

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

MARIA HERMÍNIA DE OLIVEIRA MOZINE

**O PROBLEMA DO EU E DA CONSCIÊNCIA:
um estudo da primeira parte da obra *A doença para a morte* de Søren
Kierkegaard**

**Vitória
2019**

MARIA HERMÍNIA DE OLIVEIRA MOZINE

**O PROBLEMA DO EU E DA CONSCIÊNCIA:
um estudo da primeira parte da obra *A doença para a morte* de Søren
Kierkegaard**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira

Coorientador: Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento

Vitória

2019

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

O48p

OLIVEIRA MOZINE, MARIA HERMÍNIA DE, 1964-
O PROBLEMA DO EU E DA CONSCIÊNCIA: um estudo da primeira parte da obra A doença para a morte de Søren Kierkegaard / MARIA HERMÍNIA DE OLIVEIRA MOZINE. - 2019.
145 f.

Orientador: MARCELO MARTINS BARREIRA.
Coorientador: DANIEL ARRUDA NASCIMENTO.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Consciência. 2. Desespero. 3. Eu. 4. Liberdade. 5. Si mesmo. 6. Tornar-se. I. MARTINS BARREIRA, MARCELO. II. ARRUDA NASCIMENTO, DANIEL. III. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 101

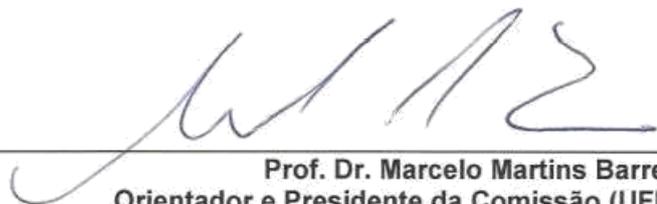
MARIA HERMÍNIA DE OLIVEIRA MOZINE

O PROBLEMA DO EU E DA CONSCIÊNCIA: Um estudo da primeira parte da obra A Doença para a Morte de Søren Kierkegaard

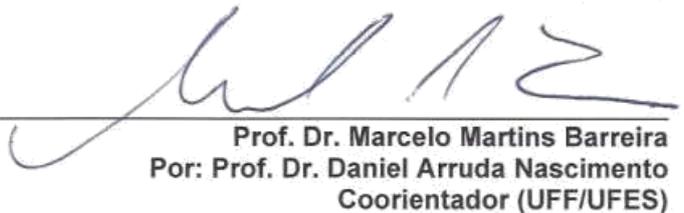
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 13 de setembro de 2019.

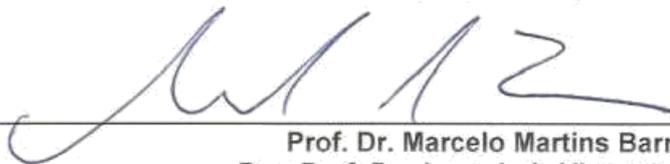
Comissão Examinadora:



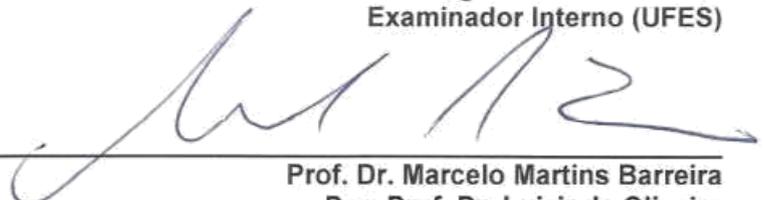
Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira
Orientador e Presidente da Comissão (UFES)



Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira
Por: Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento
Coorientador (UFF/UFES)



Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira
Por: Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner
Examinador Interno (UFES)



Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira
Por: Prof. Dr. Luizir de Oliveira
Examinador Externo (UFPI)

AGRADECIMENTOS

A Deus, que me concedeu o dom da vida e a tarefa de tornar-me a cada dia uma pessoa melhor e mais grata a todos aqueles com quem encontrei pelo caminho trilhado.

Aos meus amados filhos, Vinícius e Kamilli.

Aos meus queridos pais, Izac (*in memorian*) e Hilma, além dos meus irmãos.

À minha querida amiga e mãe de coração, Teresinha Serrano, que me fortaleceu com seu amor e seus prestigiosos conselhos. Com seu apoio, cheguei até aqui.

Ao meu orientador Dr. Marcelo Martins Barreira e ao coorientador Dr. Daniel Arruda Nascimento pelas valorosas orientações.

Aos professores Dr. Jorge Luiz Viesenteiner e Dr. Luizir de Oliveira, por aceitarem participar da banca de defesa e contribuírem para o meu crescimento acadêmico.

Ao Dr. Márcio Gimenes de Paula, por ter participado da banca de avaliação e ter contribuído muito para o meu crescimento acadêmico.

A todos os professores do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFES, por suas aulas enriquecedoras.

Ao Dr. Jorge Augusto dos Santos, coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), pela gentileza e presteza com os pesquisadores.

À Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo – FAPES, pela bolsa concedida para a realização desta pesquisa e pelo eficiente atendimento de seus funcionários.

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo analisar a primeira parte da obra *A doença para a morte*, de Søren Kierkegaard, escrita em 1849, com o propósito de analisar o problema do homem em tornar-se si mesmo, ser consciente da sua liberdade e da sua responsabilidade por sua existência. A partir da sua definição antropológica do homem como espírito, e o espírito como o eu, o autor utiliza o conceito de desespero para demonstrar como é difícil percorrer a dialética do eu, realizar a tarefa de tornar-se si mesmo e alcançar a autoconsciência. Como uma pessoa nasce humana, mas não nasce com o eu construído, é preciso então realizar a síntese que é o eu dentro de outra síntese que é o homem. Este trabalho irá analisar de forma hermenêutica a obra pesquisada, por meio de revisão da literatura existente. Conclui-se que se o homem não é livre, ou ele é dependente e submisso da vontade geral, estando preso no imediatismo, ou está desesperado e fechado em si mesmo, em virtude de que não se tornou efetivamente si mesmo; isto evidencia o distanciamento de Deus, mas que existe a possibilidade de estabelecer a relação com Ele, pelo homem ser uma síntese inconclusiva. E, que a autoconsciência que lhe é possível chegar é a de ser um desesperado ou um pecador, vivendo, portanto, sempre na tensão entre a razão e a fé e entre o desespero e o pecado.

Palavras-chave: Consciência. Desespero. Eu. Liberdade. Si mesmo. Tornar-se.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to analyze the first part of Søren Kierkegaard's *The Sickness Unto Death*, written in 1849, with the purpose to analyze the man's problem of becoming himself, to be aware of his freedom, and his responsibility for its existence. From the anthropological definition of man as spirit, and the spirit as self, the author uses the concept of despair to demonstrate how difficult it is to go through the dialectic of self, to accomplish the task of becoming oneself and to attain self-awareness. As a person is born human, but not born with the self built, it is necessary to accomplish the synthesis that is the self within another synthesis, using the concept of despair to demonstrate how difficult it is to navigate the dialectic of self, realizing the task of becoming himself and achieve the selfconsciousness. As long as a person is born human, but not born with the self already built, it is necessary to do the synthesis that is the self within other synthesis, which is the man. This work will hermeneutically analyze the researched book, through reviewing the existing literature. It follows that if the man is not free, or he is dependent and submissive of the general will, when is trapped in immediacy, or he is desperate and closed in himself, because he has not effectively become himself; this shows the distance from God, but there is the possibility to establish a relationship with Him, because man is in an inconclusive synthesis. And, that the self-awareness that can come to yourself is to be a desperate or a sinner, living therefore Always in the tension between reason and Faith and between the despair and sin.

Keywords: Consciousness. Despair. Self. Freedom. Yourself. Become.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 A DOENÇA PARA A MORTE: UMA ANÁLISE DA ESTRUTURA E DO CONTEÚDO DA OBRA	23
2.1 A NECESSIDADE DE DESPERTAR O HOMEM PARA O SEU ESTADO DE DESESPERO	23
2.2 O USO DA LINGUAGEM ÉTICO-CRISTÃ PARA DEMONSTRAR O DESESPERO	29
2.2.1 A diferença entre o cristão e o homem natural	38
2.3 A DEFINIÇÃO DO HOMEM: EU	43
2.4 DESESPERO É A DOENÇA MORTAL DO EU	44
2.5 A UNIVERSALIDADE E A PREEEXISTÊNCIA DO DESESPERO	47
2.6 DESESPERO: VANTAGEM OU DESVANTAGEM?	50
3 OS TIPOS DE DESESPERO SEGUNDO A PSICOLOGIA-ÉTICA CRISTÃ	52
3.1 OS TIPOS DE DESESPERO CONFORME OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DO EU	52
3.1.1 O desespero da infinitude é a falta de finitude	53
3.1.2 O desespero da finitude é a falta de infinitude	56
3.1.3 O desespero da possibilidade é a falta de necessidade	59
3.1.4 O desespero da necessidade é a falta de possibilidade	60
3.2 OS TIPOS DE DESESPERO DEFINIDOS CONFORME A CONSCIÊNCIA ...	62
3.2.1 O desespero que ignora ter um eu eterno.....	62
3.2.2 Desespero fraqueza: da totalidade do temporal ou sobre algo temporal	67
3.2.2.1 O desespero do jovem e do idoso	74
3.2.3 Desespero fraqueza: o desespero do eterno ou sobre si mesmo.....	80
3.2.3.1 O modo pelo qual o homem desesperado se torna hermético.....	81
3.2.3.2 O desesperado homem hermético e suas possibilidades	84
3.2.4 Desespero desafio: em desespero para querer ser si mesmo	86
3.2.4.1 Do desespero desafio para o desespero demoníaco	88
4 O PROBLEMA DO EU E DA CONSCIÊNCIA DE SI	93
4.1 O TORNAR-SE UM EU	93
4.1.1 O problema da imaginação se tornar fantástica	97

4.2 A CONSCIÊNCIA DO EU E DE SUA LIBERDADE	103
4.3 O EU AUTORRELACIONADO, RELACIONÁVEL E REFLEXIVO.....	116
4.4 O HOMEM: UMA SÍNTESE ABERTA E INCONCLUSIVA.....	122
4.4.1 A possibilidade e a necessidade de abertura ao outro	97
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	132
REFERÊNCIAS.....	142

1 INTRODUÇÃO

Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) é um importante filósofo do século XIX, que viveu durante o período no qual toda a Europa sofria forte influência da Filosofia idealista do pensador alemão Hegel (1770-1831). Como em todo o continente europeu, no país de Kierkegaard, a Dinamarca, havia também o domínio do pensamento hegeliano. Este se fazia presente na universidade, na igreja e na elite da sociedade¹.

O reino dinamarquês era oficialmente cristão, tendo como Igreja Oficial, a Luterana. Sendo assim, todas as pessoas no país eram consideradas cristãs, o que gerou fortes críticas de Kierkegaard ao Estado. Por questões políticas e geográficas, o governo determinava a religião cristã para todas as pessoas, independentemente de suas vontades e de suas escolhas livres e conscientes em quererem ser ou não ser cristãs.

No entendimento do filósofo dinamarquês, muito mais que uma imposição do Estado², a relação com Deus é uma questão pessoal, e, portanto, de liberdade de escolha. Logo, não se deveria obrigar alguém a ser um cristão, como ocorria em seu país, já que o “cristianismo envolve um tornar-se”³, é necessária a vontade em querer e um esforço para ser cristão. A imposição religiosa fez com que o homem danês tivesse a obrigação de ser, ou pelo menos de dizer que é cristão, apresentando-se exteriormente como tal. Isso é algo que não condiz com a essência do ser, e, assim, proporciona um distanciamento dos verdadeiros ensinamentos de Cristo e uma má percepção do que verdadeiramente o cristianismo é, portanto, uma falsa ideia do que é ser cristão.

Kierkegaard critica o cristianismo filosófico desejado pela filosofia da religião hegeliana, pois “vê nele, na Igreja, no Estado, na teologia e na especulação, sintomas

¹ FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 26.

² Ainda que os pastores fossem funcionários do Estado e pagos por este, por serem representantes estatais, o batismo e o casamento na Igreja Luterana legitimavam os atos civis dos dinamarqueses e a religião era uma obrigação legal (PAULA, M. **A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade**. Tese de Doutorado. Campina, SP. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005, p. 52; 122).

³ ROOS, J. **Tornar-se Cristão: o paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**. Tese de Doutorado em Teologia. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, 2007, p. 16.

da decadência do crístico⁴". O cristianismo moderno, por ter perdido a dimensão crística, é chamado pelo filósofo de cristandade. Kierkegaard compreende o cristianismo moderno como inautêntico, superficial, porque o cristianismo, enquanto uma comunicação existencial, não era levado a sério. Não era transmitida a mensagem de vida plena porque não havia mais a paixão e a fé, havia somente o apego à doutrina e a sua ritualização⁵.

Por isso, o filósofo refletiu profundamente a respeito do tornar-se cristão; para realizar tal processo, segundo o dinamarquês, o homem deve tornar-se espírito, um eu, um indivíduo singular. Deve ser uma subjetividade e interioridade, uma autoafirmação de si mesmo perante toda a imediatidade; assim, ele estará em condições de querer, com a consciência lúcida e livre, assumir o seu desespero. Desta forma, pode reconhecer a sua impossibilidade de curar-se sozinho da doença, sem admitir a existência e a sua dependência de um poder superior. Então, ao estabelecer, com toda a humildade a relação com Deus, o homem confirma a si mesmo, sua individualidade, sua liberdade, diante do poder que o estabeleceu.

A relação do homem com o bem, a verdade e com a sua liberdade foi um problema pensado ao longo de toda a história da Filosofia; Kierkegaard, além de discorrer sobre a questão, abrangeu, também, a relação do homem para com Deus, o modo como o homem estabelecia a relação consigo, com outros homens e com o mundo. Mesmo que, aparentemente, sejam relações independentes, o modo como o homem se relaciona consigo mesmo e com a sua liberdade influencia e interfere diretamente no modo como ele estabelece as demais relações, de forma adequada ou desequilibrada, principalmente com Deus.

Apesar de Kierkegaard compreender o homem como um indivíduo livre para se relacionar consigo mesmo e para estabelecer as demais relações, admite que há dependência entre as relações, visto que o homem não pode, por si mesmo, curar-se do seu desespero. Assim, o modo como o homem compreende a si mesmo e a sua liberdade interfere na sua relação com Deus e com os demais. O seu sentido existencial é alcançado ao estabelecer tais relações, para se tornar si mesmo. Logo,

⁴ Hegel compreende que a Filosofia e a Religião são uma só e a mesma coisa porque as duas buscam a verdade eterna e, "os pais da Igreja também possuíam convicções filosóficas" (PAULA, 2005, p. 14).

⁵ VALLS, A. **Kierkegaard, cá entre nós**. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 79.

a relação que o homem tem consigo mesmo é dependente de outra relação e, ao mesmo tempo, determina o resultado das demais. Uma vez que foi estabelecida uma má relação consigo mesmo, todas as demais também não serão boas e equilibradas.

Apesar desta temática ser amplamente analisada por Kierkegaard em todas as suas obras, foi em **A doença para a morte**⁶ que o filósofo abordou detalhadamente a dificuldade de manter estas relações e o problema do homem em tornar-se consciência de si mesmo.

O primeiro período das obras de Kierkegaard é aquele em que o filósofo define como sendo o da sua produção estética⁷, na qual as obras são assinadas pelos seus pseudônimos. Já o segundo período é o de sua produção religiosa, na qual o filósofo assina suas obras. No período estético, o dinamarquês publica as obras mais conhecidas: em 1844, **Migalhas Filosóficas**, sob o pseudônimo Johannes Climacus, e quatro dias depois, **O Conceito de Angústia**⁸, pelo pseudônimo Virgilius Haufniensis. No ano de 1846, o **Post-Scriptum Definitivo e Não Científico às Migalhas Filosóficas**, também de Johannes Climacus, que é uma obra estética e religiosa ao mesmo tempo, ou melhor, ela “encontra-se entre os dois, formando o

⁶ Esclarece-se que, como esta é a obra base da pesquisa, as referências a esta serão feitas somente pelo número das páginas, sem especificar sigla ou o nome do livro.

Utiliza-se no trabalho, a obra **The sickness unto death: A christian psychological exposition for upbuilding and awakening**, tradução feita por Howard V. Hong e Edna H. Hong para a Língua Inglesa. Em alguns momentos, também será utilizado trechos da obra de Kierkegaard, retirados da Tese de Doutorado em Teologia de Roos, **Tornar-se Cristão: o paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, em razão da tradução feita por ele ter sido diretamente da Língua Dinamarquesa para o português.

Esclarece-se também que as obras em outros idiomas são de tradução nossa.

⁷ **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**, tradução de João Gama. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1986, p. 29. A partir deste ponto da pesquisa, a referida obra será tratada como PVE.

⁸ O nome correto da obra é: **O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. No entendimento de Reichmann, é **O Conceito de Angústia: Uma simples reflexão psicológica no sentido do problema dogmático do pecado original**. Observa-se que há, constantemente, uma pequena variação na tradução dos títulos das obras da língua dinamarquesa para a língua portuguesa (REICHMANN, E. In: KIERKEGAARD, S. A. **Søren Kierkegaard: Textos Selecionados**. Tradução e nota de Ernani Reichmann. Paraná: Editora Universidade Federal do Paraná, 1971, p. 12). Neste contexto, Roos também esclarece que o nome Virgilius Haufniensis tanto pode ser traduzido como O Vigia do Porto ou como O Vigia de Copenhague, porque Copenhague na língua dinamarquesa (*København*) significa porto de compras ou porto de comércio (ROOS, 2007, p. 25).

ponto crítico”⁹. Segundo Roos¹⁰, Kierkegaard põe fim a sua produção estética neste livro.

Segundo Stewart¹¹, o ano de 1848 foi aquele em que eclodiram revoluções, o movimento revolucionário começou na França e se espalhou rapidamente pelo restante da Europa. Eram protestos contra o poder absolutista da monarquia, nos quais as pessoas exigiam uma mudança radical na política vigente: o poder monárquico deveria, na opinião dos manifestantes, ser limitado por uma constituição.

Esse intenso momento político vivido na época foi objeto de preocupação e de críticas de Kierkegaard, e, de acordo com Stewart¹², foi neste período que o filósofo dinamarquês escreveu **A doença para a morte**, pois ele compreendeu que havia a necessidade de trazer à tona a “correção irônico-ética” (p.92) de Sócrates¹³. Era preciso mostrar a ignorância socrática às pessoas que julgavam saber o que era melhor e necessário para o mundo, pois elas estavam desorientadas e, portanto, nada sabiam. Era comum as pessoas afirmarem que o mundo precisava ser uma república, ter uma nova ordem social e ter uma nova religião¹⁴.

Kierkegaard compreendeu que a sua época era a da dissolução do indivíduo, visto que os sistemas vigentes, fossem eles filosóficos, políticos e/ou religiosos, conseguiam despersonalizar o indivíduo e o transformavam em multidão, porque é na multidão que se pode reencontrar “o poder, a influência, a consideração e a

⁹ PVE, p. 29.

¹⁰ ROOS, 2007, p. 16. Ross também esclarece que na fase de produção estética, Kierkegaard fazia suas publicações de duas maneiras: publicava livros sob os pseudônimos, com a comunicação indireta, irônica. Livros que muitas vezes não abordava diretamente a religião ou o cristianismo e que, na maioria das vezes, o leitor estava só diante de si mesmo, pois o autor não fornecia nenhuma resposta ou solução para os problemas tematizados. Paralelamente a tais produções, Kierkegaard publicava discursos, nos quais apesar da comunicação ser mais direta, nem sempre a leitura era fácil e simples de ser entendida.

¹¹ STEWART, J. **Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Tradução de Humberto A. Q. de Souza, Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 233.

¹² *ibid.*, p. 233-234.

¹³ Segundo Anti-Climacus (p. 92), o mundo estava muito confuso por ninguém considerar que tal confusão decorria do fato de haver conhecimento demais, pois a opinião popular sustentava saber o que era necessário para o mundo.

¹⁴ Conforme Stewart, quando Kierkegaard escreveu **A doença para a morte** era o período da revolução de 1848 e, na Dinamarca, estava sendo elaborada uma nova Constituição. Em virtude disso, havia muito conflito, porque cada pessoa tinha sua própria ideia clara do que era necessário naquele tempo. Então, era preciso trazer de volta o Sócrates para que as sandices das pessoas fossem corrigidas. Stewart esclarece que a Constituição Dinamarquesa foi promulgada em 05 de junho e a obra kierkegaardiana foi publicada 55 dias depois, em 30 de julho de 1849 (STEWART, 2017, p. 234).

soberania”¹⁵. Assim, para o filósofo, os movimentos de massa supervalorizavam a multidão em detrimento dos indivíduos. De acordo com Kierkegaard, a multidão é composta por indivíduos que se excluem de si mesmos, e, além da massa não valorizar o homem enquanto um indivíduo singular, ela considera o “Indivíduo como sendo o fraco e o impotente e, no plano temporal e mundano, despreza a verdade eterna que é o Indivíduo”¹⁶.

Desta forma, o ser humano vive na mentira, na ilusão da multidão¹⁷. Portanto, o homem precisa tornar-se uma singularidade, tornar-se alguém com realidade efetiva, construir uma consciência individual, existencial e tornar-se si mesmo, um indivíduo “no sentido eminente de espírito distinto”¹⁸, esta é a sua maior tarefa.

Por isso, para Kierkegaard, havia a necessidade de transformar o homem da multidão em um indivíduo particular e único. Este processo, para o filósofo, ocorreria de forma lenta. Por esta razão ele, paciente e gradativamente por meio de suas obras, foi fornecendo os instrumentos necessários que possibilitassem tal transformação do homem geral para o individual.

O filósofo dinamarquês, então, põe em prática um novo método, “uma nova tática impregnada de reflexão”¹⁹ para, lentamente, conduzir o leitor a realizar a sua própria edificação, ou seja, torne-se um indivíduo, despertar da ilusão de ser um cristão, e que possa alcançar a compreensão de si mesmo. O método é o dialético, e deve ser efetuado de forma indireta. O objetivo é combater a ilusão do homem e, em razão da complexidade do processo, ele foi implantado lentamente em suas obras. Com o tempo, no momento certo, surtiria o efeito desejado, ou seja, fazer com que o homem edificasse a si mesmo, e assim pudesse significar o seu próprio modo de viver, ou melhor, encontrasse em sua existência a sua própria verdade. Então, a estratégia era o método reflexivo.

¹⁵ PVE, p. 102.

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ No entendimento de Kierkegaard, enquanto o ser humano permanecer na multidão, na objetividade e universalidade dos sistemas, ele não é indivíduo, não é subjetividade, interioridade. Logo, a sua relação consigo, com Deus, é relação exteriorizada, meramente dada e não conquistada (como por exemplo, se autodenominar cristão porque recebeu os sacramentos do batismo). Não há o esforço, vontade, liberdade e a decisão em tornar-se cristão. Logo, não é uma relação verdadeira que se estabelece consigo mesmo, com o cristianismo e com Deus.

¹⁸ PVE, p.106.

¹⁹ *ibid.*, p. 47.

Como fazer então, para que aquele que está iludido, torne-se um homem de fato consciente de si mesmo e da sua liberdade, sendo um indivíduo singular? Porque não se nasce homem, segundo Valls, “ele não é, ele se torna homem”²⁰. Como fazer para que um indivíduo tome consciência de si mesmo e alcance a sua subjetividade, sua interioridade? É necessário fazer com que cada homem edifique, por si próprio, a individualidade, a subjetividade e a interioridade perdidas na abstração da multidão, pois é somente a partir do momento em que o homem se torna espírito, eu, um indivíduo, que ele poderá tornar-se realmente um cristão.

Kierkegaard utiliza então a maiêutica socrática, a comunicação indireta, a pseudonímia e resgata a categoria socrática do indivíduo²¹. A categoria do indivíduo é o ponto ético fundamental da filosofia kierkegaardiana e, “foi a categoria de ‘o Indivíduo’ que os pseudônimos visaram, no seu tempo, o Sistema, quando tudo na Dinamarca era invariavelmente o ‘Sistema’”²². O indivíduo possui a liberdade e a responsabilidade de transformar a si mesmo, pois tornar-se si mesmo é uma possibilidade no devir. Sendo o devir “o vir a ser”²³, aquilo em que eticamente se

²⁰ VALLS, 2012, p. 51.

²¹ Kierkegaard utiliza também como método dialético a comunicação indireta para o despertar do homem quanto à sua condição e para a possibilidade de ele conseguir alcançar a consciência de si. O filósofo entende que a comunicação indireta é mais eficiente para seu propósito, e a melhor maneira de se atingir a subjetividade do seu leitor, pois, esta forma de comunicação, como método dialético, proporciona a autorreflexão e não transmite um saber de forma objetiva. Já a comunicação indireta proporciona aos seus leitores uma identificação com os personagens ou, mais especificamente, com a temática trabalhada nas obras. Tal identificação é necessária para que cada leitor possa, por si mesmo, fazer uma reflexão sobre sua real situação, como, por exemplo, analisar a razão pela qual se define como cristã. Importante esclarecer que o filósofo também faz uso da comunicação direta nos escritos que são assinados por ele e que a comunicação indireta é utilizada nas obras assinadas por seus pseudônimos. A temática da pseudonímia é um importante recurso estratégico, é por meio dele que o filósofo abordou e personificou os problemas da existência humana. A pseudonímia é abordada por Kierkegaard, indiretamente por intermédio de Climacus, no apêndice de **Pós-escrito conclusivo não científico às migalhas filosóficas**. Vol. I. Tradução de Álvaro L. M. Valls e Marília M. de Almeida. RJ: Vozes; SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 265-314, no qual o próprio pseudônimo faz uma análise acerca das obras escritas pelos outros pseudônimos; e diretamente, com a explicação fornecida pelo próprio filósofo em PVE, p. 29-30.

O importante para Kierkegaard é que cada pessoa possa analisar a questão do modo como ela tornou-se cristã e como é a sua relação com o cristianismo. Para que, a partir daí, por sua própria decisão e escolha, possa realizar a transformação de si mesma e tornar-se efetivamente cristã. Portanto, o filósofo tem consciência de que não se pode obrigar ninguém a tornar-se cristão porque depende da vontade de cada um. Contraditoriamente, a intenção de Kierkegaard é obrigar o homem a tornar-se atento. Porém, o filósofo tem a clareza de que pode ou não obter êxito no seu objetivo: “chegar à possibilidade de tornar os homens atentos” (PVE, p. 22; 47). O autor compreende que o tornar-se indivíduo é uma necessidade, e, tornar-se cristão é questão de escolha, da vontade livre do homem em se realizar.

²² PVE, p.109.

²³ O conceito de devir está implicitamente em toda a obra de Kierkegaard em razão do seu objetivo de tornar o homem cristão (PVE, p. 22). Mas, é abordado de forma explícita nas **KIERKEGAARD. S.A. Migalhas Filosóficas**. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2, ed. RJ: Vozes, 2008, p. 105-

tornará, conforme sua liberdade e vontade em fazer suas escolhas subjetivamente. Desta forma, o homem vai concretizando a si mesmo, dentro das árduas, descontínuas e paradoxais etapas do caminho da vida.

Para o casal Hong, na obra **A doença para a morte**, é possível observar o “socrático e o cristianismo em uma correlação de descontinuidade complementar²⁴”. A obra supracitada foi escrita por Anti-Climacus, o último pseudônimo de Kierkegaard²⁵, que foi criado para, além de assumir a autoria do livro em 1849, também assinar a obra **Prática do cristianismo**²⁶, em 1850.

Anti-Climacus é um pseudônimo que, muito mais do que ser assumidamente cristão, é um cristão do mais alto nível. Ele é “tão dedicado e sério que alguns o chamam de fanático²⁷”. Devido a sua qualidade como cristão, o autor elabora de forma mais específica os conceitos do cristianismo e “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”²⁸. Anti-Climacus, apesar de possuir nome

108, como mudança, como tornar-se outro, aquele que “não-existe”, “não-ser”, estar na não-verdade, porém tem a possibilidade, na sua liberdade, de passar para a verdade, de vir a “ser”.

²⁴ Hong; Hong. Historical Introduction. In: KIERKEGAARD, **The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening**. Edição, tradução e introdução de notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. XIV.

²⁵ De acordo com os comentadores, Kierkegaard chegou a considerar assinar a autoria da obra **A doença para a morte**, porém, desistiu, e a obra foi publicada com o pseudônimo de Anti-Climacus e o nome do filósofo apareceu apenas como editor. Segundo Roos, Anti-Climacus se propusera a apresentar o cristianismo na sua idealidade – e esta é a razão específica porque nessa obra Kierkegaard não assina o livro com próprio nome. Idealmente, onde há fé não há desespero. Entretanto, na existência, a fé é um movimento constantemente experimentado como antecipação escatológica, mas que ainda não é pleno no sentido ideal de eliminação completa das contradições inerentes à própria existência. Segue-se daí que não há pessoas cristãs no mundo? Talvez não, se se fala em termos ideais, e aqui talvez até poderíamos concordar com Nietzsche para quem “existiu um único cristão e este morreu na cruz”. Entretanto, no entendimento de cristianismo de Kierkegaard, 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 por que 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. Nesse 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 de uma antecipação da glória da eternidade na história (ROOS, 2007, p. 180).

²⁶ A tradução do título da obra aqui utilizada de acordo com ROOS, 2007, p. 148.

²⁷ GOUVEIA, R. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 298.

²⁸ ROOS, 2007, p. 151.

parecido, difere de outro pseudônimo de Kierkegaard, Johannes Climacus, ao qual pode ser utilizado para uma melhor compreensão a respeito de Anti-Climacus²⁹.

Há um entendimento comum entre os comentadores de Kierkegaard em relação a estes dois pseudônimos, concordando com a concepção de Howard e Edna Hong³⁰ de que Anti-Climacus, apesar de ter um nome que parece ser enganoso, não deve ser entendido como “contra” Climacus, mas como “*ante* ou (antes)”, denotando também como “antes de mim”, “antecipar” e “antes”. É o mesmo entendimento de Julia Watkin³¹: de que o prefixo “Anti” significa “antes”, que tem “precedência”. Ela esclarece também que, apesar de os dois pseudônimos estarem relacionados, eles fazem uma abordagem oposta sobre o cristianismo.

Enquanto Anti-Climacus é um cristão extraordinário, Climacus não se considera cristão, chegando até mesmo a perguntar o modo pelo qual ele pode se tornar um cristão.³² A pergunta que Climacus se faz - “de que modo me torno um cristão?”-, é a questão chave que permeia todas as obras de Kierkegaard, o modo pelo qual o homem torna-se cristão e como o cristão se relaciona com Deus e com o cristianismo. O filósofo desenvolve estrategicamente toda a sua filosofia com o objetivo de “tornar-se cristão” ou ao menos “chegar à possibilidade de tornar os homens atentos”³³.

Climacus não consegue ser nem cristão nem tampouco filósofo; é cético, irônico, interessadíssimo tanto pelas questões cristãs quanto pelas questões filosóficas. Para Paula, o Climacus que escreveu **Migalhas Filosóficas** e fazia veladamente críticas à cristandade, tem uma postura bem diferente em **Pós-escrito às migalhas**

²⁹ Johannes Climacus é o autor da biografia **Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo**, de 1842-1843; **Migalhas filosóficas**, de 1843 e de **Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea mímico-patético-dialético, contribuição existencial**, de 1846. Os comentadores consideram que Climacus é um pseudônimo muito peculiar, pois, segundo eles, sua criação foi inspirada em alguém real: Johannes Climacus (João das Escadas, ou João o Escalador, ou João do Clímax), um monge e autor místico medieval, que escreveu o livro: **A Escada da Ascensão Divina**, que viveu no Mosteiro do Monte Sinai, em 600 da Era Cristã.

³⁰ Hong; Hong, 1980, p. XXII.

³¹ WATKIN. J. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham, Maryland, USA: Scarecrow Press, 2001, p. 401.

³² KIERKEGAARD, S.A. **Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas**. Vol. I. Tradução de Álvaro L. M. Valls; Marília M. de Almeida. RJ: Vozes; SP: Editora Universitária São Francisco, 2016, p. 333-334.

³³ A intenção de Kierkegaard é de pelo menos fazer com que os homens cheguem à possibilidade de se tornarem atentos, porque para o incrédulo filósofo, a realização desse objetivo é outra coisa, porque depende do indivíduo. Ele também compreende que o tornar-se cristão é questão de escolha, da vontade livre do indivíduo. O problema de tornar-se cristão é tão relevante para o dinamarquês que é citado trinta e cinco vezes no **Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor**.

filosóficas. Além de fazer suas críticas abertamente, ele é simpatizante do cristianismo, está em devir, está tentando se tornar um cristão³⁴.

É preciso tornar-se cristão porque é uma transformação em que o indivíduo passa a ter um novo sentido e um modo autêntico da existência, a viver plenamente o cristianismo. Para tornar-se cristão, é necessário que o homem anteriormente torne-se si mesmo, um indivíduo singular. Contudo, o tornar-se cristão deve ser compreendido como uma questão de escolha individual de cada homem, pois, Kierkegaard compreende que “seria um erro tentar convencer outras pessoas da verdade do cristianismo, pois isso iria distorcer sua natureza de interioridade. Cada indivíduo deve chegar à fé cristã por conta própria³⁵”. Entretanto, deve-se esclarecer que, somente aquele que é subjetividade e interioridade, um indivíduo, possui a condição e a liberdade necessárias para escolher tornar-se cristão.

Segundo Roos, é importante para a estratégia e a ironia de Kierkegaard fazer essa diferença na relação de Climacus e Anti-Climacus com o cristianismo. Enquanto Climacus não se considera um cristão, Anti-Climacus é um cristão “em nível extraordinário” e apresenta o “cristianismo em toda sua idealidade³⁶”. Kierkegaard, refletindo a respeito desses dois pseudônimos, escreve em seu *Papirer*.

Johannes Climacus e Anti-Climacus têm muita coisa em comum; mas a diferença é que ao passo que Johannes Climacus se coloca tão baixo que ele até mesmo diz que não é cristão, parece que se pode perceber em Anti-Climacus que ele considera a si mesmo como um cristão num nível extraordinariamente alto, em alguns momentos parece até acreditar que o cristianismo realmente é para gênios, usando a palavra num sentido não intelectual. Sua culpa pessoal, então, é confundir a si mesmo com a idealidade (isto é o que há de demônico nele), mas a sua representação da

³⁴ PAULA, M. **A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade.** Tese de Doutorado. Campinas, SP. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005, p. 43. Segundo Paula, ao contrário do que ocorre na concepção histórico-objetiva, o cristianismo não é algo dado, mas, é um processo de vir a ser, do modo como já era anunciado por Aristóteles no livro Z da metafísica”.

³⁵ STEWART, 2017, p. 219.

³⁶ Roos esclarece que, em sua outra obra, a **Prática no Cristianismo**, Anti-Climacus perceberá a impossibilidade de atingir a idealidade do cristianismo, porque tal é uma característica exclusiva de Cristo. Logo, não se colocará mais a si mesmo como um paradigma de cristão extraordinário³⁶. De acordo com Roos, Kierkegaard não possui essa percepção distorcida, demônica do cristianismo. Ao se colocar entre os dois pseudônimos ele não escolheu um ou outro, e demonstrou ter exata percepção da sua existência cristã, pois, “a verdade da existência cristã que implica um salto é um salto para dentro de um modo de vida, um caminho em direção à idealidade na consciência constante de não atingi-la” (ROOS, 2007, p. 151-152).

idealidade pode ser absolutamente sadia, à qual me inclino. Eu me colocaria acima de Johannes Climacus, abaixo de Anti-Climacus³⁷.

