a um poder maior, o aumento da febre nesta doença do si-mesmo." (KIERKEGAARD, 1980, p. 19, tradução nossa).

A impaciência com o eterno é o elo de que precisamos para o "desespero" de Anti-Climacus. O que leva ao desespero, em *A doença para a morte*, é a compreensão de que há "algo eterno" no si-mesmo. Pode-se pensar, portanto, o desespero de Anti-Climacus como uma impaciência consigo mesmo, com as exigências que a individualidade impõe. Dito de forma sucinta, o desespero de Anti-Climacus não é a ideia de um propelente, mas de um retardador. Não é a perda de um "si-mesmo" concebido de maneira inadequada, cuja perda então abre espaço construtivamente para outro "si-mesmo" concebido de maneira mais adequada. É, pelo contrário, não querer ser um si-mesmo concebido de outra forma do que aquele que acha mais adequado ser. Ou, lembrando mais uma vez o sofisma e astúcia do desespero, é não querer que haja nenhuma concepção mais adequada, até mesmo recusar-se a acolher a própria noção de tal concepção. (HANNAY, 1998, p. 334 e 335, tradução nossa).

3.2.2 A universalidade do desespero

A concepção do desespero nos leva a refletir: sendo ele uma característica humana, estamos todos nós propensos a nos desesperar? Há situações particulares que nos levam a este estado de espírito ou somente em um momento histórico e cultural isso se manifestou ao ser humano?

Nosso filósofo danês nos lembra que percebendo as atitudes e conhecendo bem o homem há sempre “uma agitação, uma briga interna, uma desarmonia, uma angústia sobre algo desconhecido ou algo que ele nem se atreve a tentar saber, uma angústia sobre alguma possibilidade existente ou uma angústia sobre si mesmo.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 22, tradução nossa). Desta maneira esses “sintomas interiores e espirituais” demonstram que todos nós, de algum modo e em algum momento, temos a tendência a nos desesperar. Por isso, podemos classificar o desespero como algo universal à humanidade, ou seja, não há nenhuma pessoa no mundo que não tenha ao menos uma experiência de desespero.

Sendo assim, esse discurso um tanto pessimista sobre esta parte da natureza humana, nos leva a pensar que estamos fadados a desesperar e nos afundar nas nossas mais íntimas questões, como um “calcanhar de Aquiles” que não podemos deixar de ter. Porém, tal constatação para *Anti-Climacus* evidencia uma tentativa de

lançar luz sobre o que geralmente é deixado um pouco obscuro; não é deprimente, mas, em vez disso, é elevar, na medida em que vê cada ser humano sob o destino da maior reivindicação sobre ele, ser espírito; nem é um paradoxo, mas, pelo contrário, uma visão básica consistentemente desenvolvida, e, portanto, não é um exagero. (KIERKEGAARD, 1980, p. 22, tradução nossa).

A interpretação errônea da maioria das pessoas, para *Anti-Climacus*, se traduz na visão ordinária de tratar o desespero como uma situação aparente. Muitos indivíduos, através da mera percepção da sua condição física e psíquica, analisam se estão desesperados ou não; de forma semelhante agem dessa maneira quando percebem que estão quentes corporalmente e vão recorrer a um termômetro para avaliar a presença ou não da febre. Entretanto, nosso autor afirma que todos nós, de algum modo, estamos em desespero, e que isso se dá pela nossa característica essencial, que, como dito acima, é deixada de lado muitas vezes, de sermos seres que têm um espírito. Poderíamos, ainda, dizer que frequentemente se faz uma falsa analogia do “dinamismo espiritual”, que é infinito, em relação ao “dinamismo físico”, das doenças comuns que tendem

a se enquadrar em um limite de indivíduos e situações específicas. Portanto, como nos afirma Hannay (1998, p. 332, tradução nossa):

se lermos *Anti-Climacus* cuidadosamente, porém, torna-se óbvio que a ideia de futilidade não faz parte do seu conceito de desespero. A fórmula para todo o desespero, diz *Anti-Climacus*, é “querer se livrar de si mesmo”, é uma resposta ao que quer que seja sobre o “si-mesmo” de alguém que o torna infeliz sendo, seus defeitos particulares, sua situação histórica contingente, a condição humana como tal, ou certas demandas implícitas na noção de individualidade.

Por isso, podemos dizer que o desespero “é dialeticamente diferente do que normalmente é chamado de doença, porque é uma doença do espírito.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 24, tradução nossa). Em uma doença comum, o médico demonstra ao seu paciente que ele estava são e agora está doente devido aos sintomas apresentados, ao passo que no desespero não decorre assim, a sua aparição mostra já a sua preexistência. De algum modo, em toda a sua vida já estava presente o desespero e isso se fundamenta porque “o desespero é uma qualificação do espírito, que está relacionado com o eterno, e assim tem algo do eterno em sua dialética.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 24, tradução nossa).

Deste modo, também todos os sintomas que o desespero traz aos indivíduos são dialéticos, pois a crise se instaura no indivíduo não só no seu sintoma de um provável sentir-se mal, mas até mesmo quando se está aparentemente bem, pelo motivo de que o ser humano não é uma simples síntese entre corpo e alma, de um imediatismo categórico. O aparecimento do desespero nos mostra que precisamente na inconsciência em que os homens estão do seu destino espiritual é que jaz toda a problemática.

Sendo assim, nosso autor chama atenção ao fato de que, para aprofundarmos o entendimento sobre o desespero e seus sintomas, temos que perceber que, frequentemente, o desespero é tratado como qualquer tipo de doença. Por consequência dessa interpretação, ignoramos a verdadeira relação a ser tratada: do desespero com a nossa espiritualidade. Grande parte desta ignorância espiritual está atrelada ou a uma experiência aparente das situações dialéticas e interiores do homem, ou a uma situação de fuga ao ter consciência de tal estado desesperado do ser humano e seu destino espiritual. Neste sentido, Jonas Roos (2019, p. 136) nos direciona para o próximo ponto:

Em *A Doença para a morte*, o conceito de desespero é sempre posto em analogia com a doença, de modo que o desespero seria a doença do si-mesmo. Entretanto, ao tomar como ponto de partida sua definição antropológica do si-mesmo como síntese, o autor pode tanto descrever as possibilidades do

desespero, essa doença do si-mesmo, quanto descrever o que seria a cura para esse desespero.

Com isso, ao utilizarmos as ideias antropológicas do si-mesmo e seus polos da síntese dadas por Anti-Climacus, no começo deste capítulo, e a análise feita por este também sobre o conceito de desespero, poderemos entrar mais a fundo neste indivíduo kierkegaardiano. Em outros termos, ao colocarmos o desespero como doença do si-mesmo, poderemos verificar efeitos diversos que assombram cada indivíduo, mas talvez também um possível direcionamento para uma luz no fim do túnel.

3.3 Personificações do desespero

O desespero, por ser uma categoria do espírito, pode assumir várias facetas, devido a essa sua infinitude e ambiguidade. Essas personificações podem ser observadas levando em conta os elementos dos quais o si-mesmo como síntese é composto:

O si-mesmo é composto de infinitude e finitude. No entanto, essa síntese é uma relação, e uma relação que, embora seja derivada, relaciona-se a si mesma, que é a liberdade. O si-mesmo é liberdade. Mas a liberdade é o aspecto dialético das categorias de possibilidade e necessidade. (KIERKEGAARD, 1980, p. 29, tradução nossa).

Em meio à liberdade, a consciência do indivíduo será um fator fundamental e decisivo, pois ela leva ao diálogo com o si-mesmo. Visto que “quanto mais consciência, mais si-mesmo; quanto mais consciência, mais vontade; quanto mais vontade, mais si-mesmo.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 29, tradução nossa). Nesse sentido, quanto mais conhecimento interior, mais ciência do si-mesmo e, por conseguinte, de seus polos da síntese e a aparição do perturbador desespero. Outrossim, como nos apresenta Kresten Nordentoft (1978, p. 125, tradução nossa): “A relação consciente do indivíduo consigo mesmo surge no lugar de relações substanciais, e com isso vem a consciência das contradições.”

A base para que se entenda a relação do desespero com qualquer polo da síntese se traduz na seguinte afirmativa de Anti-Climacus: “Tornar-se a si mesmo é tornar-se concreto. Mas tornar-se concreto não é se tornar finito nem se tornar infinito, pois o que se torna concreto é de fato uma síntese.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 30, tradução nossa). Nesta afirmativa o filósofo danês aponta que é impossível alcançar a síntese dos polos do si-mesmo na realidade normal de cada indivíduo, pois a “cada momento que um si-mesmo existe, está em um processo

de se tornar, pois o si-mesmo *Katà δύναμιν* [em potencialidade] não existe de fato, é simplesmente o que deveria vir a existir.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 30, tradução nossa).

Seguindo por essa via,

a individualidade é uma tarefa; os elementos de transcendência e imanência na vida humana são dados, mas cabe a nós fundi-los em seres coerentes. Isso pode facilmente parecer paradoxal; cabe ao si-mesmo fazer-se um si-mesmo. Mas, para Kierkegaard, não começamos simplesmente como uma mistura incoerente de fragmentos e fragmentos psicológicos. Sempre há algum grau de individualidade, de síntese. A tarefa é desenvolver a síntese e sustentá-la. Pois a síntese não é algo que possamos alcançar de uma vez por todas e então, por assim dizer, prosseguir para outras tarefas. O desafio é, antes, manter os elementos de si mesmo em síntese por meio das circunstâncias variáveis de sua vida. Para complicar ainda mais as coisas, porém, não apenas a liberdade e a necessidade estão entre os elementos a serem sintetizados, o próprio processo de síntese é caracterizado pela interação entre necessidade e liberdade. A tarefa de alcançar a identidade autêntica é algo pelo qual sou responsável - cabe a mim fazê-lo. O fracasso em fazer isso é o que Kierkegaard chama de “desespero”. (RUDD, 2000, p. 36 e 37, tradução nossa).

Neste sentido, cada ser humano vive em uma busca por alcançar o si-mesmo concreto, contudo, este si-mesmo está em uma contínua transformação, devido às variantes “não sintetizações” de seus polos, que, por consequência, geram personificações diferentes de desespero. O fundamental na análise das personificações do desespero é que nenhuma “pode ser definida diretamente (isto é, não dialeticamente), mas apenas refletindo sobre seu oposto.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 30, tradução nossa). Cada desespero nunca existe por si mesmo e sim pela carência ou falta da qualidade de um polo da síntese.

3.3.1 O desespero do finito e do infinito

No desespero relacionado à infinitude, Anti-Climacus demonstra a necessidade de inserir a categoria da imaginação, pois ela geralmente é “o agente da infinitização”. Ela diz respeito à criação de uma espécie de possibilidade de reflexão, “e a intensidade desse meio é a possibilidade da intensidade do si-mesmo.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 31, tradução nossa). Por esse caminho, a imaginação apresenta alternativa para o si-mesmo e suas possibilidades de criação. O que fica mais claro com a análise de Jamie Ferreira (1997, p. 18-21, tradução nossa):

Alguém se torna um si-mesmo precisamente na medida em que verdadeiramente se relaciona consigo mesmo – que é, reconhecer o que é no caso, o status genuíno da síntese. Isso significa que se uma síntese for aquela que é fundamentada, derivada, estabelecida por outro, a única relação genuína

que a síntese pode ter para si mesmo é, ao mesmo tempo, uma relação com seu fundamento. Portanto, a relação da relação de primeira ordem consigo mesma constitui uma relação de segunda ordem, relação que implica imaginação na medida em que a imaginação está envolvida em uma intensificação da consciência; imaginação neste papel básico de intensificar ou aumentar lembrando o sentido da imaginação como vivacidade que Hume colocou na raiz de todo raciocínio. (...) O processo de se tornar um si-mesmo, então, envolve um movimento infinito e um infinito voltando, um infinito infinitizante e um infinito finitizante. Visto que apenas a imaginação pode fazer qualquer coisa infinitamente, em qualquer direção, a imaginação recebe aqui explicitamente não apenas um status positivo, mas é considerada indispensável.

Não obstante, apesar de trazer um caráter positivo, com mais opções e maneiras de criar o si-mesmo, de levar o homem a várias possibilidades existenciais, a imaginação também o afasta da eventualidade do regresso a si próprio, trazendo, por consequência, a realidade de um si-mesmo que é “mais volatilizado e finalmente passa a ser uma espécie de sentimentalismo abstrato que desumanamente pertence a nenhum ser humano, mas combina sentimentalmente, por assim dizer, com algum destino abstrato — por exemplo, a humanidade *in abstracto*.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 31, tradução nossa). Em outros termos, o indivíduo vai se afastando daquilo que é necessário para construir o si-mesmo, e vai apenas se ligando naquilo que é uma possibilidade abstrata, deixando de lado as raízes fundantes para a construção de si mesmo.

Uma vez que um ser humano é em parte finito e, portanto, tem limites necessários, negligenciar a finitude necessária de alguém é ter uma relação incorreta consigo mesmo. O desespero da infinitude pode ser descrito como uma forma poética de existência onde se vive na fantasia e na imaginação. Aqueles românticos que buscaram escapar do mundo mundano da facticidade por meio da imaginação e tentaram viver uma vida de possibilidades ilimitadas são exemplos do desespero da infinitude. Da mesma forma, o anseio hegeliano de conhecer e compreender o mundo de um número infinito de perspectivas simultaneamente, de obter o ponto de vista do espírito absoluto, é um exemplo do desespero da infinitude. (BEABOUT, 1996, p. 103, tradução nossa).

O desespero do finito, segundo *Anti-Climacus*, está ligado às “estreitezas e indigências morais”, a uma falta de abertura ou uma limitação. A razão de tal acontecimento se dá pelo indivíduo “ter perdido a si mesmo, não por ser volatilizado no infinito, mas por ser completamente finitizado, tornando-se um número em vez de um si-mesmo, apenas mais um homem, apenas mais uma repetição deste Eterno Einerlei [um e o mesmo].” (KIERKEGAARD, 1980, p. 33, tradução nossa). Ao contrário do desespero no infinito em que o si-mesmo se perde em meio às possibilidades abstratas, deixando de ter uma âncora naquilo que é concreto

para a construção da sua individualidade, o desesperado da finitude de alguma forma permite-se “frustrar do seu si-mesmo por ‘outrem’.”

Essa forma de desespero consiste em os “si-mesmos” se deixarem aprisionar no reino do finito, nos estreitos confins de uma existência que ignora uma vocação superior. Assim, o desespero da finitude consiste em tornar-se mundano, em tornar-se excessivamente apegado e preso às coisas deste mundo. Manifesta-se como estreiteza ética e estreiteza de espírito, mais do que estreiteza estética ou intelectual, na ignorância de uma vocação espiritual superior. O desespero da finitude, em contraste com o da infinitude, representa estreiteza de sentimento, conhecimento e vontade. Em vez de expandir-se no crescimento dessas faculdades, a pessoa permanece como é e se funde na multidão e nunca se desenvolve como indivíduo. E ninguém é potencialmente tão insensível, ignorante e obstinado como a multidão. (MCCARTHY, 1978, p. 93, tradução nossa).

O exemplo disto é a afirmativa que Anti-Climacus faz sobre o indivíduo e a sociedade:

Cercado por hordas de homens, absorvidos em todos os tipos de assuntos seculares, cada vez mais astutos sobre os caminhos do mundo — tal pessoa se esquece, esquece seu nome divinamente compreendido, não se atreve a acreditar em si mesmo, acha muito perigoso ser ele mesmo e muito mais fácil e seguro ser como os outros, para se tornar uma cópia, um número, um homem de massa. (KIERKEGAARD, 1980, p. 33 e 34, tradução nossa).

Este tipo de indivíduo tem como objetivo ser o que a sociedade e os “outros” querem, um protótipo que se cala diante da linguagem interior que o implica a arriscar-se na busca de um si-mesmo que está além dos formatos civis. O seu lema de sabedoria é evitar qualquer espécie desses riscos, levando perfeitamente uma vida cotidiana e pacata, com honras, estima e todos os bens terrestres. Contudo, Anti-Climacus nos coloca a seguinte reflexão (e certa ironia): “Eles usam suas capacidades, juntam dinheiro, conduzem empreendimentos seculares, calculam astutamente, etc., talvez façam um nome na história, mas eles próprios não são; espiritualmente falando, eles não têm um si-mesmo, nenhum si-mesmo pelo que poderiam arriscar tudo.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 35, tradução nossa). Além disso, têm sua marca na história, na vida das pessoas, talvez até deixem um legado de tudo aquilo que eles conquistaram para alguém. Por conseguinte, tudo isto podem ter às custas de em nada estar presente o seu si-mesmo concreto, ou poderíamos dizer, tudo será direcionado a alguém que não é ele mesmo, porque não quis arriscar-se em deixar estas coisas por um si próprio.

3.3.2 O desespero do possível e da necessidade

A constituição humana tem também como base os polos da síntese da possibilidade e da necessidade, tendo em vista o seu diálogo com a liberdade. E assim, com a carência ou maximização de um desses polos, gera-se o desespero do possível e da necessidade. O desespero do possível tem as seguintes bases para que possa desembocar no indivíduo:

Na medida em que o si-mesmo como uma síntese de finitude e infinitude é estabelecido, é *Katà δύναμιν* [potencialidade], a fim de tornar-se ele mesmo reflete-se no meio da imaginação, e assim a infinita possibilidade se manifesta. O si-mesmo é *Katà δύναμιν* [potencialmente] tão possível quanto é necessário, pois é de fato ele mesmo, mas tem a tarefa de se tornar ele mesmo. Na medida em que é em si, é o necessário, e na medida em que tem a tarefa de se tornar em si mesmo, é uma possibilidade. (KIERKEGAARD, 1980, p. 35, tradução nossa).

A configuração no indivíduo em potência nos polos da síntese de infinito e finito, que se debruçam sobre a categoria da imaginação, leva a estar diante de infinidade de possibilidades. Contudo, por ele estar em potência, estão diante dele não só as possibilidades como também as necessidades. Porque em uma construção do si-mesmo, advêm sobre a existência os meios para construí-lo, mas também a base ou a concretude do que já é o si-mesmo. Ou poderíamos dizer, a possibilidade é a corda que pode ser jogada para vários lugares, porém sempre há um lugar fixo para se lançar: o que se chama de necessidade.

No desespero do possível, o si-mesmo se perde dentro das possibilidades, pois não há nada que o prenda e o fixe em algo. O que lhe falta é a necessidade para cumprir uma espécie de repouso onde a gama de possibilidades no indivíduo está em constante movimento, mas o que se realiza é um ato de repulsa a essa necessidade. O si-mesmo torna-se “uma possibilidade abstrata; ele se debate em possibilidades até ficar esgotado, mas nem se move do lugar onde está nem chega a lugar algum, por necessidade é literalmente aquele lugar; tornar-se um movimento nesse lugar.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 36, tradução nossa).

A aglomeração de possíveis na busca do si-mesmo faz com que o indivíduo se perca em suas próprias miragens, deslocando-se da realidade que é o seu si-mesmo concreto, trazendo uma escassez ou uma falta de algo que é essencialmente o poder de obedecer, de se submeter à necessidade na vida, ao que pode ser chamado de limitações. Dado que ao estar diante de um espelho “é necessário reconhecer a si mesmo, pois se não se vê, não se vê a si mesmo, mas apenas a um ser humano.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 37, tradução nossa).

No desespero do possível, o si-mesmo, seduzido pelas inúmeras possibilidades que se lhe apresentam, esquece-se de que deveria subordinar o possível à necessidade, pois sem este último para guiar os seus passos e as suas escolhas o máximo que logrará será perder-se no reino do possível. Assim, porque este si-mesmo carece de necessidade para direcionar os seus esforços no campo do possível, é incapaz de se tornar si próprio, porque não faz outra coisa senão esvair incessantemente o seu si-mesmo em possibilidades que nunca chegam a se realizar, em desejos e vontades frustrados. (FARIA, 2009, p. 53).

No desespero da necessidade, por mais que estejamos diante de uma âncora para o si-mesmo, é preciso ter uma corrente para se alcançá-la, pois “o necessário é como consoantes puras, mas para expressá-las deve haver possibilidade.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 37, tradução nossa). Contudo, a possibilidade que Anti-Climacus está apresentando não é qualquer tipo de possibilidade, mas sim aquela que se fundamenta no ato de crer em Deus, neste Ser que está além das possibilidades humanas e finitas. Sendo assim,

a possibilidade é a única salvação. Uma possibilidade — e então a pessoa em desespero respira novamente, ela revive novamente, pois sem possibilidade uma pessoa parece incapaz de respirar. Às vezes, a engenhosidade da imaginação humana pode se estender ao ponto de criar possibilidades, mas, no final — ou seja, quando depende da fé — então só isso ajuda: que para Deus tudo é possível. (KIERKEGAARD, 1980, p. 39, tradução nossa).

Todavia, ao não encarar as impossibilidades como possibilidades de vida e escolha, sob a ótica da ação divina, o indivíduo enfrenta seu existir como algo apenas banal. Conforme Anti-Climacus apresenta nos casos específicos do determinista, do fatalista e do filisteu:

Fatalismo e determinismo, no entanto, têm imaginação suficiente para desesperar de possibilidade, possibilidade suficiente para descobrir a impossibilidade; a mentalidade burguesa-filisteia se tranquiliza com o que é banal e óbvio e se desespera tanto quando as coisas vão bem quanto mal. O fatalismo e determinismo carecem de possibilidade para o relaxamento e mitigação, para o tempero da necessidade, e, portanto, falta de possibilidade como mitigação. A mentalidade burguesa-filisteia pensa que controla a possibilidade, que enganou essa elasticidade prodigiosa na armadilha ou manicômio da probabilidade, pensa que a mantém prisioneira; leva a possibilidade de aprisionado na jaula da probabilidade, exhibe-a, imagina-se ser o mestre, não percebe que precisamente assim ele se aprisionou na escravidão da falta de espírito e é o mais miserável de todos. (KIERKEGAARD, 1980, p. 41 e 42, tradução nossa).

Os fatalistas e deterministas têm como principal sintoma o desespero de estar totalmente empenhados ou impregnados de necessidade, mas tendo consciência de que só seria iminente construir a sua existência inserindo também o possível. Contudo, sendo irrealizável alcançar

esse verdadeiro possível, estes se desesperam. Como se faltasse oxigênio aos seus pulmões, sabem da possibilidade de alcançar, mas não conseguem, pois estão impregnados de gás carbônico. De outra forma, o impossível dado por Deus só é contemplado deixando-se adentrar por tal polo do possível em sua configuração do si-mesmo. Por esse aspecto, podemos ser orientados pela diferenciação e igualdades entre o fatalista e determinista apontadas por Julia Watkin (2000, p. 106 e 107, tradução nossa):

O fatalista é aquele que acredita em um destino predeterminado e inevitável. O determinista, por outro lado, é aquele que pensa que todas as mudanças no mundo, mesmo as ações de seres livres, devem ser consideradas fixadas por uma necessidade interna ou externa. A diferença parece ser aquela entre quem vê um caminho inevitavelmente fixo para sua vida (e a vida dos outros), quem e o que quer que o conserte, e quem pensa que tudo é governado por forças e leis impessoais, tais que, mesmo quando as pessoas pensam que estão agindo livremente, tal pensamento está errado, pois não poderiam agir de outra forma. Comum a ambos os exemplos é a resultante ausência de liberdade pessoal, seja sobre seu caminho e destino na vida, ou por estar nas garras de uma necessidade férrea. (...) O fatalismo é como se fosse a mesma coisa que o determinismo no que diz respeito aos resultados, em que a posição do determinista é indicada como aquela em que uma pessoa é impotentemente pré-determinada junto com tudo o mais e, portanto, não é genuinamente capaz para atuar como um fator causal dentro da cadeia de causas.

Já o filisteu (ou filisteu burguês) é aquele em que há uma ausência total deste possível, pois encara de forma totalmente banal a sua vida, relativizando sua experiência entre possível e necessário, dando a entender que tudo está dentro do controle de sua vida extremamente necessária. Porém, em algum momento, a máscara cai e se esvaem os falsos possíveis, se afastando do real problema do “verdadeiro possível”, ou, como Rudd (2000, p. 38 e 39, tradução nossa) nos diz, “é destituído de espírito. Ele não nega a possibilidade, mas banaliza a ideia de que com Deus tudo é possível, tornando a probabilidade a regra de sua vida.”

3.4 O desespero e a consciência

A consciência é um elemento crucial para adentrarmos nas questões do indivíduo kierkegaardiano, seus dramas existenciais e espirituais, inclusive com total “afinidade” para se verificar o grau de intensidade do desespero. Pois, quanto mais temos consciência do desespero que há em nós, mais forte ele fica, ou, em outros termos, “a intensidade cada vez maior do desespero depende do grau da consciência ou é proporcional ao seu aumento.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 42, tradução nossa). Desse modo, a primordialidade para análise

de Anti-Climacus é que “a consciência se torna a categoria decisiva quando se considera o desespero.” (BURNS, 2010, p. 628, tradução nossa).

Além disso, a consciência não só nos fará confrontar com nossos dilemas existenciais, nossa vida espiritual e a doença impregnante do desespero, como também, de alguma maneira, poderemos explorar as causas de todo esse desequilíbrio de uma forma única e particular nas situações existenciais, além dos modos de se posicionar e avaliar em que grau estamos de desespero ou de relação com a nossa vida espiritual diante desses resultados que a consciência nos apresenta, pois, como analisa Robert C. Roberts (1987, p. 143, tradução nossa), “à medida que o desespero se aprofunda na consciência, o indivíduo torna-se cada vez mais consciente do que é ser humano - embora, permanecendo em desespero, ele se recusa a deixar-se tornar humano.”

Destarte, Anti-Climacus nos demonstra que cada indivíduo pode estar em duas condições gerais: estar consciente do seu desespero, o que o levará a desesperos específicos ou estar inconsciente do seu desespero, o que desembocará em outras formas de desespero. Primeiramente nos ateremos a relação de inconsciência e desespero.

3.4.1 A inconsciência do desespero

O caso mais comum de desespero entre cada indivíduo é aquele que se ignora ou, poderíamos dizer, de algum maneira à “moda” da inconsciência do desespero está presente na maior parte da vida de cada ser humano. “*Veritas est index sui et falsi*”³⁸, como apresenta Anti-Climacus, pois a maioria dos homens se priva de estar diante da verdade e de ter uma boa relação pessoal com esta, que não diz respeito a uma verdade intelectual, mas a uma verdade espiritual, dado que

por mais vaidosos e presunçosos que os homens possam ser, eles geralmente têm uma concepção muito escassa de si mesmos, ou seja, eles não têm nenhuma concepção de ser espírito, o absoluto que um ser humano pode ser; mas vaidosos e presunçosos são — com base na comparação. Imagine uma casa com um porão, primeiro andar e segundo andar planejado para que haja ou deveria haver uma distinção social entre os ocupantes de acordo com o piso. Agora, se o que significa ser um ser humano é comparado com tal casa, então, lamentavelmente, a triste e absurda verdade sobre a maioria das pessoas é que em sua própria casa eles preferem viver no porão. (KIERKEGAARD, 1980, p. 43, tradução nossa).

³⁸ A verdade é o critério de si mesmo e do falso.

Muitas vezes os homens preferem se abster da casa toda, que é a nossa completude humana, e, até mesmo, acessar o primeiro andar, que é o nosso espírito e toda consciência de verdade que se concentra nele, para permanecer no porão onde apenas se alcança uma vida imediatista e pragmática do cotidiano, resultando em dar menos importância à “verdade das verdades” e ao interior, e se preocupar com as “verdades imediatas e externas”. Até mesmo aquele pensador que busca construir sistemas para abarcar o mundo e tudo que há nele pode pensar, segundo Anti-Climacus, que “ele não tem medo de estar errado se puder apenas completar o sistema - com a ajuda de estar em erro.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 44, tradução nossa).

A consequência de se insistir em uma vida de ignorância espiritual resulta em duas problemáticas: o erro - falta de consciência - e o desespero. Virgilius Haufniensis, em *O conceito de angústia*, para apontar uma proximidade com a análise psicológica da angústia perante o nada, traz um desenvolvimento reflexivo em que o indivíduo no estado de inocência se encontra com o nada de consciência espiritual, e em que, mesmo assim, se torna presente a angústia. Por analogia e constatação, podemos ao mesmo tempo, segundo Anti-Climacus, dizer que no desespero, embora haja uma inconsciência do indivíduo sobre sua realidade espiritual, ele ainda assim estará presente. À vista disso, pode-se concluir que

o indivíduo que é ignorante de seu desespero está mais longe da verdade e libertação do que aquele que a conhece e ainda permanece em desespero, pois em outro sentido, um sentido dialético-moral, a pessoa que está consciente de seu desespero e permanece nele está mais longe da libertação, porque seu desespero é mais intenso. No entanto, a ignorância está tão longe de quebrar o desespero ou de transformar o desespero em não desespero que pode de fato ser a forma mais perigosa de desespero. Para sua própria desmoralização, o indivíduo que na ignorância está em desespero está de certa forma protegido contra se tornar consciente - isto é, ele está totalmente seguro no poder do desespero. (KIERKEGAARD, 1980, p. 44, tradução nossa).

Neste sentido, o desesperado consciente, mesmo tendo mais perigos em estar intensamente ao lado de seu desespero, pois sente muito mais todos os efeitos e sabe de onde está vindo tal sensação, tem conhecimento, consciência e juízo em que, de fato, ele precisa intensificar sua “cura e melhora”. O desesperado inconsciente, ao contrário, nem ao ponto chegou de pensar nisso, pois ignora totalmente estar na presença da realidade espiritual, envolvendo-se com as questões apenas externas, deixando de reconhecer o que é mais importante de se resolver: o seu interior que está impregnado de desespero.

A pessoa em desespero ou, mais precisamente, a pessoa em desespero que se reconhece como fonte de sua condição, relaciona-se a si mesma de uma maneira que ela própria não está em desespero. Pois, ao tomar consciência de si mesmo, ele dá um primeiro passo no caminho que pode levar à sua cura. A pessoa que se desespera por si mesma, por outro lado, tem uma auto relação que é assolada por seu desespero. (THEUNISSEN, 2005, p. 40, tradução nossa).

A grande problemática do inconsciente concentra-se na sua passividade na relação, em que sofre as bofetadas de seus desesperos, levando a depredar-se e aniquilar-se, sem ao menos saber de onde veio tudo isso, como uma pessoa no escuro que machucou sua cabeça sem ao menos saber a procedência. Contudo, nos parece que o indivíduo, ou algum de nós que sofre dessa inconsciência, pode então ser proclamado como inocente de todo esse sofrimento advindo do desespero. Todavia, Anti-Climacus nos demonstra que na verdade não, este indivíduo tem sua culpa, pois:

Toda existência humana que não é consciente de si mesma como espírito ou consciente de si mesma diante de Deus como espírito, toda existência humana que não repousa transparentemente em Deus, mas vagamente repousa e se funde em alguma universalidade abstrata (estado, nação, etc.) ou, no escuro sobre si mesmo, considera suas capacidades meramente como poderes para produzir sem se tornar profundamente ciente de sua fonte, considera seu si-mesmo, se é para ter um significado intrínseco, como algo indefinível - qualquer existência, seja ela qual for, seja ela mais surpreendente, seja o que for que explique, seja toda a existência, por mais intensamente que desfrute a vida esteticamente - cada existência desse tipo é, no entanto, desespero. (KIERKEGAARD, 1980, p. 46, tradução nossa).

Neste sentido, cada indivíduo que escolhe fundar sua experiência individualizante em abstrações de Estado, Nação ou meios sociais e humanos, conseqüentemente vai abafar, mesmo que inconscientemente, sua busca por conhecer sua vida interior e seus verdadeiros dilemas, como o próprio desespero, porque suas forças estarão focadas em tudo aquilo que é externo.

3.4.2 A consciência do desespero

O indivíduo que se intitula com consciência de seu desespero, inicialmente, segundo Anti-Climacus, tem a necessidade de avaliar e questionar o seu real conhecimento sobre o próprio desespero, além de refletir sobre o estado em que ele se encontra como indivíduo, mesmo que entender o desespero em sua totalidade seja impossível, devido ao seu efeito dialético e de contínua “transmissão” entre as escolhas e experiências existenciais do indivíduo. Por conseguinte, colocando-se de forma sincera na sua relação consciente com o desespero, a experiência deste indivíduo não só observará crescer o entendimento do desespero, como

também a consciência do seu estado; e o que vem a dar na mesma é o fator decisivo: perceberá crescer a consciência do si-mesmo. Em suma, a problemática abordada não apresentará que basta o indivíduo ter consciência de que ele se desespera e que tudo porventura irá se resolver, desencadeando conexões lógicas e conclusões absolutas, e sim demonstrará um caminho árduo de, vendo o desespero crescer, mesmo em situações profundas e intensas, vir a saber de algum modo que pode conhecer a si próprio. Thiago Faria (2009, p. 56) esclarece do seguinte modo:

O grande mérito do desesperado consciente é que, além de ter uma ideia mais ou menos clara do que vem a ser a real natureza do desespero, ele, concomitantemente, lança luz sobre si próprio, isto é, efetua uma introspecção consciente de si. Quanto mais lúcida e verossímil for a ideia que este desesperado tem do desespero, então maior será a consciência do seu próprio si-mesmo, visto que o desespero não é mais que uma discordância, uma desarmonia no seio do próprio si-mesmo. Sendo assim, conhecer a real natureza do desespero implica descobrir a verdadeira estrutura do si-mesmo.

Por conseguinte, tendo em vista a realidade em que estamos com consciência do nosso desespero, deparamos com as seguintes atitudes existenciais: ou não queremos ser nós próprios, o que resultará no chamado *desespero fraqueza*, ou queremos ser nós próprios, o que desembocará no intitulado *desespero desafio*.

O *desespero fraqueza* está ligado à regra comum do desespero de não querer ser si próprio, de não querer aceitar o seu si-mesmo verdadeiro em contato com a consciência. Gera-se uma espécie de fraqueza ao seu deparar com este si-mesmo e assim não o aceitar ou, poderíamos dizer,

O desespero como "fraqueza" é algo que conta como falha em adotar a posição de sua singularidade. Isso pode ser porque não tenha ocorrido a alguém que seja singular dessa maneira, mas a análise concentra-se no pensamento de que grande parte do comportamento humano é um tentar escapar dessa posição ou obscurecer o pensamento de que ela está lá a ser reivindicada. (HANNAY, 1998, p. 340, tradução nossa).

Dentro disso, podemos primeiramente apontar um efeito que é o *desespero sobre o terreno ou de uma coisa terrena* na qual é o mais primário de todos, pois "é apenas um sofrimento, sucumbindo à pressão de fatores externos" (KIERKEGAARD, 1980, p. 51, tradução nossa). Trata de uma consciência do desespero e de seu si-mesmo que vem de fora, como um jogo de conceitos e ideias, e não de uma linguagem e problemática interior. Um exemplo disto, segundo Anti-Climacus, é o chamado *homem imediatista*:

O *homem imediatista* é apenas psiquicamente qualificado (na medida em que realmente pode haver imediatismo sem qualquer reflexão); seu si-mesmo, ele

mesmo, é algo que o acompanha nas dimensões da temporalidade e da secularidade, em conexão imediata com "o outro" (το ἕτερον), e tem apenas uma aparência ilusória de ter algo eterno nele (...) uma vez que o si-mesmo não tem reflexão, deve haver uma motivação externa para o desespero, e o desespero nada mais é do que uma submissão. Por um "golpe do destino" o que para o homem do imediatismo é toda a sua vida, ou, na medida em que ele tem uma minúscula reflexão, a parte a que ele se apega especialmente, é tirada dele; em suma, ele se torna, como ele chama, infeliz, ou seja, em seu imediatismo é dado um golpe tão esmagador que não pode se reproduzir: ele se desespera. (KIERKEGAARD, 1980, p. 51, tradução nossa).

Este indivíduo se entende como desesperado e o problema não está em afirmar tal questão, pois isso seria um avanço sobre aqueles que preferem ficar na ignorância. A questão é que o conteúdo que ele afirma levar ao desespero está equivocado, como aponta Anti-Climacus:

Em certo sentido, o que diz é verdade, mas não da maneira como entende; está inversamente situado, e o que diz deve ser interpretado inversamente: se levanta e aponta para o que chama de desespero, mas não é desespero, e enquanto isso, com certeza, o desespero está ali atrás dele sem que o perceba. (KIERKEGAARD, 1980, p. 51 e 52, tradução nossa)

É como se tivesse perdido uma caneta e apontasse que ela estava sobre a mesa, contudo ela estava embaixo da mesa. O lugar é o mesmo, mas a direção específica dela é outra. Assim se faz com o *homem imediatista*, aponta o desespero na direção fora, contudo ele está dentro. Ao invés de deixar de lado esse olhar para o externo e adentrar no interno, este desesperado do imediato visualiza no outro a sua “salvação”,

está apaixonado pela ilusão de que essa mudança pode ser realizada tão facilmente quanto se muda de roupa. O homem do imediatismo não se conhece, ele literalmente se identifica apenas pelas roupas que usa, identifica ter um si-mesmo por externalidades (aqui novamente o infinitamente cômico). Não há um erro mais ridículo, pois um si-mesmo é infinitamente distinto de uma externalidade. Assim, quando as coisas externas mudaram completamente para a pessoa imediata e ela se desesperou, deu um passo adiante; e pensou algo assim, a tornar o seu desejo: Se eu me tornar outra pessoa, ganho um novo si-mesmo. E se ele se tornasse outra pessoa? Será que ele se reconheceria? (KIERKEGAARD, 1980, p. 53, tradução nossa).

O seu remédio para a cura deste desespero seria entrar em uma transformação contínua do seu si-mesmo para se associar a outro si-mesmo, que lhe faria mais feliz, como quando trocasse de carro baseando-se no que um amigo tem e apresentou como o melhor. Não vejo as qualidades do meu carro e se ele se apresenta como verdadeiramente necessário para mim, mas só olho o que o outro pode apresentar de vantagens para a minha “necessidade inventada”. Em

suma, “para ele, a causa do seu desespero se encontra no mundo, em algum fator externo e contingente, sem jamais sequer considerar a possibilidade de que, longe de vir de fora, o seu desespero tem raízes fincadas no seu próprio interior e que o habita desde sempre.” (FARIA, 2009, p. 57).