Anti-Climacus faz, em **A doença para a morte**, a definição do homem como espírito, e o espírito é um eu relacional, em razão do homem ser uma síntese de elementos opostos: infinito-finito, temporal-eterno e liberdade-necessidade. Logo, o eu é quem faz a síntese da relação destes elementos. A maneira como ele se relaciona consigo e com os outros determina, portanto, o modo de como é o seu relacionamento com Deus. É preciso que o homem se torne “subjetivo, isto é, homem enquanto singularidade que se relaciona consigo mesmo e reduplica essa relação no e com o próximo³⁸”.

Na obra é mostrado como é difícil o processo que o homem deve percorrer para tornar-se si mesmo e alcançar a tão almejada verdade, o conhecimento sobre si mesmo, a sua autoconsciência plena. É difícil, porque para obter tal autoconsciência, o eu deve ser transparente e repousar em Deus para que não haja mais o desespero. Porém, há a possibilidade de o eu se fechar no seu orgulho e repousar em si mesmo antes de alcançar a verdade e se negar a estabelecer a relação com Deus. Portanto, da mesma forma que é difícil o eu se relacionar consigo mesmo, é igualmente difícil estabelecer uma verdadeira relação com Deus, já que esta relação depende do modo como o homem se relaciona consigo e com o outro.

Desta forma, **A doença para a morte**³⁹ mostra a dificuldade que o homem possui de estabelecer boas relações, especialmente uma boa relação com Deus, a fim de que o desespero seja totalmente erradicado. A relação com Deus exige, além da consciência da reflexiva de si mesmo, consciência do eu eterno, que se obtém por meio da relação refletida profundamente consigo mesmo: a fé. É somente pela fé que o indivíduo pode se relacionar com Deus, mesmo que seja algo tão difícil de ser alçado quanto a consciência de si mesmo.

Cada filósofo analisa os problemas relevantes de sua época, não diferente, Kierkegaard também o fez. Ele analisou amplamente o problema da falta de

³⁷ KIERKEGAARD, SUD, apud ROOS, 2007, p. 152.

³⁸ ALMEIDA, J. In FERRO, N. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 8.

³⁹ Na obra são explicados, mais detalhadamente, os conceitos de desespero, pecado e fé, conceitos já abordados em obras anteriormente de Kierkegaard.

consciência do homem sobre si mesmo e como esta falta de conhecimento e compreensão de si enredou o homem num mundo ilusório e superficial, priorizando os conhecimentos objetivos, os cargos de notoriedade e os bens materiais em detrimento do conhecimento subjetivo, dos valores éticos, do exercício da plena liberdade, da relação autêntica consigo e com o outro, com Deus, e com o mundo.

Mesmo tendo se passado 170 anos da publicação de **A doença para a morte**, e em uma época muito diferente, percebe-se que o homem continua separado de si mesmo, não estabelecendo uma boa relação consigo mesmo para ter o autoconhecimento e a compreensão de si. No mundo atual, no qual a globalização e o mercado de trabalho exigem a rapidez na comunicação e a instantaneidade das relações, nota-se a falta de identidade, a desvalorização do eu e do outro, a falta de consciência e reflexão sobre si mesmo.

Na atualidade, é notório o número crescente de instituições religiosas; no entanto, estamos diante da carência de uma religiosidade reflexiva, como propôs Kierkegaard em sua filosofia. Religiosidade esta que proporcione ao homem uma consciência de si mesmo e uma experiência tanto existencial quanto religiosa. Ao que parece, o homem contemporâneo, ao se desvincular da relação consigo mesmo, vive numa espécie de ilusão a respeito de si mesmo e numa aparente e falsa liberdade que, o impossibilita de refletir, discernir e adquirir autoconsciência.

A falta de consciência de si mesmo resulta na má relação interior, logo, a existência real do desespero e as pressões que o homem sofre diariamente com as suas relações exteriores, o desestruturam e o fazem se perder de si mesmo. Observa-se que a liberdade humana continua sendo uma mera ilusão, porque o homem está cada vez mais distante da relação consigo mesmo e a cada dia sofrendo mais a tortura de viver a morte de si mesmo, ainda que não possa morrer definitivamente. O retorno a si mesmo, a interioridade e a subjetividade, apesar de necessários, se tornam então, cada vez mais difícil para o homem atual.

Desta forma, ainda prevalece a miséria espiritual dita por Anti-Climacus, como também o homem continua no estado de desespero, quer ele seja consciente ou inconsciente disso. E a sociedade, mesmo com o passar do tempo, permanece doente, pois ainda existe a universalidade do desespero, por causa da

supervalorização das coisas mundanas e a desvalorização do homem singular, chamado indivíduo.

Assim, **A doença para a morte** é uma obra importante a ser estudada, pois esta continua sendo necessária para demonstrar ao homem contemporâneo a sua real condição, porque observa-se que ainda existe a miséria espiritual no mundo. A obra foi elaborada em duas partes, a saber: na primeira parte, Anti-Climacus demonstra o esforço que o homem faz para tomar consciência de si mesmo, ou seja, um indivíduo particular, uma subjetividade, interioridade e também, demonstrar as razões pelas quais ele desvia do seu caminho espiritual e, não consegue, portanto, tornar-se espírito, eu. Já na segunda parte, Anti-Climacus, aborda ao problema do pecado e apresenta o que é o verdadeiro cristianismo, para que o homem possa se tornar então um autêntico cristão.

A primeira parte da obra é importante para este estudo, pois é nela que o autor propõe um questionamento denso e profundo a cerca de um problema teórico: como o eu se torna si mesmo? É nesta parte que é demonstrada, dentro a âmbito filosófico, o problema que é o processo para o homem tornar-se um indivíduo singular e assumir-se enquanto tal, ou melhor, é descrita a dificuldade que é para o homem conseguir percorrer o processo para realizar a sua individualização sem que ele se transforme em um individualista, uma pessoa hermética, fechada em seu próprio egoísmo e autossuficiência.

No entanto, enquanto o homem não tem consciência de si mesmo, da sua individualidade, não lhe é possível ser um indivíduo livre para querer estabelecer uma relação pessoal com Deus. A partir do momento em que o homem passa a ser consciente e transparente para si mesmo, ele está apto para adentrar e compreender a segunda parte da obra, na qual é possível percorrer uma nova dialética, a religiosa⁴⁰.

⁴⁰ De acordo com Marsh, existem dois aspectos diferentes na obra, um filosófico e outro religioso, mas que apesar de existirem em duas esferas distintas, elas se complementam porque surge uma dialética entre as duas esferas, em razão de que existe um “movimento da multiplicidade para a unidade, da diferença para a identidade, mas a identidade é uma identidade na diferença em que o filosófico e o religioso permanecem como aspectos distintos, mas relacionados em um todo”, no qual o desespero está relacionado à filosofia e o pecado à fé, mas, na medida em que o desespero se qualifica como pecado, a filosofia “dá lugar à fé e à mediação ao paradoxo”. (MARSH, J.. Kierkegaard's Double Dialectic of Despair and Sin. In: PERKINS, Robert L. (Ed.). **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 67. (International Kierkegaard Commentary, vol. 19)).

Como o objeto do estudo é a primeira parte de **A doença para a morte**, esclarece-se que, para um melhor desenvolvimento e execução do trabalho, se fará, eventualmente, referência à segunda parte da obra, bem como a outras obras de Kierkegaard⁴¹. Também é fundamental a utilização de livros, teses e artigos dos comentadores do filósofo dinamarquês, especialmente aqueles que analisaram com maior profundidade a referida obra.

O primeiro e o segundo capítulo é elaborado seguindo a mesma ordem de apresentação dos problemas da obra estudada, separando as temáticas de uma forma didática para uma melhor compreensão do leitor. No primeiro capítulo do estudo, foi realizada uma análise a respeito da importância e da necessidade da exposição do pensamento do autor para o contexto da época; a razão pela qual há utilização da linguagem ética-cristã na elaboração da obra e, também é explicada a diferença entre o cristão e o homem natural; o que é o desespero, a sua universalidade e se é a doença é uma vantagem ou desvantagem.

O desenvolvimento do segundo capítulo apresenta os tipos de desesperos existentes, de duas formas: de acordo com os elementos constituintes do eu e os definidos conforme a consciência. E, por fim, no terceiro e último capítulo, é elaborado um aprofundamento das análises mostradas ao longo de todo o estudo, no qual é enfatizado o problema do eu e da consciência de si, dentro dos seguintes aspectos: o Tornar-se eu, O eu e a liberdade, O eu autorrelacionado, relacional e reflexivo e a necessidade do homem de ser uma síntese aberta e inconclusiva.

⁴¹ Apesar de **A doença para a morte** poder ser relacionada com outras obras de Kierkegaard, como **O Conceito de Angústia, Migalhas Filosóficas, Pós-escrito às migalhas filosóficas** dentre outras, o objetivo do estudo não é relacionar o problema ora analisado com outras obras kierkegaardianas. A referência às demais obras somente ocorrerá quando houver a necessidade de um melhor esclarecimento a respeito da filosofia de Kierkegaard ou do problema tematizado nesse trabalho. Esclarece-se também que, em virtude da proposta do estudo, não será descrito os estágios da existência: o estético, o ético e o religioso, pois apesar de se poder descrever o problema do eu relacionando-o com tais estágios, na obra tema deste estudo, não há, por parte de Anti-Climacus, nenhuma citação, classificação ou descrição destes estágios. Portanto, também não será feita nenhuma abordagem sobre tais estágios. Informa-se também que é o objetivo do estudo um debate entre a filosofia de Kierkegaard e outros filósofos, como por exemplo, Hegel.

2 A DOENÇA PARA A MORTE: UMA ANÁLISE DA ESTRUTURA E DO CONTEÚDO DA OBRA

Neste capítulo será demonstrado as análises de Anti-Climacus sobre a dificuldade do homem tornar-se si mesmo, em virtude de ele não poder se relacionar bem consigo mesmo e tornar-se um espírito, eu. Isso se deve, essencialmente, ao contexto filosófico, religioso, social e político da época. Desta forma, o homem não se compreende, nem tão pouco a sua realidade, vivendo uma ilusão a respeito de si mesmo por desconhecer o que é desespero.

Assim, será apresentada a compreensão do autor sobre o desespero como sendo a doença mortal que pertence a categoria do espírito e difere de um mal físico. É explicada a razão da necessidade de despertar o homem, a razão pela qual a obra traz em sua elaboração a exposição ético-cristã para que seja possível demonstrar, dialeticamente, a miséria espiritual; se o desespero é uma vantagem ou desvantagem e a universalidade e a preexistência do desespero. Também será mostrada a definição do homem e a diferença entre o cristão e o homem natural.

2.1 A NECESSIDADE DE DESPERTAR O HOMEM PARA O SEU ESTADO DE DESESPERO

Anti-Climacus demonstra, em sua exposição, a dificuldade de o homem se relacionar e de manter boa relação consigo mesmo e tornar-se o eu, um indivíduo singular, em uma época na qual há a valorização da multidão⁴². Com a dissolução das

⁴² PVE, (p. 98). Kierkegaard compreende que a multidão considerada como um conceito é uma mentira, de qualquer tipo que ela seja e de qualquer época, porque para o filósofo, na multidão diminui a responsabilidade do indivíduo por seus atos e não existe arrependimento. Desta forma, a multidão pode ser considerada como as pessoas que se dizem cristãs simplesmente porque nasceram em um país cristão. Vivem em uma mentira, uma ilusão de si mesmas, por acreditarem serem cristãs, pois não houve uma decisão individual, a escolha e o esforço em querer tornarem-se cristãs. Não ocorreu a interiorização da essência do cristianismo e a responsabilidade de colocarem em prática os ensinamentos da religião.

Na Dinamarca, como todos se intitulam cristão, pode-se indagar como distinguir aquele que, efetivamente, tornou-se cristão por escolha própria daquele que se diz ser cristão. Se não pode ser feita uma clara distinção, não haveria então o verdadeiro cristão? Portanto, se todos são cristãos por nascimento, a multidão é considerada como uma ilusão, uma mentira, uma abstração quer seja no âmbito político, social ou religioso, já que não há o laicismo na Dinamarca, a separação do Estado e da Religião. Para o autor, não se pode despertar e edificar a multidão, mas somente o indivíduo. Por esta razão, ele escreve para o indivíduo, e toda a sua produção tem por objetivo retirar o indivíduo da multidão. Conforme Almeida e Valls, no entanto, o conteúdo da categoria do indivíduo para o filósofo é diferente do modo como é normalmente visto: sinônimo de individualismo, subjetivismo ou irracionalismo, porque o indivíduo é uma categoria em si relacional (ALMEIDA, Jorge M. & VALLS,

características individuais, as pessoas possuem pensamentos que se reproduzem de forma quantitativa e igualitária.

Este comportamento faz com que não exista as reflexões qualitativa e ética, tampouco que haja responsabilidade individual. Quando se valoriza a espécie humana e a multidão, conseqüentemente desconsidera-se o homem no seu bem mais valioso, a sua personalidade, cuja capacidade é a de pensar qualitativamente, eticamente, de refletir e agir por si mesmo, livre das influências exteriores, conforme sua própria vontade e consciência.

Da mesma forma que é demonstrada a dificuldade de o homem tornar-se um indivíduo, também há a dificuldade dele se tornar cristão estando na época da cristandade. A época do paganismo moderno⁴³, ou, mais especificamente, “o paganismo na cristandade” (p. 47), marca o período em que, além de não se ter um conhecimento verdadeiro à respeito do cristianismo, qualquer pessoa se autodenominava cristã simplesmente em virtude do seu local de nascimento; sem que houvesse o mínimo esforço e vontade de decidir, uma pessoa já seria cristã somente por ter nascido em um país que politicamente se denominava desta forma.

Desta forma, o homem está afastado de si mesmo, vivendo tanto em uma ilusão de ser homem quanto na ilusão de ser cristão, ao invés de ser realmente aquilo que acredita ser. Tal ilusão é perigosa, pois pode-se pensar que se é um indivíduo livre, sendo livre para ter múltiplos pensamentos e pensar no que desejar, sem que de fato exista como um ser livre.

Álvaro L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007, p. 32). Conforme pode se verificar na obra aqui estudada, **A doença para a morte**.

⁴³ Paganismo o é termo que se utiliza para se referir às religiões que são politeístas, ou seja, que cultuam vários deuses. De acordo com Watkin, paganismo é um termo por meio do qual Kierkegaard refere-se às várias formas da existência temporal. Por exemplo, no **Diário** de 1838, o paganismo é comparado com o desenvolvimento do grau máximo da vida dos sentidos e, Anti-Climacus usa o termo paganismo para se reportar àqueles cristãos que têm suas vidas concentradas no desfrute da temporalidade. Watkin esclarece também que Kierkegaard compreende a ética do paganismo como moralidade, “a forma mais baixa da ética, enquanto os pagãos são vistos como tentado incorretamente ter uma relação direta com Deus como algo externo e observável na temporalidade” (WATKIN. J. **Historical Dictionary of Kierkegaard’s Philosophy**. Lanham, Maryland, USA: Scarecrow Press, 2001, p. 186-187). Na crença pagã pode-se encontrar Deus na natureza, por isso, para Anti-Climacus, o homem deve romper com a imanência (HANNAY, A. 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, vol. 19, p. 28).

De acordo com Anti-Climacus (p. 43), o problema é que, quando uma pessoa possui o conhecimento e a concepção errados sobre si mesmo, pode-se inconscientemente viver uma vida de infelicidades, imaginando-se ser saudável e feliz, quando na verdade, segundo o autor,

[...] nenhum ser humano que já viveu ou nenhum vive, fora da cristandade, que não se desesperou, e ninguém na cristandade, se ele não é um verdadeiro cristão, e na medida em que ele não é totalmente isso, ele ainda está em algum ponto em desespero (p. 22).

Diante da necessidade de fazer com que cada homem conseguisse sair da ilusão a respeito de si mesmo, Anti-Climacus estrutura a obra **A doença para a morte**, de forma que cada homem pudesse ter consciência da sua verdadeira condição. A partir da definição antropológica do homem como espírito, o eu⁴⁴, o autor analisa o desespero como sendo um mal, uma doença pertencente à categoria do espírito. Descrevendo sua universalidade, sua inconsciência e consciência, sua manifestação e personificações.

Na segunda parte da obra, no âmbito da religião, as análises do autor não são feitas mais com o eu dentro da categoria humana, cujo critério era o homem. Dentro da esfera religiosa, o eu quando se coloca diante de Deus, assume uma nova qualidade e qualificação, tendo como ponto central o que Anti-Climacus chama de “o eu teológico, o eu diretamente diante de Deus” (p. 79).

⁴⁴ Segundo Watkin, espírito e alma são termos com significados distintos utilizados por Kierkegaard para demonstrar as duas formas do eu. Alma, *psyche* é a parte não física do homem, o eu inicial, com a qual o indivíduo começa sua vida, ou seja, a primeira síntese é a da alma (psique) e o corpo físico, com os quais o eu está na sua condição inicial. Já o espírito pertence à segunda síntese, do temporal e do eterno. O espírito é a parte espiritual de uma pessoa e está ligada ao tornar-se um indivíduo, que é o oposto de ser como as demais pessoas. O desenvolvimento do eu espiritual ocorre por meio de uma relação ética com o eterno, Deus; entre a escolha do que é certo ou não. “Assim, o espírito também está intimamente ligado à possibilidade e à liberdade, já que a escolha real e a possibilidade real são necessárias para que o indivíduo possa escolher o certo. Enquanto o indivíduo precisa desenvolver sua natureza espiritual para ter uma correta relação com Deus [...] Anti-Climacus lida com o ser eternamente isolado de Deus e permanentemente isolado espiritualmente em um casulo de amor-próprio, mais ainda experimentando o desespero através de alguém que se recusou a desenvolver sua natureza espiritual” (WATKIN, 2001, p. 240-241).

De acordo com Hannay, quando Anti-Climacus define o homem como espírito, ele compreende por espírito aquilo que possui uma percepção clara e nítida de que a sua existência está fundamentada em um “*telos* eterno” e que, o desespero do qual se sofre, por ser uma doença característica do espírito leva o eu a viver em uma tensão eterna entre o desespero e a fé (HANNAY, 1987, p. 27).

Como o desespero é a doença mortal, que pertence à categoria do espírito, do eu, ela é uma doença que, de acordo com Glenn⁴⁵, atinge as três dimensões da individualidade humana: a psicológica, a ética e a religiosa. A dimensão psicólogo-estética se refere à quando o desespero é analisado psicologicamente, como um estado do eu, pois o eu é descrito como uma síntese dos seus elementos constitutivos opostos, sendo estes infinito e finito, temporal e eterno, liberdade e necessidade. A dimensão ética da individualidade, o eu como uma autorrelação, um eu qualificado eticamente, pois ele não é mais somente a soma dos elementos que o constitui, mas é responsável por si mesmo, pela direção que ele toma. E, finalmente, a dimensão religiosa da individualidade, onde o eu é descrito como dependente de Deus, por ele ser uma relação derivada⁴⁶.

Desta forma, por meio da dialética do eu, que se desenvolve na dialética do desespero e na dialética do pecado, Anti-Climacus revela a miséria espiritual na qual o ser humano se encontrava e, assim, fazer com que o homem por si mesmo, desperte da sua ignorância do seu estado de inconsciência desesperada e se torne um indivíduo singular, descobrindo-se e afirmando-se enquanto espírito, eu, que tem por devir a tarefa de tornar-se si mesmo.

Então, no seu método dialético é demonstrado que, quando a consciência do eu eterno aumenta, também aumenta a intensidade do desespero. E, aumentando a intensidade do desespero, a consciência do eu aumenta, assim como também a consciência da sua liberdade e da sua responsabilidade sobre a sua existência⁴⁷. Para cada nível de consciência de si mesmo surge um tipo específico de desespero. Isto ocorre em razão de que, ao contrário do mundo abstrato, no mundo real, a existência

⁴⁵ GLENN, Jr. The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: PERKINS, Robert L. (Ed.). **The sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 6, 7; 15. International Kierkegaard Commentary, vol. 19.

⁴⁶ Será demonstrado de maneira mais aprofundada no item **4.3 O eu autorrelacionado, relacionável e reflexivo**.

⁴⁷ Existência ou existir é diferente de viver porque o existir implica ter consciência plena do que é viver e por qual motivo se vive. Já o viver não é consciente porque vive aquilo que não está morto. Como por exemplo, a planta e o animal, eles vivem conforme a sua natureza. Claro que há pessoas que apenas vivem ou sobrevivem, que não possuem a menor consciência do porquê e da maneira como existem.

Assim como outros termos, Kierkegaard utiliza a palavra existência em vários sentidos diferentes, podendo significar a esfera da atividade humana, tendo o mesmo significado do termo atualidade, como também pode ser usado para indicar o "esforço ético-religioso de uma pessoa e o desenvolvimento pessoal da vida (onde existir é expresso por...) em oposição ao fato da existência física concreta de uma pessoa no mundo, onde dizer que uma pessoa existe simplesmente significa que ela ou ele está lá no mundo" (WATKIN, 2001, p. 80).

concreta é aberta, cheia de atribulações, um lugar de decisões, onde o homem livre é capaz de agir, de fazer as suas escolhas de acordo com a sua consciência. Entretanto, é difícil alcançar a consciência de ser e efetivar a liberdade de ser si mesmo. Assim, o tornar-se é um movimento que vai acontecendo de forma lenta e gradual na existência humana.

Percebe-se, então, na esfera religiosa, a consciência de si mesmo se inicia com a relação com Deus, mas somente se efetivará com o cristianismo, ou mais precisamente, com a aceitação, dentre outros dogmas do cristianismo como, por exemplo, a remissão dos pecados, a da revelação do paradoxo⁴⁸ absoluto: a natureza divina e humana de Cristo para ser um cristão. E, para ser um autêntico cristão não basta possuir a consciência de Deus e de Cristo, é necessário interiorizar, compreender a essência do cristianismo, praticando na existência estes ensinamentos.

O tornar-se um indivíduo é uma tarefa tão difícil quanto alcançar a fé, porque como o tornar-se é um devir, em cada movimento da vida o homem, enquanto livre, torna-se aquilo que ele coloca perante si mesmo como sendo a sua medida. Medida que é o fator que determina o modo da sua existência, ou melhor, o como e a razão do seu existir.

De acordo com Ferro, é a medida que o homem põe para si mesmo que define sua compreensão sobre si e determina o que ele é, porque,

Medida e “ser perante” são, pois, dois aspectos intimamente relacionados: o sujeito, o eu, é algo que está constituído pela estrutura do “perante”, mas não o está sem mais; está-o de tal forma que isso perante o qual ele sempre se posiciona constitui a definição a partir da qual ele se compreende a si mesmo, a partir da qual ele é, a partir da qual se determina qualitativamente [...]. Aquilo que parece essencial no ser perante é o facto de isso determinar o sentido, como indica Anti-Climacus. Ora tal significa que a determinação fundamental da existência não está posto como pressuposição sempre já dada, mas, pelo

⁴⁸ Paradoxo é um conceito que Kierkegaard utiliza em suas obras, mas que em **A doença para a morte**, é utilizada, conforme Ricoeur (1996, p. 103-104), para substituir a dialética da lógica hegeliana de três termos por uma dialética sem mediação, “uma dialética rompida, uma dialética não resolvida de dois termos”. Desta forma, com a dialética binária o filósofo dinamarquês demonstra que o homem tem a liberdade e a tarefa de edificar a si mesmo. Entretanto, a liberdade caminha junto com a vontade e a decisão, porque, o homem, na existência concreta não obedece a leis lógicas. Segundo Farago, Kierkegaard traz uma dialética de dois termos na qual a síntese não pode encontrar o repouso para substituir a dialética resolutiva de Hegel (FARAGO, 2006, p. 70). Resumidamente, pode-se compreender que o paradoxo é uma situação que traz em si uma contradição que não poderá ser compreendida, explicada, nem tampouco solucionada racionalmente, apenas pela fé, é algo irracional na qual a razão deve mergulhar e sobre a qual não possui entendimento.

contrário, como qualquer coisa relativamente à qual o sujeito se encontra em uma relação de “vis-à-vis”, por assim dizer, como algo que ele visa [...].⁴⁹

Assim, o ser humano precisa de algo que lhe sirva como uma medida existencial, de tal forma que ao olhar para o seu referencial, reflita profundamente sobre si mesmo e sobre a sua existência, e, então, possa tornar-se si mesmo em realidade e transformar a sua realidade, conforme aquilo pelo qual ele possui como seu parâmetro de medida.

Desta forma, na primeira parte da obra o eu está em desesperado por ter o próprio homem como sendo sua medida e finalidade. Sendo assim, ele não consegue curar-se pelo seu próprio esforço do seu desespero porque precisa estabelecer a relação com o poder superior, com o qual o homem, na sua autossuficiência e liberdade, não quer se relacionar.

No âmbito da religião, Anti-Climacus utiliza o pecado para apresentar o autêntico cristianismo e demonstrar o que é verdadeiro pecado, para que o homem tenha a consciência de ser um pecador, e poder distinguir o cristianismo da cristandade. Com a autoconsciência de si e o conhecimento do que é o cristianismo e o que é ser cristão, o homem por sua própria escolha e decisão, queira tornar-se cristão, mas um cristão no exato sentido original da palavra, aquela pessoa que tem Cristo como modelo, como medida e sentido existencial, que seja um homem e cristão em ações e não em aparência, não apenas em sentimentos e palavras.

A doença para a morte é uma obra que foi minuciosa e estrategicamente escrita, na qual, primeiramente, é mostrada a enfermidade mortal como sendo o desespero. Este é apresentado em diferentes modos e, posteriormente, diante de Deus, é qualificado como pecado. Assim, na primeira parte da obra Anti-Climacus demonstra os três diferentes tipos de desespero existentes: O desespero inconsciente de ter eu, o qual o autor compreende como sendo um desespero inautêntico, porque como é inconsciente não deve ser nem considerado como desespero. E, os dois tipos de desesperos conscientes, verdadeiros: o desespero fraqueza de não ser si mesmo, que se subdivide em desespero fraqueza do temporal ou sobre algo temporal e, o não querer ser si mesmo no desespero do eterno ou sobre si mesmo. Por fim, o desespero desafio: o desespero do eu que está desesperado para querer ser si mesmo.

⁴⁹ ALMEIDA, J.M. In: FERRO, Nuno. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 8.

2.2 O USO DA LINGUAGEM ÉTICO-CRISTÃ PARA DEMONSTRAR O DESESPERO

No prefácio, o *Anti-Climacus* (p. 5) adverte que a sua obra tem uma forma diferente de exposição, a psicológico-cristã e a qual possui duas exigências: a excelência da edificação da ética do cristianismo e o rigor da cientificidade. A distinção entre o edificante e o rigor especulativo é que o edificante não se adequa dentro do rigor especulativo porque esse dista da prática da vida real.

Conforme Paula⁵⁰, esta observação é uma crítica a uma frase de Hegel que, alertando sobre o perigo da edificação na Filosofia, coloca a seguinte observação em sua obra **A Fenomenologia do Espírito**:

Quem só busca a edificação, quem pretende envolver na névoa a variedade terrena de ser-aí e de seu pensamento, e espera o prazer indeterminado daquela divindade indeterminada, veja bem onde é que pode encontrar tudo isso; vai achar facilmente o meio de fantasiar algo e ficar assim bem pago. Mas a filosofia deve guardar-se de querer ser edificante⁵¹.

Todavia, no entendimento de *Anti-Climacus*, mesmo que seja uma obra edificante, ela possui o rigor filosófico. Desta forma, mesmo que o edificante seja uma forma de auxiliar o indivíduo na interiorização dos valores éticos ou morais, aquilo que é edificante “não retira o rigor de uma análise filosófica, antes o aumenta, conferindo-lhe outra dimensão”⁵².

O autor faz uso da linguagem ético-cristã para mostrar o desespero como a doença mortal do eu, porque primeiramente, o “desespero é dialético” assim como também os seus sintomas são dialéticos” (p. 6, 24) e, também porque “nenhuma forma de desespero pode ser definida diretamente (isto é, não dialeticamente), apenas refletindo sobre o seu oposto” (p. 30).

Portanto, como na dialética, um termo somente pode ser demonstrado pelo seu contrário, dialeticamente, para expor o que não é espírito, ou o carente de espírito, deve-se apresentar aquele que é verdadeiramente um espírito. No entendimento de

⁵⁰ PAULA, 2005, p. 105.

⁵¹ HEGEL, G. **A Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses; colaboração de Karl-Heinz Effen e José N. Machado. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 30.

⁵² PAULA, 2005, p. 105.

Anti-Climacus, o cristão é um indivíduo que tem a coragem para ser si mesmo no mundo da abstração e de se colocar diante de Deus. Assim, com o exemplo do autêntico cristão, aquele que compreendeu e pratica a essência do cristianismo, o autor mostra como a sua época era a de miséria espiritual humana.

O conhecimento fornecido pelo cristianismo gera uma inquietação, porque o cristão sempre aproveita o surgimento de um novo acontecimento em sua vida para a sua edificação⁵³. Cada momento vivido pelo cristão é uma oportunidade para ter a seriedade que edifica, é um comprometimento que ele tem com a sua própria existência em busca da sua transformação pessoal⁵⁴. Pode-se perceber que na concepção do pseudônimo, o cristão é considerado como o indivíduo que é plenamente homem, ou seja, é o homem autêntico, o espírito, o eu, da sua definição antropológica⁵⁵.

Observa-se que, além de se denominar como um cristão extraordinário, Anti-Climacus, também julga ser um homem de profunda sabedoria ou um competente psicólogo que conhece a doença e a manifestação dos seus sintomas. Ele acredita ser capaz de fazer a exposição dialética sobre a questão filosófica do desespero e, igualmente, a questão religiosa sobre o pecado. O autor, no início da obra (p. 5), já diagnosticando a doença no seu paciente/leitor adverte que, apesar de a obra ter a

⁵³ Há a edificação porque o cristianismo ensina ao cristão a fazer a mesma interiorização, o voltar para si mesmo da estética, porém, se relacionando com Deus, sem fugir do mundo, mas retornando a ele de forma equilibrada com as coisas mundanas, em razão da fé. A atitude cristã de “auto-auscultação”, de transcender a si mesmo para se relacionar de forma auto-reflexiva com Deus, segundo Abbagnano, era um privilégio do sábio da filosofia pagã e que foi levada, tal atitude aristocrática, por Santo Agostinho, para o cristianismo como algo que é acessível a qualquer homem. Assim, enquanto a sabedoria na filosofia é uma possibilidade exclusiva do homem sábio, do filósofo, no cristianismo, a sabedoria é possível para todos os homens que se tornam cristãos (ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª. ed. Brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007, p. 187).

⁵⁴ Segundo Roos, “No entendimento de cristianismo de Kierkegaard, 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” (ROOS, 2007, p. 180).

De acordo com Protásio (2015, p. 84) no cristianismo, quando o eterno adentra no tempo, fica impossível justificar a existência como uma simples “relação entre corpo e alma, imanência e transcendência, mas é uma tensão entre o eterno e temporal, entre finito e infinito, entre possível e necessário”. Assim, é com a doença do desespero que será justificada a necessidade de um existir transcendente, mas sem ter que provar a existência da eternidade ou a verdade do fato histórico porque isto não é cabível à razão. O que é importante é o si mesmo saber que pode e saber também o modo de como participar da eternidade, tomando a existência sempre na perspectiva do seu caráter eterno.

⁵⁵ A definição antropológica de Anti-Climacus será apresentada no item 2.3.

natureza edificante, não será edificante para todas as pessoas, porque nem todos serão capazes de se edificarem. Para que haja a efetivação da edificação e do despertar, é preciso possuir condições prévias que serão demonstradas posteriormente.

Contudo, para o autor (p. 5), não importa se apenas algumas pessoas consigam compreender e se edificarem por esta forma de exposição psicológico-cristã, pois ela deve ser mesmo assim apresentada com outra finalidade: a de pelo menos despertar os homens da ilusão em que vivem, da sua real condição existencial como doentes, sofredores de uma doença mortal e universal, o desespero, porque

Todo o essencialmente cristão deve ter em sua apresentação uma semelhança ao modo pelo qual o médico fala junto à cama do doente; mesmo se apenas especialistas em medicina o entenderem, nunca deve ser esquecido que a situação é junto à cama do doente⁵⁶.

Roos compreende que o clinicar do médico junto à cama do doente,

[...] envolve uma postura, uma atitude de inclinação; não pode ser resumido a um despejar de informações em objetividade distanciada. Assim também, *A doença para a morte*, o especificamente cristão não quer ser resumido ao especulativo, mas envolve reunir uma análise psicológico-teológica ao edificante, que Anti-Climacus entende como específico e inerente ao propriamente cristão⁵⁷.

O clinicar envolve um ato de inclinação, o que já significa uma atitude de rebaixamento, humildade de se pôr em uma relação de igualdade para com o outro. Vai além de dar informações objetivas de forma distanciada, é preciso se colocar em uma relação com o outro, sem deixar de se esquecer de que, o principal para Anti-Climacus é a consciência de ser doente. Então, deve-se considerar que o pseudônimo chama atenção para o fato de que, tendo ou não conhecimento do que é a doença e a consciência de sofrer do desespero, quem está na cama é um doente e como tal deve ser tratado.

Como a finalidade é o reestabelecimento da saúde do doente, é necessário utilizar o modo correto de expor o problema para que o enfermo obtenha um esclarecimento adequado e assim, se conscientize do seu estado e do remédio eficaz para a cura. Desta forma, sabendo do modo correto de tratar, ele pode se prevenir da doença e

⁵⁶ KIERKEGAARD, SUD, apud ROOS, 2007, p.154. Utiliza-se a tradução de Roos porque ela foi feita diretamente da Língua original da obra, o Dinamarquês, em sua Tese de Doutorado em Teologia.

⁵⁷ *ibid.*

manter sua saúde. Logo, é o modo do médico proceder, a forma de ele explicar a doença e a possibilidade da cura que faz com que uma pessoa doente queira saber sobre sua doença e se torne atenta aos riscos que corre com a saúde debilitada.

É pelo modo correto de expor um problema que faz com que a pessoa que o expõe seja bem compreendida. Esta foi a percepção que Anti-Climacus teve quando trouxe para seu livro outra forma de colocar a questão do desespero e do pecado. Um estilo novo que, por não ser muito familiar, pode chamar a atenção e proporcionar alguma mudança no seu leitor. Como o autor sabe que nem todas as pessoas têm as condições para se edificarem, percebe-se que ele não possui a prepotência de acreditar que sua obra será bem entendida por todos; pelo contrário, ele tem ciência da condição e limitação de cada um e a humildade em saber que, mesmo que seja mal compreendida, a obra deve ser exposta assim mesmo.