Todavia, quando acrescentamos um pouco de reflexão interior e sobre si próprio ao imediato, podemos perceber que há uma mudança de objeto em seu desespero, mesmo ele ainda não querendo ser si próprio, há um esforço de refletir sobre si próprio. Se inaugura uma reflexão sobre as ações de escolha pela qual o si-mesmo nota-se em íntima diferença com o mundo externo, além de começar uma certa influência dessa formação sobre o si-mesmo.

Contudo, ainda assim, sendo somente um início de gerar algum movimento neste indivíduo, porque sempre se depara com as suas necessidades imediatas e fica entre fazer concessões e aberturas para as questões imediatas, diferenciando que ali não é o si-mesmo que de fato procura. O que lhe falta sempre, e tem consciência disso, é que não possuiu um si-mesmo que é

conquistado pela abstração infinita de cada externalidade, este si-mesmo abstrato nu, que, comparado com o si-mesmo totalmente vestido do imediatismo, é a primeira forma do si-mesmo infinito e o impulso avançado em todo o processo pelo qual um si-mesmo infinitamente se torna responsável por seu si-mesmo real com todas as suas dificuldades e vantagens. (KIERKEGAARD, 1980, p. 55, tradução nossa).

Assim, esse indivíduo vai se deixando contaminar por aquilo que é falado pelos que estão de fora, no ambiente social, e até mesmo, como Anti-Climacus aponta, no ambiente cristão, tendo a tranquilidade quanto à sua salvação.

Como dito, esse desespero é o mais comum, tão comum que só isso explica a noção comum de que o desespero faz parte de ser jovem, algo que aparece apenas nos primeiros anos, mas não é encontrado na pessoa madura que atingiu a idade da discipulação. Este é um erro desesperado ou, mais corretamente, um erro desesperado que desconsidera — sim, e o que é ainda pior, desconsidera o fato de que o que ele desconsidera é quase o melhor que pode ser dito sobre as pessoas, porque muitas vezes algo muito pior acontece — desconsidera o fato de que, fundamentalmente, a maioria das pessoas praticamente nunca avança além do que eram em sua infância e juventude: imediatismo com a mistura de um pequeno traço de reflexão. (KIERKEGAARD, 1980, p. 57 e 58, tradução nossa).

Este que se deixou impregnar com um pouco de reflexão do si-mesmo em meio ao imediatismo, guia-se também pela ideia de que o desespero é algo momentâneo da juventude,

algo que se passa em um momento da vida, e que depois disso há de se preocupar com outras coisas, como metas de vida do trabalho e problemas sociais.

Contudo, nosso autor demonstra que tanto o jovem como o adulto se desesperam, pois têm como semelhança o desesperar na atitude da ilusão. O jovem ilude-se com o futuro que tanto quer construir e que em muitos momentos não alcança; o adulto traz a ilusão do seu passado, o tanto que não fez e o que poderia ser de outra forma. Isto é “o jovem se desespera com o futuro como o presente *in futuro* (...) e “o adulto se desespera com o passado como um presente *in præterito*.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 59, tradução nossa). O objeto do desespero é o mesmo, somente por vias diferentes, que levam ao mesmo tipo de afastamento: o da eternidade do si-mesmo, em detrimento destas ilusões temporais. Em suma, podemos definir diante destas especificações e exemplos que, ainda que se tenha um mesmo objeto, os termos desespero do terreno (indicando a totalidade) e o desespero duma coisa terrena (indicando um fato isolado) têm suas diferenças.

Quando o si-mesmo na imaginação se desespera com paixão infinita sobre algo deste mundo, sua paixão infinita muda essa coisa em particular, essa coisa, para o mundo em *toto*; ou seja, a categoria de totalidade herda e pertence à pessoa desesperada. O terreno e o temporal como tal são precisamente o que se desfaz ou se desintegra em particulares, em alguma coisa particular. A perda ou privação de cada coisa terrena é realmente impossível, pois a categoria de totalidade é uma categoria de pensamento. Consequentemente, o si-mesmo infinitamente amplia a perda real e, em seguida, se desespera sobre o terreno em *toto*. No entanto, assim que essa distinção (entre o desespero sobre o terreno e sobre algo terreno) deve ser mantida essencialmente, há também um avanço essencial na consciência do si-mesmo. (KIERKEGAARD, 1980, p. 60, tradução nossa).

Dentro do desespero de não querer ser ele próprio, além do desespero-fraqueza, muitas vezes pode-se também desesperar da sua fraqueza, o que é denominado por Anti-Climacus de *desespero quanto ao eterno ou de si mesmo*. Este tipo de desespero está entre o *desespero fraqueza* e o *desespero desafio*, que será apresentado adiante, pois antes se limitava a identificar sua fraqueza, em grande parte, como algo fora de si, mas agora entende que é algo dentro de si, “torna mais claramente consciente de seu desespero, que se desespera do eterno, que se desespera sobre si mesmo, por ser tão fraco que atribui tal grande significado ao terreno, que agora se torna para ele o sinal desesperador de que perdeu o eterno e a si mesmo.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 61, tradução nossa).

Esse *desesperado quanto ao eterno* entende que o desespero vem não das questões temporais ou de algo externo, mas da própria falta do si-mesmo. Ele percebe que carecer da

essência do si mesmo é o ponto crucial para o desespero, porém, diferente do *desespero desafio*, este indivíduo vê de fora da eternidade a problemática e não de dentro, o que faz com que se tenha uma “reação indireta e direta” do desespero. Contudo, cria-se uma repulsa do indivíduo com o si-mesmo, e do si-mesmo com o indivíduo que, depois de tantas fraquezas, não consegue aceitar prosseguir.

Um exemplo do desespero quanto ao eterno apontado por Anti-Climacus é o da pessoa que se fecha a si própria, em algumas traduções chamada de indivíduo *hermético*, um tipo que mantém as pessoas à distância dos segredos do seu si-mesmo, sem perder os elementos do dinamismo de sua vida. De algum modo se beneficia da solidão não para aprofundar o seu si-mesmo verdadeiro e sua interioridade, mas para ocultar aquilo que há dentro de si para o outro; ou se aproveita das condições e convívios sociais para também abafar tal situação, “continua vivendo *horis succesivis* [hora após hora]; mesmo que não tenha vivido para a eternidade, suas horas têm algo a ver com o eterno e está preocupado com a relação de si mesmo — mas ele nunca supera isso.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 64, tradução nossa).

O medo de tal *hermético* seria alguém, de alguma forma, o fazer confessar que é orgulhoso demais para reconhecer estas mazelas e problemáticas interiores, pois assim o seu esquema estaria em grande perigo e ele faria de tudo para abafar tal situação. Apenas sua iniciativa seria “sozinho consigo mesmo, ele sem dúvida confessaria que há algo nisso, mas a paixão com que seu si-mesmo interpretou sua fraqueza logo o levaria a acreditar que não pode ser orgulho, porque é realmente sua própria fraqueza com que ele se desespera.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 65, tradução nossa). Poderíamos dizer, também, disfarça seu si-mesmo em uma vida comum e bem-sucedida, mas sente muitas vezes a necessidade de solidão. Sendo assim, o *hermético* é uma ideia clara de que o desespero quanto ao eterno, apesar de ter consciência da eternidade do seu si-mesmo, ao invés de se desesperar por querer ter o seu si-mesmo, simplesmente, com seu orgulho, empenha-se em mascarar isto e colocar seus supostos desesperos nas fraquezas exteriores.

O *desespero desafio* caracteriza-se por ser um desafio pelo motivo de que o indivíduo tem como objetivo ser ele mesmo, ao contrário do desespero fraqueza, no qual ele não quer ser ele mesmo. Em outras palavras, o desesperado de desafio quer ser o ativo da ação perante os dramas existenciais para se buscar um si-mesmo; já o desesperado de fraqueza se torna passivo em relação à busca do si-mesmo, colocando como desculpa as questões exteriores. Por isso mesmo que Theunissen (2005, p. 100, tradução nossa) apresenta

mais precisamente: a fraqueza a herda na medida em que se manifesta no direto que não está disposto a ser, e o desafio a herda na medida em que faz sentir sua presença no indiretamente não estar disposto a ser a si mesmo, ou seja, ao querer ser o que não é. (...) Mas o desafio de desesperar a vontade de ser a si mesmo, que permanece sob o feitiço de não querer ser, reflete o tipo de “viver à frente” investido nela. Esse desafio é o princípio da pessoa que se constrói, que é presunçosa, que acredita que ela pode dominar o futuro libertando-se de tudo que é pré-determinado.

O primeiro efeito para o desesperado que quer ser ele próprio é uma exigência de “consciência de um si-mesmo infinito. Este si-mesmo infinito, no entanto, é realmente apenas a forma mais abstrata, a possibilidade mais abstrata do si-mesmo.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 68, tradução nossa). Contudo, a problemática, que torna, de fato, sua busca um desespero, é a de que ele quer construir por si próprio o seu si-mesmo, sem a ajuda do Criador das relações, Deus. De alguma forma ele quer acessar a realidade infinita do si-mesmo e de suas possibilidades, criando assim o chamado si-mesmo negativo, ou poderíamos dizer, um si-mesmo de uma ação do indivíduo que

quer começar um pouco mais cedo do que outros homens, não no e com o princípio, mas “no princípio”; ele não quer assumir seu si mesmo, não quer ver o seu si-mesmo como sua tarefa — ele mesmo quer compor a si mesmo por meio de sua forma infinita. (KIERKEGAARD, 1980, p. 68, tradução nossa).

Dentro desse tipo de si-mesmo negativo, Anti-Climacus aponta que ele pode-se ramificar na experiência existencial em outros dois tipos: si-mesmo ativo e o si-mesmo passivo. Este si-mesmo ativo tem como ponto inicial ser uma espécie de si-mesmo experimental, na qual o indivíduo o manuseia a seu bel prazer:

Como Prometeu³⁹ roubando o fogo dos deuses, isso é roubar de Deus a ideia - que é seriedade - de que Deus dá atenção para a gente; em vez disso, o si-mesmo em desespero se contenta em prestar atenção a si mesmo, o que supostamente confere infinito interesse e significado a seus empreendimentos, mas é precisamente isso que os torna construções imaginárias. Pois mesmo que esse si-mesmo não vá tão longe no desespero a ponto de se tornar um deus construído com imaginação - nenhum si-mesmo derivado pode se dar mais do que há em si prestando atenção a si mesmo - ele permanece ele mesmo do

³⁹ “O tipo de desafio alternativo e sofrido de Prometeu acorrentado à rocha é uma orgulhosa relutância em arcar com o ônus da temporalidade e da positividade que pertencem a nós, uma superioridade desesperadora do mundo com seus conflitos e deveres. Assim, o desafiante Prometeu, se ele é “ativo” ou “sofrido”, tenta abandonar o componente eterno ou temporal do si-mesmo, enquanto SK explica que o indivíduo saudável, por outro lado, cumpre suas responsabilidades tanto pela eternidade quanto pelo tempo.” (KIRMMSE, 1990, p. 370 e 371, tradução nossa).

início ao fim; ao se redobrar, ele se torna nem mais nem menos do que ele mesmo. Na medida em que o si-mesmo, em sua luta desesperada para ser ele mesmo, se transforma em exatamente o oposto, ele realmente não se torna um si-mesmo. Em toda a dialética dentro da qual atua, não há nada estável; em nenhum momento o si-mesmo é constante, isto é, eternamente constante. (KIERKEGAARD, 1980, p. 68 e 69, tradução nossa).

Ele se torna senhor de si próprio, não tendo um ponto fixo, pois exclui Deus da relação com o seu si-mesmo, além de querer sempre fazer experiências e criar possibilidades para o si, perdendo total prosseguimento para se achar o seu si-mesmo concreto. Como Faria (2009, p. 63) nos diz: “se trata de um si-mesmo um tanto quanto narcisista, na medida em que, querendo ser desesperadamente si próprio, não faz outra coisa senão se contemplar e se esgotar em experiências nas quais tenta realizar-se, construir-se.” No final, este indivíduo não tem domínio sobre nada e é submetido à dialética existencial do si-mesmo e suas nuances para ver os seus resultados, como uma metamorfose ambulante. Em suma, tudo depende da arbitrariedade do si-mesmo.

Todavia, o *si-mesmo passivo* tem como fundamento inicial negar as bases concretas, imediatas, do si-mesmo, começará esquivando-se desse mal, fingindo que ele não existe, e não querendo saber dele, ou, em palavras cristãs, tentará negar a cruz que todo cristão deve carregar. Mas como isso interfere na busca de ser si mesmo?

Este tipo de indivíduo desesperado querendo ser ele próprio com uma espécie de si-mesmo negativo, tendendo à passividade como orientação principal, no final das contas, quer impedir a base primordial para se viver os polos da síntese do infinito e da possibilidade do homem de que essa infinitude no ser humano e sua possibilidade real das coisas só se faz com o amparo de Deus. Pela simples possibilidade humana, isso só se torna um provável; segundo Anti-Climacus é dentro disto que está a problemática deste tipo de desesperado,

esperança na possibilidade de ajuda, principalmente em virtude do absurdo, de que para Deus tudo é possível - não, ele não quer. E buscar a ajuda de outra pessoa - não, não é isso que ele quer. Em vez de buscar ajuda, ele prefere, se necessário, ser ele mesmo com todas as agonias do inferno. (KIERKEGAARD, 1980, p. 71, tradução nossa).

Nos parece estranho alguém não querer um auxílio, ainda mais de um ser divino que tudo pode. Todavia, Anti-Climacus aponta que esta ajuda divina sempre vem com um desprendimento do que se pensa sobre receber um auxílio. Talvez este, sendo do modo como Deus quer, não esteja de acordo com o que o indivíduo quer, levando a uma renúncia ou uma

espera para que se vença tais dificuldades. Tal situação não é desejada por esse tipo de desesperado.

Ele tem medo da eternidade, com medo de que isso o separe de sua compreensão demoníaca, de infinita superioridade sobre outros homens, sua justificativa, de compreensão demoníaca, por ser o que ele é. — Ele mesmo é o que ele quer ser. Ele começou com a abstração infinita do si-mesmo, e agora finalmente se tornou tão concreto que seria impossível tornar-se eterno nesse sentido; no entanto, quer em desespero ser ele mesmo. Que loucura demoníaca - o pensamento que mais o enfurece é que a eternidade poderia levar à ideia de privá-lo de sua miséria. (KIERKEGAARD, 1980, p. 72, tradução nossa).

De alguma forma este indivíduo se rebela contra esta realidade de ser ele próprio, uma espécie de orgulho de não aceitar algo que provém do outro, mesmo Deus sendo este provedor. Quer, por si mesmo, impor suas vontades para afirmar sua “superioridade”, construindo um si-mesmo ao seu bel prazer, mas, por consequência, se transformando em um si-mesmo sofredor.

O si-mesmo da pessoa que deseja ser ela mesma no sentido estrito de que, ao se fixar desafiadoramente em si mesmo, ele se revolta contra seu Criador e, finalmente - na natureza demoníaca de seu desespero - se força sobre ele. Mas essa pessoa está sofrendo porque descobriu uma dificuldade em sua existência que não pode dominar e que, portanto, arruína sua alegria em experimentar. (THEUNISSEN, 2005, p. 57 e 58, tradução nossa).

No final das contas, esta rebeldia o faz ficar na posição demoníaca⁴⁰ de querer criar para si uma superioridade infinita em relação aos demais. Apontando que não se pode, de maneira alguma, experimentar a miséria, quer desmembrar aquilo que o Autor das relações colocou, que sua constituição se passa por ser um homem, que é um espírito, que é um si-mesmo, que é a relação entre os polos da síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de possibilidade e de necessidade, e que, somente “ao relacionar-se consigo mesmo e ao querer ser ele mesmo, o si-mesmo repousa transparentemente no poder que o estabeleceu.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 14, tradução nossa).

O desafio agora é demonstrarmos como Vigilius Haufniensis e Anti-Climacus nos apontam uma luz no fim do túnel para esse processo de restabelecer a síntese em meio à ambiguidade da angústia e aos incessantes ataques do desespero em querer colidir com o verdadeiro si-mesmo de cada indivíduo.

⁴⁰ “A defesa do desespero que se torna demoníaco consiste no fato de que não se deseja deixar ser salvo.” (THEUNISSEN, 2005, p. 82, tradução nossa).

4 O INDIVÍDUO E A FÉ: O RESTABELECIMENTO DA SÍNTESE

O caminho que será percorrido para o restabelecimento da síntese se fará com base nas duas obras utilizadas: *O conceito de angústia*, especificamente no capítulo cinco, e *A doença para a morte*, na parte dois. A partir desses recortes e das intervenções dos pseudônimos Vigilius Haufniensis e Anti-Climacus, se dará prosseguimento ao exame do indivíduo angustiado e desesperado, tendo a fé como novo elemento, e almejando identificar como, por tais situações, pode-se chegar ao restabelecimento da síntese.

4.1 O indivíduo angustiado e a fé

O processo para o restabelecimento da síntese kierkegaardiana encontra-se preliminarmente na angústia, pois assim como nos primórdios desta reflexão apontava-se a construção inicial do indivíduo e seus mais variados percursos nas análises de Vigilius Haufniensis em *O Conceito de Angústia*, a concretização do si-mesmo depende da análise criteriosa da angústia, mas agora perante a fé. Por este ângulo, a exposição de tal relação entre angústia e fé e seus desdobramentos para uma possível contribuição para o restabelecimento da síntese no indivíduo deve ser iniciada com a seguinte proposta feita por Haufniensis:

Quero afirmar que essa é uma aventura pela qual todos têm de passar: a de aprender a angustiar-se, para que não se venham perder, nem por jamais terem estado angustiados nem por afundarem na angústia; por isso, aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado. (KIERKEGAARD, 2011, p. 168).

O indivíduo por ser uma síntese pode angustiar-se e, quanto mais profunda é a sua angústia, mais propriamente será um ser que por si só produz sua própria angústia, um aprofundamento dentro de si de estados que ainda nem se deram. Todavia, a angústia só poderá apresentar realmente a “verdadeira” possibilidade da liberdade para o indivíduo através da fé, pois essa é uma “absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões.” (KIERKEGAARD, 2011, p. 169).

Os caminhos de formação da angústia trazem consigo os ensinamentos da possibilidade que só se realiza de acordo com a sua infinitude. Por isso mesmo que a possibilidade é uma das categorias no indivíduo mais pesada, pela simples razão de que na possibilidade tudo é igualmente possível, por isso todo aquele que verdadeiramente for educado nela, saberá muito bem o que temer e o que não temer. Em função disso, nenhum Grande Inquisidor dispõe de tão

horripilantes tormentos, nem mesmo nenhum espião sabe investir sobre um suspeito com tanta astúcia e até mesmo nenhum juiz sagaz consegue examinar o acusado como a angústia.

Entretanto muitos indivíduos podem aprender a lição da possibilidade por um tempo e depois de mais avanços e avanços da angústia podem retroceder e pairar sua existência sobre uma realidade leve, onde sua construção é barganhar ou refugiar-se em um aprendizado limitado e não em um sentido absoluto. Nesta confusão, experimentam a possibilidade como algo que está ligado à sorte ou a um êxito qualquer, numa espécie de inocência juvenil usam ou tomam como posse suas possibilidades de forma aleatória para serem a fonte de suas “pequenas vitórias” e não como meio para encarar as verdadeiras realidades de uma existência pesada e complexa.