Um relato obscuro dá origem a um mau entendimento, ou seja, há uma má relação entre os interlocutores. Então, é preciso humildade para conhecer a si mesmo e reconhecer suas próprias limitações, bem como se adequar às limitações do outro, pois não adianta despejar informações objetivamente, de qualquer maneira, somente para mostrar sua superioridade, sem se preocupar se a outra pessoa está capacitada para absorvê-las e como irá se edificar com tais informações.

Portanto, além de ser importante utilizar um método adequado para transmitir as informações para que sejam entendidas e interiorizadas, é necessário ter muita humildade para não ser levado pela vaidade a uma falsa realidade, ao desconhecimento, à ilusão e ao mal entendimento sobre si mesmo.

No processo dialético do eu, conforme será demonstrado, para Anti-Climacus, além do conhecimento correto do que é o desespero, é fundamental a consciência de sofrer deste mal, ou seja, o conhecimento de si mesmo. Logo, mesmo que uma pessoa seja especialista em medicina, possuir o conhecimento sobre o que é a doença não significa que ela tenha consciência de ser doente.

De acordo com o autor (p. 31), o conhecimento e a autoconsciência devem caminhar juntos. Porém, na maioria das vezes o conhecimento prevalece sobre a consciência de si mesmo. Por esta razão, é preciso sempre lembrar que não importa quem é a

pessoa ou o seu nível de conhecimento intelectual, porque mesmo com todo o conhecimento, ela pode se enganar quanto ao seu verdadeiro estado de saúde.

Anti-Climacus compreende que a seriedade edificante do cristianismo faz com que o cristão seja um herói raro de se encontrar, que ousa ser si próprio, um indivíduo singular; segundo o autor, este homem deve ser considerado um herói porque não é do tipo que se esconde de si mesmo dentro de uma multidão de pessoas iludidas em relação a si. Ele é um indivíduo único, concreto, que tem a coragem de se aventurar, de arriscar tudo “para se tornar um ser humano individual, esse específico humano, sozinho diante de Deus, sozinho neste prodígio extenuante e nesta responsabilidade prodigiosa” (p.5).

Enquanto o conhecimento cristão trabalha a questão da ética, da subjetividade, interioridade, as ciências especulativas tratam somente da objetividade do conhecimento, esquecendo-se de que a vida real exige interesse e comprometimento. Porque não é somente aprender objetivamente sobre o que é a vida, é preciso vivê-la com paixão, interesse e seriedade.

Deve haver uma transformação real de ambos; ao transformar a si mesmo, o homem também deve transformar e significar a sua existência. É por causa da indiferença e de não ser comprometida com a ética, que Anti-Climacus considera as ciências especulativas distantes da verdadeira existência humana. E, portanto, não representam a seriedade e não edificam ninguém.

O autor, com a sua perspicaz ironia, antecipando as futuras críticas e, ao mesmo tempo, criticando a exigência do uso do estilo formal nas obras acadêmicas, adverte a respeito da autoria, do estilo e do conteúdo do seu livro:

(...) este pequeno livro é tal que um estudante da faculdade poderia escrevê-lo, em outro sentido, talvez nem todo professor poderia escrevê-lo. Mas que a forma do tratado é o que tem sido pelo menos considerado com cuidado, e parece ser psicologicamente correto também. Existe um estilo mais formal, que é tão formal que não é muito significativo e, uma vez que é muito familiar, prontamente se torna sem sentido (p. 6).

O autor informa que seu livro é pequeno, simples e que não é um grande sistema filosófico; este, com todo rigor solene e científico, só especula e não esclarece nada. Por não ter a pretensão e não querer ser considerado como algo grandioso, espetacular, o seu livro é edificante. Sendo assim, o livro poderia ter sido escrito por

um estudante que, na sua humildade, comprometimento e interesse, busca sua edificação.

Então, em sua simplicidade, a pequena obra está comprometida com a ética, com a subjetividade, a interioridade e, especialmente, com a vida concreta do homem; logo, é edificante. Justamente pela característica simples e edificante da pequena obra é que, provavelmente, nenhum professor poderia ser capaz de escrevê-la, pois este objetiva elaborar algo grandioso.

Anti-Climacus utiliza a dialética para demonstrar o movimento psicológico da consciência para alcançar a autoconsciência e, também, para chamar a atenção do leitor e o conduzir à reflexão por si mesmo, por sua própria ação de liberdade. Assim, o processo de despertar e de edificação se inicia com próprio método, que se distingue do estilo comumente adotado. Apesar de ser edificante, o livro atende ao rigor necessário para ser considerado academicamente⁵⁸.

Além da forma de expor o problema do desespero, ele é apresentado como uma doença, e não como uma cura. Este é o oposto ao pensamento hegeliano: o desespero como o remédio⁵⁹. O desespero é uma doença cuja dialética demonstra a maior miséria espiritual do homem, da mesma forma que a miséria espiritual é

⁵⁸ Na concepção de Anti-Climacus o costume de se escrever com muita solenidade pode fazer com que o escritor se perca na formalidade e não transmita nada de importante. Então, é preciso transmitir algo que possa levar o homem, por si mesmo a se edificar, a se transformar. A obter um sentido existencial eterno para que a sua vida possa valer a pena ser vivida em toda a sua plenitude.

⁵⁹ O filósofo alemão Hegel (1770-1831) utiliza o conceito desespero em sua obra na **Fenomenologia do Espírito** para mostrar a experiência fenomenológica que a consciência natural percorre para alcançar o saber verdadeiro: “esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida [*Zweifel*] ou, com mais propriedade, o caminho de desespero [*Verzweiflung*], pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade [...] Ao contrário, a dúvida [que expomos] é a penetração consciente na inverdade do saber fenomenal [...]” (HEGEL, 2008, p. 74-75). Assim, não há somente uma dúvida qualquer, mas o desespero, porque a consciência natural quando penetra na inverdade, entra em crise e perde a si mesma, em um ceticismo e, põe em dúvida não apenas o seu conhecimento dos seus conceitos, princípios, pensamentos, representações, opiniões, ou seja, sua verdade, mas também perde o sentido do seu mundo, da sua vida. De acordo com Hannay, o desespero na filosofia hegeliana é um ceticismo saudável, porque o ceticismo põe em dúvida todas as opiniões, ideias e pensamentos que dificultavam o progresso da consciência e a faz deixar o “caminho aberto para examinar melhor o que é a verdade”. Segundo ele, é possível transferir tal ideia para a filosofia de Kierkegaard e fazer um paralelo entre as duas filosofias. (Hannay, A. Kierkegaard and the variety of despair. In: **The Cambridge Companion to KIERKEGAARD**. Hannay A. Marino; Gondon D. (Eds.). The University Cambridge. United Kingdom, 1998, p. 334. (Cambridge Companions Series).)

demonstrada no cristianismo pela morte. De acordo com Anti-Climacus, talvez a cura para o mal do desespero seja simplesmente “morrer, morrer para o mundo (p. 6)⁶⁰”.

Para descrever o desespero como a doença mortal e também o difícil processo de o homem tornar-se a si mesmo e alcançar a fé, o autor utiliza a história bíblica do milagre da ressurreição de Lázaro, narrada em João 11:4, no Novo Testamento, na qual Cristo acorda, ressuscita Lázaro dentre os mortos, afirmando que Lázaro apenas dorme, pois, sua doença não era mortal:

“Essa enfermidade não é para a morte” (João 11:4). E ainda Lázaro morreu; quando os discípulos o entenderam mal, Cristo acrescentou mais tarde: “nosso amigo Lázaro, adormeceu, mas eu vou acordá-lo do seu sono” (11:11), ele lhes disse categoricamente: “Lázaro está morto” (11:14). Então Lázaro está morto, e ainda assim a doença não era para a morte; ele estava morto, e ainda esta doença não é para morte. Sabemos que Cristo tinha em mente o milagre que permitiria aos seus contemporâneos, “se quisessem crer, ver a glória de Deus” (11:40), o milagre pelo qual Ele ressuscitou Lázaro dos mortos; portanto, “esta doença” não foi apenas para a morte, mas, como Cristo predisse, foi “para a glória de Deus, para que o filho de Deus seja glorificado por meio dela” (11:40). Mas, mesmo que Cristo não ressuscitasse Lázaro, ainda não é verdade que a sua doença, a própria morte, não é para a morte? [...] (p. 7).

Assim como o médico que, ao falar sobre a doença com o enfermo, pode não ser bem entendido por ele, Cristo também não foi bem compreendido por seus discípulos quando disse que Lázaro estava morto, mas que a enfermidade não era para a morte. Foi preciso outro modo de falar, outra maneira de explicar para que os discípulos entendessem realmente a situação de Lázaro e que a doença não era para a morte.

Desta forma, os discípulos presenciaram o milagre da ressurreição e mesmo presenciando Lázaro ser despertado dentre os mortos, sendo testemunhas do fato, eles não entenderam de imediato as palavras de Cristo. Então, não seria necessário ocorrerem outros milagres para facilitar a compreensão de todas as pessoas que a doença não é mortal? Não, porque na concepção de Anti-Climacus, não é o milagre que é o importante, pois de qualquer maneira Lázaro morreria posteriormente⁶¹.

⁶⁰ Segundo Gouveia, esta é uma expressão que pode ser entendida como sendo: é preciso morrer para seu “velho eu” (GOUVEIA, 2006, p. 263), também (Cf. PAULA, 2005, p. 136). De acordo com Paula (2005, p. 30), Kierkegaard compreende que a cristandade aceita plenamente o mundo, enquanto o ser cristão é ser oposto do mundo. Desta forma, pode-se perceber a importância que o sentido existencial tem para uma pessoa, porque, quando ela não o possui, sua vida não vale a pena ser vivida. E, assim, é melhor morrer para esse mundo do imediatismo e se arriscar na busca de um novo e verdadeiro mundo de significação do que viver em um velho e conhecido mundo sem sentido.

⁶¹ Por qual razão Anti-Climacus não prioriza o milagre? Percebe-se que o autor não imputa nenhuma importância ao milagre porque se ele tivesse uma alta consideração, a vida do cristão seria muito fácil,

Assim, o elemento central na narrativa a ser destacada não é o milagre em si, mas sim, que a doença não é para a morte e, ela não é para a morte por causa de Cristo. É somente porque “Ele existe; portanto esta enfermidade não é para a morte” (p.7).

Portanto, o não ser para a morte da doença está vinculado à existência de Cristo. Se a doença não é para a morte, ela é para a vida, porque o oposto da morte é a vida. O desespero é a doença que, ao contrário da doença de Lázaro, é para morte. Para ter saúde, vida e, conseqüentemente, não sofrer do mal do desespero é preciso que Cristo exista para que a saúde e a vida sejam reestabelecidas. De acordo com Anti-Climacus, “Cristo é a ressurreição e vida” (p.7), logo, a doença não é para a morte para aquele que crê em Cristo, porque Cristo é aquele que ressuscita e vivifica o homem.

Então, para que a doença não seja para a morte e sim para uma nova vida é necessário que Cristo se aproxime do túmulo do morto e aconteça a ressurreição da morte para a vida cristã. Logo, quando se crê em Cristo, acredita-se também na vida eterna e em um recomeço, um novo sentido para a vida terrena e finita. Acredita-se também que somente o corpo é temporal e o espírito é eterno. Que nenhuma doença corporal ou espiritual é mortal. Nem mesmo a morte é mortal para aquele que acredita na vida eterna. Portanto, a doença não é para a morte porque a própria morte com Cristo não existe. E, a morte não existindo, significa que o espírito é eterno. Para aquele que crê em Deus ou no seu filho, Cristo, a totalidade da vida não termina com a vida, pelo contrário, se inicia.

Desta forma, poderia se concluir que somente o homem religioso, cristão ou não, é o único que crê na vida eterna, ou melhor, que a crença na vida eterna esteja vinculada à religião. Entretanto, não se pode esquecer que o filósofo Sócrates provara a imortalidade da alma⁶². Inclusive é utilizando dos mesmos fundamentos socráticos, a

não precisaria de nenhum esforço, responsabilidade, sacrifício, interesse e comprometimento com a vida e com o cristianismo. Bastaria crer em Cristo e esperar que Deus providenciasse tudo para o cristão. Esse fato iria totalmente em contradição com o que o autor demonstrou em toda a obra: a dificuldade que é assumir a responsabilidade que cada homem possui em ter que cumprir a sua tarefa de tornar-se espírito, si mesmo.

⁶² Sócrates, filósofo grego que viveu entre 470 a.C a 399 a.C, provou a imortalidade da alma pela incapacidade de uma doença poder consumi-la como uma doença consome o corpo. Esta prova é apresentada em **Fédon**, obra de Platão (1999, p.124-150), obra na qual é demonstrado os momentos de Sócrates, depois da sua condenação e, antes de cometer o suicídio, tomando o veneno chamado cicuta. No período que antecede a sua morte, Sócrates, dialogando com seus discípulos/amigos, demonstrou, por meio da teoria dos elementos contrários, a imortalidade da alma, e também, sobre o

impotência de uma doença não poder consumir a alma como consegue com o corpo, que Anti-Climacus demonstra que há algo de eterno, espírito, eu, em uma pessoa. O desespero é uma doença que não pode destruir o eterno que existe no homem, o espírito. Da mesma maneira que, segundo o autor “se não houvesse algo de eterno em um homem, ele não poderia se desesperar e, se o desespero pudesse consumir este eterno, então, não poderia haver nenhum tipo de desespero” (p. 20-21).

Apesar de Anti-Climacus não considerar importante o milagre da ressurreição, ele é importante porque Cristo, com a sua ação de dar vida novamente à Lázaro, comprovou na prática aquilo que Sócrates, anteriormente, provara com a sua teoria filosófica dos contrários: que há a vida eterna. Em contrapartida, Cristo é o eterno que, quando veio ao tempo fez com que houvesse a unificação dos elementos contrários: o eterno e o temporal, o finito e o infinito, morte e vida, o que, para o filósofo grego era impossível que ocorresse, a unidade entre coisas que são opostas. Com Cristo há, então, o impossível, a união destes elementos polarizantes.

problema que é para a alma encontrar a verdade, pois de acordo com o filósofo, o corpo a induz ao erro. Neste diálogo, Sócrates descreve o caminho que a alma percorre em suas várias encarnações, nas quais podem acontecer dela encarnar sendo uma pessoa ou animal. Depende apenas do modo como o homem levou sua vida anterior, privilegiando o corpo ou a alma. Para o filósofo grego, a alma tem o verdadeiro conhecimento sobre o bem e a justiça quando está fora do corpo, porque na sua concepção o corpo é sua prisão temporária. Quando ela está aprisionada, não tem consciência do verdadeiro saber. Através da reminiscência é que ela reaprende. Sócrates também esclarece que somente filósofo que fica na contemplação, que cuida da alma e não cuida do corpo, pode alcançar o conhecimento verdadeiro. (Cf. **Fédon** In: PLATÃO. **Diálogos**. Nova Cultural: S. Paulo, 1999, p. 124-150).

Ao tomar a prova de Sócrates como fundamento, Anti-Climacus (p. 21) faz referência a doença como “o pecado”. Na mesma obra, o autor esclarece que Sócrates não era cristão. Assim, o filósofo grego não cita o pecado, e sim o erro e a ignorância. O que demonstra que Anti-Climacus está sendo irônico ao dizer pecado, porque é a virtude (bem) que a Filosofia coloca como oposto do pecado. Portanto, a questão do pecado não pertence ao âmbito da Filosofia, mas, da Religião. Desta forma, a Filosofia não pode resolver a questão do desespero e nem do pecado. Então, de acordo com Anti-Climacus, o que se opõe ao pecado é a fé, pois a fé é a cura do desespero e do pecado.

Pode-se perceber que além de demonstrar que a Filosofia não pode dizer nada sobre a questão do pecado e sim, a ética religiosa, Anti-Climacus traz o espírito, o eu, como a síntese capaz de estabelecer um adequado relacionamento entre a alma e o corpo. O que significa dizer que, um filósofo ou qualquer outro, pode conhecer a verdade, o bem, sem precisar da reminiscência porque ele vive uma existência real, e não deve ficar apenas na contemplação da alma se esquecendo de que ele também é corpo. Desta forma, deve haver um equilíbrio na relação da alma e do corpo porque uma pessoa como síntese não deve excluir nenhum elemento.

Assim como Sócrates provou a imortalidade da alma por meio da impossibilidade de ela ser morta por uma doença, Cristo, com o milagre da ressurreição de Lázaro, provou a imortalidade da alma porque a doença não é capaz de matá-la. Temos duas provas de que há vida após a morte do corpo: uma teórica, da Filosofia grega e outra prática, da religião. Duas éticas distintas: filosófica e cristã e, ambas se relacionam com a questão do bem, da sabedoria e da liberdade do homem. A filosófica, com o bem como uma virtude, e, a cristã, o bem como sendo a fé. Sócrates morreu, ou melhor, se suicidou por amor à ética, para ser ético, para ser si mesmo. Cristo deixou-se matar por amor à Deus e aos homens. Sócrates morreu por amor a si mesmo e Cristo, por amor ao outro, deixou de ser si mesmo.

Contraditoriamente, mesmo o milagre não sendo considerado importante pelo autor, o texto descrito serviu para, além de mostrar que a doença não é mortal e que pode haver a ressurreição, identificou que há algo muito maior; ao mesmo tempo em que mostra a “glória de Deus” para aquelas pessoas que querem crer, foi por meio do milagre que houve a possibilidade de se glorificar o filho de Deus, Cristo. E quando se glorifica Cristo, há a glória de Deus. O milagre da ressurreição foi, portanto, o meio para a glorificação de Deus e do seu filho. Logo, para que Deus seja glorificado é necessário também glorificar o seu filho, porque Cristo é a maior glória de Deus.

Assim, Cristo é o meio pelo qual o homem se aproxima adequadamente de Deus, conforme exposto na Segunda Parte da obra **A doença para a morte** em *O desespero é pecado*, quando Anti-Climacus considera que o maior pecado é negar o cristianismo. Cristo é o critério de medida dado por Deus ao homem e, “somente em Cristo é verdade que Deus é a finalidade e critério do homem, ou critério e finalidade” (p. 114). Por esta razão é que se pode concluir que o cristianismo é privilegiado por Anti-Climacus e indicado a fé cristã como a cura para o desespero e o pecado.

2.2.1 A diferença entre o cristão e o homem natural

Para o autor, é por causa da ética do cristianismo que o cristão é o que é: um indivíduo que possui plenamente uma consciência de si mesmo e sabe como se relacionar bem com todas as coisas. Foi com os ensinamentos do cristianismo que ele aprendeu a lidar bem com todas as coisas terrenas e temporais, inclusive com a própria morte. Coisas terrenas que são consideradas pelo homem natural como horríveis, piores do que a morte, como sofrimentos, aflições, adversidades, desgostos, dores da alma, perdas materiais etc., para aquele que é cristão⁶³ não representam nada demais.

⁶³ Conforme Reale e Antiseri (2005, p. 234, p. 235), Kierkegaard compreende que “a ciência deste mundo” não tem muita importância já que “é Deus que tem a precedência”. O cristão considera que a existência autêntica não se estabelece no âmbito científico, mas “no plano da fé”. Assim, como a autenticidade da existência está no cristianismo, a ciência é uma existência inautêntica e não conduz ninguém à Deus. Segundo Reale e Antiseri, para o filósofo dinamarquês o naturalista não pode compreender nem tampouco conhecer Deus porque a “exigência religiosa é que ninguém absolutamente ninguém pode compreender Deus”. Desta forma, é uma hipocrisia o naturalista presumir que possui o conhecimento acerca de Deus, bem como é perigoso o cientista, utilizando os métodos científicos, tratar de questões éticas e religiosas, porque as ciências naturais não são “nem ética nem religião”.

É assim que o cristianismo sublimemente ensinou ao cristão a pensar sobre assuntos terrenos e mundanos, incluindo a morte. Isto é quase como se o cristão pudesse se tornar soberbo por causa desta orgulhosa elevação sobre tudo que os homens geralmente chamam infelicidade ou o pior dos males. No entanto, o cristianismo por sua vez, descobriu uma condição miserável que o homem como tal não sabe que existe. Esta condição miserável é a doença para a morte (p. 68).

O cristão poderia se tornar soberbo em razão da maneira superior pela qual o cristianismo o ensina a conceber as dificuldades terrenas e a própria morte como frivolidades, coisas passageiras, algo pequeno diante da totalidade de uma existência eterna. Por causa disto, de acordo com Roos, Anti-Climacus considera que há “uma quase arrogância no cristianismo, no modo pelo qual ensina a lidar com as questões temporais”⁶⁴. Arrogância que não condiz com a simplicidade e a humildade do homem que era Cristo e da qual ele tanto pregava.

Assim, o cristianismo ensina o cristão⁶⁵ a ser superior àquilo que se relaciona com as coisas terrenas⁶⁶, pois como ele compreende a sua própria interioridade, possui a consciência de si mesmo, os ganhos das coisas mundanas, e, especialmente, suas perdas e os sofrimentos causados por essas não abalam o cristão. Contudo, em razão do desconhecimento de sua interioridade e, conseqüentemente, da demasiada valorização do exterior, tais perdas acarretariam grandes sofrimentos para a maioria das pessoas. E, tais sofrimentos, normalmente são considerados como uma grande infelicidade.

No entanto, o cristianismo não ensina o cristão a querer se igualar a Deus nem tampouco ser superior a outro homem, porque o cristão “descobriu uma condição miserável que o homem enquanto tal não sabe que existe. Esta condição miserável é a doença para a morte” (p.8), como citado anteriormente. Há então, uma diferença entre o conhecimento subjetivo do cristão e o conhecimento objetivo do homem natural.

Para demonstrar tal distinção, Anti-Climacus faz uma comparação entre o conhecimento de um adulto e de uma criança. Para ele, a criança por não conhecer o

⁶⁴ ROOS, 2007, p. 155.

⁶⁵ Ressalta-se que Anti-Climacus faz a distinção entre dois tipos de cristãos: “o cristão convencional”, o da cristandade daquele cristão autêntico, que compreendeu, interiorizou a essência do cristianismo, o que pratica e vivencia diariamente os ensinamentos cristãos em sua vida.

⁶⁶ O cristão sabe se relacionar bem com as coisas terrenas, porém, saber lidar não significa ser imune a elas, então é uma luta diária para não sucumbir e pecar.

que realmente é terrível, teme e retrocede perante aquilo que não é para ser temido. O homem conhece o que é terrível. Então, ele só teme e retrocede diante daquilo pelo qual ele considera como terrível. Assim também é a diferença entre o homem natural e o cristão, “o que o homem natural classifica como terrível – depois que ele contou tudo e não tem mais nada a mencionar, isto para o cristão é como uma brincadeira” (p.8). Portanto, o conhecimento é o elemento determinante para o homem classificar, temer e reconhecer o que é verdadeiramente terrível e não retroceder covardemente diante de qualquer coisa. E a ignorância faz o efeito contrário.

A criança, como ainda está em formação, não possui o conhecimento sobre a sua interioridade. Então, não consegue se perceber como distinta do seu exterior. Ela não possui maturidade para refletir, para ter consciência de si e da sua experiência existencial e, conseqüentemente, de se relacionar de forma subjetiva consigo e com Deus. Toda sua relação é uma relação objetivada e de total dependência com o imediato (os pais, escola etc.). A criança que teve os pais como critério, ao tornar-se um eu adulto, segundo Anti-Climacus, tem como critério o Estado. Entretanto, o maior critério que uma pessoa pode ter é Deus, pois de acordo com o autor, “que acento infinito recai sobre si mesmo tendo Deus como critério” (p. 79).

No imediatismo, a criança leva a vida irrefletida e, assim, dorme tranquilamente. Com a verdade dada pelo mundo do espontâneo, do conhecimento objetivo⁶⁷ o seu eu, na ignorância de si mesmo, nem sequer sonha com a possibilidade da liberdade, porque

A imediatidade feliz da infância, a graça que lhe é própria vêm do fato de que na criança a cisão é superficial. Ela não provoca verdadeiramente um prejuízo à sua unidade, visto que a alma aí envolve ainda facilmente o corpo. A infância é jubilosamente pagã. As primeiras modalidades do nosso ser-no-mundo são pagãs, e convém que o sejam; está na ordem das coisas. É necessário começar pela imediatidade, e esta graça que a infância feliz conhece, graça que é a unidade não reflexiva, adesão ao ser por imersão e encantamento. O paganismo é o nome desta existência incoativa que tem como único horizonte o mundo, sem Deus⁶⁸.

Assim como a criança, o homem natural desconhece a verdade do que seja o horrível para si: não ser um eu, perde-se de si mesmo no meio da multidão de homens

⁶⁷ Para Protásio, a criança é ainda uma indeterminação por estar no imediato e na imediatidade, pois, para a criança tudo é imediatamente verdadeiro e depois a verdade aparece como não verdade e, “se a consciência pode permanecer no imediato, a questão da verdade é então abolida surgindo, então, que o problema da verdade aparece como a não verdade” (Cf. PROTASIO, M. **Um estudo sobre a consciência em Kierkegaard**. Revista Ítica. n. 30, 2016, p. 63).

⁶⁸ FARAGO, 2006, p. 81.

miseráveis espiritualmente⁶⁹. Por causa do seu desconhecimento, ele sente temor diante de qualquer dificuldade mundana que não deveria ser temida. Um simples obstáculo que se põe diante de si o faz tremer e retroceder de pavor. Seu conhecimento é restrito e está impregnado da objetividade, do imediato e das certezas dadas. Ele não é ainda subjetividade, não sabe que possui uma interioridade e que este seu interior é diferente do mundo exterior. Seu parâmetro de medida é a humanidade, o próprio homem.

Desta forma, o homem natural vive em uma verdade dada, porque não tem ciência e, por esta razão, não valoriza a sua interioridade. Portanto, não conhece a verdade de si mesmo. É preciso saber a verdade e ser consciente de si, pois, caso contrário, não lhe é possível ser si mesmo. Sendo assim, ele não é livre, adormece tranquilamente com a não verdade da multidão e sonha com uma falsa liberdade. Por esta razão, não consegue se relacionar subjetivamente consigo, não pode ser um indivíduo e se colocar perante Deus. Sem o conhecimento verdadeiro acerca de si, ele não é transparente para si próprio. Portanto, ele sofre do desespero, mesmo que ignore o seu estado de desesperado.

A diferença que há entre o cristão e o homem natural é que:

Só cristão sabe o que significa a doença para a morte. Como cristão, ele ganhou a coragem de que o homem natural não sabe, e ele ganhou essa coragem aprendendo a temer algo ainda mais horripilante. É assim que uma pessoa sempre ganha coragem; quando ela teme um perigo maior, ela sempre tem coragem de enfrentar um menor; quando tem muito medo de um perigo, é como se os outros não existissem. Mas o perigo que o cristão aprendeu a conhecer é “a doença para a morte” (p. 9).

É preciso possuir o mesmo conhecimento que o cristão, conhecer a doença mortal, o desespero. Este mal horrível que é viver a morte do eu, não ser transparente a si mesmo, não ter Cristo como critério de medida e não se pôr sozinho diante do verdadeiro Deus. O maior perigo para o cristão é, também, para qualquer homem, a perda do seu eu, de si mesmo.

Uma vez que o verdadeiro perigo já é conhecido, nada mais é para ser temido. Tem-se então a coragem para enfrentar todos os perigos menores. É preciso ter coragem

⁶⁹ Percebe-se que a criança e o adulto, por não possuírem a consciência de si, têm o critério de verdade exterior, pelo outro. A verdade para a criança é dada por seus pais, enquanto para o adulto, ela é dada pelo Estado. O que de certa forma pode-se concluir, mesmo indiretamente, é que o Estado fornece a verdade também para a criança, uma vez que é ele quem dita a verdade para os adultos, seus pais.

para continuar o difícil caminho de tornar-se si mesmo e ir em direção à fé, pois, quando uma pessoa não possui a coragem, são duas as possibilidades: retroceder ou se perder no caminho existencial para tornar-se si mesmo diante de Deus.

Verifica-se que quando Anti-Climacus faz a distinção entre o homem natural e o cristão, ele não está fazendo uma comparação entre o homem natural e um religioso. Como também não está apenas exaltando a qualidade de ser cristão, possuir a coragem de ser indivíduo, coragem dada pela fé, em relação ao homem pagão. O pseudônimo está privilegiando o cristianismo em detrimento do paganismo e das demais religiões que não são cristãs. Conforme Stewart⁷⁰, Anti-Climacus recomenda, no final da obra, o cristianismo como a cura para o desespero. Isso pode ser constatado na Segunda Parte da obra, na dialética religiosa, quando é mostrado o que é o cristianismo.

Assim como a morte na hermenêutica cristã “exprime o estado de profunda miséria espiritual” (p. 6), o desespero, como é a doença para a morte, em sua dialética também pode ser demonstrada a falta de espírito. A morte revela a miséria de espírito porque, quando se acredita na morte, não se acredita na existência eterna. Logo, não há esperança, não há a certeza da continuidade da existência. Sem esperança ou tendo falsas certezas na vida finita e na vida para além da morte, uma pessoa perde o interesse pela vida e vive, passivamente, como um mero expectador que deixa tudo nas mãos do destino.

Quando se possui a consciência da vida eterna como o cristão, ou seja, a continuidade da vida, o existir tem outra valoração, há a seriedade, o interesse, o comprometimento e a responsabilidade com a vida e com o bem. O cristão sabe que todo o mal que ele fizer na vida terrena haverá também consequências na vida eterna. Portanto, o cristão sabe o que a maioria das pessoas não desenvolvidas espiritualmente não sabe: de que existe um risco muito grande em se perder nesta vida finita e, assim, além de comprometer a vida finita, também compromete a vida eterna.

Observa-se que o desespero, assim como a morte, ou a impotência de ambos, é paradoxal. Da mesma maneira que o eu, por ser eterno, não pode ser destruído, o indivíduo que se torna si mesmo e alcança a fé também não morre efetivamente para

⁷⁰ STEWART, 2017, p. 233.

o mundo porque ele aprende a se relacionar bem com as coisas terrenas e temporais. É no mundo finito que o homem tem a possibilidade de se tornar si mesmo, de ter a autoconsciência quando se põe perante Deus e, assim, ter uma existência real. Ser homem, um indivíduo singular que é consciente de si mesmo é um paradoxo, devido à sua própria estrutura constitutiva de elementos opostos que devem efetivar a síntese e manter-se em uma boa relação interior e exterior.

2.3 A DEFINIÇÃO DO HOMEM: EU

Anti-Climacus define o homem como uma estrutura constitutiva complexa e paradoxal, pois, em sua concepção:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o *self*. Mas o que é o *self*? O *self* é uma relação, que se relaciona a si mesma, ou o é na relação, que a relação se relaciona a si mesma; O *self* não é a relação, mas a relação se relacionando a si mesma. O ser humano é uma síntese do infinito e do finito, do temporal e do eterno, de liberdade e necessidade, em resumo, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um *self*.

Na relação entre dois a relação é o terceiro como uma união negativa, e os dois se relacionam à relação e na relação à relação; assim é, sob a qualificação da alma, a relação entre alma e corpo é uma relação. Se a relação se relaciona a si mesma, então essa relação é o positivo terceiro, e este é o *self*⁷¹.

O ser humano é uma síntese de elementos opostos e, a síntese o terceiro termo de uma relação. Considerando a síntese apenas desta maneira, o homem não é o eu. Porque o terceiro termo, que, dentro da qualificação da alma é considerada como sendo uma síntese da relação entre alma (psíquico) e corpo, é a união destes dois termos, em que as relações estabelecidas são dominadas pela alma (psíquico).

Entretanto, sob a qualificação do espírito, não existe uma síntese nessa relação, mas a união negativa da alma (psíquico) e do corpo. Portanto, o eu não existe, porque ele é ainda uma possibilidade de emergir, de vir a ser. Para que haja uma síntese entre os dois elementos polarizantes e o terceiro elemento negativo se torne positivo, um eu, é preciso que ocorra a separação desta união negativa. Quando se inicia a ruptura entre a alma e o corpo, o interior e o exterior, o espírito, o eu, começa a emergir para

⁷¹ Apesar de Roos utilizar o termo *self*, será utilizado o termo eu para definir o espírito, o si mesmo. Alguns tradutores e também comentadores utilizam o *self*, o eu ou o si mesmo. (KIERKEGAARD apud ROOS, 2007, p. 156).

poder se relacionar consigo, com os seus elementos constitutivos, e, realizar, assim, uma síntese dos seus elementos opostos. Logo, o eu é uma síntese das relações interiores, consciente e reflexivas, voltada para a sua própria consciência, ou seja, é a autoconsciência do homem.

Assim, são duas definições do ser humano: a da Filosofia tradicional, que define o homem como sendo alma e corpo, que, no entendimento de Anti-Climacus, é uma simples relação de dois termos, onde não há uma síntese, e sim uma união negativa de termos opostos. E, a nova definição antropológica do ser humano como espírito, eu, na qual existe uma síntese dos elementos constitutivos do homem, onde há uma relação interiorizada, refletida e subjetiva. Entretanto, o problema é que “não ter consciência de ser definido como espírito é precisamente o que é o desespero” (p.25).

2.4 DESESPERO É A DOENÇA MORTAL DO EU

Para abordar a questão do desespero como sendo a doença mortal é preciso, primeiro, explicitar o entendimento de Anti-Climacus a respeito do desespero, como ele o define. Como visto, o homem é espírito, o eu, uma síntese de elementos opostos. Segundo o autor (p.29), o eu é composto de infinitude e finitude. Ser uma síntese não é ser uma união de dois termos opostos; significa relacionar tais termos adequadamente, ou seja, estabelecer uma boa relação entre os elementos opostos.

Quando não acontece a efetivação da síntese é porque ocorreu uma má relação consigo mesmo, entre os seus elementos constituintes. De acordo com Anti-Climacus, para que haja a síntese e o eu torne-se si mesmo, ele não pode tornar-se nem um elemento, nem o outro, pois assim, a síntese não será realizada em virtude de ter ocorrido uma má relação. O desespero é o resultado da má relação que a síntese tem consigo e que, por causa desta má relação, a síntese não consegue se realizar. E, não conseguir se efetivar é desespero. Ela, no entanto, não é a má relação, pois:

É meramente a possibilidade, ou na síntese reside a possibilidade da má relação. Se a síntese fosse a má relação, então o desespero não existiria, o desespero seria algo que acontece com um homem, algo que ele sofre, como uma doença a qual ele sucumbe, ou como a morte que é o destino de todos. Não, não, o desespero está no próprio homem. Se ele não fosse uma síntese, ele não poderia se desesperar em absoluto; nem poderia desesperar se a

síntese em seu estado original da mão de Deus não estivesse em um relacionamento adequado (p.15-16).

O desespero está no homem por ele ser uma síntese que, ao estabelecer uma má relação com o seu eu eterno, o espírito, que também é uma síntese, surge o desespero. O desespero é então, uma mera possibilidade e não uma realidade, pois ele não pertence ao espírito; a síntese, em seu estado original, tinha uma relação equilibrada, uma boa relação com Deus. Logo, sem o mal do desespero ou do pecado. A possibilidade do desespero existe porque, além de o homem ser uma síntese, ele também possui a liberdade, que lhe é dada, para que possa se relacionar consigo mesmo porque “Deus constituiu o homem uma relação” (p.16).