Na realidade, o trajeto para o indivíduo alcançar uma formação verdadeira pela possibilidade se faz pela sua atitude honesta frente à própria possibilidade e essencialmente estar amparado pela fé. Essa que é compreendida por Haufniensis da mesma maneira que Hegel: “a certeza interior que antecipa a infinitude”⁴¹. Sendo assim, a honestidade para com a existência passa por um projeto contínuo, minucioso e árduo de cada indivíduo em administrar e ordenar a descoberta de cada possibilidade, levando-o a lidar com estas próprias possibilidades não somente de modo finito, mas idealizando-as em forma de infinitude, fazendo que o indivíduo possa imergir na angústia de tal modo que não caia em suas vertigens e assombros de possibilidades, mas que as vença (mesmo que não plenamente) amparado na antecipação da fé. No final de contas, o indivíduo “deixa de lado seu angustiar-se” pelas questões finitas e passa para as questões de possibilidade, não estagnando nos dramas da impossibilidade, mas se firmando com a fé na possibilidade das possibilidades que é a esperança de superação dada por Deus.

Neste sentido, segundo Vigilius, cada indivíduo tem que deixar de lado aquela ideia de que a angústia é obscura e ruim, e de que por não a ter sentido (como se ela fosse uma doença) poderia vangloriar-se e supor que é melhor do que o outro por isso. Na verdade, o tipo de orgulho (de forma positiva) que poderíamos experimentar seria aquele em que a angústia não fosse por causa das pessoas, das coisas finitas, de uma simples fuga das coisas horrorosas da vida. Pois, a angústia está presente, faz parte constituinte de cada indivíduo, a grande questão é saber como ser educado por ela e não achar que a grandeza consiste em nunca se ter angustiado, como se o simples negar fosse resolver todas as questões, o que, na verdade, só demonstra uma

⁴¹ Segundo o tradutor, Álvaro Valls: “Não se trata de nenhuma citação literal de Hegel”. (KIERKEGAARD, 2011, p. 222).

coisa: este indivíduo “ser muito desprovido de espírito” (KIERKEGAARD, 2011, p. 172). Neste sentido, o indivíduo pode “enganar” a possibilidade formadora, criar uma espécie de “esperteza da finitude”, aonde não chega nunca à fé, regredindo à escola da finitude. Deste modo, perante isso, Gordon Marino (1998, p. 324 e 325, tradução nossa) nos demonstra que:

Hafniensis deixa claro que o indivíduo que está angustiado com as coisas externas está na escola errada. Da mesma forma, ele contrasta o tipo de angústia com a qual está nos convidando a estudar, a angústia sobre “finitude e relações finitas”. O indivíduo que tem coragem suficiente para cavalgar pela vida com os olhos abertos logo compreenderá que “ele não pode exigir absolutamente nada da vida e que o terrível, a perdição e a aniquilação vivem ao lado de todos”. Mas a pessoa que se recusa a ser examinada pela possibilidade, que se preocupa com a finitude e as relações finitas, se formará com um diploma em sabedoria finita.

Na verdade, essa é a questão por si só do indivíduo com sua possibilidade, pode sempre evadir-se e entrar na angústia da possibilidade, deixar a sua salvação rematando o caminho para a “verdadeira educação da possibilidade”, a de realizar-se na fé. Mas aquele que de modo algum rejeitou todo o ensinamento da possibilidade, agiu verdadeiramente com sua angústia, recobrou a infinitude,

sentiu vertigens no olhar, os olhos se extraviaram de modo que não alcançava a medida de profundidade que fulano ou beltrano lhe estendia como palha de salvação, os ouvidos se lhe fecharam de maneira que já não ouvia a quantas estava a cotação do homem em sua época, não ouviu que valia tanto quando a maioria. Ele afundou absolutamente, mas logo emergiu outra vez do fundo do abismo, mais leve do que tudo o que há de penoso e horroroso na vida. (KIERKEGAARD, 2011, p. 172).

Aquele verdadeiramente formado na possibilidade permanece na angústia de forma consciente a não se deixar ser influenciado por suas diversas falácias e dissimulações preserva tudo aquilo de concreto de sua vida e atitude passada, criando uma espécie de “casca grossa” diante dos terríveis ataques angustiantes. A angústia apresenta-se a este indivíduo como uma espécie de “espírito servidor”, a qual o conduz para todos os lados, mesmo que muitas vezes não o queira, contudo, não se horroriza ou teme tal caminho que está sendo levado, pelo contrário assim como diz “um paciente ao cirurgião, quando vai começar a operação dolorosa: ‘Agora estou pronto’. Então, a angústia penetra em sua alma e a esquadrinha inteiramente, e angustia o finito e o mesquinho para longe dele, e finalmente o conduz para onde ele quer.” (KIERKEGAARD, 2011, p. 173).

A angústia para a fé erradica justamente o que a própria angústia pode produzir: uma certa confiança dupla no destino, no limitante, no determinado, e ao mesmo tempo na possibilidade, no ilimitado, no indeterminado. O indivíduo, mesmo em suas relações existenciais mais insignificantes e pequenas, é amparado por essa angústia que está, a qualquer momento, preparada para jogar o trunfo da infinitude, fazendo com que este indivíduo não tema nada mais de exterior e suas muitas variações e derrotas. Uma angústia que está conosco a todo tempo, e pode nos enganar em muitos momentos com suas dualidades, mas que amparada pela fé pode nos arrancar dessa destinação e finitude para a qual encerramos muitas vezes nossa existência. Outrossim, “com o auxílio da fé a angústia ensina a individualidade a repousar na Providência.” (KIERKEGAARD, 2011, p. 176).

Até porque o indivíduo depara-se também com outro desafio além do destino: sua vida muitas vezes está impregnada de culpa contextualizada no aspecto finito onde somente é julgando externamente e não consegue de fato resolver as coisas de um culpado como realmente devem ser resolvidas em seu aspecto infinito. O seu angustiar-se pela culpa torna-se medíocre e corrompido. “Por outro lado, aquele que aprendeu a angustiar-se de verdade pode mover-se como na dança logo que as angústias da finitude começam a ressoar e quando o aprendiz da finitude perde a razão e a coragem.” (KIERKEGAARD, 2011, p. 176). De uma forma mais profunda, Gregory Beabout (1996, p. 66-68, tradução nossa) nos diz:

Se tivermos uma compreensão adequada da angústia, ela pode ser educativa de pelo menos de três maneiras. Primeiro, pode ajudar a compreender melhor a relação entre possibilidade e realidade. Ser educado pela angústia é ser educado pelas possibilidades. A possibilidade é geralmente vista como de pouco significado quando comparada com a realidade. Porém, para aquele que é educado pela angústia, torna-se evidente que, em certo sentido, a possibilidade é mais significativa do que a realidade. A realidade, que é a soma do que passou e agora está presente, não está mais sob o controle do indivíduo. Embora o que seja real condicione o que é possível, não é o único fator condicionante. Por meio da compreensão do conceito de angústia, percebe-se que o indivíduo, por meio da escolha, é capaz de escolher entre possibilidades futuras que ainda não existem e torná-las atuais. Dessa forma, a possibilidade é mais significativa para o indivíduo do que a realidade. Por exemplo, ao escolher entre dois cursos de vida - frequentar esta escola ou aquela, aceitar esta oferta de casamento ou não - possibilidades futuras são imaginadas, e pode-se sentir que qualquer conjunto de possibilidades fará uma enorme diferença em moldar a tapeçaria de sua vida. A segunda maneira pela qual a angústia pode ser educativa é que, por meio da possibilidade, seja possível imaginar uma infinidade de formas de vida. O tipo de angústia que Vigilius vem descrevendo ao longo do livro tem a ver com imaginar possibilidades futuras. Assim, aquele que é capaz de imaginar possibilidades futuras está

livre do erro do carpocracianismo.⁴² A terceira maneira pela qual a angústia pode ser educativa é através do insight sobre a própria culpa. Por meio da compreensão da angústia, pode-se chegar a ver que, se alguém é culpado, é infinitamente culpado. Infinitude não se refere aqui a uma quantidade muito grande; em vez disso, significa uma mudança qualitativa. Infinitude é geralmente uma metáfora espacial, mas é usada aqui como uma metáfora temporal. Vigilius não nega que alguns atos são mais graves do que outros. Em vez disso, ele está afirmando que, uma vez que alguém se torne culpado, nunca mais poderá voltar na história para se tornar inocente novamente. O salto para a culpa é aquele pelo qual o indivíduo é responsável e que provoca uma mudança qualitativa no indivíduo, da inocência à culpa. Quem não tem uma compreensão adequada da angústia pode ver a culpa em um sentido estritamente finito.

A título de exemplo também, o caminho que o indivíduo deve seguir é análogo ao do hipocondríaco⁴³, pois ele angustia-se diante de qualquer situação pequena e insignificante, mas, quando acontece algo de verdadeira importância, ele começa a respirar e ganha consciência. Porque se fôssemos analisar pelo seu viés, as possibilidades eram muito mais terríveis que a própria realidade. E agora pode intensificar tudo que sofreu e viveu para lidar com essa própria realidade. Todavia, este indivíduo que está perante uma hipocondria é apenas um

autodidata imperfeito em comparação com aquele que é formado pela possibilidade, porque a hipocondria em parte depende do elemento corpóreo e por isso é contingente. O verdadeiro autodidata é, justamente na mesma medida, um teodidata. (...) Por isso, quem se educa pela angústia em relação à culpa, só há de encontrar repouso na reconciliação.⁴⁴ (KIERKEGAARD, 2011, p. 177).

⁴² “Os carpocratas eram uma seita gnóstica herética do segundo século que sustentava que, para atingir a perfeição, uma pessoa deve primeiro participar das piores experiências humanas. Este grupo hereticamente sustentava que experimentar todos os vícios era necessário para a salvação. Vigilius rejeita esse tipo de abordagem. Não há necessidade de experimentar todos os vícios, desde que a pessoa seja educada para a possibilidade, pois pode-se obter uma experiência adequada deles por meio da imaginação. Este é um ponto frequentemente associado a Kierkegaard, que por meio do poder da imaginação pode-se imaginar várias formas de vida e esferas de existência e representá-las na possibilidade de obter um melhor entendimento delas.” (BEABOUT, 1996, p. 67, tradução nossa).

⁴³ Uma pessoa que acredita possuir uma doença, geralmente séria, mesmo sem nenhuma evidência médica.

⁴⁴ “Uma possível saída para esse problema seria notar que Kierkegaard não diz realmente que a reconciliação tirará nossa angústia, mas sim que nos permitirá 'descansar' (*hrvile*). Quando isso é considerado à luz de sua observação em *Temor e Tremor*, de que apenas em nosso sofrimento podemos encontrar repouso, a conclusão é sugerida que se, para Kierkegaard, a reconciliação de alguma forma nos permite descansar, não o faz removendo nossa angústia. Esse problema é, creio eu, um bom exemplo de como Kierkegaard deseja confundir ou enfraquecer sua posição tentando encaixá-la nos moldes da doutrina cristã, uma doutrina que frequentemente não consegue acomodar seus pontos de vista.” (GILES, 2000, p. 88, tradução nossa).

Deste modo, as opções estão diante de cada indivíduo ante as possibilidades de sua existência: permanecer na ambiguidade pela ambiguidade da angústia, levando a ter a “esperteza da finitude”, engando-se ou dissimulando-se por qualquer coisa como uma suposta via de possibilidades para a existência ou por outra via assumir uma verdadeira formação pelas possibilidades de sua existência que é embasada no aprendizado com Deus. À vista disso, Vigilius Haufniensis nos orienta: “Aqui termina esta consideração, no ponto em que ela começou. Logo que a Psicologia está pronta com a angústia, há que entregá-la à Dogmática.” (KIERKEGAARD, 2011, p. 176). Neste sentido, o próximo passo perante a reestruturação da síntese não mais meramente passa pela Psicologia da angústia, porém agora perante a uma Dogmática que se utilizará do desespero, mas que irá tender ao pecado, que levará de alguma forma a fé.⁴⁵

4.2 O indivíduo desesperado e a fé

Ao passo que falamos da necessidade de ser educados pela angústia embasados na fé, no aprendizado com o autor das relações, chegamos a um certo limite da análise, pois a angústia sempre está ligada as ambiguidades das possibilidades e o seu formato de observação pela Psicologia não mais poderia adentrar no reino da educação divina. Para isso, precisamos recorrer novamente à exegese do desespero, uma vez que esta irá solidificar este último ponto de nossa exposição, não mais apenas por uma observação Psicológica/Filosófica e sim Dogmática. Para isso, devemos atentar que no capítulo anterior constatamos um desespero face ao homem e suas contradições, ou poderíamos dizer, em um panorama mais “pagão”,⁴⁶ de um “homem natural” e que por isso mesmo se qualificava em um estudo onde a Psicologia/Filosofia poderia desenvolver tais assuntos com mais propriedade. O desespero desta seção tem um panorama mais “cristão”, uma intensificação maior e uma nova qualificação: o pecado, que,

⁴⁵ “O livro termina com a percepção de que, por meio da angústia, passamos a nos entender como infinitamente culpados. Entretanto, Vigilius não acha que isso seja deprimente. Em vez disso, tendo sido educado pela possibilidade de sua culpa infinita, pode-se compreender melhor a necessidade de expiação. Assim, embora o livro seja uma deliberação psicológica sobre o conceito de angústia, ele é feito como um auxílio à dogmática. Seu objetivo é melhorar a compreensão da questão dogmática do pecado hereditário e, em última análise, aprofundar a compreensão da necessidade de expiação.” (BEABOUT, 1996, p. 68, tradução nossa).

⁴⁶ Referência à diferenciação entre o homem natural e o cristão, a criança e o adulto, feita da análise do exórdio de *A doença para a morte* no capítulo 2 desta exposição.

por consequência trará um clima mais teológico.⁴⁷ Segundo Jonas Roos (2019, p. 137), a razão para tal afirmação se dá porque

o livro *A Doença para a Morte* é dividido em duas grandes partes: 1) *A Doença para a Morte é desespero*; 2) *Desespero é pecado*. A partir disso pode-se entender a obra como composta por uma primeira parte mais filosófico-antropológica, fazendo uso de linguagem filosófica, sem abrir mão inclusive de conceitos hegelianos e uma segunda parte mais propriamente teológica. Embora encontre apoio no próprio livro, essa divisão se mostra um tanto artificial quando tomada em sentido estrito. Tanto um filósofo que decidir centrar-se unicamente na primeira parte quanto um teólogo que quiser ignorar a primeira e ocupar-se apenas da segunda parte terão perdas substanciais no que diz respeito ao estudo dos conceitos de desespero e pecado e, de modo mais amplo, à antropologia de Kierkegaard. Entendo que o livro como um todo é constituído em uma intensa relação de pressuposições cristãs e conceitos filosóficos – na mútua compreensão de suas diferenças.

Além disso, precisamos estar amparados pela definição de pecado que Anti-Climacus irá apresentar, pois este será um norte importante para podermos seguir o caminho desta reflexão. De outra maneira, é por essa expressão de pecado que nossa leitura será orientada. Sendo assim, para nosso autor, o pecado é:

diante de Deus⁴⁸, ou com a concepção de Deus, em desespero de não querer ser a si mesmo, ou em desespero de querer ser a si mesmo. Assim, o pecado é fraqueza intensificada ou desafio intensificado: o pecado é a intensificação do desespero. A ênfase está no diante de Deus, ou com uma concepção de Deus; é a concepção de Deus que faz do pecado dialeticamente, eticamente e religiosamente o que os advogados chamam de desespero "agravado". (KIERKEGAARD, 1980, p. 77, tradução nossa)

A nova qualificação é estabelecida pela gradação sofrida na consciência do si-mesmo. As análises anteriormente passavam-se por um processo da ignorância de ter um si-mesmo eterno e depois um conhecimento de ter um si-mesmo em que há algo eterno, todas estas de algum modo tinham o si-mesmo na medida do próprio homem. Agora este paradigma muda: o

⁴⁷ Isto não quer dizer que, de algum modo, toda a análise feita da parte um de *A doença para a morte* não estivesse referindo-se também ao cristão. Na verdade, pode-se interpretar como um processo de escalada particular e único de cada indivíduo com sua consciência existencial, em que, o processo “ideal” poderia ser de que o “homem natural” ou “pagão”, tem menos consciência de seus dilemas existências do que o “cristão”. Já que, seguindo a linha kierkegaardiana, o processo de consciência verdadeiro de cada existência se faz perante a Deus.

⁴⁸ “Dizer que alguém se desespera ‘diante de Deus’ significa que se tem uma concepção de um Deus transcendente e pessoal. Quando alguém falha em assumir a responsabilidade por si mesmo ou tenta ser ele mesmo sem admitir sua dependência de Deus e o faz com uma concepção de um Deus pessoal transcendente, então o desespero é pecado.” (BEABOUT, 1996, p. 112, tradução nossa).

indivíduo se encontra face a Deus, juntamente com seu si-mesmo, o que se transforma em perspectiva teológica. Isto porque quando o si-mesmo está diante de algo, este algo sempre será a sua medida e, automaticamente, suas qualidades serão abordadas a partir de um critério comum. Logo, por este si-mesmo agora ser medido por Deus, tudo está qualitativamente ligado a este tipo de medida, e aquilo que “é seu critério qualitativo é eticamente seu objetivo.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 80, tradução nossa). Poderíamos dizer então que o si-mesmo do cristão (o agora analisado) e o si-mesmo do pagão (da seção anterior) tem uma grande diferença. Pois o cristão tem mais consciência do si-mesmo e assim condensa-se mais, porque sua medida é Deus, que traz este fator de infinitude, e a ideia de Deus aumenta também reciprocamente. Enquanto o pagão tem para seu si-mesmo como medida o próprio homem, o seu desespero fica na casa da ignorância de Deus. Neste sentido, Stewart (1997, p. 132, tradução nossa) nos diz:

A noção de reconhecimento é a chave para interpretar o que Kierkegaard significa pelos níveis de consciência diante de Deus. Dado que a própria consciência é determinada pelo reconhecimento intersubjetivo do outro, segue-se que o status do outro é o determinante fator no próprio nível de consciência. Se o outro é um escravo ou uma vaca como em um dos exemplos de Kierkegaard, então há um baixo nível de consciência. Se o outro é Deus, então a consciência de alguém está em um alto acordo; além disso, haverá variações desta consciência elevada de acordo com a concepção de Deus.

Por esse caminho, à medida que antes poderia se tratar o pecado como uma mera culpa ou mero erro e estava sempre direcionado para uma externalidade do mundo, doravante o ato de pecar está sempre diante de Deus, e em nenhuma hipótese Ele não está ou estará presente. Por isso, o indivíduo consciente da presença de Deus na sua vida entende que cada pecado é infinitamente ampliado, pois sua medida ou seu critério é o próprio Deus, em outros termos, “o que realmente transforma a culpa humana em pecado é que o culpado tem a consciência de existir diante de Deus.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 80, tradução nossa). Posto isto, Kirmmse (1990, p. 362, tradução nossa) nos explicita:

A definição de *A doença para a morte* como pecado é idêntica à definição anterior dessa doença como desespero, com a diferença de que a doença agora é observada de dentro de categorias definitivamente cristãs, isto é, que todo o processo agora é visto como ocorrendo "diante de Deus" e depois de ter recebido revelação divina na forma de cristianismo.