Assim, o homem é um espírito, um eu. Ele é constituído por elementos opostos, cujo destino é ser uma síntese, ou seja, o homem é um ser constituído de elementos opostos. A tarefa é manter uma boa relação entre os seus elementos constitutivos para poder tornar-se uma síntese. Desta forma,

[...] a síntese tem de ser feita, realizada, não está dada, tem de ser produzida. A síntese não é uma síntese, é antes uma sintetização, um desempenho, uma performance. O homem é uma performance. O homem é uma performance, ele não é, ele se torna homem, assim como, dirá Kierkegaard, a gente não é cristão, a gente se torna cristão. Está incluído que para eu me tornar homem, para me tornar eu mesmo, tenho que me relacionar com Aquele que me pôs⁷².

O homem tem a responsabilidade de realizar a tarefa de sintetizar a sua síntese para tornar-se um eu. Como também há a liberdade para tornar-se cristão. Uma liberdade na qual existe a exigência da relação com o poder que põe o homem como uma relação, logo uma necessidade. Um longo caminho a ser percorrido para tornar-se si mesmo. Caminho no qual já existe a possibilidade de desviar-se da direção reta no encontro de si mesmo e de Deus.

Ao contrário do que normalmente as pessoas pensam, o desespero é uma doença que não pertence à categoria do psíquico, mas sim à categoria do espírito. Segundo Roos⁷³, devido ao fato de o ser humano ser determinado enquanto espírito, ele pode se angustiar e se desesperar. Caso não fosse, não poderia. É por causa da concepção errada quanto à definição do que seja o desespero que é tão difícil diagnosticar corretamente a doença e a manifestação dos seus sintomas, sendo possível confundir

⁷² VALLS, 2012, p. 51.

⁷³ ROOS, 2007, p. 156.

com outras doenças corporais. É difícil, principalmente, poder distinguir corretamente as pessoas doentes das pessoas sãs. Segundo Paula⁷⁴, a cristandade está doente e agoniza no leito do hospital, porque o médico, ao se aliar ao Estado, fez um diagnóstico incorreto. Então, é necessário fazer um diagnóstico correto para que a cristandade consiga vencer a sua doença.

De acordo com *Anti-Climacus* (p. 16), o desespero não é uma característica humana como é um mal físico, uma gripe ou uma febre. Ao contrário de certas doenças físicas, cujo fim é a morte, o desespero é a doença mortal que, contraditoriamente, não se pode morrer, pois é uma doença do espírito, do eu, que é eterno, indestrutível. Assim, o desesperado fica mortalmente doente sem jamais poder morrer, vivendo todos os dias a terrível experiência da sua própria morte enquanto não se torna si mesmo.

Segundo o autor, a impotência de o eu conseguir autodestruir-se, a desesperança em não poder morrer e acabar com o seu mal, é a tortura que a doença proporciona: o desespero do homem não poder morrer. Porque “não existe a menor possibilidade de que alguém morra dessa doença ou que ela terminará com a morte física. Pelo contrário, o tormento do desespero é precisamente essa incapacidade de morrer” (p. 18).

O desespero é a doença para morte, porque o homem está mortalmente doente, em uma luta com a morte e mesmo assim, ele não pode morrer e acabar com a doença. O sofrimento é porque não existe esperança nem com a vida, muito menos esperança com a morte. Assim, o desespero “é a desesperança de nem mesmo ser capaz de morrer” (p.18).

Na desesperança da morte poder acabar com o sofrimento, o desespero é a tentativa de uma impotente autodestruição da eternidade do eu. Por mais que o ser humano queira fazer a autodestruição do seu eu, ele não pode atingir esse objetivo, pois o eu de uma pessoa que está em desespero não pode morrer, “‘não mais do que o punhal pode abater pensamentos’ o desespero pode consumir o eterno, o eu na raiz do desespero, cujo verme não morre e cujo fogo não se apaga” (p.18). Então, a doença do eu é a tortura desse movimento eterno de viver a própria morte, ficar morrendo

⁷⁴ PAULA, 2005, p. 138. Paula ainda esclarece que é importantíssima a metáfora médica para o diagnóstico de Kierkegaard para a cristandade.

sem que efetivamente morrer a morte definitiva e, assim, acabar de vez com todo o seu tormento. O eu vive sempre em uma tentativa frustrada de morrer e não poder morrer definitivamente⁷⁵.

2.5 A UNIVERSALIDADE E A PREEXISTÊNCIA DO DESESPERO

De acordo com Anti-Climacus (p. 6), o desespero é dialético pelo fato de ele ser a doença do eu, e não a sua cura. Contraditoriamente, justamente por ser o eu eterno, não pode haver, efetivamente, a sua morte. Porém, no instante em que o eu morre, ele morre eternamente, a cada dia que o homem tenta, inutilmente, colocar um fim no sofrimento causado pela doença, destruir esse algo de eterno que tem em si, o seu eu.

Anti-Climacus alerta que o desespero existe independentemente de as pessoas terem consciência ou não de serem desesperadas, pois o desespero “não é uma raridade, pelo contrário, é uma doença universal” (p. 29). Para o autor (p. 45), a frequência e a universalidade da doença ocorrem naquilo que o cristianismo chama de mundo: o paganismo antigo, o paganismo na cristandade e o homem natural na cristandade. Todos estão em desesperos, apenas ignoram sua condição de desesperados. E ignoram em razão de que o homem natural e o pagão⁷⁶ fazem uma distinção errada

⁷⁵ Existe uma grande diferença entre a concepção do homem natural e do cristão a respeito da morte. De acordo com Anti-Climacus, o homem natural compreende a morte como sendo o fim de tudo, é o momento no qual ele se reduz a nada. Segundo o autor, existem sofrimentos terrenos e temporais que são considerados piores que a própria morte, tais como: “necessidade, doença, miséria, dificuldades, adversidades, tormentos, sofrimentos mentais”. Assim, a morte é toda a esperança que uma pessoa consegue vislumbrar como solução para acabar com o seu sofrimento. Então, enquanto uma pessoa está viva, morrer é o único risco que ela corre. Quando não lhe restar mais nada de esperança em viver, a esperança de morrer será a sua única e salvadora solução capaz de findar com os seus sofrimentos. Entretanto, como visto, por ser o eu eterno, nem mesmo a morte consegue acabar com essa tortura chamada desespero. Porém, ao contrário da concepção do homem natural, no entendimento cristão, por acreditar na vida eterna, a morte não representa nenhuma esperança, nem tampouco o fim de tudo, pois para o cristão, a morte é apenas mais um pequeno acontecimento dentro do todo que é a eternidade, porque: “Humanamente falando, a morte é a última de tudo e, humanamente falando, há esperança somente enquanto houver vida. No entendimento cristão, no entanto, a morte não é de modo algum a última de tudo; na verdade, é apenas um pequeno evento dentro daquilo que é o todo, uma vida eterna; e, no entendimento cristão, há infinitamente muito mais esperanças na morte do que na vida – não só quando no sentido meramente humano existe vida, mas esta vida consumada em saúde e vitalidade” (p. 8).

⁷⁶ Segundo Anti-Climacus, no paganismo, o pagão não tinha o conhecimento real do que era o desespero. Primeiro, porque não tinha uma relação com Deus, ele via Deus na natureza e depois, quando um pagão se considerava desesperado acreditava que era o único, cometendo o erro de exclui as demais pessoas. Segundo Paula (2005, p. 119), o paganismo, por não ter um Deus, oculta a sua

entre estar e não estar em desespero, porque eles acreditam que ser ou não ser desesperado seja um fato isolado, quando na verdade, segundo o autor, não é. Assim, a dificuldade está em perceber a presença do desespero e distinguir uma pessoa que é realmente saudável daquela que é doente.

Tal dificuldade ocorre porque eles têm como fundamento a concepção estética do que é o desespero, e ela não fornece o critério da verdade para que seja julgado corretamente o que é e o que não é desespero. O autor entende que “o que é espírito não pode ser definido esteticamente” (p. 45), pois a categoria estética não pode fornecer um critério no qual seja possível definir e distinguir um do outro, porque ela em si mesma carece de espírito. É necessário adotar outro critério e, o que “deve ser aplicado é a categoria ético-religiosa” (p. 45).

Para Anti-Climacus (p. 42), o critério da verdade é aquele que ao mesmo tempo em que mostra a verdade em si, também mostra o falso, o que não é verdade. Desta forma, o critério que deve ser aplicado é o da categoria ético-religiosa ou, mais especificamente, a ética cristã, já que na forma de apresentação da obra é enfatizada que ela é uma exposição psicológica-cristã. Logo, a ética cristã é a categoria do espírito, a mais qualificada para poder demonstrar o que são o espírito, o desespero e o pecado⁷⁷.

Assim, a categoria estética também não possui a capacidade de distinguir e demonstrar dialeticamente uma pessoa saudável de uma doente, pois,

Aqui deve-se ter muito cuidado, pois há um turno dialético especial. Não se chegou à conclusão de que uma pessoa que não esteja em um estado de desespero mais intenso não esteja, portanto, desesperada. Pelo contrário, foi especificamente demonstrado que, de longe, a grande maioria dos homens está em desespero, mas em menor grau. Mas não há nada meritório sobre estar em desespero em um grau mais elevado. Esteticamente é uma vantagem, pois, esteticamente, há preocupação apenas pelo vigor; mas eticamente a forma mais intensa de desespero está mais longe da salvação do que a forma menor (p. 101).

preocupação com o amanhã, vivendo o hoje de uma forma desmedida, fato que pode ser considerado como desespero.

⁷⁷ Anti-Climacus considera que o paganismo da antiguidade é qualitativamente diferente do paganismo moderno, o que representa uma grande vantagem em relação ao paganismo da modernidade, em virtude de que por não conhecerem o espírito, os pagãos da antiguidade estão orientados para ele, enquanto que a carência de espírito nos pagãos modernos, que ele denomina de cristandade, ocorre por dois motivos que determinam ser o verdadeiro nada espiritual: o afastamento ou a queda.

Com a mesma indiferença que a estética trata o desespero, ela também faz com o pecado, visto que, “A maioria dos homens é caracterizada pela dialética da indiferença e vive uma vida tão longe do bem (fé) que é quase sem espírito para ser chamado de pecado – de fato, quase sem muito espírito para ser chamado de desespero” (p.101). Ao contrário da estética, a ética religiosa pode demonstrar tanto o que é espírito quanto aquele que é miserável espiritualmente. Logo, pode mostrar o desespero e o pecado, pois o pecado pertence ao seu âmbito religioso, e não ao do filosófico.

Por Anti-Climacus ser um autor cristão e de nível extraordinário, possui o conhecimento sobre o cristianismo, sobre como ser um cristão e de como ser homem, espírito. Por esta razão é que ele toma como fundamento a ética cristã para mostrar o problema do desespero, que se inicia no âmbito filosófico e se estende para o religioso, como pecado. Além da proximidade que o pensamento cristão tem da vida concreta, a excelência da regra da ética cristã “é que tudo, absolutamente tudo, tem que servir para a edificação” (p. 5).

Portanto, o problema está na falta de um entendimento correto acerca do que seja desespero, pois julga-se, erroneamente, que o desespero se trata de um fenômeno que acontece raramente. Na verdade, percebe-se que ele é muito mais comum e universal⁷⁸ do que se pensa, visto que atinge a maioria das pessoas, não fazendo a distinção entre homens e mulheres, idosos ou jovens.

Desta forma, o que se torna mesmo raro é encontrar uma pessoa que não sofra da doença. Como a doença, por si mesma, não é capaz de fazer com que o homem perceba sua condição de doente, ele fica na ilusão de acreditar ser saudável. Isso dificulta ainda mais ter a consciência de si mesmo como uma pessoa doente, para então, querer assim, assumir a doença ou se curar da doença. Somente com o conhecimento correto sobre o que é a doença e sobre si mesmo, é que alguém tem a capacidade de distinguir e poder dizer a respeito da sua saúde ou da sua doença.

⁷⁸ Apesar de haver a universalidade da doença, o desespero é uma doença que pertence à categoria do espírito e se refere ao eterno na pessoa. Assim, segundo Ross, ela não deve ser confundida com sentimentos como os “de raiva, cólera, furor, depressão, desânimo e desesperança” (ROOS, 2007, p. 160).

2.6 DESESPERO: VANTAGEM OU DESVANTAGEM?

Para Anti-Climacus (p. 15), o desespero pode ser tanto uma vantagem quanto uma desvantagem. É uma vantagem porque é a possibilidade de sofrer a doença do desespero que distingue e demonstra que o homem é superior ao animal. Pois, como um existente, ele é muito mais do que uma mera “composição biológica e sócio-histórica”⁷⁹. Muito mais do que o ato de o homem poder andar em pé, é a possibilidade de se desesperar que “indica verticalidade infinita ou sublimidade, de que ele é espírito” (p. 15), porque é a “faculdade de desesperar que permite ao homem livrar-se da imediatidade”⁸⁰. Ao mesmo tempo em que é uma vantagem, também é uma desvantagem, a partir do momento em que o desespero é a perdição do eu, é a perda de si mesmo.

Logo, segundo o autor, não é o andar ereto que torna o homem ser superior ao animal, mas, a possibilidade de se desesperar. Tal possibilidade indica a sua liberdade em relação à natureza determinada do animal, da qual o animal não consegue se libertar. Da mesma maneira que há a superioridade do homem em relação ao animal por causa da possibilidade de se desesperar, segundo Anti-Climacus (p. 15), ser consciente desta suscetibilidade é o que determina a superioridade do cristão sobre o homem natural; e estar curado desta doença mortal é a felicidade para o cristão.

Então, a questão importante é que o cristão possui a consciência da possibilidade de ocorrer o desespero e, também, sabe qual é a sua cura. Como o desespero é uma possibilidade e não uma realidade, para que a possibilidade não se torne realidade, ou melhor, para não sofrer da doença, o cristão aprendeu a estabelecer um bom relacionamento em todas as suas relações. Assim, é a consciência da doença e o saber se relacionar que faz com que o cristão seja superior ao homem natural.

Anti-Climacus compreende que “o desespero não é a pior desgraça, a maior miséria, é a própria ruína do homem” (p. 15). É miséria porque indica que o homem não se tornou espírito, que não consegue ser si mesmo. Há então uma imensa vantagem em haver a possibilidade de se desesperar, pois não se desesperar significa que foi destruída a possibilidade de se desesperar. Assim, na impossibilidade de o homem

⁷⁹ POLITIS, H. **Le vocabulaire de Kierkegaard**. Paris : Ellipses Édition Marketing, 2002, p. 21. (Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader).

⁸⁰ FARAGO, 2006, p. 99.

poder se desesperar, não existe a possibilidade dele se tornar um eu, si mesmo, de ser livre para querer assumir o desespero ou para querer curar-se dele.

Para o autor, a realidade de não se estar em desespero “é a possibilidade impotente e destruída” (p. 15), e por esta razão, ele também a considerada uma negação. Portanto, ser desesperado é melhor do que ter a possibilidade de ser, porque a realidade, neste caso, é a negação da possibilidade de se desesperar. Então, negar a possibilidade de a doença mortal se manifestar é também negar a possibilidade de ser assumida ou curada. É negar a efetivação da síntese, de o homem tornar-se espírito, ter pleno conhecimento de si mesmo.

Por haver a possibilidade de acontecer a má relação da síntese consigo mesma, a manifestação da doença já indica uma existência anterior à sua aparição, ou melhor, em razão da constituição humana, existe a possibilidade e não a realidade da má relação na síntese, do desespero se manifestar. Logo, pode-se concluir que a possibilidade é algo ontológico no homem. Desta forma, por ser o desespero uma doença característica do espírito, o desespero tanto existe no seu ocultamento quanto na sua revelação.

Para poder se demonstrar a preexistência do desespero, é preciso apenas fazer o diagnóstico correto da doença. E, para isto, é necessário ver “todos os seres humanos sob o destino da mais alta reivindicação sobre ele, ser espírito” (p. 22). Logo, a simples negação da doença não significa necessariamente que uma pessoa possua saúde, mas, que ela ou é inconsciente quanto à existência da doença ou desconhece o que seja o desespero. Porque, conforme Anti-Climacus (p. 26) é muito raro existir uma pessoa que não sofra de desespero.

Assim, para o autor, o desespero é uma doença universal e existe independentemente da consciência, ou seja, o fato de o homem não estar ciente da sua própria condição de ser desesperado, não significa que ele não sofra da doença; ele pode estar se iludindo sobre sua saúde, por não saber sobre a sua doença e sobre si mesmo.

3 OS TIPOS DE DESESPERO SEGUNDO A PSICOLOGIA-ÉTICA CRISTÃ

O desespero pode ser demonstrado em três formas: o desespero que não é consciente de ter um eu; o que não quer ser si mesmo e o desespero que está em desespero para ser si mesmo (p.13). Foi demonstrado, no capítulo anterior, que existe a possibilidade de o ser humano sofrer do desespero em razão dele ser espírito, o eu, e este ser constituído por elementos opostos. Também foi demonstrado que, no entendimento de Anti-Climacus, o desespero não é uma doença rara; pelo contrário, ela é universal. A raridade está em se encontrar uma pessoa que não sofra deste mal, que não esteja iludida em relação a sua saúde e que seja consciente do seu estado de desespero.

Neste capítulo, primeiro serão apresentados os tipos de desesperos conforme os elementos que compõe o eu, nos quais as análises do autor não levam em consideração a consciência do ser humano; ele ser consciente de possuir um eu eterno e ser ciente do seu estado de desesperado. Será demonstrado o desespero como a má relação que se estabelece dentro do eu. Cada desespero é definido e mostrado, dialeticamente, como a falta de um elemento constitutivo do eu e, conseqüentemente, o excesso do seu elemento oposto. Posteriormente, serão apresentados os tipos de desespero conforme a consciência do homem em ter um eu eterno. Tal explanação é importante porque já indica o remédio ou a ação apropriada que o eu desesperado deve executar para tornar-se: uma boa relação no seu interior, realizar a síntese.

3.1 OS TIPOS DE DESESPERO CONFORME OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DO EU

Os tipos de desesperos podem ser descritos em relação aos elementos que compõem o eu: infinitude-finitude, possibilidade-necessidade, porque Anti-Climacus compreende que a existência do desespero não depende de o homem ser ou não consciente deles; mesmo que o humano seja inconsciente em relação ao seu estado, o desespero existe.

3.1.1 O desespero da infinitude é a falta de finitude

De acordo com Anti-Climacus, o eu é uma síntese de finito que o limita, que o retém, e de infinito⁸¹, o elemento que o ilimita, que faz o eu se estender. Assim, o fenômeno do desespero se manifesta em virtude de que, na dialética do eu, existe a possibilidade de a síntese não ser feita corretamente. Desta forma, uma vez que a síntese não se realizou é porque um dos elementos prevaleceu em detrimento do elemento oposto. Assim,

[...] toda existência humana que presumivelmente se tornou ou simplesmente quer ser infinito, na verdade, em todos os momentos em que uma existência humana se tornou ou simplesmente quer ser infinita, é desespero. O eu é a síntese de finito que é o limitando e de infinito, o constituinte que se estende. O desespero da Infinitude, portanto, é o fantástico, o ilimitado, o eu pode ser saudável e livre de desespero apenas quando, precisamente por ter se desesperado, repousa de maneira transparente em Deus (p. 30).

O desespero da infinitude é o fantástico, a fantasia, o ilimitado, que faz com que o eu se afaste de si mesmo. Sendo que o fantástico está relacionado com a imaginação. E a imaginação está relacionada ao sentir, ao conhecer e ao querer. Assim, nessa modalidade de desespero o elemento principal é a imaginação, porque, o eu necessita do imaginário para se “infinetizar”.

Para Anti-Climacus (p. 30), as faculdades humanas do sentimento, do conhecimento e da vontade dependem e se refletem no poder da imaginação, pois é na imaginação que estas faculdades se projetam. A imaginação é

[...] uma infinita reflexão e, portanto, o velho Fichte assumiu corretamente que, mesmo em relação ao conhecimento as categorias derivam da imaginação. O eu é reflexão e, a imaginação é reflexão, é a interpretação do eu como possibilidade do eu. A imaginação é a possibilidade de toda e qualquer reflexão, e a intensidade desse meio é a possibilidade da intensidade do eu (p. 31).

Assim, a imaginação é o elemento fundamental para toda e qualquer reflexão. A imaginação é o agente da “infinetização” do eu, é a reflexão que cria o infinito. O eu e a imaginação são reflexões. Então, ao mesmo tempo em que a imaginação torna possível a reflexão acontecer, é com a intensificação da imaginação que também há

⁸¹ A infinitude e a finitude são elementos existentes dentro da consciência humana (eu), logo, deve ser considerada como a capacidade de transcender ou de se limitar uma situação e não deve ser entendida como “a posse de uma alma mortal” (GLENN, Op.cit., p. 8).

a possibilidade da intensidade do eu. Pois, todo pensamento reflexivo usa a imaginação para se realizar.

O problema da reflexão utilizar a imaginação como um meio, para Anti-Climacus, é que ela pode se tornar tão infinita que impeça o retorno do eu a si mesmo, porque “O fantástico é geralmente o que leva a pessoa a sair para o infinito de tal maneira que só o leva para longe de si mesmo e, assim, impede-a de voltar a si mesmo” (p. 31).

Assim, ao não retornar a si mesmo, a pessoa possui uma consciência distorcida de si mesma, da sua realidade, em virtude de que ela pode, através da sua imaginação, criar uma realidade distorcida ao perder o contato com o mundo real. Então, ao mesmo tempo em que a imaginação é necessária para que o eu faça o afastamento de si, ela também pode ser prejudicial à uma pessoa, porque ela pode perder o importante contato com o mundo real. Conforme Watkin,

A imaginação é essencial para ajudar uma pessoa a lidar emocional e intelectualmente com o mundo de uma maneira perspicaz. No entanto, quando se torna fantástica, o indivíduo pode ficar distorcido em relação às suas emoções. Um exemplo de tal pessoa seria alguém envolvido sentimentalmente no abstrato, como por exemplo, o sofrimento dos outros. Essa pessoa se entrega com emoção ao sofrimento de quem quer que tenha se apegado a sua imaginação, mas é incapaz de se relacionar concreta e opostamente com os sofrimentos particulares e reais dos outros⁸².

É a imaginação que ajuda uma pessoa a saber lidar de maneira inteligente com as suas próprias emoções e com o mundo. Por meio da imaginação, o ser humano é capaz de discernir e separar o sofrimento que é seu do sofrimento que pertence aos outros. Segundo Anti-Climacus, existem três modos possíveis pelos quais o eu pode se perder de si mesmo através da imaginação fantástica: no sentir, no saber e no querer⁸³. Para o autor (p. 30), o fantástico está relacionado à imaginação; e esta, por sua vez, está relacionada aos três conceitos acima citados. Assim, a carência de si mesmo, evidenciada por esta perda de si mesmo, leva o indivíduo a uma vida de desespero.

⁸² WATKIN, 2001, p. 65.

⁸³ De acordo com Anti-Climacus, “quando o sentindo, o sabendo ou querendo se tornam fantásticos todo o eu pode eventualmente se tornar isso” (p. 32). Significa que, seja de forma ativa (mergulhando na sua própria fantasia) ou de maneira passiva (deixando ser levado embora para longe de si sem que haja um retorno), o eu se perde de si mesmo através da imaginação fantástica. Os três modos (o sentir, o saber e o querer) serão mais aprofundados no item **4.1.1 O problema da imaginação se tornar fantástica**.

Para o autor, a perda de si mesmo em virtude da imaginação fantástica também acontece no âmbito do religioso, quando o relacionamento com Deus pode tornar-se tão intoxicante que retira o homem religioso do chão, do contato com o mundo. Neste estado inebriante, “existir diante de Deus passa ser algo insuportável para o homem, porque ele não pode voltar para si, torna-se si mesmo” (p. 32). Assim, mesmo o infinito sendo necessário para que o homem espiritual renove a sua vida finita, tendo o contato com o infinito⁸⁴, ele, ao perder o eu para o fantástico e não retornar a si mesmo, não efetivou o movimento da síntese porque carece do finito. Desta forma, será difícil para ele manter a relação com Deus.

Portanto, o problema não está no estabelecimento da relação com Deus, mas no modo como o homem se relaciona consigo mesmo, para depois se relacionar com o divino. É a relação desequilibrada que o eu estabelece consigo, como é o caso quando o conhecimento, o sentimento e a vontade se tornam fantásticos, é que faz com que uma pessoa não queira se relacionar com Deus, ou não consiga se manter no relacionamento com Ele.

Mesmo com a perda do eu, o homem consegue conduzir sua vida normalmente. Conseguindo viver razoavelmente bem, de uma maneira que não deixa transparecer aos olhos das demais pessoas o seu desespero. Ele se volta para as preocupações da vida exterior, das coisas temporais, ocupa-se com questões do seu cotidiano, como casamento, filhos e honrarias. É um homem honrado e estimado na sociedade.

Mas para se tornar fantástico dessa maneira, e assim estar em desespero, não significa, embora geralmente se torne aparente, que uma pessoa não possa continuar a viver razoavelmente bem, parece ser um homem, estar ocupado com questões temporais, casar, ter filhos, ser honrado e estimado - e pode não ser detectado que em um sentido mais profundo que ele não tem um eu. Essas coisas não criam muita agitação no mundo, pois um eu é a última coisa que o mundo se preocupa e a coisa mais perigosa de tudo para uma pessoa mostrar sinais de ter. O maior risco de todos é perder o eu [...] (p. 32-33).

Ninguém percebe quando uma pessoa perde o eu; além de ser uma perda silenciosa, o mundo não se preocupa com o eu, pois não o valoriza. Os valores estão invertidos na sociedade, enquanto que as preocupações são apenas voltadas às coisas

⁸⁴ FARAGO, 2006, p. 88.

temporais, para a aquisição e a preservação dos bens terrenos, das glórias etc. O ter bens é mais importante do que o possuir o eu, do que ser si mesmo.

Assim, na mesma proporção que há a preocupação apenas na obtenção, no acúmulo patrimonial ou de qualquer outra frivolidade terrena, deve existir também a preocupação com a questão subjetiva do indivíduo, com o seu eu. Como não existe tal relação de proporcionalidade, ter o eu e ser si mesmo é a coisa que as pessoas menos se preocupam em possuir; conseqüentemente, a sua preocupação também está voltada para aquilo que é importante socialmente, a perda patrimonial e não a perda de si mesmas.

Perder o eu é o maior de todos os riscos que uma pessoa pode correr. Entretanto, mesmo que tal perda não seja preocupante e valorizada, é uma perda da qual nenhuma pessoa não pode se furtar da sua responsabilidade. Não se pode culpar o outro pela perda de si mesmo, porque assim como cada um é responsável por sua edificação, por tornar-se, cada pessoa é sempre responsável pela perda do seu eu e por viver na fantasia do infinito. Desta forma, para o eu tornar-se si mesmo, é preciso a finitude para que não se perca no fantástico e, assim, possa voltar a si e manter contato com o mundo real. Desta forma, ele fará a síntese da infinitude-finitude de forma correta.

3.1.2 O desespero da finitude é a falta de infinitude

O desespero da finitude significa viver no reducionismo, em uma limitação ética, a qual faz com que a vida do homem seja uma vida sem a imaginação, sem projeção e sem expectativas quanto ao futuro, sendo determinada e reduzida apenas às ocupações humanas que lhe são impostas por um mundo intelectualizado e estetizado.

Faltar infinitude é reducionismo desesperador, estreiteza. Claro, o que se entende aqui é apenas a estreiteza e limitação ética. De fato, no mundo há interesse apenas na limitação intelectual ou estética ou na indiferença (em que há o maior interesse no mundo), pelo fato da mentalidade secular ser nada mais ou menos do que a atribuição de valor infinito para o indiferente. A visão secular sempre apega-se firmemente à diferença entre homem e homem e, naturalmente não tem nenhuma compreensão da única coisa necessária (ter espiritualidade), e, assim não tem entendimento do reducionismo e da estreiteza envolvidos em ter se perdido, não por ser

volatilizado no infinito, mas por ser completamente finito, tornando-se um número em vez de um eu, apenas mais um homem, apenas mais uma repetição desse eterno *Einerlei* [um e o mesmo] (p. 33).

Desta forma, o homem carece da sua espiritualidade porque perdeu o seu eu. A perda ocorreu porque ele, o eu, foi unicamente finito. Isto é o contrário do eu ter sido evaporado no infinito, como acontece com o eu do desespero da infinitude. O seu modo de existir e de agir, portanto, é determinado pelos outros, quer seja em razão das vontades, dos pensamentos, dos modismos temporais ou por meio das normas legais (preceitos éticos e morais da sociedade).

O eu que se perde na finitude sofre do desespero por carecer do sentido espiritual, e também por não ter conhecimento de que esta é sua única necessidade. Ele sente-se confortável com a mesmice da temporalidade mundana; de acordo com Anti-Climacus (p. 33), é na temporalidade mundana que a reflexão das pessoas é quase padronizada, distinguindo-se apenas em pequenas diferenças. Desta forma, percebe-se que a prioridade no mundo é não se arriscar para ser diferente, não romper com a padronização e não se tornar si mesmo; portanto, a diferença entre as pessoas, suas individualidades e personalidades, não são consideradas preferências.

O problema está no que o mundo determina como prioridade, pois quando todas as pessoas estão preocupadas somente com a limitação intelectual ou estética e não se interessam pela questão da limitação ética, torna-se difícil existir uma profunda reflexão para que ocorra a transformação do homem em um indivíduo singular. Percebe-se então que,

[...] enquanto um tipo de desespero mergulha descontroladamente no infinito e perde-se, outro tipo de desespero parece permitir-se ser enganado pelos “outros eus”. Cercado por hordas de homens, absorvidos em todos os tipos de assuntos seculares, cada vez mais perspicazes sobre as formas do mundo – tal pessoa se esquece, esquece seu nome divinamente entendido, não se atreve a acreditar em si mesmo, acha muito perigoso ser si mesmo e muito mais fácil e seguro de ser como os outros, se tornar uma cópia, um número, um homem da massa (p. 33-34).

Então, a pessoa esquece de si mesmo, de que possui um nome, uma individualidade, a liberdade, e, assim, torna-se mais um imitador, porque lhe falta acreditar em si mesmo, refletir e agir conforme suas próprias reflexões profundas. Desta forma, o homem acaba se tornando mais um número, perdido na multidão. Ele foi reduzido, ou melhor, deixou-se, passivamente, ser transformado no tipo de homem que a

sociedade, satisfatoriamente, coloca em sua lista de eus perdidos de si mesmo, e que são facilmente dominados por ela.

Na falta de infinitude, este homem está preso e limitado pela finitude do reducionismo desesperador. Sua vida temporal aparentemente é perfeita; porém, é vazia de si mesmo, porque ele valoriza demais os bens terrenos e não valoriza a si mesmo. Os valores das coisas terrenas, como bens, honrarias, glórias etc., se sobrepujam ao valor da sua própria personalidade como homem. De acordo com Watkin,

Mesmo que uma pessoa possa parecer completamente bem-sucedida e bem ajustada à comunidade, mas na verdade deixa o eu ser engolido por valores puramente temporais. Aqui, o problema é que a pessoa perde totalmente o contato com a dimensão espiritual da existência e, portanto, sofre a perda da individualidade através de uma absorção na temporalidade. Talvez ele ou ela tenha aparentemente feito todas as coisas "certas": aceitou o emprego que oferecia uma boa pensão e se casou com um parceiro aprovado pela família. O problema é que a pessoa fez o que o mundo achava desejável. É através do constante ajuste às concepções puramente seculares dos outros que ela sofreu uma perda da individualidade do eu⁸⁵.

No desespero do finito, a pessoa está confortável com o seu desespero; ela fica tão acomodada com sua situação, muito ocupada em contemplar e se integrar às multidões ao seu redor, às futilidades da vida terrena e ao que os outros querem, pensam, acham que é o bom e certo para todos. Ela acaba se esquecendo de si mesma, de seus valores e de suas características pessoais ao querer se adequar a padronização do mundo, ao modo pelo qual ele determina como as pessoas devem pensar, agir e ser.

De acordo com Anti-Climacus, este tipo de desespero passa despercebido, não é notado nem superficialmente, porque é “somente o homem se perdendo deste jeito que ele consegue ter a capacidade crescente para ir soberbamente bem” (p. 34). E ele consegue sucesso na vida e no mundo dos negócios, porque ele perdeu o seu eu. O homem em desespero usa toda sua aptidão, seu talento para se elevar na sociedade, acumular dinheiro, bens etc. Suas habilidades usadas para suas relações exteriores fazem com que ele fique ocupado demais com as preocupações mundanas, e não se preocupe com o seu interior. Contudo, ao mesmo tempo em que ele se eleva socialmente, está escondendo de si mesmo e dos demais o seu estado de desespero.

⁸⁵ WATKIN, 2001, p. 66.

A pessoa do eu finito não se percebe como um indivíduo, porque não sabe da importância do autoconhecimento e da sua vontade. Não reflete sobre o que é o melhor para si. Não ousa acreditar em si mesma porque julga ser muito perigoso ser si mesma, pois será diferente dos demais. Então, é mais fácil e muito mais seguro para ela copiar os outros, fazer igual, ser como todas as outras pessoas são. Presa no finito, ela perde o contato com a sua parte espiritual e, mesmo sendo apenas mais uma desesperada, ela aparentemente sente-se importante, realizada e integrada na sociedade.

3.1.3 O desespero da possibilidade é a falta de necessidade

Para Anti-Climacus, da mesma maneira que a finitude limita a infinitude, igualmente faz a necessidade, que tem a função de reter e não deixar o eu se perder nas possibilidades. Na medida em que o eu, como síntese da finitude e infinitude é estabelecido, ele está em potência de ser, de tornar-se. Para tornar-se, o eu precisa da infinita possibilidade, a qual se manifesta por meio da imaginação. Logo, o eu utiliza a imaginação para tornar-se.

Sendo assim, a possibilidade do tornar-se é tão possível quanto necessária, porque “na verdade é si mesmo, mas tem a tarefa de se tornar si mesmo. A medida como é em si, é o necessário, e na medida em que tem a tarefa de se tornar em si é uma possibilidade” (p. 35). O eu tornar-se si mesmo é uma necessidade que, enquanto não se realiza, é somente uma possibilidade, de tornar-se ou não tornar-se si mesmo. Logo, o ideal é o eu tornar-se, e a realidade é a concretização do si mesmo.

Desta forma, o eu está em potência de ser, tem tanto a possibilidade quanto a necessidade de se realizar. A dificuldade para a síntese ser realizada é de que, entre o ideal e a realidade do eu se transformar em si mesmo, existe a possibilidade e a necessidade⁸⁶ para o acontecimento da ação. Estes elementos são fundamentais para a concretização do eu⁸⁷.

⁸⁶ Para Anti-Climacus, os filósofos estão equivocados quando afirmam que a necessidade é a unidade da possibilidade e da realidade, porque, na sua concepção, “a realidade é a unidade da possibilidade e da necessidade” (p. 36).

⁸⁷ O modo como a síntese é realizada e como o eu tornar-se si mesmo será demonstrado no item **4.1 O tornar-se um eu**.

Para se transformar, é preciso acreditar na possibilidade e ter a coragem para sair de si mesmo e se lançar para a imaginação (idealidade) e retornar para a realidade (necessidade). Se o eu desprezar a necessidade, para a qual já está determinado⁸⁸, ele passa a ser uma abstração que não se realiza, tornando-se então uma abstração de si mesmo, visto que está perdido no abismo da possibilidade⁸⁹.

Então, do que o eu carece para tornar-se ele mesmo? Falta-lhe obedecer à necessidade que o faça retornar à realidade⁹⁰, porque o eu “vive apenas nas possibilidades e não leva em conta, por exemplo, o tempo de que necessitaria para transformar algumas necessidades em realidades”⁹¹. É preciso atender a sua necessidade interior de sair do campo do ideal para a realidade; enquanto o eu permanecer na imaginação se refletindo em possibilidade, ele perde o caminho para regressar a si mesmo.

3.1.4 O desespero da necessidade é a falta de possibilidade

Para Anti-Climacus, o eu perde a si mesmo em necessidade quando, o homem, em sua vida, não possui mais possibilidades. Isto significa que ele está em desespero; cada momento de desespero é causado pela falta de possibilidade. Sem a possibilidade, o eu está sempre em potência de, mas não consegue tornar-se. Assim, estar sem a possibilidade é o mesmo que dizer que não há nenhuma esperança. Sem esperança, para o homem nada mais resta do que uma vida de desespero.

Se perder de si mesmo em possibilidade pode ser comparado com a emissão dos sons das vogais de uma criança, então, a falta de possibilidade seria o mesmo que ser burro. O necessário é como consoantes puras, mas para expressá-las deve haver a possibilidade. Se isto faltar, se a existência humana é trazida ao ponto em que não tem a possibilidade, então está em desespero e, está em desespero a todo momento em que falta a possibilidade (p. 37).

⁸⁸ Desobedecendo à sua própria constituição, pois a necessidade está na sua essência de ser humano.

⁸⁹ O autor exemplifica tal situação de desconexão com a realidade (entendendo como as possibilidades afastam o homem de si mesmo) ao contar a lenda de um cavaleiro. Este teima, de repente em perseguir uma ave rara, sem nunca a alcançar. Isso se justifica pela proximidade com o bicho; quanto mais se aproxima dela, mais ele se distancia. Ao anoitecer, o cavaleiro percebe que está perdido na sua solidão em meio ao ambiente selvagem, longe dos seus e sem saber o caminho para retornar (p.37).

⁹⁰ Para Anti-Climacus (p. 36), ao contrário do que os filósofos afirmam, a necessidade não é a unidade da realidade e da possibilidade, e sim a realidade é a unidade da possibilidade e da necessidade. Logo, o eu (em si mesmo) não pode fazer parte de uma determinação lógica.

⁹¹ VALLS, 2012, p. 52.

Se a perda do eu em possibilidades pode ser comparada à capacidade e ao conhecimento limitado da criança em se expressar (sabendo apenas emitir as vogais), então uma pessoa que não consegue criar as possibilidades possui um conhecimento ainda mais restrito do que o de uma criança. Quando o necessário é comparado com as consoantes, se for considerar que o número de consoantes é maior do que o das vogais (logo, é mais difícil o aprendizado e sua emissão), poder-se-ia pensar que o necessário é mais importante para uma pessoa cumprir do que a possibilidade.

Entretanto, fazendo ainda a analogia com a linguagem, seja escrita ou falada, as duas são importantes, pois precisa-se tanto das vogais quanto das consoantes para que haja compreensão. No caso do homem, ele tem que cumprir o necessário para si, depois criar, pela imaginação, a possibilidade e retornar para realizar aquilo que foi criado. Porque, o homem estará sempre desesperado, quando o seu eu se perder de si mesmo nas necessidades, nas trivialidades da vida terrena, não existe para ele a possibilidade, pois tudo em sua vida se tornou somente necessidade, ele não realiza nada além do que é necessário. O seu campo de percepção é finito, limitado pela necessidade.

É preciso enxergar e acreditar na possibilidade, pois quando uma pessoa não consegue enxergar a possibilidade ou se enxergar, não acreditando nela, ela não aproveitou a possibilidade para tornar-se si mesmo. O eu está preso à necessidade. O que significa que, para o eu, existe somente um modo de realidade. Ele não consegue perceber outra possibilidade de existir além da própria necessidade, ou seja, daquilo que é necessário. Sem a possibilidade, o eu da necessidade não pode tornar si mesmo.

No entendimento de Anti-Climacus (p. 38), ao contrário do senso comum, não existe uma determinada idade ou um momento específico na vida do homem no qual ele esteja repleto de esperança e de possibilidade. Nem toda a sua esperança, assim como nem todo o seu desespero, são autênticos. Como já demonstrado, da mesma forma que uma pessoa se ilude a respeito da sua saúde e do desespero, ela também pode se enganar em relação à esperança.

Ficar sempre à espera de que alguma coisa aconteça para transformar a si mesmo ou a sua realidade não é ter esperança, é esperar passivamente que os eventos

transformadores surjam e aconteçam automaticamente na vida, como uma lógica necessária e determinada. Esperança é atividade, é acreditar, é agarrar a possibilidade se arriscando com a certeza da sua realização. Existir é se colocar em risco; mas, para se arriscar, é preciso acreditar na possibilidade.

3.2 OS TIPOS DE DESESPERO DEFINIDOS CONFORME A CONSCIÊNCIA

Após terem sido demonstradas as formas de desespero de acordo com os elementos constitutivos do eu, faz-se necessário abordar a questão sob outro ponto de vista. Anti-Climacus não aborda o desespero do temporal e do eterno dentro das formas de desespero já citadas; percebe-se que, para o autor, ter a noção do tempo e da eternidade necessita da consciência⁹². Esclarece, ainda, que “o eu é uma síntese consciente da infinitude e da finitude que se relaciona consigo mesmo, cuja tarefa é tornar si mesmo” (p. 29). Assim, as modalidades de desespero serão descritas de acordo com a categoria da consciência.

3.2.1 O desespero que ignora ter um eu eterno

Segundo Anti-Climacus (p. 42), este é o desespero no seu grau mínimo de intensidade, e também em seu grau máximo em relação a ignorância de ter um eu. É uma espécie de inocência, pois há uma negação inconsciente de sofrer do mal do desespero. Não porque se está plenamente saudável, mas por ignorar e por não saber o que é o desespero. Por conseguinte, não se reconhece as manifestações dos sintomas da doença.

O homem que não se percebe como desesperado é inconsciente do seu real estado. Na inconsciência, o ser humano tanto se engana em relação a sua saúde quanto a respeito da sua relação com a verdade. Por causa disso, a relação estabelecida com

⁹² Conforme o entendimento de Roos, (2007, p. 166), mesmo que não esteja presente o desespero eterno e do temporal, existe uma conexão dele com o infinito e o finito: “uma vez que o eterno entrou no tempo e iniciou sua história com a humanidade, é no tempo, na finitude, que ele quer ser encontrado e reiniciar sua história com cada indivíduo, em um *instante*, que é igualmente eterno”.

Para esclarecer tais ausências, Glenn recorre aos dois volumes da obra de Kierkegaard: *Either/Or*. Segundo Glenn, Kierkegaard afirma que na individualidade humana existem tensões que lhe são inerentes, como é o caso da tensão que há entre a capacidade do eu alcançar a sua unidade através do tempo e, a tendência da sua existência ser dispersa em diferentes momentos (GLENN, 1987, p. 9).

a verdade sobre si mesmo e o mundo é uma relação distorcida, de ilusão, portanto uma má relação:

Ventus est index sui et falsi [a verdade é o critério de si mesmo e do falso]. Mas essa obstinação da verdade certamente não é respeitada; da mesma forma, é longe de ser o caso que os homens consideram a relação com a verdade, relacionando-se com a verdade como o bem maior, e é muito longe de ser o caso que eles consideram socraticamente estar em erro dessa maneira como o pior infortúnio – o sentido neles geralmente supera em muito sua intelectualidade (p. 42-43).

Quando a verdade é considerada como o bem supremo, ela é muito reveladora; é capaz de revelar a si mesma e o outro. Sendo assim, também desvela o seu contrário que estava oculto: a não verdade, o que é falso. Desta forma, pode-se, com o critério da verdade, distinguir o verdadeiro do falso. Então, o homem pode acreditar que se relacionar com a verdade, quando na realidade ele ignora o que é o critério da verdade. Assim, ele tanto está em erro no seu relacionamento com a verdade, quanto sequer sabe o que é a verdade. Como ele pode julgar o que é verdadeiro? Como é possível distinguir o verdadeiro do falso se ele nem sequer sabe o que é a verdade? Como ele pode então afirmar o que é o falso?

O problema para o homem alcançar a verdade está no próprio critério que ele utiliza como parâmetro em sua busca; a categoria da estética. Esta não pode definir o que é o espírito, o desespero e o pecado⁹³. Portanto, com o critério errado, alguém pode dizer que é feliz, imaginar-se feliz no presente e julgar-se feliz. Porém, com o critério certo da verdade sobre o que é felicidade, a suposta verdade é desmascarada e, certifica-se que ele é infeliz. A sua imaginação o fez ter uma concepção equivocada sobre o que é a felicidade e acerca de si mesmo.

Mesmo estando em erro a respeito do que é a felicidade e sobre o fato de imaginar-se feliz, ele não teme estar errado, pois ele ama o seu erro. É uma atitude diferente de Sócrates; conforme *Anti-Climacus* (p. 43), Sócrates julgava que a pior das infelicidades era estar em erro e, por esta razão, temia estar nele. Por outro lado, o homem ama o erro e não quer ser arrancado dele e do seu julgamento errado ou imaginativo a respeito de si mesmo. É permanecendo no erro que ele se sente feliz.

⁹³ A afirmativa foi demonstrada no item 2.5.

Então, prefere viver sob uma falsa felicidade a ter que encarar uma verdadeira infelicidade.

Tal erro acontece em virtude de que, ao invés de valorizar a intelectualidade, este homem tanto privilegia quanto é “completamente dominado pelos sentidos e pelo sentido-psíquico, porque ele vive nas categorias dos sentidos, do agradável e do desagradável, adeus espírito, verdade etc.” (p. 42-43). Assim, como sua alma está presa na sensualidade, ela é plenamente corporal, perdida e impregnada no mundo dos sentidos.

Portanto, seu conhecimento, sua capacidade de entendimento, estão restritos e limitados pela categoria dos sentidos. O seu critério de verdade, do que seja a felicidade ou a infelicidade, também são determinados e definidos pelos sentidos. Desta forma, o homem do imediato é, para Anti-Climacus, vaidoso por ter pouca concepção sobre si mesmo, por não querer admitir o seu erro, e por não ter a coragem de ousar, nem tampouco tem força e paciência para suportar ser espírito.

Tornar-se espírito é o destino que o homem “vaidoso e presunçoso” desconhece; segundo Anti-Climacus, “todo ser humano é uma síntese de psíquico-físico destinada a ser espírito” (p. 43). Para explicar a estrutura complexa do ser humano, Anti-Climacus a compara com uma casa:

Imagine uma casa com porão, primeiro andar e segundo andar, planejada de forma que há ou é suposto ter uma distinção social entre os ocupantes de acordo com o andar. Agora, se o que ser um ser humano é comparado com tal casa, então, infelizmente, a triste e a ridícula verdade sobre a maioria das pessoas é que em sua própria casa elas preferem viver no porão. Todo ser humano é uma síntese de psíquico-físico destinada a ser espírito, isto é o edifício, mas ele prefere viver no porão, isto é, na categoria dos sentidos. Além disso, ele não só prefere viver no porão – não, ele ama tanto que fica indignado se alguém sugere que ele se mude para o soberbo andar superior que fica vago e à sua disposição, pois ele está, afinal, vivendo em sua própria casa (p. 43).

O homem com sua ignorância sobre si mesmo prefere viver no porão, na categoria dos sentidos, onde continua sendo dominado pela alma e se negando a cumprir o seu destino, tornar-se espírito. Ele é o dono da sua casa, poderia escolher morar em qualquer andar, mas prefere o porão, alma. Quem mora no porão vive na obscuridade e na limitação de não poder acessar os andares superiores. Está, portanto, excluído de todos os benefícios que eles proporcionam: a liberdade e a clareza de poder

distinguir a realidade da imaginação, e o verdadeiro do falso, estabelecendo relações conscientes consigo e com os outros.

Em razão da proximidade com a rua, o homem preso aos sentidos, ao porão, não está somente desprotegido em relação às coisas exteriores, aos perigos e tentações do mundo, mas subjugados a elas. Ocorre exatamente o oposto para quem habita o último andar, o do espírito, ele possui uma visão clara sobre todos os ambientes interiores e exteriores da sua casa. É livre para ter acesso aos demais andares e está bem mais protegido dos perigos interiores e exteriores da sua casa, porque ele se conhece, conhece o exterior e, principalmente, o interior. Portanto, é capaz de reconhecer o perigo.

Existe outra situação que intensifica mais ainda a dificuldade da edificação espiritual quando o homem quer permanece no erro:

Um pensador ergue um enorme edifício, um sistema, um sistema que abraça toda a existência, história mundial, etc., e se a sua a vida pessoal é considerada, para nosso espanto, o terrível e a descoberta ridícula feita é que ele próprio, não pessoalmente mora neste enorme palácio abobadado, mas em um galpão ao lado ou em uma casinha de cachorro, ou na melhor das hipóteses, nos aposentos do zelador. Estava ele a ser lembrado dessa contradição por uma única palavra, ele seria insultado. Pois ele não tem medo de estar errado se puder apenas completar o sistema - com a ajuda de estar errado (p. 44).

Com o exemplo citado, Anti-Climacus mostra as consequências que decorrem de querer, de qualquer maneira, permanecer no erro; o filósofo ergue um edifício, um sistema que abarca a existência, a história todas as pessoas. Porém, ele, pessoalmente, não é livre para poder decidir morar dentro ou fora do seu palácio, pois está determinado a morar do lado de fora.

Assim, a inconsciência espiritual acrescida do erro da ignorância em montar o sistema não o permite residir no seu próprio palácio. Por quê? Tal pensador não usou o critério da verdade ao erguer o seu edifício. Ele não sabe da sua própria verdade: que ele é um indivíduo com corpo, alma e um destino espiritual a realizar. Então, apesar de construir um grandioso palacete, ele nem sequer pode morar dentro dele. Esta situação apresentada por Anti-Climacus, ou melhor, esta crítica feita pelo autor,

segundo Paula, comprova a “própria inviabilidade de um sistema que não leva em conta a subjetividade do indivíduo”⁹⁴.

É preferível ignorar, portanto, a verdade e viver na categoria dos sentidos; apesar de morar no porão, pelo menos tem ciência de que possui uma alma e um corpo ao invés de, além de ignorar a verdade, viver no erro. Neste modo de viver, não se tem nem o porão para morar, ou seja, a pessoa não conhece nem o seu próprio corpo. Isso demonstra que a miséria espiritual, o desespero, não é excludente; não é típico exclusivamente das pessoas não intelectuais. Tampouco faz distinção entre homens, mulheres ou classes sociais; de acordo com Marsh, “tal pobreza espiritual pode coexistir com a sublimidade intelectual ou estética”⁹⁵.

Assim, o homem desconhece, ignora o seu destino espiritual porque vive na categoria dos sentidos. E vive nesta categoria porque desconhece o seu destino espiritual. O homem do imediato é dominado pelos sentidos e está muito distante da verdade sobre si mesmo e sobre seu destino. Por causa disto, ele prefere continuar no erro a respeito de si e não quer que ninguém o desperte para outro modo de viver. No imediatismo, o que interessa ao homem não é a sua interioridade, e sim desfrutar ao máximo os prazeres que suas relações exteriores proporcionam.

Anti-Climacus não considera importante ser ou não consciente da condição de desespero, porque

[...] não faz diferença se a pessoa em desespero é ignorante que sua condição é desespero – ele está desesperado do mesmo jeito. Se o desespero é perplexidade [*Forvildelse*], então a ignorância do desespero simplesmente acrescenta erro [*Vildfarelse*] a ele [...] da mesma forma, o desespero também está por baixo, e quando o encanto da ilusão acabar, quando a existência começa a vacilar, então o desespero também, imediatamente aparece [...] (p. 44).

Se não faz diferença o fato de ser inconsciente ou consciente do estado de desespero, qual é a vantagem então de ser consciente do desespero? Não seria melhor viver na

⁹⁴ Paula (2005, p. 38) compreende que todas as obras de Kierkegaard foram elaboradas estrategicamente, o que poderia ser denominado “sistema kierkegaardiano”; o dinamarquês utilizou esse método para demonstrar a inviabilidade de um sistema que não considera a importância da subjetividade do indivíduo. Entretanto, Paula esclarece que o filósofo dinamarquês não recusa totalmente o sistema, “mas é uma tentativa de inserir nele a preocupação com o indivíduo e com ponto de vista subjetivo”.

⁹⁵ MARSH, J. Kierkegaard’s Double Dialectic of Despair and Sin. In PERKINS, Robert L. (Ed.). **The unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987, p. 77. (International Kierkegaard Commentary, vol. 19).

ignorância de sua condição? O autor considera que o desespero já é uma negatividade, assim como o erro da ignorância também o é. Quando a ignorância for acrescentada ao desespero, será, portanto, uma nova negatividade dentro de uma já existente.

Contudo, a negatividade tem seu aspecto positivo, visto que para “se alcançar a verdade é preciso passar por todas as negatividades” (p.44). Porém, para Anti-Climacus, no sentido puramente dialético, quando uma pessoa ignorante é comparada com uma que é consciente do seu estado, a ignorante está mais distante da verdade e da sua libertação do que a consciente.

No sentido ético-dialético, entretanto, que o autor utiliza na categoria do espírito, estará mais longe da libertação e da verdade a pessoa que, mesmo consciente do seu desespero, permanece nele. Neste caso, a pessoa ignorante do desespero se sentirá mais segura e protegida pelo poder do seu desespero do que uma pessoa que é consciente, já que ela tem mais negatividade para passar. O fato de ter de passar por duas negatividades dificulta uma pessoa obter a consciente de si mesmo enquanto espírito. No entanto, “não ser consciente de si mesmo como espírito, é o desespero” (p. 45).

De acordo com Anti-Climacus (p. 45), o desesperado que ignora sofrer do desespero possui uma doença bastante crítica e enganosa; apesar da pessoa doente viver uma vida vegetativa, vagando pela vida, o seu estado deveria fazê-la sentir-se débil, com a saúde fragilizada. Entretanto, acontece o contrário: o desespero tanto faz a pessoa doente sentir-se bem, saudável, radiante de energia, quanto faz com que ela transpareça aos olhos das demais pessoas ter uma saúde perfeita. Este tipo de desespero é o mais frequente e o mais universal no mundo, porque quando sua manifestação acontece, não significa que a pessoa tinha saúde; a partir do momento em que houve a manifestação da doença, ficou doente, mas confirma que já havia a sua preexistência.

3.2.2 Desespero fraqueza: da totalidade do temporal ou sobre algo temporal

O desespero fraqueza é o desespero do eu do imediato. Segundo Anti-Climacus, não chega a ser exatamente um desespero, mas um tipo de sofrimento causado por

fatores exteriores. Como o eu não tem reflexão qualitativa, ética, o homem do imediatismo não conhece a si mesmo enquanto consciência infinita do eu, eu eterno, nem tampouco sabe o que é o desespero.

Isto é puro imediatismo ou imediação contendo uma reflexão quantitativa. Aqui não há consciência infinita do eu, do que é o desespero, ou da condição de desespero. O desespero é apenas um sofrimento, uma sucumbência à pressão de fatores externos; de modo algum vem de dentro como um ato. O aparecimento de palavras como "eu" e "desespero" na linguagem do imediatismo é devido, se quiserem, a um abuso inocente da linguagem, um brincar com palavras, como o jogo infantil de brincar de soldado (p. 45-46).

O pouco de conhecimento a respeito do seu próprio eu eterno, de si mesmo, é ilusório em virtude da sua vida exterior. Vida, a qual ele conduz conforme a temporalidade e os prazeres que ela lhe proporciona. O conceito de eternidade que o homem do imediato possui está vinculado à eternidade dos seus prazeres terrenos, ou seja, ele considera como eterno apenas a duração do momento em que ele está desfrutando de algo que lhe dá prazer.

Assim, o eu do imediato se realiza na exterioridade. Toda sua felicidade está vinculada aos prazeres infinitos que ele pode obter no mundo finito. Então, ele se liga ao outro de forma passiva e imediata, sendo ativo somente para realizar seus desejos, anseios e gozos, em uma incessante e frustrada tentativa de, ao menos, minimizar o seu sofrimento. Ele não planeja o futuro, nem pensa sobre seu passado, vive a eternidade do momento presente. Não assume compromisso com outra pessoa, porque o seu interesse é viver apenas o momento do prazer.

E por qual razão sua ação é voltada para o instante do prazer? Porque ele vive na categoria dos sentidos, não tem qualquer reflexão sobre a totalidade da sua existência. O pouco de reflexão que faz é para planejar, apenas no presente, uma maneira de garantir o seu prazer. "Sua dialética é: o agradável e do desagradável; seus conceitos são: boa sorte, má sorte, destino" (p. 50).

Portanto, o que impulsiona o eu do imediato a viver é o movimento dialético da oposição dos sentidos: do agradável, que lhe imprime prazer e que é a sua finalidade, e do desagradável, que lhe causa dor e da qual ele quer se distanciar ou se livrar definitivamente. Porém, da dor ele não consegue se livrar, pelo contrário: cada vez mais se afunda nela. Como não tem a capacidade de refletir sobre o todo, ele se deixa conduzir por aquilo que compreende como sendo sorte, azar ou destino.

Como o eu do imediato não tem reflexão qualitativa, ética, possui somente a reflexão quantitativa, ele valoriza demais as coisas exteriores e é submisso a elas. A valorização e a submissão são em razão de que elas lhe proporcionam uma excessiva e momentânea felicidade. Por causa da sua fragilidade, aquilo que o homem do imediato considera como felicidade, uma vez abalada com algum acontecimento exterior que o impeça de realizar seus intentos, é levado a se julgar infeliz. Este homem do espontâneo, que era excessivamente feliz, desespera-se por ter pedido uma oportunidade para continuar desfrutando da sua suposta felicidade. No entanto,

[...] Isto é uma estranha inversão e, em completa mistificação sobre si mesmo, o que chama de desespero. Mas, desesperar-se é perder o eterno – e dessa perda ele não fala nada, ele não tem noção disso. Em si, perder as coisas deste mundo não é desesperar, ainda assim é disso que ele fala, e é isso que ele chama de desespero. Em certo sentido, o que ele diz é verdade, mas não da maneira como ele entende; ele se situa de modo inverso, e o que ele diz deve ser interpretado inversamente: ele se levanta e aponta para o que chama de desespero, mas não é desespero, e, enquanto isso o desespero está atrás dele sem que ele perceba (p. 51-52).

Por não saber o que é o desespero e sua verdadeira origem, sua infelicidade é por ter pedidos as coisas do mundo. Coisas que são insignificantes em relação ao seu eu, mas que, erroneamente, ele põe um valor superior, sendo até mesmo a condição para o seu existir. Como há uma supervalorização das coisas terrenas, o eu não é livre, ele é prisioneiro delas. Ele teme a perda das coisas mundanas que ele tanto valoriza e luta para continuar mantendo o fortíssimo vínculo que o prende a elas. Assim, quando ocorre a perda de tais coisas terrenas, o faz pensar que está em desespero, que ele está morto para a vida. O homem do imediato não sabe de três verdades fundamentais para ter a consciência de si: o que é desespero, a origem do seu desespero e o que é estar morto para a vida.

Para Anti-Climacus, porém, morto ele realmente não está, pois é só ocorrer uma reviravolta no exterior que o possibilite realizar o seu almejado desejo e então, o homem que estava supostamente morto, terá vida novamente. O movimento de vida para o homem qualificado pelo imediato é: desesperar, desmaiar e reviver com o surgimento de uma possibilidade. Porque “essa é a única maneira pela qual o imediatismo sabe lutar, a única coisa que sabe: desesperar e desmaiar – e, no entanto, aquilo sobre o qual ele menos sabe é o desespero” (p. 52).

Com o passar do tempo, a pessoa do imediato obtém um pouco de compreensão da vida e aprende a copiar, a viver o modo de vida dos outros e a desejar o que os outros desejam; o desespero do imediato “parece como querer ser um outro, copiar os outros, fugir de si mesmo (ou de si mesma)”⁹⁶. Vai à igreja, ouve o pastor e sente-se segura por estar sendo guiada para eternidade. Mas, “um eu ela não se tornou ela, não era e não se tornou um eu” (p. 52). Apaixonada pela ilusão da sua transformação exterior, a pessoa do imediato não se conhece interiormente, o seu eu é identificado pelas roupas que veste. E por quê? Porque não tem o interesse por si mesmo, não valoriza o seu interior.

No âmbito do imediato, a pessoa pensa como os outros; ela não precisa refletir sobre nada, porque os outros pensam por ela. É necessário somente repetir o pensamento alheio. Assim, ela é uma pessoa superficial, não possui nenhuma interioridade. O seu interesse é por sua aparência, é saber qual é a imagem que ela transmite aos outros e que mantém na sociedade para realizar seus objetivos. Por meio daquilo que aparenta ser, da sua imagem exterior, a pessoa do imediato engana, manipula e domina a si mesmo e aos outros, na medida em que é, contraditoriamente, dominada e manipulada por eles.

De acordo com Anti-Climacus, quando ocorrem mudanças externas e há o choque com o exterior, surge o desespero. E, o que a pessoa do immediatismo mais deseja é se tornar outra pessoa, conseguir um novo eu; isto acontece em razão de ela estar apaixonada pela “ilusão de que essa mudança pode ser realizada tão facilmente quanto alguém muda de roupa” (p. 53). O conhecimento que tem de si pela exterioridade é um conhecimento ilusório, pois é só haver uma mudança no exterior que a pessoa não mais se reconhece; para se reconhecer, é necessário ter o conhecimento interior, o voltar para dentro de si mesma. Esta situação cômica é descrita por Anti-Climacus da seguinte maneira:

Há uma história sobre um camponês que foi descalço para a cidade com dinheiro suficiente para comprar um par de meias e sapatos e ficar bêbado, e, ao tentar encontrar o caminho de casa em seu estado de embriaguez, ele adormeceu no meio da estrada. Uma carruagem veio e o condutor gritou para ele se mexer ou ele passaria por cima de suas pernas. O camponês bêbado acordou, olhou para as pernas e, não as reconhecendo por causa dos sapatos e meias, disse: “Vá em frente, elas não são minhas pernas” (p. 53).

⁹⁶ VALLS, 2012, p. 101.

A situação é cômica porque o homem somente se reconhece por sua vida exterior e pelo seu próprio exterior; ele se vê pelo seu corpo, pelas roupas que veste, pelas coisas exteriores. Por ter este reconhecimento supérfluo de si, quando houve uma transformação em seu exterior, o camponês ficou tão abalado que não reconheceu mais o seu próprio exterior.

O homem do imediato não pode se reconhecer quando ocorre modificações no exterior, porque não conhece a si mesmo em virtude de não ter ciência de que possui um eu. Ele vive na fantasia, na ilusão de ter um eu. Por causa disto, ele é sempre passivo em relação às coisas exteriores. Quando ele entra em desespero “nem sequer tem o suficiente para desejar ou sonhar que se tornou aquilo que não se tornou” (p. 53).

O eu do imediato desespera-se sobre a totalidade do temporal; seu desespero é, segundo Anti-Climacus (p. 53), não querer tornar-se si mesmo, é querer transformar-se em outro, é querer ser um novo eu. O problema do eu do imediato é que ele vive na finitude de si mesmo, porque, para ele, tudo se tornou necessidade, trivialidade. Ele está preso a elas e, conseqüentemente, afastado de si mesmo. Logo, não é livre.

O desespero da totalidade do temporal é apenas um imediatismo puro e sem a consciência infinita do eu. É um desespero cujo sofrimento é causado pela submissão do eu às pressões dos eventos exteriores. É um desespero que, na compreensão de Valls, é “resultante de uma perda de algo que se idolatrava. Algo que vem de fora de nós e nos rouba um bem precioso”⁹⁷.

Conforme Anti-Climacus (p. 54), o desespero do homem puramente imediato é um pouco modificado quando ele obtém uma pequena dose de reflexão quantitativa. Tem-se, então, a consciência um pouco maior do eu. E, conseqüentemente, a consciência da natureza do seu desespero e da sua condição como uma pessoa em desespero, cujo desespero é a fraqueza, o sofrimento em não querer ser si mesmo. Portanto, o desespero não é mais em relação a algum acontecimento exterior, mas, provocado por sua capacidade de refletir um pouco sobre si mesmo e de perceber que o seu

⁹⁷ VALLS, 2012, p. 101.

desespero nem sempre é decorrência das circunstâncias externas. Assim, o sofrimento produz uma pequena dose de reflexão para o eu.

Mesmo tendo um pequeno grau da reflexão sobre si mesmo, este avanço sobre o imediatismo é importante porque possibilita o começo do processo de o homem se tornar consciente do seu eu e se distanciar do exterior. O início ocorre quando ele consegue perceber “que ele é essencialmente diferente do ambiente exterior e que, os eventos exteriores exercem influência sobre ele” (p. 54). Quando o homem começa a fazer este ato de separação entre ele e o mundo exterior, começa a fazer a distinção entre o seu interior e o exterior. Tal capacidade de distinguir o conduz a um regresso ao interior, ao seu eu. Então, há um pouco de reflexão sobre si mesmo, sobre a natureza do seu desespero e sobre a sua submissão passiva às coisas exteriores.

Com um pouco de consciência de si, de acordo com o autor, o eu quer ser responsável por si mesmo e romper com o imediatismo. Entretanto, este eu, que tem um pouco de reflexão, pode encontrar em sua própria estrutura, na necessidade, a dificuldade em realizar sua vontade de querer ser si mesmo porque “assim como nenhum corpo humano é perfeito, também nenhum eu é perfeito” (p. 54). Quando ele pretende se assumir, se arriscar a romper com o imediatismo, qualquer dificuldade que encontre faz com que recue e não concretize a sua vontade de tornar-se si mesmo. Então, ele se desespera.

O eu imediato se desespera porque, apesar de assumir alguma reflexão, é finito, é necessidade. Ele não consegue, por meio da sua imaginação, descobrir uma possibilidade que o ajude a romper com o imediatismo, porque sua imaginação é finita. Então, o eu sofre no desespero da sua fraqueza. Contudo, diferentemente do que acontece com o homem do imediatismo puro, o homem que possui um pouco de reflexão tenta se sustentar, porque:

Ele percebe que abandonar o eu é uma transição, e assim, ele não fica apoplético quando o golpe cai, como a pessoa imediata faz; a reflexão o ajuda a entender que há muito que pode perder sem perder o eu. Ele faz concessões; ele é capaz de fazê-lo e por quê? Porque até certo ponto ele se separou das externalidades, porque tem uma ideia obscura de que pode haver algo eterno no eu. No entanto, suas lutas são em vão; a dificuldade que ele enfrentou requer uma ruptura total com a imediação, e ele não tem a autorreflexão ou a reflexão ética para isso. Ele não tem a consciência de um eu que é conquistado pela abstração infinita de toda externalidade, esse eu abstrato nu, que, comparado com o eu completamente vestido do imediatismo é a primeira forma do eu infinito e o ímpeto de avanço em todo o

processo pelo qual o eu infinitamente se torna responsável por seu eu atual com todas as suas dificuldades e vantagens (p. 54-55).

O eu se separou um pouco do exterior; embora haja a exigência da ruptura total com a mediação, ele não consegue fazê-la por sua reflexão ser superficial. Ele ainda não se despiu do imediatismo, pelo contrário: está completamente envolvido por ele. E, para que aconteça tal rompimento é necessário haver uma profunda reflexão ética sobre si mesmo, que somente se consegue alcançar com uma abstração infinita de toda a exterioridade.

O eu se desespera, contudo, apesar do seu desespero ser o desespero de não querer ser si mesmo, experimenta um pequeno avanço. Por causa da reflexão, mesmo que quantitativa, o eu não quer ser outra pessoa e, assim, o homem mantém uma relação com o seu eu, mesmo que eventualmente a relação seja estabelecida, ele visita o eu para verificar se houve alguma mudança. Entretanto,

[...] enquanto a dificuldade persiste, a pessoa não ousa regressar a si própria, espera que as coisas mudem no exterior naturalmente. E se o exterior volta a ser como antes, a pessoa “se reencontra consigo mesma”, ou pelo menos acha que é assim⁹⁸.

Assim, caso não tenha havido alguma mudança em não querer ser outro, o homem do eu imediato utiliza outro remédio para que a mudança aconteça assim mesmo: se afastar “completamente do caminho interior ao longo do qual deveria avançar para verdadeiramente se tornar um eu” (p. 56), ou melhor, ao invés de avançar para o seu interior, ele se “apropria do que ele em sua linguagem chama de si mesmo, isto é, quaisquer que sejam as capacidades, talentos, etc. que ele possa ter” (p. 56) e segue em direção ao seu exterior, à sua vida ativa.

Quanto a pouca reflexão que possui, segundo Anti-Climacus, temendo que ela possa emergir novamente com o decorrer do tempo, ele foge de si mesmo e busca o esquecimento se envolvendo em atividades diárias, se relacionando com outros homens competentes e dinâmicos como ele e, pouco a pouco ele vai se esquecendo da sua pequena reflexão. É um homem feliz e exemplar: casado há vários anos, pai, respeitado dentro e fora de casa. Ele é um bom cidadão, honrado, respeitoso, com uma conduta baseada no respeito aos outros. Na cristandade, é um cristão culto e por não ter um eu eterno, frequentemente se ocupa a respeito da imortalidade (p. 56).

⁹⁸ VALLS, 2012, p. 101.

Porque se ele possuísse a consciência de ter um eu eterno, não se preocuparia com a imortalidade.

3.2.2.1 O desespero do jovem e do idoso

Para Anti-Climacus, o desespero-fraqueza sobre o temporal ou sobre alguma coisa do temporal é a forma mais comum do desespero, especialmente a forma do imediatismo com um pouco de reflexão quantitativa. Devido ao fato de este tipo de desespero ser muito comum, ele é comumente relacionado ao fato de a pessoa ser jovem. Ao contrário do senso comum, o desespero também ocorre com as pessoas maduras, porque “a maioria das pessoas praticamente nunca avança além do que estavam ou eram em sua infância e juventude: imediatismo com a mistura de uma pequena pitada de reflexão” (p. 57-58).

Assim, o autor compreende que o desespero não surge na juventude e desaparece naturalmente como se supera uma ilusão.

Não, o desespero certamente não é algo que apareça apenas nos jovens, algo que se supera naturalmente -- "assim como se supera a ilusão". Este não é o caso, mesmo que alguém possa ser tolo o suficiente para acreditar. Pelo contrário, muitas vezes podemos encontrar homens e mulheres e pessoas mais velhas que têm ilusões tão infantis quanto as de qualquer jovem. Nós desconsideramos o fato de que a ilusão tem essencialmente duas formas: a ilusão da esperança e a ilusão da lembrança. A juventude tem a ilusão de esperança; o adulto tem a ilusão da recordação, mas precisamente porque ele tem essa ilusão, ele também tem a ideia totalmente tendenciosa da ilusão de que há apenas a ilusão de esperança. O adulto, é claro, não se incomoda com a ilusão da esperança, mas com a estranha ilusão, entre outras coisas, de olhar para as ilusões da juventude, presumivelmente de um ponto mais alto, livre de ilusões. A juventude tem ilusões, espera algo extraordinário da vida e de si mesmo; o adulto, em recompensa, é frequentemente encontrado para ter ilusões sobre suas memórias da sua juventude. Uma mulher mais velha que presumivelmente deixou todas as ilusões por trás dela é frequentemente considerada tão fantasticamente iludida quanto qualquer jovem quando se trata de sua lembrança de si mesma quando jovem, o quão feliz ela era então, o quão bonita, etc (p. 58).