Sendo assim, o pecado não pode ser tratado como uma simples desobediência, um não fazer, uma questão de imoralidade, como se este ato pecaminoso fosse diretamente relacionado a regras específicas que afligem alguma externalidade. E sim, o ponto crucial para seu

“entendimento” é de que o pecado é o desespero, pois ele “não é a turbulência da carne e do sangue, mas é o consentimento do espírito.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 82, tradução nossa). Neste sentido, o que também torna a reflexão do pecado um pouco mais clara na dimensão de um consentimento do espírito e não meramente uma questão exterior é avaliar qual seria o seu oposto, como aponta Anti-Climacus:

Muitas vezes, no entanto, é negligenciado que o oposto do pecado não é de forma alguma virtude. Em parte, esta é uma visão pagã, que está satisfeita com um critério meramente humano e simplesmente não sabe o que é pecado, que todo o pecado está diante de Deus. Não, o oposto do pecado é a fé, como diz em Romanos 14:23: "o que não proceder da fé é pecado". E esta é uma das definições mais decisivas para todo o cristianismo — que o oposto do pecado não é a virtude, mas a fé. (KIERKEGAARD, 1980, p. 82, tradução nossa).

Por isso mesmo é que temos que lembrar do fato fundamental da conceituação do pecado: aquele que é perante a Deus, nada aqui agora está perante o homem, ou a coisas finitas e sim perante o divino. Sendo assim, o que se poderia tratar como um ato mau sendo corrigido com um ato bom, ou um vício sendo mudado em uma prática da virtude, o pecado não se estabelece assim, porque como Jonas Roos (2019, p. 146) nos apresenta:

Quando Deus é o critério, a oposição tem que necessariamente ser entre pecado e fé, na intensificação de ambos. O pecado deixa de ser algo que possa ser remediado por qualquer virtude, deixa de ser uma ação especificamente isolada (pelagianismo), como o é a virtude tomada em si, mas vem a ser algo que abrange a totalidade do si-mesmo, do qual procedem os pecados particulares. Igualmente, o seu oposto não vem a ser algo à parte ou algo a ser realizado pelo ser humano na tentativa de remediar o erro, mas uma dádiva que recoloca o ser humano na sua devida relação com Deus e consigo mesmo, e, nesse sentido, vem a ser uma cura radical.

4.2.1 As possibilidades de escândalo

É preciso ter em mente agora que com estes dois conceitos contraditórios, pecado e fé, ao estarem intrinsecamente interligados pelo cristianismo, todo fator ético muda. Esta mudança inicialmente insere critérios como o absurdo, o paradoxo e a possibilidade de escândalo que ampliam toda a existência do indivíduo, fazendo ele ir além da ética. Pois tais paradigmas são de extrema importância também para definir mais a fundo o cristianismo e o tema do pecado e desespero, além de defender o ato de fé das más referências contraditórias.

O escândalo dos homens em relação ao cristianismo se passa por entendê-lo aparentemente como sombrio, obscuro, misterioso, ou como exigente e rigoroso demais, mas,

na verdade, a autêntica razão das pessoas se escandalizarem pelo cristianismo “é que ele é muito elevado, porque seu objetivo não é o objetivo do homem, porque quer fazer do homem algo tão extraordinário que ele não pode compreender em pensamento.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 83, tradução nossa).

O cristianismo ensina que cada indivíduo independente da sua condição existencial é único perante a Deus e que Este o ouve nas mais íntimas situações, mas a maioria das pessoas não tem a coragem de acreditar nisso e se escandalizam por tal premissa cristã. A razão se encontra exatamente no compreender de que isso é muito elevado para se acreditar, uma loucura e um absurdo para qualquer ser humano. Em outros termos, a questão primária que começa a ampliar a possibilidade de escândalo é a posição do cristão de “isolado perante Deus”. Os que permanecem no escândalo são os filósofos ou “sábios” que querem entender esta intimidade e ato particular na medida do homem e não na de Deus. Porque prezam mais as certezas exteriores do que as certezas interiores, não podendo assim aderir a esse escândalo que tem características totalmente interiores.

O nível de escândalo está atrelado ao grau de paixão de cada indivíduo em relação a sua admiração. Aquele que tem pouca paixão não deixa de se escandalizar, mas frequentemente coloca esse escândalo como demasiado para ele entender, como uma espécie de ceticismo. Já aquele com a paixão viva de admiração, pode de certo modo chegar a acreditar, dependendo exclusivamente da humildade diante do extraordinário ou da aceitação de sua ação. Um exemplo que ajuda no “esclarecimento” do escândalo é a comparação feita com a inveja, um tipo de admiração, mais propriamente dita uma admiração secreta.

Um admirador que sente que não pode tornar-se feliz por se abandonar a ele, opta por ter inveja daquilo que admira. Assim, ele fala outra língua em que aquilo que realmente admira é uma ninharia, uma coisa um tanto estúpida, insípida, peculiar e exagerada. A admiração é uma feliz renúncia de si próprio; inveja é uma afirmação de si mesmo infeliz. (KIERKEGAARD, 1980, p. 86, tradução nossa).

De forma análoga acontece com o escândalo, na relação de homem para com homem encontra-se a admiração-inveja, mas na relação do homem para com Deus se encontra a adoração-escândalo. Todo movimento do conhecer humano tende a limitar as coisas, não as deixar exageradas ao ponto de colocá-las em “terra firme”, diferentemente do conhecer cristão que vai além destes limitantes humanos, chegando até o absurdo e aí que se encontra o escândalo. Com isso, France Farago (2011, p. 174) ressalta:

Se esse “paradoxo” e a inteligência (o entendimento) se encontram em uma compreensão recíproca, a sua união se tornará uma “paixão feliz”: a fé. Mas se a inteligência nega o paradoxo, julgando-se irracional, o resultado vem a ser uma “paixão dolorosa”: o “escândalo do paradoxo” é o amor infeliz do entendimento que fracassa por não compreender o *paradoxo*, porque ele transgride os princípios elementares da lógica (identidade, não contradição, terceiro excluído). O “choque paradoxal” é o sofrimento da razão crucificada nas tensões e contradições da realidade ontológica que a precede na ordem do ser. E se a inteligência, ao topar com o escândalo, admite o paradoxo, deve compreender que é dele que ela deriva de fato e é só em virtude de uma “ilusão acústica” que ela acredita ter sido ela mesma a descobri-lo: se o paradoxo é “*index et iudex sui et falsi*”, pode-se ver no escândalo algo “como uma prova indireta da verdade do paradoxo”.

O pecado também pode estar relacionado, segundo Anti-Climacus, a ignorância, uma definição própria do filósofo grego Sócrates. A problemática do uso do conceito do ateniense parte de sua ambiguidade de compreensão, pois essa ignorância pode ao mesmo tempo ser pensada como originária ou secundária. Se a ignorância for originária então algo anteriormente já estava obscurecendo todo conhecimento, mas se for secundária o pecado propriamente não é ignorância, pois a pessoa por si mesma se esforça para não saber. Porém, independente das duas visões o que fica claro é que esse tipo de ignorância que o pecado traz não pode estar associada ao conhecimento pelo simples motivo de que o originário tem algum outrem que impede de ter o conhecimento e o secundário é muita mais uma disposição de não querer do que propriamente um conteúdo que falta para tal indivíduo, sendo assim a problemática persiste de algum modo.

O que temos que ter em mente é que Sócrates interpreta a ignorância diferentemente do cristianismo e com isso seu pressuposto todo é influenciado por essa interpretação. O cristianismo começa em um certo “estado antecedente” no qual o pecado se pressupõe. Diferentemente Sócrates

não chega na categoria do pecado, o que certamente é duvidoso para uma definição de pecado. Como isso pode ser? Se o pecado é ignorância, então o pecado realmente não existe, pois o pecado é de fato consciência. Se o pecado é ser ignorante do que é certo e, portanto, fazer errado, então o pecado não existe. Se isso é pecado, então junto com Sócrates é assumido que não existe tal coisa como uma pessoa estar sabendo o que é certo e fazendo errado, ou sabendo que algo está errado e indo em frente e fazendo errado. (KIERKEGAARD, 1980, p. 90, tradução nossa).

No final das contas, nem o paganismo nem o homem natural conhecem de fato o que seja pecado, pois este está contido na revelação divina. Esta revelação torna cada cristão privilegiado em relação à mentalidade socrática (advinda do paganismo), visto que supera a

ideia de que cada um se torna virtuoso em alguma coisa apenas conhecendo a essência da virtude, por exemplo, sou justo porque cheguei ao conhecimento essencial da justiça.

É trágico-cômico, todas essas declarações de ter compreendido e alcançado o mais alto, o maior virtuosismo com que muitos *in abstracto* sabem expô-lo, em certo sentido muito bem - é trágico-cômico ver que todo esse conhecimento e a compreensão não exerce poder algum sobre a vida dos homens, que suas vidas não expressam da maneira mais remota o que eles compreenderam, mas antes o oposto. (KIERKEGAARD, 1980, p. 90, tradução nossa).

A positividade na teoria socrática é válida no sentido de que sua ironia levava os interlocutores a admitirem sua ignorância em diversos assuntos e, por si mesmos, buscarem os caminhos corretos que faltam para alcançar a verdade. Ou, poderíamos dizer: uma sinceridade consigo mesmos de admitir que não estavam na posse da verdade. E o quanto esse ensinamento socrático é válido para os tempos diversos da humanidade e seus supostos “donos da verdade”!

Seu defeito é algo que o próprio princípio socrático percebe e remedia, mas apenas até certo ponto: falta um determinante dialético apropriado para a transição de ter entendido algo para fazê-lo. Nesta transição começa o cristianismo; tomando esse caminho, mostra que o pecado está enraizado na vontade e chega ao conceito de desafio, e então, para fixar o fim com muita firmeza, adiciona a doutrina do pecado hereditário — infelizmente, pois o segredo da especulação em compreender é simplesmente costurar sem fixar o fim e sem amarrar o fio, e é por isso que, maravilha das maravilhas, pode continuar costurando e costurando, ou seja, puxando através do fio. O cristianismo, por outro lado, prende o fim por meio do paradoxo. (KIERKEGAARD, 1980, p. 93, tradução nossa).

Na existência de cada indivíduo sempre há uma transição de ter compreendido para então agir, uma transição que nem sempre é rápida ou muito rápida, é um processo que permeia a história deste indivíduo por um tempo. Mas isto não quer dizer que não há um movimento constante de coisas a se pensar e decidir, pelo contrário, no mesmo instante que cada um está a pensar em algo, já surge uma avaliação positiva ou negativa da vontade em aceitá-lo ou não.

A vontade é dialética⁴⁹ e contém toda a natureza inferior do homem. Se a vontade não concorda com o que é conhecido, então não segue necessariamente que a vontade vai em frente e faz o oposto do que o saber compreendeu (presumivelmente, esses opostos fortes são raros); em vez disso,

⁴⁹“A vontade não é uma ‘essência’ substancial ou metafísica, mas um elo ambivalente na transação entre compreensão e ação, um mediador, um meio termo ambíguo entre a cognição e a natureza inferior; em resumo: ‘[A] vontade é algo dialético’.” (NORDENTOFT, 1978, p. 118, tradução nossa).

a vontade permite que algum tempo passe, um íterim chamado: “Vamos olhar para isso amanhã.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 94, tradução nossa).

Este esticar da vontade faz com que muitas vezes o indivíduo coloque uma penumbra sobre o que tinha descoberto de certo e acabe não aprofundando como deveria, levando muitas vezes ao erro em algum momento. Neste sentido, Sócrates poderia argumentar que esta pessoa ainda não escolheu fazer o certo porque ela não entendeu de fato o que era o certo. E de fato é nesse ponto que Sócrates teria dificuldade de admitir que mesmo a pessoa em meio às possibilidades de alcançar a verdade, ou o cristão estando plenamente consciente de suas mazelas, eles podem ir de encontro ao erro e ao pecado. No final das contas, é como Kristen Nordentoft (1978, p. 119 e 120, tradução nossa) nos apresenta:

Pecado é ignorância, mas uma ignorância que o próprio pecador produz distorcendo ou apagando o que ele sabe (assim como, segundo Freud, a neurose é causada por uma ignorância que o neurótico produz pela repressão). Como já ficou claro, esse obscurecimento não se dá pela cognição ou pela natureza inferior, mas pelo meio termo entre eles, a vontade dialética, que, como elo ambíguo na transação, determina a relação entre eles. Sócrates ignorou toda esta parte do problema, e é nisso que reside a sua superficialidade. Sócrates explica a contradição entre palavra e ação por meio de sua distinção irônica: “[Quando] alguém faz o que é errado, ele não entendeu o que é certo”. O entendimento cristão pressupõe o socrático, mas o faz com o acréscimo decisivo, que quando o homem não entendeu o que é certo, é “porque ele não quer entender, e isso por sua vez, porque ele não quer fazer o que é certo.” E, dessa forma, “o pecado, portanto, está na vontade, não na cognição”.

Mas, também, porque o pecado está na vontade e não no conhecimento, porque a desordem (pecado) que está na vontade vai além do conhecimento humano e, por essa via, que o cristianismo começa de outro jeito, dizendo que cada homem aprende o que é pecado através da revelação de Deus:

pecado não é uma questão de uma pessoa não ter entendido o que é certo, mas de ele não estar disposto a entendê-lo, de ele não estar disposto ao que é certo (...). Compreender é o alcance da relação do homem com o humano, mas acreditar é a relação do homem com o divino. Como então o cristianismo explica essa incompreensão? Muito consistentemente, de uma forma igualmente incompreensível: revelando-o. (KIERKEGAARD, 1980, p. 95, tradução nossa).

Observa-se então que partindo de um panorama cristão, o pecado é de fato ignorância, mas uma ignorância do que é o pecado, de seu real sentido na existência e somente a revelação

divina pode nos apresentar seu verdadeiro aspecto e sua verdadeira ação. Neste ponto de vista é que David Possen (2010, p. 387 e 388, tradução nossa) contribui outra vez:

Em última análise, a deficiência pela qual o Anti-Climacus critica Sócrates (sua ignorância do pecado), como a excelência pela qual ele o elogia (sua intrepidez em expor a ignorância), é simplesmente uma consequência da autenticidade e exemplaridade de Sócrates como um mero ser humano. Segue-se que, por mais provocantes que sejam suas passagens críticas, o Anti-Climacus, em última análise, não consegue explicar por si mesmo como o Cristianismo torna possível avançar além da ignorância socrática do desafio e do pecado. Pois não há de fato nada aqui para entender que qualquer mero ser humano - ou qualquer pseudônimo, por mais “alto” - possa explicar. Na verdade: não há nada que possamos entender por nós mesmos sobre o pecado, mas apenas uma “revelação” que cabe a nós receber com fé, reconhecendo nossa ignorância dela e recorrendo à graça.

4.2.2 O pecado é uma posição

Diante do fato de que o pecado tem referência com a vontade e não com o conhecimento, a premissa que muda de aspecto é: o pecado não é mais uma negação, mas sim uma posição. O pecado quando era compreendido à semelhança da ignorância, o que se via era uma negação da sabedoria ou do conhecimento. Por conseguinte, delinear o pecado agora em vista da vontade do si-mesmo o torna uma categoria dialética, o que se faz aqui não é mais uma negação, pois a escolha que faço é por minha vontade de estar no pecado e se escolho não é mais negando e sim me posicionando. O que era antes tinha o homem como minha medida, agora minha medida é Deus. E foi o que a dogmática ortodoxa viu claramente:

a dogmática ortodoxa e a ortodoxia em geral sempre sustentaram, e rejeitaram como panteísta qualquer definição de pecado que o tornasse algo meramente negativo - fraqueza, sensualidade, finitude, ignorância etc. A ortodoxia percebeu muito corretamente que a batalha deve ser travada aqui, ou, como na porção anterior, aqui a extremidade deve ser fixada com muita firmeza, aqui é uma questão de se conter; a ortodoxia percebeu corretamente que, quando o pecado é definido negativamente, todo o cristianismo é flácido e fraco. É por isso que a ortodoxia enfatiza que deve haver uma revelação de Deus para ensinar ao homem caído o que é o pecado, uma comunicação na qual, de forma bastante consistente, deve-se acreditar, porque é um dogma. E, claro, paradoxo, fé e dogma — esses três constituintes têm um acordo e uma aliança que são a mais segura solidariedade e baluarte contra toda a sabedoria pagã. (KIERKEGAARD, 1980, p. 96 e 97, tradução nossa).

Anti-Climacus, porém, alerta aos “sábios” de sua época sobre o perigo da afirmação de que compreenderam o pecado, mesmo tendo um intuito correto de que ele seja posição. Seu entendimento é lógico e não existencial, porque esse “compreender”, é dito como se já estivesse

em um conceito acabado, o que é justamente contraditório à natureza incompreensível do pecado:

através de um curioso mal-entendido, a chamada dogmática especulativa, que estava envolvida com a filosofia de forma duvidosa, pensou que poderia compreender essa qualificação de que o pecado é uma posição. Mas se isso é verdade, então o pecado é uma negação. O segredo de toda compreensão é que essa compreensão é ela mesma mais elevada do que qualquer posição que ela postule; o conceito estabelece uma posição, mas a compreensão disso é sua própria negação. (KIERKEGAARD, 1980, p. 97, tradução nossa).

O princípio de posição a acreditar não é um princípio inteligível, o qual eu conheço e a que me contraponho. Por exemplo, quando algum filósofo critica uma tese de seu contemporâneo, o que ele faz é se posicionar diante das questões e porventura contrapor com suas premissas devido a um princípio diferente por muitas vezes. Neste contexto, só há o paradoxo, o estranho e o incompreensível; já a postura do cristão é o da credibilidade, da crença total no não entendido. Em outras palavras, a característica da posição é o positivo de estar perante Deus, sem implicações. Assim, como nos apresenta Paul Tillich (2005, p. 383 e 384):

O paradoxo cristão contradiz a opinião derivada da condição existencial do ser humano, e todas as expectativas imagináveis à base dessa condição. O caráter paradoxal da mensagem cristã não é uma “ofensa” às leis do discurso inteligível, mas à interpretação habitual do ser humano com respeito a si mesmo, a seu mundo e à realidade última subjacente a ambos. É uma ofensa à confiança inquebrantável do ser humano em si mesmo, às suas tentativas de autossalvação e à sua resignação diante do desespero.