Portanto, do mesmo modo que o jovem tem a ilusão da esperança de que ele e a sua vida possam ser extraordinárias no futuro, o adulto tem a ilusão da lembrança, da recordação da sua juventude. Logo, da mesma maneira que o jovem se ilude quanto ao seu futuro, a pessoa mais velha tem as ilusões sobre as memórias do seu passado. Por exemplo, quando uma mulher idosa se recorda de sua juventude, ela não se relaciona com seu passado como um todo, mas se vincula a uma específica parte que

é do seu interesse no presente. Somente se fixa às primorosas e boas memórias guardadas, lembrar-se apenas das coisas boas: de como era bonita, feliz, etc. Sobre esta questão, Valls⁹⁹ compreende que tanto a ilusão da esperança no jovem quanto a ilusão da lembrança no idoso são necessárias para que a vida deles tenha sentido.

É claro que ter um sentido existencial é muito importante para que uma pessoa possa viver; entretanto, percebe-se que a situação descrita por Anti-Climacus vai além de o jovem ou do idoso quererem ter um sentido existencial. É a ilusão que eles têm de suas próprias vidas, pois o idoso, por exemplo, se apega apenas a uma parte de seu passado e não a totalidade dele que lhe daria a realidade.

Percebe-se que a situação descrita é uma forte crítica ao ironismo romântico. Pois, de acordo com Stewart¹⁰⁰, Kierkegaard discordava do pensamento dos românticos alemães Schlegel (1772-1829) e Tieck (1773-1853) que se apropriaram do ego de Fichte e, usando da ironia romântica criticavam indiscriminadamente tudo, inclusive coisas que eram “bem razoáveis e sólidas” na sociedade e exaltavam a capacidade de o indivíduo poder criar a si mesmo.

Segundo Stewart, o filósofo dinamarquês criticava o pensamento dos ironistas românticos por eles acreditarem que não havia a realidade objetiva e exterior. Por esta razão, poderiam interpretar todas as coisas da maneira que quisessem. Como a verdade da sua história pessoal era subjetiva, eles poderiam mudar livre e constantemente suas histórias, conforme a sua conveniência da conexão que queriam fazer com o passado, de forma positiva ou negativa, porque nada está vinculado a ele. Assim,

Quando contamos a história de nossas vidas, naturalmente tentamos mostrar as coisas de uma forma positiva, ou dar às coisas um viés particular de acordo com os nossos interesses no presente. Eventos do passado que parecem insignificantes na época ganham grande importância quando vistos em conexão com algum fato do presente. Igualmente, outros eventos do passado, que eram bem importantes na época, passam despercebidos, e são esquecidos se parecerem não ter conexão com o presente. Nesse sentido, nosso passado não é um fato estático da matéria, mas é, em grande medida, fluido. Os românticos elevam isso a novos patamares ao contar constantemente novas histórias sobre seu passado baseadas em qualquer capricho ou humor que os acometa. [...]. Kierkegaard assim ressalta que os românticos não estavam interessados na história *per se*, ou seja, em fontes

⁹⁹ VALLS, 2012, p. 101.

¹⁰⁰ STEWART, 2017, p. 132-134. Para um maior aprofundamento de tais críticas ler a obra de Kierkegaard, *Conceito de Ironia* (2010), nas páginas 255-302.

e evidências concretas do que realmente aconteceu. Em vez disso, eles eram fascinados por lendas, mitos e contos de fada¹⁰¹.

Portanto, o desespero não é exclusivo da juventude, ele não é característico de determinada idade, mas ao modo como se pensa e interpreta a realidade. Na concepção de Anti-Climacus (p. 58), a pessoa que julga que o desespero é exclusivo da juventude desconhece tanto o que é o espírito, quanto desconhece o que é o homem. Não possui a capacidade para julgar corretamente o que é o espírito e, assim, é incapaz de considerar que o homem é muito mais do que um animal, é um espírito. Então, são duas as percepções equivocadas que se afirmam como verdadeiras e que são causadas pelo desconhecimento.

Logo, da mesma maneira que, por falta do conhecimento sobre o que é espírito, pode-se pensar que o desespero é exclusivo de uma certa idade, também é possível se equivocarem em relação a fé e a sabedoria: acreditam-se que são coisas de serem alcançadas facilmente ao longo dos anos. A fé e a sabedoria não acontecem facilmente ao longo dos anos como naturalmente ocorrem “o nascer dos dentes, da barba etc” (p. 58), pelo contrário: de todas as coisas que o homem pode chegar a ter facilmente,

[...] a fé e a sabedoria definitivamente não estão entre elas. De fato, de um ponto de vista espiritual, um homem não pode chegar a qualquer coisa como uma questão natural ao longo dos anos; este conceito é precisamente o extremo oposto de espírito. Pelo contrário, é muito fácil deixar algo para trás ao longo dos anos. E com o passar dos anos, um indivíduo pode abandonar um pouco de paixão, sentimento, imaginação, o pouco de interioridade que ele tinha abraçado como uma questão de compreensão da vida em termos de trivialidades (pois as coisas vêm como uma questão de curso) (58-59).

Se a fé e sabedoria fossem algo tão fácil assim de serem alcançadas, todos os homens seriam homens de fé e sábios. E não é isto que na prática acontece, não há o mesmo nivelamento entre os homens. Existe uma distinção, porque alguns homens têm sabedoria e outros não; alguns têm muita fé e outros, nenhuma.

Portanto, para não fazer um julgamento errado de que o desespero é específico de uma determinada etapa da vida do homem, é preciso ter, dentro da perspectiva do pensamento de Anti-Climacus, a verdadeira concepção do que é espírito para compreender que o homem que ainda não se tornou si mesmo, está em desespero.

¹⁰¹ STEWART, 2017, p. 133-134.

Ele também está em potência de tornar-se, porque está sempre em transformação, mudando os seus conceitos e valores.

Porém, não se pode deixar-se enganar e acreditar que com a experiência de vida, o homem obtenha a sabedoria e a fé, porque da mesma forma que a experiência pode fazê-lo adquirir a sabedoria e a fé, também pode fazê-lo perdê-las. Nada está garantido, tudo pode acontecer, depende somente da vontade e do interesse do próprio homem, da sua profunda reflexão e clareza sobre as suas relações e sua consciência.

Assim, Anti-Climacus compreende que está equivocado aquele que pensa que o desespero é algo que começa na juventude e que se perde com a maturidade, porque uma pessoa idosa pode ser tão desesperada quanto um jovem ao não saber distinguir o que é para ser valorizado e não saber manter-se em um bom relacionamento consigo e com todo o entorno. Então, uma pessoa idosa, por não possuir a sabedoria e a fé, pode se comportar como um jovem iludido e mergulhado nas coisas banais do mundo acreditando que as coisas exteriores e temporais podem curar o seu desespero. Entretanto,

Sendo o desespero uma doença espiritual, o remédio não pode depender do exterior, do temporal, do acaso, dos favores da deusa fortuna. E nem a idade é documento, pois o nosso autor não acredita que a maturidade venha automaticamente com o tempo, junto com os cabelos brancos. Mas quando há alguma paixão, a perda de algo temporal pode significar a perda de toda a temporalidade, e a falta de solução para isso é o que podemos chamar desespero-fraqueza¹⁰².

Apesar de ser ilusão, existe uma diferença entre o desespero do jovem e do adulto. O jovem não se apega a sua pequena experiência do passado, mas, se desespera no presente de algo que possa acontecer no futuro e do qual ele não quer assumir e, portanto, não quer ser ele mesmo. Ele vive no presente o desespero de alguma coisa que ainda está por vir, que é ainda uma possibilidade¹⁰³. O adulto, pelo contrário,

¹⁰²VALLS, 2012, p.101.

¹⁰³ O futuro é ainda uma possibilidade a ser realizada. Logo, é uma incerteza, já que a vida não é uma certeza lógica e previsível. É uma incerteza que, para aquele que crê em si mesmo ou pelo menos tem a fé em um Poder Superior ao seu, deve ser tomada pela mão e arriscar tudo no presente para tornar o futuro realidade. Porém, o desespero do jovem é justamente temer o futuro por não querer ser si mesmo, não acreditar em si mesmo para realizar o seu futuro. Por temer algo do futuro que ele não quer assumir, por não acreditar no seu poder de vencer ou pelo menos modificar esse algo em positivo, tornar-se para ele um terrível monstro. Então, ele teme o futuro e não há outra saída, pois, no futuro não há esperança para a solução do grande e ilusório problema criado pela sua imaginação infinita. Assim, o presente torna-se desespero.

vive no presente o desespero em razão do seu passado, quer seja algo considerado bom ou ruim, mas que é do seu interesse ser vinculado ao seu presente.

Assim, para o adulto, o passado não é uma realidade, pois não é considerado em toda a sua totalidade, somente em relação a algo específico. Então, é uma ilusão que pode ser criada conforme a vontade e o interesse da pessoa. Além de não ser um passado verdadeiro, ele nunca se torna apenas o que já passou, mas está permanentemente vivendo ilusoriamente como se fosse o presente.

Desta forma, o seu desespero não é, segundo Anti-Climacus (p.59-60), efetivo para que irrompa a vida de espírito e, com ela, surja o arrependimento para guardar o passado no passado e assim, ele consiga esquecê-lo completamente. E com isso, o tempo vai passando e o adulto, temeroso em romper com a experiência obtida no passado e em desespero, permanece no presente parado, passivo ao seu próprio passado sem que este efetivamente nunca se torne passado. É, no entanto, permanentemente presente.

Desta forma, tanto o jovem quanto o adulto com a sua infinita imaginação estão em desespero e não querem tornar-se si mesmo. Um, em razão do temor pelo futuro e o outro por causa de uma experiência do passado na qual ele se detém. Em desespero, permanecem no presente paralisados em relação às suas vidas espirituais. Mergulhados no imediatismo, não querem ser eles mesmos, esqueceram-se de si mesmos e não ousam serem indivíduos. Anti-Climacus (p. 60) considera que a diferença existente entre os dois desesperos não é nada essencial, pois o desespero de ambos é o não querer ser si mesmo. Então, não acontece nenhuma transformação que seja capaz de fazer com que a consciência do eterno em si se rompa para que o desespero se intensifique e os conduza à fé.

Portanto, existem duas formas de desespero-fraqueza: o desespero da totalidade do temporal e o desespero que é especificamente em relação a algo terreno em particular ou, a um fato isolado na temporalidade. Estes dois tipos de desespero, segundo Glenn¹⁰⁴, são considerados os mais baixos desesperos da existência estética porque

¹⁰⁴ GLENN, 1987, p. 11-12.

o eu não quer tornar-se si mesmo em razão de que ele é consciente de si apenas superficialmente.

Apesar de parecerem idênticos, segundo o autor (p. 60), a diferença entre eles é que, quando o eu, na sua imaginação se desespera com uma paixão infinita por algo do mundo, essa paixão infinita transforma a coisa particular, que era algo específico, em totalidade. Assim, há a desintegração do terreno e o temporal. Contudo, só não ocorre a perda ou a privação de todas as coisas terrenas, porque “a totalidade é uma categoria do pensamento” (p. 60).

O fato é que o eu aumenta infinitamente a perda sobre o real e depois, conseqüentemente, ele se desespera sobre a totalidade do temporal. Entretanto, quando se mantém a diferença entre o desespero sobre a totalidade do temporal e sobre algo do temporal, “há um avanço essencial na consciência do eu” (p. 60), pois o eu que se desespera sobre algo do temporal carrega em si um pouco de reflexão quantitativa.

O desespero fraqueza sobre o temporal ou sobre algo do temporal é o tipo mais comum de desespero existente na maioria das pessoas¹⁰⁵, especificamente na forma do imediatismo com um pouco de reflexão quantitativa. Em contrapartida, segundo *Anti-Climacus* (p. 57), existem poucas pessoas que vivem na qualificação do espírito, porque poucos tentam e a maioria dos que tentam, desiste por não suportar as dificuldades que aparecem com esse retorno para o seu interior.

Desta forma, os homens não querem perder seu precioso tempo com uma coisa tão banal como é, para eles, a questão da sua interioridade. Não precisam refletir por si mesmos, sobre si mesmos ou sobre suas realidades, porque outros já pensaram sobre todas as coisas por eles. Inclusive sobre eles mesmos, apesar de não poderem viver por eles. Então, eles retornam para a tranquilidade e segurança da sua vida exterior, porque “eles também são cristãos, tranquilizados pelos pastores de sua salvação” (p. 57).

¹⁰⁵ *Anti-Climacus* chega até mesmo a duvidar se o desespero, quer seja do temporal ou de uma coisa temporal, seja realmente desespero, porque, no fundo o desespero é quanto ao eterno e sobre ele.

3.2.3 Desespero fraqueza: o desespero do eterno ou sobre si mesmo

No desespero do eterno ou sobre si mesmo, há um progresso dialético considerável na consciência do eu. No desespero fraqueza, o eu, apesar de que sempre falava a respeito do seu desespero por algo temporal, não era ciente do que ocorria com ele. Estava tão envolvido em dar tanta importância ao temporal e a algo terreno que ele transformava esse algo específico na totalidade do temporal. Ao fazer desta maneira, ele não suspeitava que o seu desespero não era sobre o temporal, mas sobre este “algo de eterno que tem nele” (p. 62), o seu eu. De acordo com Anti-Climacus, o desespero do eterno ou sobre si mesmo é a fórmula para todo o desespero, pois,

[...] de acordo com o conceito é sempre do eterno, enquanto que aquilo que é desespero pode ser muito diverso. Desesperamos em relação àquilo que nos prende em desespero. – por um infortúnio sobre o terreno, sobre uma perda de capital etc – mas nos desesperamos com aquilo que, corretamente entendido, nos liberta do desespero: do eterno, da salvação, de nossa própria força, etc. Com relação ao eu, dizemos ambos: desespera-se e de si mesmo, porque o eu é duplamente dialético. E a nebulosidade, particularmente em todas as formas inferiores de desespero e em quase todas as pessoas em desespero, é que ela tão apaixonadamente e claramente vê e sabe sobre o que ela se desespera, mas, do que ela desespera evade dele. A condição para a cura é sempre esse arrependimento e, filosoficamente, pode ser uma questão sutil se é possível estar desesperado e ter plena consciência daquilo do que alguém se desespera (p. 60-61).

Para se curar do desespero, é imprescindível mudar o centro da sua atenção. Ao invés de uma pessoa se focar sobre o que ela desespera, por exemplo, ao colocar todas as questões em dúvida, ela deve ter consciência do que ela realmente se desespera: de si mesmo. É preciso então ter a consciência de se estar desesperado e de saber do que se desespera para que haja o arrependimento de ter sido tão cético em relação a tudo e não a algo específico; assim, existirá a condição da salvação, a cura do desespero.

Com a compreensão de que é fraqueza dar tanto valor ao temporal, a salvação “é se afastar definitivamente do desespero para a fé e se humilhar sob a sua fraqueza” (p. 61). É preciso o afastamento para que a força seja restaurada pela fé. Para ter fé, entretanto, é preciso se humilhar da fraqueza. A pessoa deve se esquecer da fraqueza, embora, em desespero ela não consiga esquecer. Ao contrário de se afastar, ela se esconde e se afunda mais no desespero, pois agora se desespera da sua fraqueza.

Assim, o homem que desespera com o seu desespero, tem uma consciência maior do que é o desespero: a perda do eterno, de si mesmo e de que, o seu estado é de desespero. Logo, o seu desespero é porque possui a consciência de que está em risco de se perder de si mesmo. Com a consciência da sua fraqueza em dar muito valor ao temporal, aqui, a consciência vai mais longe e “sobe para uma nova consciência – a da sua fraqueza” (p. 61).

Apesar de ainda permanecer na categoria do desespero fraqueza, há uma diferença relativa entre o desespero anterior e o desespero do eterno. Se antes o eu não era ciente do que lhe acontecia, agora o eu é consciente do que ele se desespera, que o seu desespero é na verdade em relação ao eterno. A pessoa em desespero compreende que é fraqueza dar tanto valor ao terreno, que o seu desespero é a sua fraqueza perante o terreno, o temporal. Conforme Valls,

Também se pode desesperar quanto ao eterno, ou desesperar de si-próprio. Aqui o ser humano desespera de sua fraqueza, numa atitude ainda de fraqueza de dar tanto valor ao temporal. Aqui já estamos transitando da passividade para uma certa atividade, ocorre uma intensificação, começa a surgir um sentimento de um si-próprio ¹⁰⁶.

O desespero aqui também não é mais simplesmente um sofrimento passivo que parece vir do exterior, é um ato, porque “quando o eu se desespera com o seu desespero, esse novo desespero vem do eu, indiretamente – diretamente do eu, como a contrapressão (reação) e, portanto difere do desafio, que vem diretamente do eu” (p. 62). É um desespero mais intenso e profundo e, por esta razão, está mais próximo da salvação, já que “é difícil esquecer este desespero – é profundo demais; mais a cada minuto que o desespero for mantido aberto, existe também a possibilidade de salvação” (p. 62).

3.2.3.1 O modo pelo qual o homem desesperado se torna hermético

O desespero está mais intenso e mais próximo da salvação. Deve ser mantido em aberto para que exista a possibilidade de sua salvação. Entretanto, este tipo de desespero está sob a forma de não querer ser si mesmo; depois de o eu ter

¹⁰⁶ VALLS, 2012, p. 101.

reconhecido sua fraqueza, ainda falta a vontade em querer ser si mesmo e, ao invés manter a sua porta aberta, ele se fecha em uma

[...] porta real, mas uma porta cuidadosamente fechada, e atrás dela está o eu, por assim dizer, observando a si mesmo, preocupado ou enchendo o tempo de não querendo ser si mesmo e ainda ser eu suficiente para amar a si mesmo. Isso é chamado de hermetismo [*Indesluttethed*] (p. 63).

O eu vive numa tensão, ao mesmo tempo em que luta por não querer ser si mesmo, sobram-lhe forças para amar a si mesmo. Não pode esquecer-se de si mesmo, porque uma vez que em suas reflexões colocou todas as coisas em dúvidas, como pode voltar para se integrar ao imediatismo, ao estado anterior do seu ceticismo?

Então, o eu se fecha dentro do seu desespero e torna-se um homem “hermético” e “autossuficiente” que, ao contrário da maioria das pessoas do imediatismo, que se mantém num convívio social, o hermético mantém-se fechado em relação às suas questões interiores e isolado em si mesmo. O desespero do eterno “está num nível qualitativamente mais profundo” (p. 63) do que o desespero do temporal. Logo, ele aparece com menos frequência no mundo.

Como tem os seus segredos e sofrimentos guardados para si, o hermético “aparenta ser um homem de verdade” (p. 63): é um bom marido, pai de família, amável e respeitado, um funcionário exemplar. Apesar de, como os demais, ser cristão, prefere não falar sobre isso. É um homem crítico e por esta razão,

Ele raramente frequenta a igreja, porque acha que a maioria dos pastores realmente não sabe do que está falando. Ele faz uma exceção a um pastor em particular e admite que sabe do que está falando, mas tem outro motivo para não querer ouvi-lo, já que ele teme ser levado para longe demais. Por outro lado, ele raramente anseia pela solidão, que para ele é uma necessidade da vida, às vezes como a necessidade de respirar, outras vezes como a necessidade de dormir. Que isso é uma necessidade vitalícia para ele mais do que para a maioria das pessoas também se manifesta sua natureza mais profunda. No geral, o anseio pela solidão é um sinal de que ainda existe espírito em uma pessoa e é a medida de que o espírito existe (p. 64).

Mesmo sendo cristão, em virtude de suas reflexões e questionamento sobre a igreja, ele analisa os pastores e sabe distingui-los quanto às suas sabedorias. Assim, o hermético tem dois motivos para não frequentar a igreja: um porque acredita que a maioria dos pastores não sabe do que fala; e, o outro, o temor de ser conduzido para além de si mesmo, para se abrir para o outro e para a fé pelo pastor que ele julga saber do que fala na igreja.

O homem hermético, que teme ser conduzido, mesmo com uma “certa alegria melancólica ele gosta de ver que sua esposa está ocupada com a religião para sua edificação” (p. 64). Portanto, ele tem tanto a ciência de que a ética religiosa é para a edificação, porque além do seu temor em se deixar ser conduzido para fora de si mesmo, há também o fato de julgar haver apenas um pastor capacitado para conduzir alguém à edificação.

Logo, o seu orgulho e autossuficiência não estão somente em não querer se humilhar da sua fraqueza para ir além de si mesmo. Estão, também, em se julgar superior em relação aos pastores e em relação à sua própria esposa, porque ele a coloca em uma posição de inferioridade, de não ter as mesmas questões ou sabedoria que ele tem. Então, qualquer informação transmitida por qualquer pastor, será capaz de edificá-la.

De acordo com Anti-Climacus, ao contrário das demais pessoas que raramente necessitam da solidão, o hermético tem uma necessidade vital da solidão, fato este que demonstra ter uma natureza profunda, porque o anseio pela solidão “é um sinal de que ainda existe espírito em uma pessoa e é a medida de que o espírito existe” (p. 64). Desta forma, o desesperado hermético tem um comportamento diferente dos demais homens, ele despreza o imediatismo porque não pode retornar a ele, e conseqüentemente, não se adequa mais ao mesmo estilo de vida das outras pessoas, que ele julga serem superficiais.

Entretanto, apesar dessas horas que ocupa consigo próprio, com o seu eu, tenha a ver com o eterno, ele não se dedica à eternidade, porque de acordo com Valls¹⁰⁷ a solidão do hermético é um tipo de solidão que só afasta e não é “o verdadeiro amor à solidão, que caracteriza os espíritos mais profundos”. Na verdade, percebe-se que, ao invés de ser amor, o hermetismo é orgulho.

Segundo Anti-Climacus (p. 64), quando o desejo de solidão é satisfeito, o homem hermético vai desfrutar da companhia da sua família. Ser um marido gentil e um pai atencioso é algo que vai “além de sua natureza boa natural e do seu senso de dever” (p. 64-65) para com a sua família, é “a confissão sobre a sua fraqueza que ele fez para si mesmo em seu interior mais fechado” (p. 65). Desta forma, percebe-se que a ação boa feita à sua família decorre também da culpa que ele sente da fraqueza que

¹⁰⁷ VALLS, 2012, p. 101.

o levou a agir mal quando supervalorizou o temporal. Então, o agir bem com a família não é puramente amor, mas culpa da sua fraqueza, é orgulho.

A consciência da sua fraqueza faz o eu se desesperar ainda mais e como visto anteriormente, ele errou o caminho para fé quando, ao invés de se humilhar e se afastar do desespero, ele se fechou em seu próprio desespero. O que demonstra que ele é um orgulhoso, tenta esconder de si mesmo a sua fraqueza e, ao invés de aprofundar-se na reflexão sobre a questão do seu desespero, ele deixa o seu interior para seguir sempre para sua rotina exterior, como uma maneira de esquecer-se do sofrimento do seu eu. A causa do seu desespero é o seu eu. Então, o que este homem orgulhoso pode fazer? Buscar ajudar de outra pessoa?

Se fosse possível que alguém compartilhasse o segredo do seu hermetismo, e se alguém disse a ele, “É orgulho, você está realmente orgulhoso de si mesmo”, ele provavelmente nunca mais faria a confissão a mais ninguém. Consigo mesmo, ele sem dúvida confessaria que há algo nisso, mas a paixão com a qual o seu eu interpretou a sua fraqueza logo o levaria a acreditar que não poderia ser um orgulho, porque é de fato da sua própria fraqueza que se desespera – como se não fosse o orgulho que coloca uma ênfase tão tremenda na fraqueza, como se não fosse porque ele quer se orgulhar de si mesmo, que não suportar essa consciência da fraqueza – [...]. “Você está certo sobre a sua fraqueza, mas não é sobre isso que você está desesperado; o eu precisa ser quebrado para se tornar ele mesmo, mas pare de se desesperar com isso” - se alguém falasse dessa maneira com ele, ele entenderia isso em um momento desapaixonado, mas sua paixão logo veria erroneamente novamente, e então mais uma vez ele faria uma curva errada – em desespero (p. 65).

Ele é um homem orgulho e instável, pois nos momentos em que não é regido pela paixão, ele pode ver claramente sua condição. Porém, assim que surge novamente a paixão por si mesmo, ela faz o seu eu interpretar de forma errada e não o deixa enxergar que é orgulho dar tanta relevância à sua fraqueza. Ele é ciente de que está em desespero, mas não consegue sair do desespero por causa da sua interpretação errada em acreditar que o seu desespero é em virtude da sua fraqueza.

3.2.3.2 O desesperado homem hermético e suas possibilidades

De acordo com Anti-Climacus (p.65), o problema do eu é a paixão por si mesmo que, no seu orgulho, não o deixa refletir sobre si mesmo e, assim, ser possível ter uma visão clara sobre seu estado. Para que o eu se torne si mesmo, “o eu precisa ser quebrado” (p. 65), para que ele possa ser humilde e se abrir para o outro. Entretanto,

a paixão do eu faz com que ele interprete erroneamente a sua fraqueza e, o seu orgulho o leva de volta ao desespero.

Desta forma, segundo o autor (p. 65-66), são as seguintes possibilidades para este tipo de desespero:

1. O eu hermético permanecer parado e “marcando o tempo no mesmo lugar” (p. 65), ou seja, o desespero não se intensifica para o desespero desafio nem é conduzido para a fé, o que faz com que o seu sofrimento seja tão grande que ele corra o risco do suicídio. Para Valls¹⁰⁸, como o hermetismo é orgulho, “o perigo para esse taciturno é o suicídio”. Entretanto, ao contrário do entendimento de Valls, não é todo homem hermético que corre tal risco, mas apenas o hermético que permanece fechado e parado no tempo. A este respeito, são estas as seguintes análises de Anti-Climacus:

Em conclusão, deixe-nos dar ainda outro pequeno olhar para a pessoa hermética que, em seu hermetismo marca o tempo no local. Se o hermetismo for mantido completamente *omnibusnumeris absoluta* (completamente em todos os aspectos), então seu maior perigo é o suicídio (p. 66)¹⁰⁹.

2. A pessoa em desespero experimentar uma mudança brusca para tirá-la de tal situação e direcioná-la corretamente para a fé;

3. O desespero se intensificar em uma forma mais elevada de desespero, mas permanece sempre com o seu hermetismo, ou seja, o desesperado hermético que antes era desespero sobre sua fraqueza e fechado em si mesmo, se intensifica e se transforma em desespero desafio. E, uma vez no desespero desafio, mesmo permanecendo no hermetismo, o próprio homem hermético destrói a sua armadura exterior que, até então, permitia conduzir-se numa vida incógnita e, em desespero, se abre para a vida nas seguintes possibilidades de existência:

Talvez no desvio de grandes empreendimentos; ele se tornará um espírito inquieto cuja vida certamente deixa a sua marca, [...], ou ele buscará o esquecimento na sensualidade, talvez na vida dissoluta; em desespero, ele

¹⁰⁸ VALLS, 2012, p. 102. Acredita-se que Valls fez tal afirmação em virtude de a proposta do seu estudo ter sido o de descrever o aspecto geral do hermético e não fazer um estudo detalhado sobre o referido assunto.

¹⁰⁹ Vale ressaltar que para Anti-Climacus, tal pessoa desesperada retraída, fechada no seu próprio orgulho corre o risco de cometer o suicídio. Basta-lhe um confidente para expressar a sua fraqueza que ela pode ficar descontraída, aliviada e não cometer o suicídio. Entretanto, contraditoriamente, para uma pessoa orgulhosa, o próprio ato de revelar e admitir a sua fraqueza para outro, pode ser justamente o motivo para ficar tão decepcionada consigo mesma, se sentir ainda mais fraca e sem esperança, sem interesse na vida, então, levá-la realmente ao suicídio.

quer voltar ao imediatismo, mas sempre com a consciência do eu que ele não quer ser (p.65-66).

Portanto, o desesperado hermético tem a consciência do seu eu eterno, de que a origem do seu desespero vem do interior, do seu eu, e a consciência e a vontade do tipo de eu que quer ou não ser. O eu quer retornar para o imediatismo para se esquecer de si mesmo, mas como ele possui outra ou uma consciência mais elevada que os demais e também a vontade, ele não será superficial como demais homens, e, assim, não se integrará mais ao imediatismo.

3.2.4 Desespero desafio: em desespero para querer ser si mesmo

Com a intensificação do desespero do hermético, Anti-Climacus compreende que houve uma mudança dialética no nível de consciente do eu, com a maior consciência de si, o estado do desespero fraqueza recebe uma nova qualificação, desafio. Assim, com uma maior consciência, o eu, que anteriormente não queria ser si mesmo agora em desespero quer desesperadamente ser ele mesmo.

[...] aqui o desespero é consciente de si mesmo como um ato; não vem do exterior como um sofrimento sob a pressão das externalidades, mas vem diretamente do eu. Portanto, o desafio, comparado com o desespero em relação à fraqueza de alguém, é de fato uma nova qualificação (p. 67).

Entretanto, a vontade do eu em querer ser si mesmo é querer ser um eu criado conforme a sua própria vontade, pois “ele não quer se colocar por si mesmo, não quer ver o seu eu dado como sua tarefa¹¹⁰ -- ele próprio quer se compor por ser a forma infinita” (p. 68). Ao querer criar a si mesmo, ao contrário de curar-se, o desespero do eu se intensifica e se aprofunda cada vez, porque ele quer ser um eu criado por sua imaginação infinita. Pois, a vontade do eu em desespero é querer “ser senhor de si mesmo ou criar a si mesmo, tornar-se o si mesmo no si mesmo, determinar o que ele terá ou não em seu eu concreto” (p. 68).

Desta forma, ele terá o prazer de poder transformar a si mesmo em quantas vezes ele julgar necessário. Assim, quando o eu se torna o desespero desafio é porque possui uma nova qualificação da sua consciência, ou melhor, com uma maior consciência do

¹¹⁰ A questão da tarefa do eu tornar-se será apresentada no item **4.1. O tornar-se um eu**.

seu eu infinito e de sua liberdade, o eu em desespero quer “separar o eu de qualquer relação com o poder que o estabeleceu, ou cortá-lo da ideia de que existe tal poder” (p. 68).

Logo, o eu, em seu orgulho é autossuficiente, porque a única relação que o eu no desespero desafio quer estabelecer é consigo mesmo. Ao criar a si mesmo, o eu se relaciona consigo mesmo, ele é “atuante”. Porém, ele também é afetado pelos eventos exteriores, o eu é “atuado” (p. 68) ou seja, ao mesmo tempo em que o eu é ativo para criar a si mesmo ele também é passivo em relação ao seu exterior.

Assim, quando em desespero, o eu quer transformar a si mesmo conforme o modo como se compreende. Todo o esforço despendido na edificação de si mesmo será em vão, pois no momento em que seu edifício espiritual está perto de ser concluído, como não há uma firmeza eterna em sua base estrutural, “ele pode dissolver arbitrariamente a coisa toda em nada” (p. 70). Isso acontece porque, segundo Anti-Climacus, ele é

[...] um eu imaginativamente construtivo, que em desespero quer ser ele próprio, encontre alguma dificuldade ou outra enquanto se orienta provisoriamente para o seu eu concreto, algo que o cristão chamaria de uma cruz, um defeito básico, seja ele qual for. O eu negativo, a forma infinita do eu, talvez rejeite isso completamente, finja que ele não existe, não terá nada a ver com isso. Mas não tem sucesso; sua proficiência em construção imaginária não chega tão longe, e nem mesmo sua proficiência em abstração o faz (p. 70).

Mesmo o eu querendo se tornar concreto, rejeitar ou fingir que o seu sofrimento é causado pela dificuldade apresentada, o eu é infinito e negativo. O seu conhecimento a respeito de si é imaginário e abstrato; por causa disso, o eu não consegue abstrair-se do sofrimento desta dificuldade temporal, porque está convencido de que o seu tormento é tão profundo que ele é incapaz de abstrair-se deste “espinho na carne” (p. 70), deste sofrimento. Então, ele aceita o seu sofrimento, permanece resignado.

Entretanto, “a resignação também é um tipo de desespero” (p. 70) no qual o eu quer ser abstrato, quer se tornar eterno o suficiente para poder desafiar ou ignorar o sofrimento no temporal. De acordo com Anti-Climacus, uma pessoa desesperada que se resigna quer ser o eu eterno, mas ele não quer sentir o sofrimento que isto lhe provoca, pois no momento em que o eu sofre, ela já não quer mais ser eterna.

Então, a vontade de uma pessoa desesperada é fazer a separação do seu corpo com este espinho que a tortura, ela quer negar o sofrimento. Porém, ambos são

impossíveis. Não há como negar o sofrimento, como também não pode fazer tal separação, porque o espírito causador da sua tortura está pregado dentro da sua carne. Entretanto, para conseguir separá-lo de si, o eu precisa admitir que o tormento é real e que faz parte do seu eu. Contudo, mesmo “sofrendo sob ele, o eu ainda não fará a admissão de que ele é parte de si, isto é, o eu não se humilhará na fé” (p. 70).

De acordo com o autor, a pessoa desesperada movida pela paixão do seu sofrimento, sentindo-se ofendida, poderia seguir em direção ao movimento da resignação e se abstrair do seu tormento ou esperar pela “possibilidade de ajuda, especialmente em virtude do absurdo, que para Deus tudo é possível” (p. 71). Poderia, ainda, buscar a ajuda de outra pessoa. Ela, no entanto, não quer se resignar e não quer receber ajuda.

Então, desrespeitando o seu próprio tormento, desafiadoramente ela quer ser si mesma, porque é orgulhosa e, mesmo com todo o seu sofrimento, ela não quer ser ajudada. A sua vontade é determinar o modo pelo qual pode ser socorrida. Ela não quer passar pela humilhação de ter que aceitar qualquer tipo de ajuda, nem tampouco ter que desistir de ser o eu criado por si mesma.

3.2.4.1 Do desespero desafio para o desespero demoníaco

De acordo com Anti-Climacus, o eu, mesmo com todo o seu sofrimento, prefere ser ele mesmo a ser ajudado da maneira que não quer, nem por outra pessoa nem por Deus, porque aceitar ajuda significa para ele deixar de ser si mesmo. A pessoa em desespero tem a consciência de ser um eu sofredor e quanto mais consciência possui, mais o eu quer ser si mesmo e assim, mais e mais o seu desespero se intensifica até tornar-se demoníaco. Na concepção de Anti-Climacus, este desespero se origina da seguinte maneira:

Um eu que, em desespero, quer ser ele mesmo, sofre em alguma angústia ou outra que não se deixa afastar ou separar de seu eu concreto. Então, agora ele faz precisamente esse tormento o objeto de toda a sua paixão, e finalmente se torna uma fúria demoníaca. Até agora, mesmo se Deus no céu e todos os anjos se oferecessem para ajudá-lo -- não, ele não quer isso, agora é tarde demais. Uma vez ele teria dado de bom grado tudo para se livrar dessa agonia, mas ficou esperando; agora é tarde demais, agora ele preferiria se enfurecer contra tudo e ser a vítima prejudicada do mundo inteiro e de toda a vida, e é de particular importância para ele ter certeza de que ele tem seu tormento à mão e que ninguém o tira dele -- pois então ele não seria capaz de demonstrar e provar para si mesmo que ele está certo. Isto eventualmente

se torna uma fixação que, por uma razão extremamente estranha, ele tem medo da eternidade, temeroso de separá-lo da sua superioridade infinitamente compreendida e demoníaca sobre os outros homens, sua justificação, entendida demoníaca, por ser o que ele é – Ele é o que ele quer ser (p. 72).