Uma outra problemática partindo deste princípio é que a categoria do arrependimento (tão essencial para a categoria do pecado) pode sofrer drásticas e errôneas mudanças. A “lógica pura” que transforma a teologia em uma espécie “teologia lógica” criticada por Anti-Climacus traz o raciocínio de que o arrependimento é uma “negação da negação”. Sendo assim, o pecado seria uma “negação”, ou poderíamos dizer, um simples processo de ao me arrepender do meu pecado, eu negaria (com arrependimento) o negador da minha vida (pecado) e por uma consequência mágica estaria afirmando (trazendo o aspecto positivo da minha vida). Todavia, como já foi apresentado, qualquer realidade existencial não é um simples processo lógico na qual simplesmente nego um erro e já logo em seguida consigo um acerto, mesmo arrependido, o processo de cada indivíduo em relação ao seu pecado é longo e nada preciso, além do que essa dialética dos pecados cometidos que está presente em sua existência, nunca cessará sem o auxílio de Deus. No final das contas, o pecado é uma posição que não pode ser compreendida,

ele é um paradoxo em que se deve acreditar. Neste sentido, precisamos de uma certa “ignorância socrática” para admitirmos essa não compreensão do pecado,

que guarda a fé contra a especulação, vigiando para que o abismo da diferença qualitativa entre Deus e o homem possa ser mantido como está no paradoxo e na fé, para que Deus e o homem, ainda mais terrivelmente do que nunca no paganismo, não se fundem de alguma forma, filosófica, poética etc., em um – sistema”. (KIERKEGAARD, 1980, p. 99, tradução nossa).

A posição do pecado diante de Deus não está ligada a uma ação somente, mas em outras várias praticadas anteriormente. De fato, há uma continuação: “Cada estado do pecado é um novo pecado, ou, para expressá-lo com mais precisão, como será feito nesta próxima seção, o estado do pecado é o novo pecado”. (KIERKEGAARD, 1980, p. 105, tradução nossa). O indivíduo pecador em seu status de eternidade, junto ao aglomerado de outros pecados em *stand by*, guarda mais um de acréscimo, o próprio permanecer em pecado, o estado do pecado é um novo pecado, como é dito na Epístola aos Romanos (14, 23): “*tudo o que não procede da boa fé é pecado.*” Na ausência do arrependimento dos pecados anteriores, dá prosseguimento a surgir mais um pecado: a permanência de não se arrepender dos pecados.

O que falta, muitas vezes, para este indivíduo pecador é a contínua consciência de si mesmo, de perceber o mau uso ou a falta do espírito em sua vida cotidiana. Pois este indivíduo pode ter no máximo uma grande consciência em momentos de maior importância ou em grandes decisões, porém não trata cada coisa de seu dia a dia com cuidado. O mesmo acontece com relação ao pecado, trato-o de modo casual sem perceber que este pecado está ligado ao estado e permanece com os outros pecados e, assim, essa experiência transforma-se em uma segunda natureza agora. Tudo tem aspecto banal aos seus olhos, como uma rotina do dia a dia. “Em sua perda, ele é cego para o fato de que sua vida tem a continuidade do pecado em vez da continuidade essencial do eterno através do ser diante de Deus na fé.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 105, tradução nossa).

Como apresenta Anti-Climacus, a regra para a continuidade do pecado não é como uma dívida que cresce toda vez que é aumentada, pois, diferentemente, o crescimento do pecado se dá quando ele não é deixado de lado. Por isso, “o pecador está tão enganado ao considerar apenas cada novo pecado como um aumento do pecado que, do ponto de vista do Cristianismo, o estado de pecado é na verdade um pecado maior do que o novo pecado”. (KIERKEGAARD, 1980, p. 106, tradução nossa). Diferente de uma negação, a continuidade do pecado de fato é pior do que cada pecado em particular; é o pecado em primazia.

A premissa de Shakespeare: *Sündentsprossne Werke erlangen nur durch Sünde Kraft und Stärke*⁵⁰, traduz de certo o que Anti-Climacus quer enfatizar com a continuação do pecado, uma vez que o interior do pecado tem uma consistência, uma estabilidade e robustez para o mal. E o que poderíamos exemplificar com a distinção de como o *crente* trata do maior ao menor pecado em relação ao *homem imediatista*:

O crente, aquele que descansa e tem sua vida na consistência do bem, tem um medo infinito até mesmo do menor pecado, pois ele enfrenta uma perda infinita. Indivíduos imediatos, infantis ou pueris, não têm totalidade a perder; eles sempre ganham e perdem apenas algo particular ou algo em particular. (KIERKEGAARD, 1980, p. 107 e 108, tradução nossa).

De acordo com Anti-Climacus, o crente tem essa consistência por causa de seu temor e de sua atenção nos mínimos pecados para que nenhum possa passar despercebido de sua consciência e assim possa de algum modo avaliar seu estado de pecado em sua totalidade. Já o homem imediatista não tem essa consistência porque trata sempre seus pecados como particulares e não faz essa ligação de suas práticas pecaminosas com o seu próprio estado atual, não percebe que para se chegar ao pecado que está cometendo, já há uma força interior levando-o para esse mal. Posto isto, o princípio de condensação do pecado marca neste ponto, como em toda parte, um movimento interior de uma contínua e maior intensidade de consciência. Neste aspecto, como nos afirma Vincent McCarthy (1978, p. 104, tradução nossa): “A continuação no pecado não pode ser vista como algum estado abstrato que nada tem a ver com a existência de alguém. Pelo contrário, tem tudo a ver com a existência de uma pessoa, em seus estratos mais profundos.” Pois, mesmo quando o crente vive intensamente o pecado pela sua continuação, se, ao mesmo tempo, ele tiver uma maior consciência de seu estado, poderá ter uma luz no fim do túnel para encontrar seu caminho de salvação.

4.2.3 O pecado de desesperar do pecado

Com a continuação do pecado, acaba-se formando o desespero do pecado, indicando que o pecado se tornou ou quer ser internamente consistente dentro da existência do indivíduo, ou, poderíamos dizer, é intensificado em uma nova consciência. Este desespero o leva a não querer dar ouvidos ao bem, porque não quer assumir suas mazelas e fraquezas, apresentar seus

⁵⁰ “Obras que nascem do pecado ganham poder e força apenas por meio do pecado”. (KIERKEGAARD, 1980, p. 106, tradução nossa).

pontos fracos, dar a oportunidade de abrir qualquer diálogo interior. É um extremo fechar a si mesmo e só ouvir a si mesmo, preparando para fugir contra qualquer investida do bem.

O pecado em si é a separação do bem, mas o desespero sobre o pecado é a segunda separação. Isto, naturalmente, espreme as potências demoníacas mais extremas do pecado, dá-lhe a dureza profana ou perversidade que deve constantemente considerar tudo o que se chama arrependimento e graça não só como vazio e sem sentido, mas também como seu inimigo, como algo contra o qual deve ser feita uma defesa acima de tudo, tal como o próprio bem se defende contra a tentação. (KIERKEGAARD, 1980, p. 109, tradução nossa).

O desesperar do pecado é uma atitude que leva o homem a pensar que está se elevando, mas, pelo contrário, cada vez mais se rebaixa à baixeza que é o pecado, vai criando uma espécie de fechamento demoníaco dentro de si mesmo e transforma o pecado como uma potência amiga, a qual é seu sustentáculo. Esta busca proporciona as seguintes consequências em sua existência:

Pelo pecado, isto é, ao se desesperar sobre seu pecado, ele perdeu toda a relação com a graça — e para consigo mesmo. Seu si-mesmo egoísta culmina em ambição. Ele agora tornou-se o rei, e ainda assim, em desespero sobre seu pecado e sobre a realidade do arrependimento, da graça, também se perdeu; não pode mesmo continuar indo sozinho, e não está mais perto de desfrutar de si mesmo no auge de sua ambição do que está para agarrar a graça. (KIERKEGAARD, 1980, p. 110, tradução nossa).

A realidade deste indivíduo desesperado do pecado pode ser demonstrada em suas próprias ações anteriores de quando se orgulhava de ir contra as investidas do pecado (especialmente aqueles que eram de estimação) conseguindo permanecer firme. Porém, quando em um certo momento, cedeu à tentação e pecou, instala-se uma espécie de depressão, mas não causando uma tristeza por ter ou por causa do pecado em si e sim um tipo de orgulho ferido que não acredita ter caído em algo assim que por tanto tempo “por suas capacidades” tinha conseguido vencer. O prosseguimento deste aprofundar demoníaco o leva à mais drástica afirmação:

"Eu nunca me perdoarei." Isso deveria mostrar o quanto há de bom nele, que natureza profunda ele tem. É um subterfúgio. (...) E com esta mesma frase pode-se imediatamente endireitar-se dialeticamente. Ele nunca vai perdoar a si mesmo - mas agora se Deus lhe perdoar isso, bem, ele certamente poderia ter a bondade de perdoar a si mesmo. Não, seu desespero sobre o pecado está longe de ser uma qualificação do bem, é uma qualificação mais intensiva do pecado, a intensidade da qual é a absorção no pecado — e é isso acima de tudo

quando ele está apaixonadamente repetindo essa frase e, assim, denunciando a si mesmo (a menor de suas considerações), quando ele "nunca vai se perdoar" por pecar assim (pois este tipo de conversa é exatamente o oposto da contrição de coração partido que reza a Deus para perdoar). (KIERKEGAARD, 1980, p. 110, tradução nossa).

Cada vez mais o indivíduo perde sua liberdade, pois ao ter uma opção de salvação, perde-a, distanciando-se da graça e, por consequência, de seu si-mesmo verdadeiro, considerando que sem o auxílio de outrem não é possível alcançá-lo. Em outros termos, o indivíduo transforma o pecado em uma potência amiga, que o leva cada vez mais a uma separação da graça, do si-mesmo verdadeiro e dos outros elementos de uma verdadeira identidade. Esta experiência o aproxima de um fechamento em um egoísmo “diabólico”, direcionando-o a um outro tipo de desespero, o desesperar quanto à remissão dos pecados.

O desespero da remissão dos pecados deve ser rastreável a uma ou a outra fórmula para o desespero, o desespero na fraqueza ou o desespero do desafio: o desespero na fraqueza, que se ofende e não ousa acreditar; o desespero do desafio, que se ofende e não quer acreditar. Mas aqui a fraqueza e o desafio são o oposto do que normalmente são (uma vez que aqui a questão não é apenas ser você mesmo, mas ser você mesmo na categoria de pecador, portanto, na categoria de sua imperfeição). Normalmente fraqueza é: em desespero não querer ser você mesmo. Aqui isso é desafio, pois aqui é realmente o desafio de não querer ser você mesmo, o que se é - um pecador - e por isso querer prescindir do perdão dos pecados. Normalmente, o desafio é: no desespero de querer ser você mesmo. Aqui, isso é fraqueza, em desespero de querer ser você mesmo - um pecador - de tal forma que não haja perdão. (KIERKEGAARD, 1980, p. 113, tradução nossa).

Anti-Climacus, para explicar este tipo de desespero, mostra a inversão dos dois outros tipos de desespero: da fraqueza e do desafio. Antes, diante dos homens, tinham o sentido de o primeiro não ousar crer; e, o segundo, recusar-se. O primeiro recusava a sua fraqueza cotidiana e a seu estado deplorável, com a inversão agora de esse ser pecador; o segundo entra em ação e toma o lugar da fraqueza, pois se torna um desafio recusar ser o que é: um pecador. Assim, espertamente, tenta fugir desta ação da remissão dos pecados.

Veja bem, quando este indivíduo se desesperava do seu pecado, ele tinha essa espécie de orgulho ferido que não aceitava perder seu senhorio e ter que admitir que deveria se perdoar, ou mais ainda que deveria deixar Deus perdoar de fato seus pecados, agir com a misericórdia em sua vida. Esta fuga certamente tem base no fato de que com a intensidade de consciência do si-mesmo perante Deus, Ele próprio nos dá uma outra medida, seu próprio filho Jesus Cristo que se fez homem, sofreu e morreu justamente para a remissão dos nossos pecados e no qual se instala aí mais um desespero.

Quando o pecador se desespera com a remissão dos pecados, é quase como se ele caminhasse direto para Deus e dissesse: “Não, não há perdão dos pecados, é impossível”, parecendo um combate corpo-a-corpo. No entanto, para ser capaz de dizer isso e para que seja ouvida, uma pessoa deve se distanciar qualitativamente de Deus, e para lutar *cominus* [em combate próximo], ela deve ser *eminus* [à distância]”. (KIERKEGAARD, 1980, p. 116, tradução nossa).

Diferentemente de quando um indivíduo age de forma agressiva contra uma autoridade e jogado para longe dela por seus guardas, com Deus este tipo de lógica não funciona, pois, para se afastar Dele e de sua remissão vinda de seu Filho, é preciso querer ir para longe, evitar o combate próximo e intensificar o combate à distância. No final das contas, quanto mais se está diante de Deus, mesmo neste tom agressivo, diabólico, orgulhoso, a remissão dos pecados se apresenta. Uma remissão que está em paralelo com Cristo, que já foi loucura para os judeus e para todos os demais inconscientes desta pessoa de Deus da Santíssima Trindade. Este “pecado de desesperar da remissão dos pecados é o escândalo.” Por essa via, Jonas Roos (2019, p. 148) nos demonstra:

Para Kierkegaard, é possível escandalizar-se do pecado assim como é possível escandalizar-se de que Cristo tenha poder para perdoar pecados. Precisamente porque é possível crer, permanece aberta a possibilidade do escândalo. Do ponto de vista lógico, que o pecado exista como uma posição, trata-se de um escândalo, assim como é escândalo e loucura sustentar que o eterno entrou no tempo. Manter aberta a possibilidade de escândalo é sempre para Kierkegaard a defesa do cristianismo contra o pensamento especulativo que, por fim, quer resolver o paradoxo do cristianismo.

Dentro desta premissa, há um cuidado factual que os verdadeiros cristãos têm sobre a segurança da remissão dos pecados, mas que muitos menosprezam devido à excessiva confiança humana: a de sempre estarem cientes de seu estado em relação à espiritualidade, pois é alarmante não olhar para este fator, porque o que é uma verdadeira segurança pode se transformar em uma falsa segurança. Sendo assim, *Anti-Climacus* enfatiza que o cristianismo sempre se protegeu destas ciladas, apontado o verdadeiro conhecimento sobre pecado de que ele “é a categoria de individualidade”. (KIERKEGAARD, 1980, p. 119, tradução nossa). A verdade do pecado está justamente no pecador, aquele que peca individualmente, eu e você; não existe pecar pelo geral. Mas há uma problemática que pairaria na fala dos “grandes filósofos” para tais argumentos e que *Anti-Climacus* usa fortemente como ironia:

Ser um pecador individual não é ser algo; ele está abaixo do conceito; não perca tempo com isso etc. E depois? Em vez de ser um pecador individual, pense o pecado (assim como se é perguntado a pensar o conceito "homem" em vez de ser um ser humano individual)? E depois? Ao pensar o pecado, uma pessoa se torna "pecador"— *cogito ergo sum*? Uma sugestão brilhante! (KIERKEGAARD, 1980, p. 119, tradução nossa).

Anti-Climacus demonstra que sua realidade contemporânea investiga o pecado com o mesmo espírito cartesiano de analisar a possibilidade de verdades indubitáveis: chegar a conceitos universalmente aceitos pela razão. Porém, o pecado, vai além das capacidades de compreensão humana, não se é entendido ou superado pelo simples pensar. A experiência do pecado é particular; desse modo, o conceito, tendo característica de universal, não o abarca. Neste aspecto, Nordentoft (1978, p. 343, tradução nossa) diz:

O pressuposto da teoria da comunicação de Kierkegaard é o pressuposto de que o destinatário da comunicação (leitor de Kierkegaard) possui um potencial individual de compreensão que o torna capaz de transpor a “possibilidade” comunicada de volta ao meio da atualidade, ou seja, de reagir à comunicação em virtude de sua própria autocompreensão “real”. Portanto, não é a intenção da declaração abstrata de Kierkegaard sobre o si-mesmo, o pecado, etc., dizer qualquer coisa definitiva e inequívoca sobre qualquer indivíduo em particular, mas oferecer ao potencial leitor uma estrutura de orientação que possa assumir o significado em um contexto funcional, situacional de comunicação e em um contexto de compreensão individual.

Assim, o dogma do pecado tem como premissa partir do indivíduo. O próprio Deus tem sua atenção na individualidade de cada um e não no conceito abstrato que vagueia por aí, não mudando em nada a questão existencial do homem. Deus compreende a realidade, a particularidade e a individualidade e que está acima de qualquer conceito humano. E novamente pensa-se nas premissas anteriores de que trazendo à tona o pecado como individual e Deus dando ênfase, justamente, à compreensão a partir da realidade particular do homem, logo o pecado está perante Deus. Anti-Climacus se propõe a pensar esses escândalos como via de crescimento do cristianismo, porque um escândalo proporcionará ao cristão a decisão mais forte de acreditar no que não pode entender e tornará mais claro que

pensar em escandalizar-se sem pensar que uma pessoa escandalizada talvez não seja tão impossível quanto pensar flauta tocando quando não há flauta, mas mesmo o pensamento tem que admitir que o escândalo, ainda mais do que se apaixonar, é um conceito ilusório que não se torna real até que alguém, um único indivíduo, seja escandalizado. (KIERKEGAARD, 1980, p. 122, tradução nossa).

Sendo assim, o cristianismo apresenta para cada indivíduo seu poder de decisão que fica envolvido em duas formas: acreditar ou escandalizar. Nenhum pensamento, conjunto de pessoas, grupos sociais, órgãos públicos ou até mesmo a Igreja irá tirar a responsabilidade de cada indivíduo perante Deus, de acreditar na misericórdia divina e na graça, mesmo diante dos seus pecados, ou de optar por escandalizar-se perante a possibilidade de salvação. Esta escolha carregará também um grande peso para o julgamento de cada indivíduo, pois cada um será julgado unicamente e individualmente perante a Deus.

Por conseguinte, mesmo este indivíduo pecador diante dessas opções, consciente dessa imensa responsabilidade pela construção do seu si-mesmo perante Deus, ainda pode chegar em um grau mais alto que é de negar o cristianismo. Esta negação tem início quando este homem muda de tática, antes desesperado pelas outras vias acima, sempre fugia de uma ou certa condição de chegar ao bem; agora, vendo que essa tática não surtiu efeito (que o grau de consciência perante Deus aumenta mais ainda), ele muda de defesa para ataque, simplesmente nega o cristianismo dizendo que é uma balela, uma mentira, uma inverdade.

O desespero da remissão dos pecados é uma posição definitiva contra a oferta da misericórdia de Deus; o pecado não é apenas recuar, não apenas ação defensiva. Mas o pecado de renunciar ao cristianismo como inverdade e uma mentira é uma guerra ofensiva. De certa forma, todas as formas anteriores fazem a admissão de que o adversário é o mais forte. Mas agora o pecado está atacando. (KIERKEGAARD, 1980, p. 125, tradução nossa).

Essa forma mais positiva de se escandalizar, leva ao pecado contra o Espírito Santo. Desde o início da humanidade, Deus apresentou a possibilidade de nos aproximarmos d'Ele e essa proximidade se deu mais ainda com a vinda de seu Filho à terra, se fazendo homem como nós através da ação do Espírito Santo. Toda uma ação que, inevitavelmente, por sermos qualitativamente diferentes de Deus, nos leva a nos escandalizar. De nenhum modo, em toda vida cristã de cada indivíduo, tal ação divina pode deixar de ser escândalo, pois sempre será imensurável para o homem entender esta ação de Deus.

No paganismo, o homem fez de Deus um homem (deus-homem); no cristianismo Deus faz-se homem (o Homem-Deus). Mas neste amor infinito de sua graça misericordiosa ele, ainda assim, faz uma condição: não pode fazer o contrário. Precisamente esta é a dor de Cristo, que "ele não pode fazer o contrário"; pode se rebaixar, tomar a forma de um servo, sofrer, morrer por homens, convidar todos a vir até ele, oferecer todos os dias de sua vida, a cada hora do dia, e oferecer sua vida — mas não pode remover a possibilidade de escândalo. (KIERKEGAARD, 1980, p. 126, tradução nossa).

O escândalo tem a centralidade daquilo que significa o Espírito Santo, o amor de Deus que o une ao Filho e transparece aos demais filhos na terra. Um amor que muitas vezes, interpretado por cada indivíduo, traz escândalos, porque nunca será totalmente entendido por nenhum ser humano todo o sacrifício de Cristo, suas renúncias e o seu doar a vida (literalmente) que ultrapassam o que cada amor, humanamente falando, pode dar. Em suma,

a existência de uma infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem constitui a possibilidade de escândalo, que não pode ser removida. Por amor, Deus se torna homem. Ele diz: Aqui você vê o que é ser um ser humano; mas ele acrescenta: Tome cuidado, pois eu também sou Deus — abençoado é aquele que não se escandaliza de mim. (KIERKEGAARD, 1980, p. 127 e 128, tradução nossa).

Com isso, não podendo deixar de se escandalizar, segundo Anti-Climacus temos alguns graus a percorrer até chegar ao mais elevado escândalo. O primeiro degrau de escândalo e o que podemos chamar de mais inferior, “a forma mais inocente, humanamente falando, é de deixar toda a questão de Cristo indecisa, concluindo da seguinte forma: eu não vou tomar nenhuma decisão sobre isso; não acredito, mas não vou decidir nada”. (KIERKEGAARD, 1980, p. 129, tradução nossa). Contudo, cada indivíduo se torna responsável por poder ter uma opinião, uma posição, uma ação; quando o cristianismo apresenta Cristo, a simples passividade e mera “indiferença” ainda assim é escândalo. Ou poderíamos dizer, um escândalo que é disfarçado, pois parece não se importar com tal questão, mas tem um certo “medo” de se posicionar sobre isso. Mas o retardar ou não fazer não tira a ação de Deus para a hora de seu julgamento diante das possibilidades que teve, como a de se posicionar perante a crença ou não de Cristo.

Nesta indecisão e, subindo mais um degrau da consciência, no poder de estar diante de Cristo, surge mais uma forma de escândalo que “é negativa, mas na forma de sofrer ação, de sofrimento. Definitivamente, sente que não pode ignorar Cristo, não é capaz de deixar Cristo em suspenso e então levar uma vida ocupada.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 130 e 131, tradução nossa). Este é um indivíduo que passa por ter uma dúvida de modo passivo, a insistir em uma indiferença, mas uma dúvida que o persegue no sentido de tomar uma decisão, há uma preocupação extremamente intensa nas consequências de sua decisão.

Porém, ao avançar mais um degrau, chega-se a esse indivíduo que não quer ser indiferente, nem ao menos temeroso com sua decisão, mas quer agir de forma positiva para negar o cristianismo e tudo o que ele representa.

Ele declara que o Cristianismo é falso, uma mentira; nega Cristo (que ele existiu e que é aquele que disse ser), seja doceticamente ou racionalmente, de modo que ou Cristo não se torna um ser humano individual, mas apenas parece ser, ou se torna apenas um ser humano individual - assim, ou ele se torna doceticamente ficção, mitologia, que não faz nenhuma reivindicação sobre a realidade, ou se torna racionalisticamente uma realidade que não afirma ser divino. Claro, nessa negação de Cristo como paradoxo reside, por sua vez, a negação de tudo o que é essencialmente cristão: o pecado, o perdão dos pecados etc. (KIERKEGAARD, 1980, p. 166, tradução nossa).

Essa forma de escândalo é uma maior intensificação do pecado, porque nega a própria ação da graça divina: o Espírito Santo. Ele poderia fazer cada indivíduo acreditar (já que pelas forças de cada homem não seria possível, por estar a todo instante em um grau de escândalo e não atingir o entendimento dos planos divinos) na vida de Cristo, em seus ensinamentos e testemunhos, tomando-o como verdadeiro referencial de uma existência concreta, que soube conviver com os paradoxos constantes e realizou uma vida autêntica. Mas negando a ação do Espírito Santo, esse indivíduo que constantemente se angustia em realizar-se e desespera em querer e não querer ser a si mesmo, somente é levado a afundar em seus pecados, afastando-se daquilo que é essencial para sua existência se tornar concreta e autêntica: aceitar os paradoxos e confiar a direção de sua existência nas mãos de Deus. Neste sentido, Vincent McCarthy (1978, p. 105, tradução nossa) nos desperta para algo:

O desespero como um estado de espírito em sua fase superior é uma visão distorcida do si-mesmo no mundo, a experiência contínua da pecaminosidade desequilibrada é também a experiência da necessidade de reintegração: a necessidade de primeiro escolher o si-mesmo em sua validade eterna e, então, em seu ponto ainda mais alto, escolher o si-mesmo em relação ao seu poder constituinte. Em sua fase superior, o humor de desespero inclui tanto a sensação de desequilíbrio quanto a necessidade de reintegração, com base em uma compreensão desperta do dinamismo espiritual presente na psique.

Nessa perspectiva, podemos expor a partir de duas premissas de Anti-Climacus em *A doença para a morte* como se daria a possível saída da encruzilhada em que este indivíduo desesperado se entrelaçou, em um escândalo totalmente positivo e demoníaco:

O si-mesmo é a síntese consciente da infinitude e da finitude que se relaciona com si mesma, cuja tarefa é tornar-se ela mesma, que só pode ser feito através da relação com Deus. Tornar-se a si mesmo é tornar-se concreto. Mas tornar-se concreto não é se tornar finito nem se tornar infinito, pois o que se torna concreto é de fato uma síntese. Consequentemente, o progresso do tornar-se deve ser um infinito afastamento de si mesmo na infinitização do si-mesmo, e no infinito voltando para si mesmo no processo de finitização. (KIERKEGAARD, 1980, p. 29 e 30, tradução nossa).

(...) a fórmula para o estado em que não há desespero algum: ao se relacionar consigo mesmo e ao querer ser ele mesmo, o si-mesmo repousa de forma transparente no poder que o estabeleceu. Essa fórmula, por sua vez, como tem sido frequentemente apontado, é a definição de fé. (KIERKEGAARD, 1980, p. 132, tradução nossa).

A salvação para esse, e qualquer indivíduo, estaria em compreender primeiramente como se dá a verdadeira relação para consigo mesmo. Para que isso seja possível, é fundamental percorrer o caminho do aprofundamento do desespero, não porque seja necessário se desesperar para entender a autêntica relação do si-mesmo, mas por ser de suma importância tomar consciência da verdadeira realidade espiritual experimentada.

Essa realidade apresenta que a “relação consigo mesmo, querendo ser ele mesmo” não é uma autorrelação ou uma relação autorreferencial, porque se fosse, continuaríamos nos diversos desesperos, nas mais variadas má-relações em nossa existência. Na verdade, ela é um reconhecimento do si-mesmo que não veio de um ato de nossa criação, mas de outro, do verdadeiro criador das relações, Deus.

O homem sempre se relaciona com Deus, e a existência do homem é sempre determinada por essa relação, independentemente de o homem reconhecer ou não essa relação. (...) O significado é que o homem não se torna livre em uma tentativa ilusória de se emancipar de toda relação de dependência, mas reconhecendo a si mesmo sua real dependência, que é sua criação por Deus e, portanto, sua relação com a autoridade que o liberta. (NORDENTOFT, 1978, p. 89 e 90, tradução nossa).

Partindo deste aspecto, poderíamos pensar que Deus agiria na nossa existência como uma espécie de ditador, em que cada indivíduo não teria liberdade alguma na construção do seu si-mesmo. Todavia, é aí que podemos entender a lógica de Anti-Climacus sobre o si-mesmo, relacionando-se consigo e com o outro. O ideal do indivíduo de se realizar está exatamente em deixar isto transparecer no poder que o estabeleceu, em ceder para que Deus nos apresente a verdadeira busca e tarefa para com o nosso si-mesmo. Noutras palavras, Deus deixa “sair de suas mãos” o controle deste nosso si-mesmo, colocando-o diante de nossa realidade para que mesmo diante de nossos desafios existenciais, possamos procurá-lo e conhecê-lo. O auxílio divino ainda nos faz perceber que “o si-mesmo é sempre ele mesmo, mas que este si-mesmo é um si-mesmo incompleto. Assim, quando o si-mesmo deve ‘tornar-se ele mesmo’, significa que deve se tornar um si-mesmo completo e verdadeiro” (NORDENTOFT, 1978, p. 98, tradução nossa).

Contudo, na vida terrena de cada indivíduo, vive-se uma tensão entre os polos da síntese e, a todo momento, há desequilíbrios para todos os lados. Neste sentido, a busca pelo si-mesmo,

a tarefa que o autor das relações propôs, parece impossível aos homens, e ela realmente é. Por isso, precisamos do auxílio da fé, essa que

parece ser algo como a unidade da imaginação e da vontade. No entanto, ao mesmo tempo é uma transformação (paradoxal) de ambas as capacidades nos > ouvidos e olhos da fé <. Como resultado desse processo de transformação, o indivíduo está simultaneamente obtendo uma imagem verdadeira sobre si mesmo e seu próprio destino, bem como a capacidade de aceitar-se nele - diante de Deus. Ambos são realizados em um mesmo processo, resultando em um estado de consciência corretamente descrito como > transparência <. (SCHULZ, 1996, p. 170, tradução minha)

Ela também nos orienta diante das disjunções dos polos da síntese para que esses não se intensifiquem de forma isolada, e sim andem juntos, não como se eles se unissem e virassem um, mas que fizessem cada indivíduo entender suas verdadeiras relações na existência e na busca do si-mesmo. No final das contas, a fé resgata a verdadeira experiência com as sínteses na relação com Deus no que foi perdido na relação solipsista do indivíduo com sua existência autárquica.

Neste sentido, tornar-se um si-mesmo, o tornar-se cristão, é analogamente um movimento paradoxal de abandono e recuperação onde elementos aparentemente excludentes são reunidos. Esse movimento é perpassado pelo processo de reconhecimento do desespero como separação daquilo que deveria estar unido e reunião daquilo que fora separado, ao se repousar em Deus pela fé. (ROOS, 2019, p. 141)

No entanto, é importante ressaltar que a experiência em completude da síntese, extirpando por completo o desespero e o pecado, só se dá fragmentariamente. Noutras palavras, a tarefa do indivíduo de “tornar-se” com o auxílio da fé, permanece como esperança.⁵¹

⁵¹ De uma forma mais profunda, Jonas Roos (2019, p. 149) apresenta que “(...) uma vez que o eterno entra no tempo, a existência não deve ser encarada enquanto fuga da realidade histórico-concreta em direção a uma idealidade. Não há porque fugir da temporalidade e da concretude da existência, uma vez que é precisamente no tempo que Deus quer construir sua história com o ser humano. Neste sentido, a fé é uma cura para o desespero que já é experimentada na existência, mas que *ainda não* é plena. Paradoxalmente, o indivíduo convive com fé e desespero. Uma das críticas de Kierkegaard à noção de cristianismo de seu tempo é justamente a busca por uma antecipação da glória da eternidade na história.”

4.3 Um caminho entre angústia, desespero e fé

O caminho percorrido nesta atual reflexão nos mostra que tanto Vigilius Haufniensis com a angústia, como Anti-Climacus com o desespero entendem que a direção natural para demonstrarem o restabelecimento da síntese do indivíduo resulta de uma constatação dos limites do discurso filosófico adentrando nas questões teológicas.

O indivíduo, por ser propriamente uma síntese, pode angustiar-se e assim normalmente sofre de forma demasiada pelos assombros das possibilidades de sua existência angustiante, deixando-se muitas vezes afundar pelos medos e inseguranças finitas. Porém, a possibilidade é uma das categorias no indivíduo mais importantes e essenciais, pela simples razão de que na possibilidade tudo é igualmente possível, por isso todo aquele que verdadeiramente for educado nela, poderá encarar melhor esses medos e inseguranças, sabendo o que realmente temer.

O percurso de cada indivíduo para alcançar uma formação verdadeira pela possibilidade se realiza na sua atitude honesta frente à própria, sendo auxiliado pela fé. Ela desfaz propriamente o que é o típico efeito da angústia, a experiência ambígua: o duplo destino - no limitante, no determinado, e ao mesmo tempo na possibilidade, no ilimitado, no indeterminado. A experiência da fé permite se angustiar pelas questões da verdadeira possibilidade, a possibilidade das possibilidades que é a esperança de superação dada por Deus. Bem assim, o amparo da fé à angústia ensina a individualidade a repousar na Providência.

À vista disso, as alternativas do indivíduo ante as possibilidades de sua existência são: seguir apenas na ambivalência da angústia, ludibriando-se por qualquer coisa como uma presumida direção para as possibilidades de sua existência ou, de outro modo, apropriar-se de uma autêntica formação pelas possibilidades de sua existência através da fé, que está amparada na pedagogia de Deus. Por conseguinte, a explanação psicológica de Vigilius Haufniensis com a angústia chega ao seu limite, tendo ele mesmo apontado que a continuação desta temática da fé relacionada com o indivíduo teria que ser direcionada para a Dogmática.

Nesse seguimento, para visualizarmos um aprofundamento mais dogmático da reestruturação da síntese no indivíduo, em que se encontra sua relação com a fé, é necessário aprofundarmos a análise do desespero. Este não será mais tratado de frente ao homem e suas contradições; o desespero desse segmento tem uma intensificação maior e uma nova qualificação: o pecado.

Essa intensificação é estabelecida pela gradação sofrida na consciência do si-mesmo, em que o indivíduo se encontra frente a Deus, e tudo estará qualitativamente ligado a este tipo de medida. Por isso, o pecado não será mais uma simples externalidade do mundo, e sim um

ato infinitamente ampliado, pois seu critério e consciência de culpa está diante do próprio Deus. O pecado, neste sentido, não é uma reles transgressão ou um ato imoral, e sim um consentimento do espírito. Desta maneira, não podemos indicar que “venceríamos” o pecado com a prática das virtudes, com um esforço meramente humano, mas somente com a fé, uma dádiva de Deus.

Nesta dualidade entre pecado e fé, os fatores éticos extrapolam a experiência de cada indivíduo, pois este se depara com o absurdo, o paradoxo e até mesmo a possibilidade de escândalo. Nessa ampliação da experiência existencial será observado o aprofundamento da vivência do pecado, em que poderá de algum modo encontrar o ato de fé mais extremo, que poderia ligar-se à reestruturação da síntese.

O escândalo em geral se inicia na não-aceitação da posição do cristão de “isolado perante Deus”, pois pretende-se entender esse ato íntimo nos parâmetros do ser humano e não no de Deus, de certa maneira porque há uma confiança maior nas convicções exteriores do que nas verdades interiores advindas da experiência espiritual. O processo do conhecimento do homem em geral pende a enquadrar as coisas, a buscar uma “terra firme”, diferentemente do conhecer cristão, que vai além destes limitantes humanos, chegando até ao absurdo e à possibilidade de escândalo.

A insistência do indivíduo em partir de seus enquadramentos para conhecer a relação homem-Deus, acaba trazendo uma visão socrática, de que o pecado é a ignorância. Coloca o pecado nos domínios do entendimento humano como qualquer outro assunto, como se, ao resolver as questões que o levavam à ignorância, poderia livrar-se do ato pecaminoso. No entanto, a ignorância do indivíduo no pecado se traduz no não querer entender e fazer o que é certo. Sendo assim, o pecado está na vontade e não no conhecimento.

Por este ângulo, o pecado relacionado à vontade, não se situando na abrangência da compreensão, não está no alcance da relação do homem com o humano, mas encontra-se na dimensão da crença que abarca a relação do homem com o divino. Sendo assim, o pecado por certo é ignorância, mas uma ignorância do que é o pecado, e somente a revelação de Deus pode nos demonstrar seu verdadeiro aspecto e ação. Propriamente partindo de cada indivíduo não há uma compreensão acerca do pecado, mas somente por uma revelação divina que concerne a cada indivíduo receber com fé.

Consequentemente, a experiência do pecado como ato de vontade do si-mesmo não é uma negação, como seria na ideia do pecado como ignorância, em que simplesmente elimina com o conhecimento correto. A vontade do indivíduo de estar no pecado se traduz em um posicionamento de estar perante Deus, sem pressuposições. Neste sentido, o pecado por ser uma posição perante o divino acaba se tornando um paradoxo.

O paradoxo deste posicionamento no pecado perante Deus “transforma” o próprio pecado em uma experiência dialética e contínua, em que a permanência em não se arrepender dos pecados é um novo pecado. Esta continuidade se torna um mal maior do que qualquer pecado em particular, é este por excelência. O núcleo do pecado tem uma consistência, uma estabilidade e robustez para o mal.

No prosseguimento no pecado, instaura-se o desespero do pecado, sinalizando que o ato pecaminoso se torna ou quer se tornar internamente uma consistência dentro da existência do indivíduo. Os efeitos desse desespero levam o indivíduo a introverter-se e só ouvir a si mesmo, não dando nenhuma brecha para avaliar verdadeiramente seu interior cheio de enfermidades e fraquezas. O desesperar do pecado traz uma falsa sensação de que o indivíduo está de alguma forma se elevando, contudo, pelo contrário, ele, paulatinamente, deprecia-se no pecado, originando-se um tipo de fechamento demoníaco no seu íntimo, no qual transforma o pecado em uma potência amiga.

A razão deste indivíduo chegar a este fechamento demoníaco, encontra-se na experiência contínua de orgulho e de soberba na sua existência, principalmente em relação ao ato pecaminoso. No contexto de sua vida, exaltava cada vitória própria contra as investidas do pecado, onde conseguia permanecer firme por longos tempos. No entanto, quando este ciclo se interrompe com quedas seguidas, principalmente naqueles pecados que já se tinha “superado”, a sua confiança se torna um orgulho ferido.

A experiência amarga deste orgulho ferido faz com que este indivíduo não perdoe a si mesmo, nem abra as portas para que esse perdão venha de outrem. De alguma forma encerra qualquer opção de auxílio e de solução para este grande mal que o assola; ele prefere viver em uma fechadura egoística “diabólica”. A consequência disto o conduz a uma outra espécie de desespero: o desesperar quanto à remissão dos pecados.

O indivíduo, neste tipo de desespero, recusa-se a ser o que é, um pecador, porque espertamente pode tentar fugir da própria ação da remissão dos pecados. Em outros termos, ele tenta fugir desta intensidade de consciência do si-mesmo perante Deus, que apresenta seu próprio filho, Jesus Cristo, que se fez homem, sofreu e morreu exatamente para expiação dos pecados de cada indivíduo. Porém, sua tentativa de fuga feroz e diabólica se configura em um combate qualitativamente próximo, de “corpo-a-corpo”, que quer de vez expelir qualquer auxílio de outrem, mas este, ao invés de se afastar, aparece com mais força.

Como resultado, este indivíduo defronta-se com duas escolhas: acreditar ou escandalizar. Ninguém irá tirar a responsabilidade deste indivíduo perante Deus, de acreditar

na misericórdia divina e na graça, mesmo diante dos seus pecados, ou de optar por escandalizar-se perante a possibilidade de salvação.