O desespero mais intenso é o desespero demoníaco, pois o “demônio é espírito puro”; “não há obscuridade no diabo que poderia servir como uma desculpa atenuante. Assim sendo, o seu desespero é o mais absoluto desafio” (p. 42). Por possuir maior consciência e transparência de si mesmo do que os demais tipos de desesperos, o seu desespero é o mais intenso; conseqüentemente, a sua vontade em querer ser si mesmo também é muito maior.

A vontade é que o deveria levá-la para a fé. Em razão de o demônio ter consciência e transparência de forma absoluta, não existe nele nenhuma obscuridade e, portanto, nenhuma desculpa para atenuar o seu absoluto desafio em relação à Deus e ao outro homem que possa lhe ajudar. Assim, o termo transparência significa que ele vê com clareza que o seu sofrimento vem do seu eu infinito. Ele sabe da sua dependência e necessidade da ajuda de outra pessoa e de Deus. Por ele ter mais consciência, tem mais vontade de ser si mesmo, de ser independente e não querer se abrir para uma relação que vai além dele mesmo.

Para Hannay, o diabo¹¹¹ se desespera, mas, o seu desespero não provém da dúvida, como o desespero da consciência natural de Hegel, ou do sofrimento em virtude de ter qualquer perda do seu eu. O seu desespero não é a incerteza, mas, o mais absoluto desafio contra Deus. Um Deus para o qual deve haver algo mais do que pressupor sua concepção, deve-se permanentemente supor que Ele existe e que tem o poder para exercer. De acordo com Hannay, o diabo não está numa relação com Deus, mas, confirma o que Anti-Climacus diz:

¹¹¹Hannay faz em seu trabalho **Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation**, uma análise de **A doença para a morte** comparando-a com alguns conceitos, tais como: espírito, desespero, negatividade e dialética, da **Fenomenologia do Espírito** de Hegel. Hannay demonstra como Kierkegaard, apesar de criticar e atacar a filosofia de Hegel, também utiliza em sua obra, termos que são da tradição hegeliana. Hannay tanto mostra como o pensamento deles converge, há entendimento similar dos conceitos, quanto o pensamento diverge, pois, há uma diferença no entendimento de Anti-Climacus a respeito de alguns conceitos hegelianos. Como por exemplo, a definição de espírito que, tanto para Kierkegaard quanto para Hegel, há um conteúdo positivo no que se refere a questão de a existência humana ser fundamentada em um *telos* eterno. Entretanto, divergem em relação ao tipo de *telos*, porque, enquanto para Hegel é a própria humanidade, o homem, para Anti-Climacus Deus é a finalidade última do homem, porque, “uma vida sem fundamento em Deus é uma vida de desespero [...]. Uma vez que, para Anti-Climacus, o oposto do desespero é a fé, parece que o estado final que ele prevê é que a fé e a vida de espírito são os mesmos” (HANNAY, 1987, p. 27-29).

“Quanto mais consciente, *mais* o eu [e a vontade]” (SUD, 29, ênfase adicionada), embora também “quanto maior a concepção de Deus, mais eu...” (SUD, 80 e 113), mas é fácil imaginar alguém que tenha forte concepção de Deus sem ter fé [...]. O diabo não poderia ser um difamador se não houvesse ninguém para ele difamar. (De acordo com os primeiros escritores eclesiásticos, o demônio foi criado por Deus como um anjo, Lúcifer, que por rebelião contra Deus foi punido sendo jogado no abismo, onde ele se tornou o príncipe das trevas). E isso parece verdadeiro com o que Anti-Climacus classifica como desespero. O desesperado de *A doença para a morte*, aquele que carece da fé, é aquele que não afirmará o que é reconhecidamente a suposição permanente de que Deus existe e que alguém deve estar diante de Deus ¹¹².

Realmente, é fácil encontrar alguém que tem uma forte concepção de Deus e que não tem fé. Contudo, o contrário também é verdadeiro, é difícil encontrar uma pessoa que não tem a concepção de Deus, independentemente da questão da fé. Portanto, quando Anti-Climacus afirma que o desespero é pecado: “o pecado é: diante de Deus, ou com a concepção de Deus” (p. 77), ele quer dizer que não é necessário ter um relacionamento com Deus, ter a fé, para que o desesperado seja um pecador, basta apenas ter a concepção de Deus, ter a ciência de que há um Deus, mesmo sem acreditar nele.

Desta forma, o desespero não seria o pecado antes mesmo da relação, de se estar perante Deus? O próprio ato de negar a dependência, a relação e, conseqüentemente, a fé no poder superior, não poderia ser compreendido como um pecado? Porque, se a condição para haver o pecado é se colocar perante Deus ou ter a sua concepção, o desespero já seria pecado de o homem querer ou não querer ser si mesmo negando a relação com Deus.

E o pecado, posterior a relação com Deus, deveria ser uma qualificadora em querer ser si mesmo diante de Deus, ou seja, deveria ser um pecado mais grave pelo fato de estar na relação com Ele e por essa razão, ter a consciência de quais condutas são consideradas pecados¹¹³.

Assim, independentemente de o ser humano estabelecer uma relação com Deus, ele pode ser considerado um pecador, visto que já está no pecado, mesmo antes de saber o que é o pecado, e de se relacionar com Deus. Desta forma, antes de ser um

¹¹² HANNAY, 1987, p. 29.

¹¹³ Conforme Anti-Climacus (p. 80), o pecado seria um crime agravado por ser diante de Deus. Todo os pecados, na visão do autor, são diante Dele, e a culpa seria a consciência de sua existência diante de Deus.

religioso, o homem já peca, só ainda não tem consciência de que comete o pecado. Como, para Anti-climacus, existe o desespero inconsciente, deveria haver também o pecado inconsciente, antes mesmo de o homem ter conhecimento do que é o pecado, como tem o religioso.

Conforme exposto anteriormente, no desespero demoníaco não há a dúvida ou perda do eu, porque o desespero se refere a não querer perder a si mesmo. O que ele quer, desesperadamente, é ser si mesmo. O homem do desespero demoníaco é espírito, interioridade, é uma subjetividade fechada em si mesma, no individualismo. Para continuar mantendo a sua superioridade, está sempre numa autoafirmação. De forma desafiadora, não quer aceitar a ajuda de outra pessoa ou de Deus, não reconhecendo um superior e nem querendo se relacionar. Ele teme ter que deixar de ser o eu que foi criado por si mesmo e que está de acordo com a sua própria vontade. Prefere, portanto, ficar se consumindo no seu próprio sofrimento a ter que se abrir para o outro, porque a ajuda é humilhação.

Desta forma, há, neste tipo de desespero, um movimento duplamente demoníaco na sua vontade em querer ser si mesmo: um em relação aos homens e outro, em relação a Deus. O homem é um espírito que, em sua “superioridade infinitamente compreendida e demoníaca sobre os outros homens, sua justificação, entendida demoníaca, por ser o que ele é - Ele é o que ele quer ser” (p. 72). O demoníaco também se refere à superioridade de um homem sobre os demais¹¹⁴ homens. Como também quer, ao querer criar a si mesmo e repousar em si mesmo, se igualar ou se colocar no próprio lugar de Deus. O desesperado demoníaco é diferente do cristão, que tem ciência de ser imperfeito, pecador, e que possui a consciência da distância que o separa de Cristo e de Deus.

É preciso haver a impossibilidade humana para haver a possibilidade da fé e, conseqüentemente, o reconhecimento de dependência de Deus. E é nesta abertura ao reconhecimento que surge a fé, pois:

[...] a fé é, portanto, relativa ao momento da autoconsciência, momento transcendental absolutamente específico, momento de “dependência” e de “passividade” em face da “origem” em que o indivíduo se recebe e a partir do

¹¹⁴ Quando Cristo encarna como homem, ele, um Deus que se rebaixou à condição humana, se igualou ao homem, apesar de, como Deus, ser infinitamente superior. Portanto, como pode um simples homem querer se colocar no lugar ou pelo menos, querer se igualar ao Supremo Ser?

qual, e somente a partir do qual existe, pensa, sabe, quer e se exprime. A fé outra coisa não é senão este reconhecimento de uma presença do absoluto no coração da consciência finita¹¹⁵.

O eu do desespero demoníaco, este raro tipo de desespero, quer ser si mesmo e não quer ajuda do eterno por dois motivos: primeiro, por temor de que a eternidade possa separá-lo da sua superioridade sobre os outros homens. Depois, ao querer se libertar do poder que o estabeleceu, ele se volta contra Deus com a sua fúria, com todo o ódio, “rebelando-se contra toda a existência, parece que obteve evidência contra ele, contra a sua bondade” (p. 73).

Portanto, se o próprio desesperado demoníaco acredita ser a prova contra a bondade e a perfeição de Deus, é porque ele possui a consciência de ser uma imperfeição e de ser uma criação que quer negar a sua dependência em relação ao criador e a sua responsabilidade em não efetivar boas relações para tornar-se. Ao querer ser esta prova viva da imperfeição de Deus, ele também mostra a sua própria imperfeição e a sua maldade.

Assim, quer seja por fraqueza ou em desafio para a autoafirmação do seu ser e a conservação da sua superioridade sobre os demais, o homem desesperado, num absoluto desafio, trava uma luta contra o seu próprio destino espiritual. Prefere viver na finitude, no temporal, fechado em seu próprio egoísmo, a ter que se abrir para a relação com o poder superior.

Então, mesmo consciente de que é, também, infinito, ele escolhe sacrificar o eu eterno ao ter que deixar de ser o eu de sua própria criação. O desesperado sofre, mas não quer reconhecer suas limitações, suas necessidades e a existência de um poder superior. Assim, ele, fechado no mais puro egoísmo e vaidade, trava uma luta contra o seu próprio destino espiritual para não se tornar si mesmo no outro, num intenso combate contra a fé e, portanto, um absoluto desafio contra o poder superior.

¹¹⁵ FARAGO, 2006, p. 159.

4 O PROBLEMA DO EU E DA CONSCIÊNCIA DE SI

Compreendida a explicação da definição de Anti-Climacus do homem como espírito, e do espírito como o eu, assim como sobre os tipos de desesperos, será abordado neste capítulo o processo para o eu tornar-se e o problema que é ele tornar-se si mesmo, por causa justamente da consciência de si mesmo e da sua liberdade. As análises feitas do problema do eu e da consciência de si serão mais profundas do que anteriormente discutido. Será explicado como o eu é autorrelacionado, relacionável e reflexivo, e também, a necessidade de o homem ser uma síntese aberta e inconclusiva para ter a possibilidade de estabelecer a relação com Deus e, assim, tornar-se si mesmo.

4.1 O TORNAR-SE UM EU

Na definição antropológica de Anti-Climacus, uma pessoa nasce humana, constituída pela síntese da alma (psíquico) e do corpo, mas não nasce com um eu já dado, como um espírito realizado, bem como também “ninguém nasce desprovido de espírito” (p.102). O eu está presente no homem em sua fase inicial de vida, alma, como uma potência, uma possibilidade a ser realizada, de tornar-se espírito, o eu, de vir a ser si mesmo. O eu não é dado *a priori*, é uma tarefa tornar-se, pois o homem tem por condição, segundo Farago, a necessidade de sair da animalidade, da forma da imediaticidade, para “chegar ao espírito, à faculdade de síntese reflexiva”¹¹⁶.

Tornar-se um eu e ser si mesmo é uma realização que exige consciência, esforço, vontade, ação, responsabilidade, liberdade e tempo para ser executada ao longo de toda a vida existencial de uma pessoa. É o processo de se tornar um homem singular, ou de “tornar-se cristão ou tornar-se o que é: (vida interior em que se reflete, ou reflexão em que a vida se interioriza) ou sair, primeiro, de uma ilusão, o que ainda depende da reflexão”¹¹⁷. Tornar-se um eu é ser interioridade, subjetividade, é ter consciência de si mesmo e estar seriamente comprometido com uma existência real e significativa para o indivíduo existente.

¹¹⁶ FARAGO, 2006, p. 76.

¹¹⁷ PVE, p. 50.

Portanto, o tornar-se subjetivo deveria ser a mais alta tarefa posta a um ser humano, assim como a mais alta recompensa, uma eterna felicidade, só existe para a pessoa subjetiva ou, melhor, surge para quem se torna subjetivo. [...] Portanto, se o indivíduo compreendesse que tornar-se subjetivo é a sua mais alta tarefa, então, ao executá-la, alguns problemas deveriam revelar-se a ele, problemas que, por sua vez, poderiam bastar completamente ao pensador subjetivo [...] ¹¹⁸

Tornar-se um indivíduo subjetivo é a maior tarefa e a maior conquista do homem, porque, conforme já visto, segundo Anti-Climacus, o homem é destinado a tornar-se espírito. Então, o destino do ser humano é ser si mesmo, e quando se desvia do seu destino, sofre de desespero. Desta forma, a maior tarefa do homem também é o seu maior combate, pois enquanto não triunfa sobre si mesmo; não se torna um eu transparente, com autoconhecimento e autoconsciência à respeito da sua verdadeira condição de ser desesperado por não ter ainda realizado a tarefa de tornar-se um eu, si mesmo, de ter se colocar como uma singularidade diante de Deus. Enquanto não se tornar si mesmo, o homem se desvia do seu próprio destino espiritual, logo, sofre do desespero.

Tornar-se espírito, eu, si mesmo é a tarefa a ser realizada em virtude de que, para Anti-Climacus, “todo ser humano é primitivamente pretendido a ser um eu, destinado a ser ele mesmo” (p.33). Portanto, o destino de todo ser humano é tornar-se si mesmo. Destino é um termo que intenta expressar algo a que homem tem que necessariamente realizar e do qual não possui controle sobre ele e, que não pode deixar de realizar.

Existe um destino¹¹⁹: tornar-se espírito, eu. Por qual motivo então o homem não consegue efetivar aquilo que já está destinado a ser? A não concretude ocorre em virtude de que, na própria constituição humana existe a possibilidade da má relação; significa dizer que, quando há a possibilidade de efetivar a síntese, mesmo existindo a necessidade para tal movimento, há também o seu contrário, a impossibilidade da efetivação.

¹¹⁸ KIERKEGAARD, 2013, p. 170-171.

¹¹⁹ O destino é um evento que acontece de forma independente da vontade e do controle de uma pessoa. Algo que está dirigido por um poder ou uma causa superior. Entretanto, segundo Watkin, para Kierkegaard, o destino tem um sentido ambíguo, pois pode ser compreendido como a necessidade sobre a qual uma pessoa não tem controle sobre e também pode ser entendido como algo incidental que não é provocado pelo indivíduo (WATKIN, 2001, p. 82-83).

Entretanto, Anti-Climacus rejeita o fatalismo e o determinismo por ele entender que cada homem possui a responsabilidade sobre sua vida, suas ações e pela tarefa de torna-se si mesmo, bem como a de se relacionar de forma adequada com tudo o que ele se relaciona, para não sofrer do desespero. Assim, o elemento fundamental para o homem é a sua vontade em querer tornar-se. Portanto, o homem não pode se eximir da responsabilidade e deixar-se entregue nas mãos do destino, de Deus, porque a responsabilidade está implicada na sua liberdade de se relacionar.

Desta forma, o destino pode ser compreendido como o ponto estabelecido para o homem chegar a ser si mesmo em toda a sua plenitude: um indivíduo singular, autêntico, que, ao mesmo tempo em que pertence a espécie humana, se distingue desta universalidade ao se afirmar como uma pessoa única, concreta, consciente de sua própria personalidade, de sua existência. Um homem que se plenifica como interioridade e subjetividade quando, por sua própria escolha e decisão, se coloca diante de Deus, seu *telos* existencial e abraça o cristianismo.

Todavia, antes de o eu tornar-se si mesmo diante de Deus, o homem (o eu) deve tornar-se si mesmo em relação aos demais homens; ser um indivíduo livre, separado das pessoas superficiais, irrefletidas, porque tiveram a sua individualidade, liberdade e vontade dissolvidas na multidão. Sendo um eu que não se dirigiu para a fé, está em desespero; mesmo sofrendo, ele escolhe assumir a sua condição e quer desesperadamente ser si mesmo, tentar se curar por ele próprio a deixar de ser ele mesmo para estabelecer uma relação com o poder superior.

A negação da relação com Deus é possível porque, conforme será demonstrado no próximo item, o homem é livre, ou pelo menos é o modo como ele se compreende. Para Anti-Climacus, o processo para o homem tornar-se si mesmo é um processo no qual ele deve ter a consciência de que o seu eu é uma tarefa dada:

Em outras palavras, ele quer começar um pouco mais cedo do que outros homens, não no e com o começo, mas "no começo"; ele quer se colocar por si mesmo, não quer ver o seu eu dado como sua tarefa -- ele mesmo quer se compor por meio da forma infinita (p. 68).

Assim, a necessidade de se possuir a consciência de que existe uma tarefa a ser realizada significa que o homem não deve se compor por si mesmo, utilizando-se do seu eu infinito, para criar uma outra história sua ou um novo começo, pois o tornar-se

espírito é compreendido por Kierkegaard como uma tarefa que se desenvolve na relação do homem com a sua realidade histórica de duas maneiras: como um “dom (*gave*)” em dinamarquês e uma “tarefa (*opgave*)”, a qual quer ser realizada¹²⁰ na realidade histórica.

É uma tarefa que tem de ser realizada pelo indivíduo, mas que não pode ser executada sem que haja uma relação dele com a sua própria realidade passada, uma vez que o passado deve ser percebido e considerado em sua validade¹²¹.

Quando eu dizia, mais acima, que a realidade em parte se *apresenta como um dom (Gave)*, ficava assim, expressa a relação do indivíduo com um passado. Este passado quer então ter validade para o indivíduo, não quer ficar despercebido ou ser ignorado ¹²².

Para Roos¹²³, o processo de o eu tornar-se em Kierkegaard envolve o dom e a uma tarefa significa que ele não ocorre “no vácuo”, e que se pressupõe de dois lados: como uma dádiva divina, já que os elementos polares da síntese que constituem e caracterizam o eu são qualificados como sendo algo dado por Deus; e por outro, ter Deus como *telos* já que a condição para o homem tornar-se si mesmo é estabelecer, pela fé, uma relação com Deus. Isto enfatiza que o ser humano é criado por Deus e que existe a necessidade de se relacionar com Ele. Entretanto, não se pode esquecer que a tarefa envolve a responsabilidade e a liberdade do homem em tornar-se.

O processo do tornar-se envolve um duplo movimento em virtude da própria constituição do eu:

O eu é a síntese consciente da infinitude e da finitude que se relaciona consigo mesma, cuja tarefa é tornar si mesmo, o que pode ser feito somente através do relacionamento com Deus. Tornar-se é tornar-se concreto. Mas, para se tornar concreto não é nem tornar-se finito ou tornar-se infinito, pois aquilo que é tornar-se concreto é de fato uma síntese. Consequentemente, **o progresso do tornar-se deve ser um infinito movimento de se afastar de si mesmo na infinitização do eu e um infinito retorno a si mesmo no processo de finitização**. Mas, se o eu não se torna ele mesmo, está em desespero, sabendo disso ou não. No entanto, a cada momento que o eu existe, está em um processo de tornar-se, porque o eu *καταδυναμιν* [em potência] não existe realmente, é simplesmente o que deveria vir a existir. Então, na medida em que o eu não tornar-se si mesmo, não é ele mesmo; mas não ser si mesmo é precisamente o desespero (p. 29-30, grifo nosso).

¹²⁰ KIERKEGAARD, 2010, p. 259-262.

¹²¹ *ibid.*, p. 260.

¹²² *id.*

¹²³ ROOS, 2007, p. 157.

Assim, o tornar-se envolve a execução de dois movimentos: o da “infinitezação” e da “finitização”. Este processo de transformação ocorre por meio da imaginação, onde há a possibilidade de sua intensidade, pois é que possibilita além de todo tipo de reflexão e a intensidade do eu e a finitização, com o qual o eu não retornará a si mesmo. O problema é que existe a possibilidade que impedirá o eu de tornar-se, porque ele pode não fazer esse retorno. Então o eu perde o contato com si mesmo e com a sua realidade. E, como isto pode acontecer? De acordo com Anti-Climacus, quando a imaginação tornar-se fantástica.

4.1.1 O problema da imaginação se tornar fantástica

É na imaginação que a reflexão se torna possível. Conforme já visto, a imaginação está relacionada com as faculdades humanas do sentimento, do conhecimento e da vontade, pois tais faculdades necessitam da imaginação para se projetarem. Todavia, o fantástico também está relacionado com a imaginação. Para se “infinitezar”, o eu também precisa do imaginário.

Há a possibilidade, segundo Anti-Climacus (p. 29-30), do conhecimento, do sentimento e da vontade tornarem-se fantásticos. A maneira para que o conhecimento se torne fantástico é que, para o eu se tornar si mesmo, a lei do desenvolvimento do eu exige que o conhecimento e a autoconsciência andem juntos, ou melhor, quando o conhecimento aumentar, proporcionalmente deve aumentar também o conhecimento de si.

Assim também com o saber, quando se torna fantástico. A lei para o desenvolvimento do eu em respeito ao saber, na medida como é o caso em que o eu se torna ele mesmo, é que o aumento do conhecimento corresponde ao aumento do autoconhecimento, que quanto mais o eu sabe, mais ele sabe em si. Se isso não acontecer, mais aumenta o conhecimento, quanto mais se torna um tipo de conhecimento desumano, na obtenção do eu pessoal é desperdiçado [...] (p. 31).

Portanto, tudo o que se torna fantástico tem suas consequências, pois se aumentarem apenas os conhecimentos objetivos a respeito do mundo, este conhecimento se transforma em um tipo de conhecimento que desperdiça o eu pessoal. Isto faz com que uma pessoa aumente os conhecimentos objetivos a respeito do mundo, mas não aumente, na mesma proporção, o conhecimento de si mesma. Tal

desproporcionalidade torna uma pessoa completamente iludida a respeito da sua própria realidade e sem ter, de acordo com Watkin, “qualquer noção de como ela é realmente experimentada por outras pessoas em relacionamentos pessoais”¹²⁴.

Desta forma, o imaginário transporta o homem até o infinito. No entanto, da mesma maneira que o transporta, o imaginário o desvia de regressar a si mesmo, do eu voltar a sua realidade concreta. Para Anti-Climacus existe também o mesmo problema em relação ao sentimento:

Quando o sentimento se torna fantástico dessa maneira, o eu se torna apenas mais e mais volatilizado e finalmente chega a ser uma espécie de sentimentalismo abstrato que desumanamente pertence a nenhum ser humano, mas inumanamente combina sentimentalmente, com algum destino abstrato -- por exemplo, a humanidade em abstrato [...] (p. 31).

Há uma intensa evaporação do eu, de modo que faz com que haja uma desvinculação entre o indivíduo e sua sensibilidade pessoal e humana. Neste momento, o homem está desligado de si mesmo, vivendo em uma existência abstrata, sem a consciência de si mesmo, participando talvez, da multidão, da abstração da humanidade, na qual a sua individualidade é dissolvida. Com o sentimento humano absorvido pelo imaginário, segundo o autor (p. 31), o eu se inclina para o infinito, mas sem se afastar efetivamente de si mesmo, o que impede que se torne ele próprio.

Desta forma, se não ocorrer um verdadeiro afastamento de si, o eu não pode retornar para si mesmo e este é um grande perigo, porque com o eu não retornando a si mesmo, o homem não saberá distinguir os seus sentimentos dos sentimentos e sofrimentos dos outros. Sem a devida distinção, ele não conseguirá se separar das preocupações e dos sofrimentos alheios e, assim, viverá intensa e apaixonadamente sentimentos que, na realidade, não são seus, mas foi levado, erroneamente, pelo imaginário fantasioso a acreditar que lhe pertenciam.

Do mesmo modo que acontece com o conhecimento e o sentimento, quando a vontade se torna fantástica,

O eu também é gradualmente volatilizado quando está disposto a se tornar fantástico. A vontade, então, não se torna continuamente proporcional tanto concreta quanto abstrata, de modo que quanto mais infinito se torna em propósito e determinação, mais pessoalmente presente e contemporâneo

¹²⁴ WATKIN, 2001, p. 65.

torna-se na pequena parte da tarefa que pode ser realizada de uma só vez [...] (p. 31).

Observa-se que o eu não se evapora subitamente, e sim gradualmente. Como é um processo lento, torna-se difícil para ele perceber a perda de si mesmo nos seus infinitos projetos, no qual há um grande distanciamento de si mesmo e a pouca realização dos trabalhos idealizados, porque o eu, em decorrência de sua vontade fantástica, vai sempre adiando a execução das suas tarefas que deveriam ser realizadas tão logo projetadas.

No entendimento de Watkin¹²⁵, o problema da vontade se tornar fantástica é que, a vontade aumenta, mas a capacidade de realização dos planos e projetos é mínima. Assim, vontade e realização não se correspondem, e a pessoa fica cheia de planos a serem executados, mas na realidade não efetiva nenhum deles. Sem a imaginação, o eu é finito, vive em sua estreiteza ética, está em desespero porque não teve a coragem para se arriscar a ser si mesmo, porque ser um indivíduo singular, refletir por si mesmo, é não ter a individualidade dissolvida na multidão. É ir contra a padronização de pensamentos e valores imposta pelo mundo e, assim, ser diferente dos demais.

Para que o eu torne-se si mesmo, se exige primeiro a consciência do eu em ser uma síntese de infinitude e finitude; depois, a realização dos dois movimentos no mesmo lugar, no em si mesmo do eu, e não em um lugar fora da consciência. Entretanto, os movimentos devem ser executados conjuntamente, porque como o eu é consciente de ser constituído pelos dois elementos, uma vez que ele realiza apenas o movimento da infinitização, ele se perde de si mesmo, do seu outro elemento, a finitude, então será um eu negativo e abstrato. Se o eu realizar os dois movimentos juntos será concreto; entretanto, a sua existência, sua realidade não é verdadeira, pois o eu torna-se si mesmo somente ao estabelecer a relação com o poder que o constituiu, Deus. Logo, estará em desespero desafio ou, se a intensidade for o grau máximo, desespero demoníaco.

Assim, é preciso que ocorra a infinitização do eu para que haja a possibilidade da relação consigo, para que o eu se separe de todas as suas relações exteriores (mundo histórico e social, outros homens) e depois, deve haver o retorno para dentro de si, da

¹²⁵ WATKIN, 2001, p. 65.

sua interioridade, para se relacionar consigo¹²⁶. Contudo, o eu não pode perder o contato com o mundo, com a realidade, para efetivar a síntese com a finitização do eu, ou melhor, retornar a finitude, a necessidade; assim, ocorrendo a síntese dos elementos opostos: infinito-finito; necessidade-possibilidade, temporal-eterno. A síntese do eu eterno na temporalidade da existência.

Portanto, é preciso estabelecer o equilíbrio, encontrar a medida certa na fina e elástica linha chamada imaginação para que o homem possa ser si mesmo, possa significar e justificar sua existência. Uma vez que tanto a idealidade¹²⁷ em excesso, ou a sua carência provocam o desespero no homem. O excesso de imaginação faz com que o homem se perca de si mesmo na infinitude fantástica, nos seus devaneios de ideais que cria para si sem que, contudo, nada ou quase nada efetivamente se realize.

E quando falta de imaginação, o carecer de ideais que projetem para o futuro e que o façam refletir e assumir as consequências ao ser diferente dentro de uma padronização (que justifiquem e signifique o viver o presente), o eu do homem finito também sofre da doença do desespero. Então, somente uma dosagem certa da imaginação pode fazer com que o homem encontre o seu lugar dentro de si mesmo e não tenha uma vida perdida na infinitude do imaginário ou na finitude determinada pelo mundo.

Como dito, o eu é uma síntese consciente da infinitude e da finitude. A necessidade do eu em ter a ciência de ser uma síntese para que o seu processo de tornar-se ocorra é, em razão de que, de acordo com Roos:

O tornar-se um *self* passa pelo juízo implicado no reconhecimento da desestruturação do *self* que se manifesta no desespero em suas mais variadas formas e pela apropriação da dádiva da fé. Esta acontece em um movimento duplo: não se trata de meramente abandonar a si mesmo rumo ao infinito ou à possibilidade ou então se agarrar à finitude e à necessidade. Os dois momentos são necessários sem, entretanto, prender-se em nenhum

¹²⁶ Uma atitude considerada necessária para o homem estoico, por exemplo, tornar-se sábio (ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª. ed. Brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007, p. 186).

¹²⁷ Sobre a questão da importância da imaginação, Protasio compreende que tanto na finitude quanto na infinitude o elemento importante é o da idealidade, pois uma vez perdida em qualquer um dos polos, a idealidade não consegue, por meio da imaginação, ter a possibilidade “de tornar presente o que é, o que foi e o que pode vir a ser”, tendo então, uma vida muito maior do que a limitada pela finitude. Ao se privar de realizar o duplo movimento, o eu se engana cada vez mais a respeito de si mesmo e do mundo ao seu redor (PROTASIO, M. **O si mesmo e as personificações da existência finita: comunicação indireta rumo a uma ciência existencial**. Rio de Janeiro, RJ: IFEN, 2015, p. 128).

deles. Em seu *Terminologisk Ordbog* [Dicionário Terminológico], Jens Himmelstrup lembra que “concreto” vem do latim *concreto* e significa crescer junto. Concreto é usado por Kierkegaard em oposição a abstrato. O tornar-se um *self* não é um movimento de abstração, antes, é entrar em um processo de colocar juntos, ou melhor, recolocar os elementos da síntese que a existência separou¹²⁸.

Portanto, deve haver o juízo do reconhecimento da desestruturação do eu nas mais variadas formas de manifestações do desespero, especialmente no desespero desafio, que quer desesperadamente ser si mesmo e que se iniciou como um eu infinito negativo, passando de uma forma negativa e abstrata para o concreto. É um eu concreto, mas que ainda continua fechado em si mesmo e na sua autossuficiência por acreditar que pode, por meio da sua autoconsciência racional absoluta, criar a si mesmo, toda a realidade, e, assim, repousar em si mesmo antes de alcançar a verdade.

Falta-lhe estabelecer a relação com o poder superior para ser si mesmo. Mas, ele quer ser si mesmo, assumir o seu desespero e não quer o relacionamento porque, em sua concretude, ele não quer reconhecer um poder superior ao seu, não quer se humilhar perante tal poder. Então, na sua infinitização, quando se despir de toda a imediatidade do mundo, o eu deve abstrair-se de si mesmo, da razão, da imanência e projetar-se para fora, transcendendo a si para se relacionar com o outro, com Deus. Assim, ao se finitizar, o eu recupera pela fé a finitude, mas com outro modo de ser e existir: como um indivíduo concreto diante de Deus.

Existe a necessidade da fé, porque existe a necessidade do repouso na verdade. Segundo Roos, “a fé enquanto recuperação da relação com Deus assume nova significação enquanto cura ao extirpar o desespero do indivíduo¹²⁹”. Ainda para Roos¹³⁰, o repouso na fé significa que o eu entendeu corretamente como ele deve proceder na relação com Deus, ou seja, não pode haver nem o apego à finitude nem tampouco uma fuga para a infinitude como se tal fuga fosse aproximá-lo do divino.

Apesar de estarem fazendo abordagens de Kierkegaard em diferentes temas em seus estudos, Paula e Roos possuem a mesma concepção quanto ao que o filósofo compreende como sendo o indivíduo concreto, que afirma sua individualidade diante

¹²⁸ ROOS, 2007, p. 168.

¹²⁹ *ibid.*, p. 20.

¹³⁰ *ibid.*, p. 166.

de Deus. É necessário para o cristianismo que o indivíduo se torne si mesmo diante de Deus, destruindo a si mesmo, ao hermetismo e ao egoísmo que existem dentro de sua própria estrutura¹³¹. Assim, é com o cristianismo que o indivíduo, ao se tornar cristão, possui uma nova forma de estabelecer o seu relacionamento com Deus.

Portanto, não basta somente o eu realizar os dois movimentos e tornar-se concreto, porque ele pode tornar-se um indivíduo hermético, fechado no seu próprio egoísmo e autossuficiência. Precisa-se também, além da consciência de estar em desespero, ter a consciência de que sozinho ele não consegue se curar do seu desespero; é preciso admitir, humildemente, a impossibilidade de erradicar por si mesmo o desespero, para ter a coragem e a vontade para se lançar para a fé.

Entretanto, o tornar-se um eu hermético também é importante para o processo de tornar-se si mesmo, porque significa que ele, mesmo fechado em si mesmo, tornou-se um indivíduo em relação à multidão. Isto leva a crer que ele preservou a sua personalidade, seus pensamentos subjetivos e reflexivos, a sua vontade e liberdade diante dos demais homens.

Há um progresso dialético muito grande de uma consciência que saiu de sua inconsciência de estar em desespero e de ter um eu eterno, passou pela consciência de possuí-lo, mas que não queria ser si mesmo até chegar ao ponto de o eu em que, consciente do seu estado de desespero, quer desesperadamente ser si mesmo e negar a relação com Deus. Observa-se que todo o processo de negação é importante, porque segundo Anti-Climacus, “para alcançar a verdade é preciso passar por todas as negatividades” (p. 44).

Desta forma, demonstra-se o critério de verdade que o homem utiliza para chegar à verdade, primeiro a própria verdade deve ser negada para se chegar à conclusão da verdade em si, ou seja, primeiro o eu nega o seu estado de desespero e não quer ser

¹³¹ Paula analisa a amplificação das críticas feitas a Hegel por Kierkegaard em *Post-Scriptum* quanto a questão da felicidade eterna e da verdade histórica. Paula explica a divergência que existe entre o pensamento de Marx, que afirmava que “o homem é o proletariado que se realiza em grupo”, enquanto que no entendimento de Kierkegaard, conforme Paula, não é a igualdade entre os homens o que é mais o importante, mas, a afirmação da individualidade cristã diante de Deus, ou seja, “perante Deus o indivíduo afirma a si mesmo e não o seu egoísmo” (PAULA, 2005, p. 30). Roos trata da questão da dádiva e do dever sob a perspectiva do livro de Kierkegaard: *As Obras do Amor*, no qual o pesquisador esclarece o entendimento errado de que, para o filósofo, a relação do indivíduo que afirma amar a Deus se estabelece excluindo as demais relações, dentro de um autocentramento e solipsismo do eu (ROOS, 2007, p. 211).

si mesmo, depois, ao admitir o seu desespero, ele quer ser si mesmo acreditando que por si mesmo conseguirá a cura. Até chegar o momento em que encontrará a sua própria verdade: a dependência e a necessidade de Deus. Com o estabelecimento da relação com Deus, o desespero é erradicado; porém, diante de Deus, o desespero é qualificado como pecado e, então, o eu deve percorrer outra dialética, a do pecado. Assim, inicia-se outra luta do eu que, por causa da consciência de sua liberdade, quer tornar-se si mesmo perante Deus.