Este caminho que encurrala uma tomada de decisão radical, parecendo não mais ter opções de fuga, leva o indivíduo a criar uma última estratégia: assegurar que todas as bases do cristianismo são uma mentira. Assim, recusa-se a acreditar na experiência paradoxal de Cristo, que o levaria a todas as questões fundamentais do cristão: o pecado, o perdão dos pecados etc. Além disso, nega a atuação do Espírito Santo: o principal modo divino de conduzir o indivíduo a entender os paradoxos da vida cristã e que o ajudaria a acreditar nos caminhos que vai percorrer, mesmo sendo fora do seu domínio humano. Ao contrário, ele quer ser o senhor da sua vida, dos seus domínios, não quer admitir em nenhuma hipótese a salvação que vem de Deus; na verdade, quer ser o próprio deus da sua vida.

Rejeitando a ação do Espírito Santo, ao invés de todo esse domínio, o indivíduo se torna escravo de seu orgulho, não consegue buscar a verdadeira educação da angústia nas possibilidades da existência e só se afunda mais e mais em seus dramas e medos finitos; se desespera na busca de um si-mesmo que quer ser e não consegue vislumbrar um si-mesmo que deveria ser, e assim se distancia do primordial para sua existência se tornar concreta e autêntica: aceitar os paradoxos e confiar a direção de sua existência às mãos de Deus, que somente é experimentada com a fé.

O que podemos observar neste percurso, é que Anti-Climacus poderia dar prosseguimento à análise de Vigilius, em que apresentaria um “indivíduo ideal” que aprenderia a educar as suas possibilidades da existência pela fé e ampararia suas escolhas concretas por ela, extirpando aos poucos o desespero e o pecado na sua existência. O autor, porém, é coerente com suas próprias premissas ao demonstrar que, na relação de uma síntese no indivíduo que se relaciona consigo mesma, há a possibilidade da má relação, o desespero. Este, muitas vezes, pode estar presente querendo que o indivíduo não se torne o que ele deve ser e, sim, o que ele quer ser, e o caminho para a sua reestruturação teria que vir exatamente de uma reflexão desse ato de negação do próprio fundamento do si-mesmo e da possibilidade de reestruturação: Deus. Em outros termos, o indivíduo desesperado, que antes entendia que sua luta era contra coisas e situações banais que o impediam de alcançar um si-mesmo que ele queria ser, ao intensificar seu desespero e, por consequência, a consciência de seu si-mesmo, entende que quem o prejudica verdadeiramente em suas conquistas existenciais é o Autor das relações dos polos da síntese. Diante desse embate, de alguma forma se apresenta uma possibilidade de esperança para este indivíduo, pois ele perante a Deus, não conseguindo fugir da experiência paradoxal, absurda e escandalosa, irá presenciar um caminho diferente para encontrar o seu si-mesmo, no

qual teria que abandonar suas convicções e suas projeções humanas para deixar-se ser guiado pela fé - acreditar totalmente em algo que não poderia entender, tendo que confiar naquilo que Ele irá propor para seu caminho de reestruturação.

Neste sentido, o percurso deste indivíduo pode ser sempre diferente se souber verdadeiramente angustiar-se diante das possibilidades, deixando-se primeiramente ser amparado pela fé, sendo conduzido a aceitar a Providência Divina no lugar da providência humana, para que assim não fique assolado em suas más escolhas finitas. Além disso, este amparo da fé, poderia ajudar o indivíduo a lutar cada dia contra seus propósitos egoísticos de vida, não deixando que o desespero desregule constantemente sua existência e o leve ao pecado, aceitando a ação de Deus para restabelecer a síntese e encontrar o seu si-mesmo verdadeiro. Por isso, a experiência existencial do indivíduo nunca tem como fim ele mesmo e sim o repouso de forma transparente no poder que o estabeleceu.⁵²

⁵² Seguindo a visão de Paul Tillich, (2005, p. 98 e p. 692) de que a teonomia é a verdadeira autonomia.

5 CONCLUSÃO

O percurso do indivíduo kierkegaardiano aqui apresentado nos demonstrou que é possível observar através de seus pseudônimos Vigilius Haufniensis na obra *O conceito de angústia*, com o indivíduo angustiado e Anti-Climacus na obra *A doença para a morte*, com o indivíduo desesperado, o processo entre uma aproximação, uma má relação e um restabelecimento da síntese.

A compreensão de uma aproximação da síntese se dá quando ao analisarmos o papel da angústia na descrição da possibilidade do pecado, percebemos que ele começa com um indivíduo, e que este estava, anteriormente à realização do ato pecaminoso, em um estado chamado inocência. Neste estado, o indivíduo não está estabelecido como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com a naturalidade; o psíquico e corpóreo ainda não se tornaram uma relação, uma síntese. O espírito está sonhando e a única coisa que está presente é o nada. E é diante deste nada que surge a angústia, pois esta é uma qualificação do espírito que sonha, que, na realidade efetiva do espírito, apresenta-se a todo momento como uma forma que se empenha em alcançar a possibilidade, mas, simultaneamente, em afastar-se dela. Em suma, a angústia faz parte da constituição de cada indivíduo pois é esse *ser-capaz-de* do indivíduo que descreve a possibilidade para o indivíduo se aproximar ou não de uma síntese; apresenta todas as possibilidades existenciais até chegar no salto qualitativo. E somente o indivíduo com este ato ou uma escolha inexplicável pode alcançar uma experiência qualitativa para a sua vida.

No aprofundamento da má relação da síntese, o indivíduo ao saltar para uma experiência qualitativa, não efetiva a síntese primariamente, pois este indivíduo se encontra não mais em uma possibilidade, mas num estado existencial chamado desespero. Este é apresentado como a verdadeira má relação do indivíduo com seus polos antagônicos da síntese de finito e infinito, possibilidade e necessidade, temporal e eterno. O indivíduo desesperado amplia a experiência em um destes polos e apequena o outro, nunca tendo uma vivência equilibrada, afastando-se da síntese dos polos e por consequência do si-mesmo autêntico que poderia surgir dessas verdadeiras relações. A experiência se intensifica ainda mais quando o desespero está ligado à consciência dele mesmo pois, quanto mais consciência do verdadeiro desespero e das lutas pelo si-mesmo, mais ele conduz o indivíduo com todas as suas artimanhas e com essa febre interminável contra o si-mesmo verdadeiro a viver um estado demoníaco de fechar-se em si mesmo, de incansavelmente não conseguir alcançar o si-mesmo que quer ser e de não ter a capacidade de destruir o si-mesmo por completo que vem da relação com outrem. Sendo assim,

sua contínua relação desregulada alcança uma fronteira de lidar apenas com seus dilemas humanos e parece que não há mais caminhos para se seguir.

Entretanto, o caminho deste indivíduo pode ampliar-se quando ele vem ao encontro do restabelecimento da síntese. Para isso, contudo, foi necessário atestar os limites do discurso filosófico, e incorporar a análise teológica para se tornar possível adentrar verdadeiramente no conjunto das experiências angustiantes e desesperadoras do indivíduo. Por esse modo teológico pode-se perceber que na possibilidade tudo é igualmente possível, por isso todo aquele que tem um aprendizado genuíno dela, poderá encarar melhor os medos e inseguranças da existência, e a ambiguidade da angústia, mas para que isso possa se realizar é necessário o auxílio da fé. Esta permite ter uma angústia voltada para questões da verdadeira possibilidade, a possibilidade das possibilidades que é a esperança de superação oferecida por Deus. Outrossim, a assistência da fé à angústia orienta o indivíduo a repousar na Providência. Consequentemente, a elucidação psicológica com a angústia demonstrou seu limite mesmo amparada pela teologia, pois sua continuidade estava apenas no campo do possível. Por isso, esta sequência da reestruturação da síntese no indivíduo teria que ser direcionada para uma análise totalmente dogmática.

O aprofundamento teológico estaria no retorno para o desespero, mas não àquele tratado defronte ao homem e suas contradições, onde estaríamos ainda nos limites da observação filosófica, e sim um desespero com uma intensificação maior e uma nova qualificação: o pecado. A “transformação” do desespero em pecado se deu pela gradação sofrida na consciência do si-mesmo, de não estar perante a ele mesmo e diante de suas questões humanas, mas estar diante de Deus, em que tudo está qualitativamente ligado à sua medida. Com isso, o pecado foi apontado não mais como uma simples externalidade do mundo, e sim um consentimento do espírito perante o divino. Nesse sentido, a vitória contra o pecado não está mais atrelada a um empenho humano, mas a um ato de fé, uma dádiva de Deus.

Diante deste aprofundamento radical entre pecado e fé, os princípios éticos excederam à experiência do indivíduo, e ele só encontra o absurdo, o paradoxo e a possibilidade de escândalo. Por isso mesmo, o pecado não está no alcance da relação do homem com o humano - ele encontra-se na dimensão da crença que abarca a relação do homem com Deus. Sendo assim, o pecado por certo é ignorância, mas uma ignorância do que é o pecado, e somente a revelação de Deus pode nos demonstrar seu verdadeiro aspecto e ação.

Nesta revelação se entende que o pecado é um ato de vontade do indivíduo, um posicionamento de estar perante Deus, sem pressuposições e isto acaba se tornando um paradoxo, onde o pecado se tornou uma experiência dialética e contínua, algo interno e consistente dentro da existência do indivíduo. Esse tipo de consistência leva o indivíduo a

ensimesmar-se e só escutar a si mesmo; limita qualquer alternativa de ajuda e de saída para este grande mal que o arruína. Conserva-se em um fechamento “diabólico” egoísta, que nega até mesmo a possibilidade à remissão dos seus próprios pecados. Este indivíduo, no final das contas, recusa-se a ser o que é: um pecador; quer fugir da experiência de admitir perante Deus seus pecados e a dependência da misericórdia divina. Essa fuga ao invés de levá-lo mais distante de Deus, ao contrário, o aproxima mais, porque quando o indivíduo perde seus domínios na relação com o divino, não consegue mais criar mecanismos de autodefesa humana, a única coisa que permanece diante de si é a possibilidade de escândalo e o paradoxo de que é possível acreditar e ter fé.

Nesta perspectiva, podemos constatar que ao invés de direcionar o caminho do indivíduo para uma realidade ideal, na qual genuinamente suas escolhas seriam amparadas pela fé, e, por consequência, seu estado seria um total não desespero e pecado, seguiu-se na verdadeira realidade do indivíduo, um ser desesperado, uma síntese mal relacionada, em que não quer efetivar a verdadeira síntese, o si-mesmo autêntico que vem das relações verdadeiras que o autor delas aponta, e sim uma má relação e, por consequência, um si-mesmo que não é ele mesmo. A direção para a sua reestruturação nesse sentido vem do acentuamento de negar o próprio fundamento do si-mesmo e da possibilidade de salvação: Deus. Esse indivíduo desesperado combatia suas situações triviais e finitas compreendendo que elas o impossibilitavam de conquistar o si-mesmo que ele queria ser, encarando assim sua luta espiritual na dimensão dos limites humanos. Mas ao intensificar sua consciência do eu, não mais na medida do homem, mas na medida de Deus, o desespero se torna o próprio pecado. O aprofundar dessa experiência pecaminosa faz o indivíduo perceber que o verdadeiro inimigo que o impede de conquistar seu império do si-mesmo é o próprio Autor das relações dos polos da síntese. Visto que diante de Deus só há experiência do absurdo e paradoxo, mesmo diante de todas as negações desse indivíduo perante as possibilidades divinas, ainda assim é possível ter esperança de que permitindo ser orientado pela fé, ela nos leva a acreditar no não-compressível, a romper o orgulho e autarquia humana sobre sua existência, para que o Autor das relações possa direcionar o caminho desse indivíduo para o restabelecimento de sua síntese.

6 REFERÊNCIAS

6.1 Fontes primárias

KIERKEGAARD, Søren A. **O conceito de angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; 2011.

_____. **Diário de um Sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano**. Trad. de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

_____. **Søren Kierkegaard's Journals and Papers**. Ed. e trad. de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. v. 1-6, v. 7 Index. Bloomington, London: Indiana University Press, 1967-78. (versão eletrônica).

_____. **The Diary of Søren Kierkegaard**. Trad. de Gerda M. Andersen e Ed. de Peter P. Rohde. New York: Philosophical Library, 1960.

_____. **The Concept of Anxiety**. Ed. e trad. com introdução e notas de Reidar Thomte em colaboração com Albert B. Anderson. New Jersey: Princeton University Press, 1980a. (Kierkegaard's Writings, v. VIII – KW VIII).

_____. **Textos Selecionados**. Trad. e notas de Ernani Reichmann. reimpressão. Curitiba: UFPR, 1978.

_____. **The Sickness unto Death**. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980 (KW XIX).

6.2 Fontes secundárias

ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BEABOUT, G. R. **Freedom and its misuses: Kierkegaard on anxiety and despair**. 1. ed. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.

BÍBLIA, N. T. Epístola de São Tiago. In BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. Epístola aos Romanos. In BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006.

BURNS, Michael O'Neill. **The self and society in Kierkegaard's Anti-Climacus Writings**. Malden, MA: Wiley-Blackwell (Heythrop Journal 51), 2010. p. 625-635.

CAMUS, Albert. **Dernière interview d'Albert Camus (20 décembre 1959)** IN: CAMUS, Albert. **Essais**. Paris: Gallimard, 1965 (Col. Bibliothèque de la Pléiade). p. 1926-1927.

_____. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1942.

EVANS, Stephen. Who Is the Other in *Sickness Unto Death*? God and Human Relations in the Constitution of the Self. In: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman and Jon Stewart (Eds.). **Kierkegaard Studies – Yearbook 1997**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. 3 ed. - Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.

FARIA, Thiago Costa. **É a existência comunicável? Existência e intersubjetividade a partir do pensamento de Søren Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009. (Tese de doutorado)

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. Trad. de Antônio Carlos Vilela. São Paulo: Edições Loyola, 2001. (Mestres do Pensar).

GILES, James. Kierkegaard's Leap: Anxiety and Freedom. In: GILES, James (Ed.) **Kierkegaard and Freedom**. Nova York: Palgrave Macmillan, Nova York, 2000.

GLENN, John D.Jr. The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: PERKINS, Robert L (Ed.) **International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death**. Georgia: Mercer University Press, Macon, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19).

GONZÁLEZ, Darío. The Triptych of Sciences in the Introduction to The Concept of Anxiety. In: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman and Jon Stewart (Eds.). **Kierkegaard Studies – Yearbook 2001**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001. p. 15-43.

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

_____. Kierkegaard and the variety of despair. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. (Eds.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. New York: Cambridge University Press, 1998. (p. 329-348)

_____. Basic Despair in The Sickness unto Death. In: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman. **Kierkegaard Studies Yearbook 1996**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1996. (p.15-32).

_____. Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation. In: PERKINS, Robert L (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Fausto Castilho - Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp; Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012. p.533 e p.651.

KIRMMSE. Bruce H. **Kierkegaard in Golden Age Denmark**. Bloomington: Indiana University Press. 1990.

FERREIRA, M. Jamie. Imagination and the Despair of Sin. In: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman and Jon Stewart (Eds.). **Kierkegaard Studies – Yearbook 1997**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997.

_____. **Kierkegaard**, Wiley-Blackwell; 2009.

JASPERS, Karl. **Razon y Existencia**. Tradução Haraldo Kahnemann - Buenos Aires, Argentina: Editorial Nova, 1959.

LÜBCKE, Poul. Freedom and Modality. In: GILES, James (Ed.) **Kierkegaard and Freedom**. Nova York: Palgrave Macmillan, Nova York, 2000.

MARINO, Gordon. **Basic Writings of Existentialism**. Modern Library, 2004.

_____. **Anxiety in The Concept of Anxiety**. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. (Eds.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 308-328.

MCCARTHY, Vincent. **The Phenomenology of Moods in Kierkegaard**. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1978.

NORDENTOFT, Kresten. **Kierkegaard's psychology**. Trad. B. H. Kirmmse. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1978.

PATTISON, George. The Most Dangerous of Gifts or 'What Did Language Say to Adam. In: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman and STEWART, Jon (Eds.). **Kierkegaard Studies – Yearbook 2001**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001. p. 220-233.

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

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

PYPER, Hugh S. Adam's *Angest*: The Language of Myth and the Myth of Language. In: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman and STEWART, Jon (Eds.). **Kierkegaard Studies – Yearbook 2001**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001. p. 78-95.

POSSEN, David D. The Exemplarity of Socrates in The Sickness Unto Death. In: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman and K. Brian Söderquist (Eds.). **Kierkegaard Studies – Yearbook 2010**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2010. p. 377-390.

RICŒUR, Paul. **A Região dos filósofos**. Leitura 2. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nymi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

ROBERTS, Robert C. The Grammar of Sin and the Conceptual Unity of The Sickness unto Death. In: PERKINS, Robert L (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19).

ROOS, Jonas. **Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero**. La Mirada Kierkegardiana, nº 1. Texto apresentado em IV Jornadas Kierkegaard, Buenos Aires, 24 a 25 de outubro de 2008.

_____. **Tornar-se cristão: o Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2007. (Tese de doutorado).

_____. **Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard**. São Paulo: Editora Líber Ars, 2019.

RUDD, Anthony. Speculation and Despair: Metaphysical and Existential Perspectives on Freedom. In: GILES, James (Ed.) **Kierkegaard and Freedom**. Nova York: Palgrave Macmillan, Nova York, 2000. p.28-42.

SCHULZ, Heiko. To Believe is to Be. Reflections on Kierkegaard's Phenomenology of (Un-) Freedom in *The Sickness unto Death*. In: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman. **Kierkegaard Studies – Yearbook 1996**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1996. p. 164-185.

SÖDERQUIST, K. Brian. Kierkegaard and Existentialism: From Anxiety to Autonomy. In: STEWART, Jon. **A Companion to Kierkegaard**. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2015. p. 83-95.

STEWART, Jon. Kierkegaard's View of Hegel, His Followers and Critics. In: **A Companion to Kierkegaard**. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2015. p. 50-65.

_____. Kierkegaard's Phenomenology of Despair in *The Sickness Unto Death*. In: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman and Jon Stewart (Eds.). **Kierkegaard Studies – Yearbook 1997**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997.

_____. **Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. Hegel and Adler in the Introduction to The Concept of Anxiety. In: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman and STEWART, Jon (Eds.). **Kierkegaard Studies – Yearbook 2001**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001. p. 43-78.

THEUNISSEN, Michael. **Kierkegaard's concept of despair**. Trad. Barbara Harshav and Helmut Illbruck. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

TILLICH, **Teologia Sistemática**. 5 ed. revista. Trad. de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. Revisão de Enio Mueller. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

VERSTRYNGE, Karl. Anxiety as Innocence': between Vigilius Haufniensis and Anti-Climacus. In: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman and STEWART, Jon (Eds.). **Kierkegaard Studies – Yearbook 2001**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001. p. 141-157.

WATKIN, Julia. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham, Maryland, London: The Scarecrow Press, 2001.

_____. **Kierkegaard**. Reed. London, New York: Continuum, 2000.

_____. The Idea of Fate in Kierkegaard's Thought. In: GILES, James (Ed.) **Kierkegaard and Freedom**. Nova York: Palgrave Macmillan, Nova York, 2000.

WATTS, Michael. **Kierkegaard**. Oxford: Oneworld Publications, 2013.