4.2 A CONSCIÊNCIA DO EU E DE SUA LIBERDADE

O homem é um ser livre, segundo Anti-Climacus. Apesar de ele ser, enquanto espírito, eu, ele é “uma relação derivada, estabelecida” (p. 13), que possui a liberdade que lhe foi dada por Deus para poder se relacionar consigo mesmo e manter relações exteriores. A liberdade que lhe foi concedida para poder se relacionar implica a responsabilidade pelos atos praticados e pelas escolhas feitas, e é, por conseguinte, a origem do seu desespero.

Então, de onde vem o desespero? Da relação em que a síntese se relaciona consigo mesma, na medida em que Deus, que constituiu o homem uma relação, liberta-o do seu por assim dizer, isto é, na medida em que a relação se relaciona consigo mesmo. E porque a relação é espírito, é o eu, sobre ele repousa a responsabilidade por todo o desespero em todos os momentos de sua existência [...] (p. 16).

Assim, da mesma maneira que o eu não é dado, pois o homem nasce humano, numa primeira relação de alma e corpo, que deve ser realidade para que o eu, que estava inserido em sua fase inicial como uma potência, possa emergir na segunda síntese da infinitude e finitude, o homem também não nasce consciente de sua liberdade, porque a liberdade¹³² é o elemento constitutivo do eu, uma vez que ele é livre para se relacionar consigo mesmo.

¹³² De acordo com Stewart, o conceito da liberdade subjetiva de Hegel, na qual o indivíduo possui o direito de utilizar-se de sua racionalidade para consentir com as práticas e valores herdados pela cultura, foi incorporado por Kierkegaard para o desenvolvimento da sua “teoria do indivíduo” perante, não somente sua relação com sociedade, mas também com a religião. Stewart também esclarece que o conceito da Liberdade subjetiva nasceu a partir das análises de Hegel sobre o conflito que Sócrates estabeleceu contra o Estado de Atenas. E que por ter sido o primeiro a realizar tais conflitos, ao querer que as pessoas questionassem suas crenças comuns e buscassem a verdade dentro de si mesmas, Sócrates é considerado um “representante dos direitos individuais contra a voz do costume estabelecido” (STEWART, 2017, p. 68-69).

Para alcançar tal consciência é preciso tornar-se eu, espírito, porque a liberdade, como dito anteriormente, é um dos elementos constitutivos do eu.

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

O eu é liberdade, e a liberdade é uma síntese da possibilidade e da necessidade. Mas o eu não pode ser somente uma possibilidade de ser livre e não concretizar a sua liberdade, bem como o eu não pode se prender a necessidade que o limita a ser si mesmo e não o deixa ser totalmente livre, porque o seu agir é feito somente para aquilo que é necessário, ao que ele julga está determinado.

A liberdade compreendida por Anti-Climacus não é somente uma simples escolha entre uma de duas coisas opostas, porque em ambos os casos, existe o desespero ou da necessidade ou da possibilidade. Concretizar a liberdade é poder agir, apesar de haver a necessidade imposta por uma lei que é limitante e assumir de forma responsável a sua liberdade, porque existe a possibilidade de ação, mesmo que “fatores de hereditariedade e ambiente que limitam a liberdade pessoal, essa pessoa ainda tem liberdade para agir e não é uma vítima de forças pré-deterministas”¹³³.

É a partir da emergência do eu, quando o homem se tornar consciente de ser finito e infinito, que a sua liberdade começa a se manifestar de forma consciente. Apesar de o humano ser uma relação derivada e estabelecida por Deus, o fato de poder se relacionar consigo mesmo indica a sua liberdade e, inserida nela, a sua responsabilidade. Mesmo com a impossibilidade de criar a si mesmo, o homem contribui nessa criação, pois possui a tarefa de transformar a si mesmo, tornar-se um eu, um indivíduo singular que, para ser si mesmo deve se por diante de Deus.

Portanto, existe a Liberdade de poder transformar-se de um simples humano ainda preso na necessidade imposta por sua própria condição de animal, na imediatidade do mundo, em um indivíduo que transcendeu as suas próprias limitações e necessidades para tornar-se si mesmo, espírito, eu. Por causa da sua liberdade o ser humano é diferente dos demais animais. Na verdade, segundo Farago:

¹³³ WATKIN, 2001, p. 92.

O homem constitui uma exceção dentro da natureza: está na dependência de uma essência muito particular que é não ter essência alguma. O homem é, por conseguinte, livre, capaz de autodeterminação em ato, livre do determinismo natural, capaz de libertar-se da essencialidade característica da natureza. Sua existência puramente humana também não se reduz à sua vida animal como desdobramento previsível de uma natureza pré-determinada. Pelo contrário, consiste em fazer desta natureza um meio para um fim supra-sensível, determinado pela liberdade. O homem é, nestes termos, um dever-ser: dever de se determinar sem se deixar determina¹³⁴.

Assim, o homem é uma exceção da natureza porque não está determinado pela sua natureza, mas ao contrário, ele é um sujeito livre do determinismo natural, mas a sua liberdade o determina para a tarefa de tornar-se. Entretanto, é preciso ter a consciência da sua liberdade para que seja possível o eu se autodeterminar quando quer ser si mesmo, e escolhe existir com liberdade e responsabilidade, consciente de que é responsável pelo o que ele se tornará.

Como a liberdade é um elemento constitutivo do eu, então, é fundamental a consciência do eu ou mais precisamente, a autoconsciência de si mesmo, pois ela é decisiva, porque de acordo com Anti-Climacus:

Quanto mais consciência, mais eu; quanto mais eu, mais consciência, mais vontade, quanto mais vontade, mais eu. Uma pessoa que não tem vontade, apesar de tudo, não é um eu; mas quanto mais vontade ela tem mais autoconsciência ela também tem (p. 29).

Desta forma, o grau da consciência de si mesmo, essa consciência interior denominada eu, si mesmo, é decisiva para o progresso do eu, para a autoconsciência. Ela é quem fornece a medida e a vontade de o homem querer tornar-se. Quanto mais consciência, mais vontade em querer tornar-se si mesmo e, proporcionalmente, quanto mais cresce a vontade mais cresce a consciência de si próprio. Então, quando não existe a vontade no homem, o seu eu é inexistente. Portanto, o eu está relacionado à vontade, ao ato de exercer a sua liberdade em querer, em escolher e não somente a consciência de si.

¹³⁴ FARAGO, 2006, p. 66. De acordo com Farago, Kierkegaard tem como ponto de partida para sua definição do que é o homem a dificuldade da antropologia de Kant em conseguir responder a questão do “que é o homem?” em virtude de que a essência não era definida, mas o que Kant descrevia era uma estrutura onde a sensibilidade é submetida à razão separada da natureza. No entendimento do filósofo dinamarquês, segundo Farago, é que o fato de o homem é um ser livre, na sua humanidade, uma existência, “que corre o risco de se perder e não alcançar a compreensão da instância instituinte da sua humanidade”.

Segundo Marsh¹³⁵, a liberdade implica a consciência, e a consciência do eu é o “critério decisivo de si mesmo” em relação aos níveis de desespero. Portanto, quanto mais consciência o eu possui de si mesmo, mais consciência ele tem de sua liberdade. Por conseguinte, mais consciência da sua condição de desespero ele tem, além de mais vontade de querer se si mesmo. Assim, é necessário que a consciência do eu emerja para que o homem comece a ter ciência de sua liberdade, pois cada tipo de desespero manifestado está de acordo com o nível da consciência que uma pessoa possui de si mesma. Pois, segundo Anti-Climacus:

A crescente intensidade do desespero depende do grau de consciência ou é proporcional ao seu aumento: quanto maior o grau de consciência, mais intenso é o desespero. Isso está em toda parte aparente, mais claramente no desespero em seu máximo e mínimo. O desespero do demônio é o desespero mais intenso, pois o demônio é espírito puro e, portanto, consciência e transparência; não há obscuridade no demônio que poderia servir como uma desculpa atenuante. Assim sendo, seu desespero é o mais absoluto desafio. Isso é desespero no máximo. O desespero no mínimo é um estado que – sim, ninguém poderia ser tentado a dizer que em uma espécie de inocência nem sequer sabe que é desespero. Existe o menor desespero quando esse tipo de inconsciência é maior; isto é quase uma questão dialética, se é justificável chamar tal desespero de estado (p. 42).

Existe, portanto, uma relação de proporcionalidade entre a consciência do eu, de si, e a intensidade do desespero, pois o grau da consciência é o fator determinante para tal intensidade. Quanto maior é o grau de consciência do eu, também maior é a intensidade do desespero, porque é maior também a consciência de sua liberdade, podendo o desespero chegar ao nível máximo de intensidade, o desespero demônio, conforme foi demonstrado no capítulo anterior, e o desespero em seu grau mínimo de inconsciência, por não saber que está em desespero.

Assim, há também uma correlação de proporcionalidade entre o grau de inconsciência e o desespero; quanto maior for a inconsciência, menor é a intensidade do desespero e, conseqüentemente, menor é a liberdade. Logo, a consciência do eu é o que determina a intensidade do desespero porque, quanto maior é a consciência de si mesmo, maior é a consciência da liberdade.

Desta forma, também é maior a vontade do eu em querer ser si mesmo de acordo com a sua vontade, com a consciência da sua liberdade e de ser livre, numa espécie de afirmação de si mesmo. Seguindo por esta perspectiva, o eu quer ser independente

¹³⁵ MARSH, 1987, p. 69.

e não quer a relação com Deus, como é o caso do desespero desafio demoníaco, que, por causa da consciência de si mesmo, da sua liberdade e da sua vontade, segundo Hannay, é expressada da seguinte maneira:

Eu serei eu mesmo, não importa o que, mas no modo de desafio demoníaco. Isso significa que estou disposto a ser uma liberdade autoconsciente, mas não em Deus. Eu não serei confortado nem corrigido por ninguém além de mim¹³⁶.

Como o eu é composto de infinitude e finitude, são dois os movimentos a serem realizados para ele tornar-se si mesmo: a infitização, que por meio da imaginação, o eu cria a possibilidade de tornar-se e se isola do exterior e a finitização, na qual ele, pela necessidade, deve retornar a si mesmo. São dois elementos que compõe a liberdade para que o eu possa tornar-se: possibilidade e necessidade, ou melhor, há uma síntese dentro da síntese infinitude e finitude que já é o eu.

Assim, a possibilidade e a necessidade são elementos essenciais para que ocorra a concretização do eu, pois para que a liberdade se efetive é preciso que sua síntese também se realize, ou seja, estabeleça e se mantenha em uma boa relação. Entretanto,

[...] se a possibilidade ultrapassa a necessidade para que o eu fuja de si mesmo em possibilidade, não tem necessidade a que deva retornar; este é o desespero da possibilidade. Esse eu se torna uma possibilidade abstrata; ele flutua em possibilidade até esgotar-se, mas não se move do lugar onde está nem chega a lugar algum, pois a necessidade é literalmente aquele lugar; tornar si mesmo é literalmente um movimento naquele lugar. Tornar-se é um movimento para longe daquele lugar, mas tornar si mesmo um movimento naquele lugar (p. 36).

Há outro movimento de sintetização dentro do eu, o da possibilidade e da necessidade. Verifica-se que há o problema de a liberdade não ser realizada, se a possibilidade ultrapassar a necessidade. Neste caso, o eu se perde em possibilidades abstratas, se esgota e não sai do lugar, como é o caso do eu infinito negativo abstrato do desespero desafio.

Quando a possibilidade aparece, é necessário acreditar nela e não se perder em múltiplas possibilidades que surgem. Assim, o eu, ao enxergar as possibilidades, tem que, em alguns momentos, fechar os olhos para as infinitas possibilidades que se

¹³⁶ HANNAY, 1987, p. 53.

revelam e, restringir a intensidade das possibilidades e visualizar nelas também a necessidade de obedecer à necessidade para que o tornar-se seja realidade.

O eu deve restringir a intensidade das possibilidades, para não se transformar abstrato, porque,

A possibilidade parece cada vez mais para o eu; mais e mais se torna possível porque nada se torna real. Eventualmente tudo parece possível, mas isso é exatamente o ponto em que o abismo engole o eu. Leva tempo para cada pequena possibilidade se tornar realidade. Eventualmente, no entanto, o tempo que deve ser usado para a realidade é cada vez mais curto; tudo se torna mais e mais momentâneo. A possibilidade torna-se cada vez mais intensa – mas no sentido de possibilidade, não no sentido de atualidade, para o intenso no sentido de atualidade significa atualizar algumas coisas que são possíveis. No instante em que algo parece ser possível, uma nova possibilidade aparece, e finalmente essas fantasmagorias seguem umas as outras em tão rápida sucessão que parece que tudo era possível, e este é exatamente o momento final, o ponto em que o próprio indivíduo se torna uma miragem (p. 36).

Percebe-se que, ao invés do surgimento da possibilidade ser uma oportunidade para o eu tornar-se real, ocorre o contrário. A intensificação da possibilidade torna-se um grande problema, porque fica mais difícil o eu se realizar, caso ele não aproveite a possibilidade como passagem para atender a sua necessidade de se tornar real. Como a medida do tempo não para de correr e o eu não acompanha na mesma proporção a medida de intensidade das possibilidades, o tempo se torna curto em relação à intensidade que surgem as possibilidades.

Quando há a restrição do tempo, a permanência da realidade do eu, que se tornou si mesmo, torna-se uma realidade momentânea, sendo apenas uma miragem do que verdadeiramente ele deveria tornar-se. Todavia, a cada instante são reveladas outras possibilidades, de maneira que, aos olhos do eu desesperado, tudo parece possível, sendo este apenas uma miragem.

Sendo assim, quando surge a possibilidade de o eu se realizar é preciso não se perder em infinitas reflexões sobre as possibilidades de tornar-se si mesmo. O que o eu deve fazer? Ele deve agarrar a possibilidade e obedecer à sua necessidade interior de ter que retornar a si mesmo e tornar-se autoconsciente. Encontrar na possibilidade, a oportunidade única para tornar-se um existente, uma pessoa que tenha um sentido para a continuidade da sua vida, que pense e aja por si mesmo. Que possua uma finalidade existencial para poder justificar e motivar o porquê existir.

A possibilidade e a necessidade são elementos importantes para o eu, porque se o eu for somente necessidade, então, falta-lhe a possibilidade para a realização de algo. Significa que tudo em sua vida tornou-se necessidade, e ela é incapaz de superá-la. O desesperado que perdeu o seu eu é porque tudo em sua vida se tornou necessidade. Uma pessoa assim pode ser considerada determinista ou fatalista¹³⁷ na visão do autor.

Anti-Climacus compara a importância da síntese da possibilidade e da necessidade à respiração. Porque, assim como os dois elementos opostos do eu, os dois movimentos da respiração, o inalar e o exalar o oxigênio, devem ser executados juntos para que uma pessoa possa viver. Quando uma pessoa vive somente na necessidade, quando ela desmaia, “chamamos por água, água de colônia, sais aromáticos, mas quando alguém quer desesperar, então a palavra é: pegue a possibilidade, obtenha a possibilidade, a possibilidade é a única salvação” (p.38-39).

No desespero da necessidade, para que uma pessoa possa respirar, ela precisa apenas de uma possibilidade. É só surgir uma possibilidade e a respiração volta, e o desespero, consciente, passa. Isto significa que as possibilidades são vitais para que uma pessoa possa existir, porque, conforme Ferro, as possibilidades “são vias abertas, estradas disponíveis para a existência”¹³⁸.

Se tudo for necessidade, o homem não tem liberdade para agir, pois sua ação é determinada por ela. Desta forma, ele vive como um animal que não sabe que existe

¹³⁷ O determinista, o fatalista e o filisteu-burguês são exemplos que Anti-Climacus (p. 40) dá para demonstrar como é o existir e as consequências que decorrem do fato de ser preso à necessidade, e ser sem espírito. Porém, existe a possibilidade do determinista e do fatalista virem conseguir tornarem-se si mesmo diante de Deus, coisa que é impossível acontecer para o filisteu-burguês. Ressalta-se que, “Kierkegaard rejeita o determinismo: o homem é totalmente livre e, por consequente, plenamente responsável” (FARAGO, 2006, p. 38). Esclarece-se, de forma resumida, a diferença entre uma pessoa fatalista e uma pessoa determinista: a primeira acredita que tudo que o acontece em sua vida faz parte do seu destino. Logo, já previamente determinado e, ela não pode influenciar em tais acontecimentos; não importa as escolhas racionais que ela faça a respeito dos eventos, o resultado será o mesmo. Já a segunda acredita que todos os acontecimentos em sua vida decorrem de causas, acontecimentos anteriores; há uma determinação necessária, lógica na ocorrência dos eventos existenciais. Se tudo ocorre em razão de eventos anteriores, o futuro não pode ser alterado. Então, não há liberdade para o homem. Esclarece-se também que, de acordo com Almeida; Valls, Kierkegaard considera determinista e fatalista a filosofia e a teologia, que no seu entendimento conseguem compreender a relação antagônica entre Deus e o homem, como indivíduo único, que não é apenas uma relação no pensamento, mas uma relação existencial. Assim, essas ciências “são especulativas em seu determinismo e fatalismo não podem compreender existencialmente a relação que se estabelece entre personalidades reais e antagônicas enquanto são Deus e o homem” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 35)

¹³⁸ FERRO, 2012, p. 23.

e vive de acordo com as leis da natureza. A pessoa determinista ou fatalista, por considerar tudo necessidade, vive como um animal exatamente desta forma. Sendo assim, compreende a vida como se não tivesse a responsabilidade de agir. Toda a responsabilidade do seu bem ou mal viver fica a cargo da determinação, da fatalidade ou do destino. Não há o interesse e a seriedade para assumir a existência de forma responsável. Então, o que lhe falta é a imaginação para criar a possibilidade e acreditar, ter confiança, para realizar a liberdade em sua vida, porque ela é uma experiência inteiramente dela própria e, portanto, de sua total responsabilidade.

Enquanto o determinista e o fatalista têm a imaginação da possibilidade suficiente para se desesperarem e, o seu eu descobrir a insuficiência do possível, ou melhor, a impossibilidade da possibilidade humana, o filisteu-burguês é, para Anti-Climacus, vazio de espírito¹³⁹, porque vive sob a tranquilidade da banalidade e obviedade da vida social e dos seus empreendimentos comerciais e financeiros. Está preso às coisas materiais e banais, logo, não possui a real liberdade de decidir, escolher livremente sem as influências e pressões das normas sociais e comerciais¹⁴⁰. Por esta

¹³⁹ Na concepção de Anti-Climacus, a mentalidade filisteu-burguesa acredita que é mesmo um mestre capaz de controlar a possibilidade, aprisionando-a na probabilidade. Contudo, ao aprisionar a possibilidade, ele aprisionou a si mesmo na mais miserável de todas as servidões. Ele é prisioneiro de si mesmo, sua alma luta para não alcançar a liberdade que se conquista com a consciência de si mesmo, e assim, poder permanecer no estado de desespero. Como um homem muito bem adaptado ao mundo temporal, prefere ser um escravo da sociedade burguesa e assim, iludindo-se, desfruta dos prazeres do mundo. Mesmo na carência da possibilidade, para o autor, é o desespero do espírito, ou seja, ainda está dentro da qualificação do espírito. Entretanto, a mentalidade do filisteu-burguês, para qual tudo é trivialidade, é também desespero, mas o autor considera que é o desespero da carência de espírito, pois é desprovido da imaginação, conduzindo as experiências da vida sempre pautadas na probabilidade, sempre no que é possível acontecer. O filisteu-burguês não tem imaginação suficiente para levar o seu eu acima da probabilidade para ser destruído, pois o que ele possui é a probabilidade lógica, isto na existência não é certeza. Então é preciso destruí-la para que, tenha uma possibilidade que ultrapasse qualquer quantidade suficiente do possível para ir além da experiência rotineira da sua vida. Sem a imaginação para elevá-lo, o filisteu-burguês perde o seu eu e a Deus, porque não há possibilidade em se tornar consciente de si mesmo e, sem a consciência de si, ele não pode tornar-se si mesmo diante de Deus, porque lhe falta o eu e a fé em Deus para salvar o seu eu da queda.

¹⁴⁰ Segundo Watkin, filisteu é um termo que Kierkegaard utiliza para se referir a uma pessoa que não tem a consciência de que há algo além das coisas materiais e comuns. Ele está tão absorvido pelas coisas materiais e comuns que lhe falta a total liberdade real, de poder sempre fazer uma escolha real. Ele é um cidadão bem-sucedido, educado e culto, mas que vive na ilusão de que faz escolhas em sua vida, porém, inconscientemente vive a hipocrisia de “seguir a etiqueta normativa e a prática da sociedade – e pode até mesmo dar razão prática para isso. De fato, as pressões sociais e econômicas estão ditando o comportamento dos filisteus, de tal forma que ela ou ele é apenas da multidão, em vez de ser um indivíduo responsável na comunidade. Os exemplos do filisteu podem ser encontrados nas descrições de Kierkegaard do jovem culto, mas sem religião que se forçou a seguir os passos de ser cristão quando seu bebê foi batizado, ou o comerciante que é frequentador da igreja porque ele o vê como um necessário, uma maneira de garantir a confiança e os negócios de seus clientes” (WATKIN, 2001, p. 93).

razão, ele está sempre em desespero, independentemente como as situações se apresentam para ele, boas ou ruins.

Em suas análises sobre a questão do desespero da necessidade carecer da possibilidade, Valls reflete sobre a seguinte pergunta: “se para Deus tudo é possível, podemos definir Deus como o fato de que tudo pode ser possível”¹⁴¹? Conforme Valls, teoricamente, pode-se dizer que tudo é possível. Porém, na prática, nem tudo é possível em virtude da determinação da necessidade. Por exemplo, o tempo. Existem certas possibilidades que exigem mais tempo para serem realizadas do que outras, e, assim, talvez o tempo não seja adequado para executá-las e transformá-las em realidade. Ele conclui que como o eu é o resultado da síntese bem sucedida da possibilidade e necessidade, tal êxito da síntese não acontece do nada, mas, a partir daquilo que já se tem, “do ontem e do amanhã, do corpo com minha herança genética e minhas possibilidades livres etc”¹⁴².

Portanto, é preciso que a possibilidade esteja bem alinhada com a necessidade, que é o elemento que limita a possibilidade e não permite que o eu se perca de si mesmo, em suas próprias ilimitações. Então, com a limitação da possibilidade pela necessidade, o movimento é possível de ser executado no mesmo lugar, no em si mesmo da necessidade. E, assim, seja possível a realização da síntese e conseqüentemente, a liberdade do homem deixa de ser um ideal e torna-se uma realidade.

Portanto, a liberdade somente se efetiva com a dialética das categorias da possibilidade e da necessidade, ou melhor, para que haja a síntese dos dois termos constitutivos da liberdade, é preciso que a possibilidade e a necessidade caminhem juntas a fim de efetuar-la, porque tanto uma pessoa pode se perder em possibilidade, por não ter a necessidade para limitar as possibilidades, quanto pode acontecer o contrário, o eu de uma pessoa ser somente necessidade e não criar a possibilidade para realizar o movimento e não concretizar a síntese da liberdade.

O eu é liberdade, mas se ela não se efetiva, ainda está em potência de tornar-se realidade, liberdade. Cada aumento da consciência do eu é uma mudança no modo

¹⁴¹ VALLS, 2012, p. 52.

¹⁴² Id.

de ser mais reflexiva qualitativamente, eticamente. É uma conquista libertadora, pois é um aumento da consciência de sua liberdade e do desespero de ser livre e ter que exercer a liberdade de escolher, de querer ser. A autoconsciência vai se construindo a partir do surgimento da consciência do seu eu e com ela, o desespero que estava inconsciente, vai se tornando consciente e se intensificando, porque a cada escolha de um dos elementos polares da constituição da síntese é desespero porque a síntese não se realizou.

Porém, ao realizar a síntese da liberdade o homem terá de assumir a responsabilidade por seu desespero. Porque o desespero é o resultado da liberdade que é concedida ao homem para que ele possa se relacionar consigo mesmo e exercer suas escolhas. Portanto, a existência do desespero é uma possibilidade na síntese humana e não uma realidade. Então para que o desespero se torne real é preciso haver uma escolha com o menor ou maior grau de consciência de que se está sendo feita uma escolha e, “a superação ou aniquilação do desespero é ele mesmo uma escolha, não é algo que acontece automaticamente”¹⁴³.

O eu torna-se livre no desespero, quando o homem consciente de ser desesperado, querendo ser si mesmo e erradicar o seu desespero, estabelece de forma consciente a relação com Deus. Entretanto, o eu em desespero, querendo ser si mesmo, pode querer assumir o seu desespero e se negar a estabelecer a relação com Deus, porque a solução para o problema do desespero é sempre, como aponta Anti-Climacus, “enfrentar o desespero, já que a tentativa de evitá-lo apenas leva o indivíduo mais profundamente nisso”¹⁴⁴.

Como a consciência é o critério decisivo da verdade sobre si mesmo e a consciência de si é algo que pertence ao indivíduo, então, estabelecer ou não a relação com Deus e com o outro é uma escolha subjetiva, pois de acordo com Marsh¹⁴⁵ cair no desespero é um caso de liberdade, como assim é também a continuação do desespero. Existe o desespero na medida em que há uma escolha a ser feita, se não precisa ser feita uma escolha, o desespero não existirá naquele momento.

¹⁴³ MARSH, 1987, p. 69.

¹⁴⁴ WATKIN, 2001, p. 66.

¹⁴⁵ MARSH, 1987, p. 68-69

Portanto, pode-se compreender que, o eu ao querer assumir o desespero, ao querer ser si mesmo e não querer estabelecer a relação com Deus para erradicar o desespero, também é um ato da liberdade de cada homem na afirmação de si mesmo, ou melhor, da sua liberdade. Entretanto, segundo Roos¹⁴⁶, a liberdade que o homem possui com o seu afastamento de Deus não deve ser entendida no sentido próprio da palavra, uma vez que:

É possível negar o convite de Deus? Sim, Kierkegaard sustenta essa posição com a mesma força com que sustenta a responsabilidade pessoal diante do pecado. Se não fosse possível assumir a liberdade humana (liberdade usada aqui em um sentido impróprio, já que afastar-se de Deus é um ato de alienação e não de liberdade) teríamos grandes dificuldades para falar em pecado¹⁴⁷.

Percebe-se que a questão importante é fazer com que o homem seja consciente de sua liberdade e de sua responsabilidade não apenas pelas suas ações diante dos outros, mas também por suas ações diante de Deus, que são qualificadas como pecado. Assim, as consequências decorrentes de todos os atos, sejam eles praticados antes da relação com Deus ou diante de Deus, devem ser assumidas e não poderão mais ser colocadas como algo decorrente do destino ou da vontade de Deus. Por que o afastamento de Deus é alienação e não liberdade? Segundo Roos, como a cura para o desespero ocorre com o retorno da relação do homem com o seu fundamento ontológico e criador, Deus, por meio da fé, deve-se claramente compreender que:

Deus é entendido como este fundamento ontológico, como o fundamento ontológico da própria liberdade, de modo que a relação com Deus não é percebida, como normalmente se faz, como restritiva da liberdade, mas como a relação fundamental que estabelece o pressuposto para toda liberdade posterior. Tornar-se si mesmo é tornar-se livre¹⁴⁸.

Este mesmo entendimento possui Ferro sobre a efetivação da liberdade, pois segundo ele: “a liberdade só se constitui quando a relação de si a si mesmo descansa na potência que nos pôs¹⁴⁹”. Desta forma, observar-se que, na concepção de Anti-Climacus, ao mesmo tempo em que o homem é livre e responsável por suas escolhas e, conseqüentemente, pelo desespero e pelo pecado, sua liberdade não é absoluta já

¹⁴⁶ ROOS, 2007, p. 194.

¹⁴⁷ id.

¹⁴⁸ ROOS, 2013, p. 22.

¹⁴⁹ FERRO, 2012, p. 184.

que existe a dependência e a necessidade ontológica de Deus para que haja a cura do desespero.

A condição que Anti-Climacus impõe ao homem, como uma criatura cuja exigência para tornar-se si mesmo é a necessidade de ter Deus como “critério e finalidade”, deixa claro para Glenn, que o eu possui muito mais do que somente a dependência ontológica de Deus, possui também a dependência axiológica.

Kierkegaard deixa claro que a dependência do eu de Deus é tanto axiológico como ontológico. Deus não é apenas o Criador do eu, mas também é seu "critério e finalidade" o eu não é – como ponto de vista puramente ético o teria – medido em última instância por um critério imanente a si mesmo, mas por Deus; e ganha "infinita realidade... por estar consciente de existir antes de Deus"¹⁵⁰.

O homem possui duas maneiras de se relacionar com a sua liberdade: como uma ação da liberdade não efetiva, alienada, mas que o permite assumir o seu desespero, a lutar para ser si mesmo ao seu modo, parar ser o seu próprio critério e finalidade existencial, negando, portanto, tanto a dependência quanto a relação, o repouso com o Deus, objetivando não ser um eu conforme o estabelecimento do Criador.

E também, uma relação com sua liberdade efetiva diante de Deus, o fundamento ontológico da liberdade humana, que, uma vez estabelecida a relação com Deus, o eu torna-se si mesmo e o homem pode continuar a travar um combate contra Deus para ser si mesmo conforme sua vontade, para exercer a liberdade que lhe foi concedida, fato que justifica o pecado.

Portanto, o homem é livre e a sua liberdade não é absoluta, porque o eu é derivado e estabelecido por outro, e ele somente se plenificará quando um indivíduo singular tornar-se si mesmo diante de Deus. Porém, como visto, para ser livre é preciso ter a consciência de sua liberdade e ela não é adquirida juntamente com o seu nascimento. Para alcançar plenamente tal autoconsciência é necessário tornar-se espírito, eu, um

¹⁵⁰ Cf. GLENN, 1987, p. 17. Segundo Glenn, quando Kierkegaard coloca o eu dependente de Deus, como é a concepção cristã ou “fundamentado”, como é o entendimento na tradução mais antiga, o filósofo na sua definição teológica vai além de uma simples definição ontológica ou metafísica. Glenn também esclarece que na tarefa do eu tornar-se si mesmo existe uma analogia com a “prova moral” de Kant, pois Kierkegaard sustenta que o eu torna-se si mesmo quando ele tiver, ao invés de alguma outra realidade ou “poder” menor, ter como Deus como seu fundamento final (GLENN, 1987, p. 16).

indivíduo singular que, se coloca como uma individualidade única diante dos outros homens e de Deus.

Porém, não basta apenas ter a consciência da liberdade, porque idealmente falando, o homem pode ser sempre livre em pensamento, por meio da imaginação. Imaginar a possibilidade de ser livre e não concretizar na realidade a liberdade, não é ser livre, mas, é iludir-se em relação a si mesmo, a sua própria condição em acreditar na ilusão de que em sua autossuficiência é um ser plenamente livre, porque está desvinculado da relação de dependência do outro por causa do entendimento de que a relação com Deus restringe a liberdade.

Existem também outras maneiras de o homem não ser manifestamente livre, outras formas mais perigosas que expressam sua prisão e subordinação, porque não é uma obediência ao poder que o constitui, Deus, mas são atos que evidenciam sua escravidão em relação ao outro: ao querer imitar, fazer e ser o que o outro homem determina, mesmo contradizendo os seus valores. E, assim, não ter a ação livre para agir conforme sua própria reflexão. Ele também pode fazer a escravidão de si mesmo, quanto à sua necessidade de se prender à razão, à compreensão de tudo, e também, à sua própria necessidade em querer ser livre e tornar-se si mesmo sendo, especialmente, livre do poder que o constituiu, Deus.

Portanto, ao repousar em Deus pela fé, o eu se liberta de tudo que o prende, que não o permite tornar-se si mesmo: o seu orgulho e o seu hermetismo, especialmente sua necessidade de racionalização sobre tudo, inclusive querer compreender a fé e querer conhecer Deus ou provar a sua existência. Pode-se perceber que a liberdade também é manifestada em relação à multidão, quando, o homem efetiva a sua liberdade quando se afirma como uma subjetividade, um indivíduo, uma personalidade única diante de outros homens.

Há a liberdade em relação à imediatidade, a sua própria natureza limitante e, principalmente, conforme já dito, quando ele transcende a própria necessidade de racionalização para alcançar à fé. Com a fé, o homem reconhece sua incapacidade e insuficiência para vencer o desespero e ser si mesmo. Como também admite a dependência de Deus. Entretanto, ao tornar-se si mesmo diante de Deus, o homem é

livre, porque se não houvesse a liberdade, também não existiria a justificativa para a existência do pecado.

4.3 O EU AUTORRELACIONADO, RELACIONÁVEL E REFLEXIVO

Conforme visto nos itens anteriores, o homem é livre porque possui a liberdade para se relacionar e a responsabilidade para efetuar a tarefa de tornar-se si mesmo, o que somente se realiza quando o eu se relaciona com o seu fundamento ontológico e axiológico, Deus. Para demonstrar a liberdade do homem por sua tarefa de tornar-se, por sua existência e a sua necessidade e dependência de Deus, Anti-Climacus faz uma nova definição do homem: espírito, o espírito é o eu, e o eu, uma relação que se relaciona consigo mesmo.

Como não se nasce espírito, um eu, mas, tornar-se; o tornar-se si mesmo é um contínuo e longo processo dialético. É uma árdua tarefa que lhe exige consciência¹⁵¹, vontade, liberdade, paciência, paixão e interesse para ir se efetivando. Mas o homem, enquanto síntese de uma relação entre a alma (mente) e o corpo, ainda não é um eu, porque a alma não tem uma relação reflexiva, mas uma relação possibilitada pelo conhecimento da consciência imediata. Logo, em razão desta consciência, ela toma ciência de si “pelos sentidos e somente percebe as ações quando são afetadas por ela”¹⁵².

Assim, é necessário que a consciência imediata volte para a sua interioridade e se relacione consigo mesma para tornar-se o eu, porque “a relação entre alma e corpo se relaciona reflexivamente consigo mesmo por intermédio do espírito, esta relação é o eu. A reflexividade constitui o eu”¹⁵³. Portanto, o eu é a autoconsciência consciente de si mesmo, de ser eterno e de que existe uma finalidade espiritual. Para que assim, possa conhecer e compreender a si mesmo, pois é importante que “cada homem deve

¹⁵¹ Anti-Climacus compreende que uma pessoa para se tornar consciente do seu eu e de Deus, a sua imaginação deve levá-la a um patamar bem mais alto do que a probabilidade e então, deve “despedaçá-la e ensiná-la a ter esperança e medo – ou a temer e esperar – tornando possível àquilo que ultrapassa o *quantum satis* [quantidade suficiente] de qualquer experiência” (p. 41).

¹⁵² ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª. ed. Brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007, 188.

¹⁵³ FARAGO, 2006, p. 86.

conhecer-se a si mesmo no seu valor eterno e tornar-se si mesmo na existência temporal”¹⁵⁴. O eu é uma relação dependente, porque:

[...] Se a relação relaciona si mesmo com si próprio tenha sido estabelecido por outro, então a relação é de fato o terceiro, mas esta relação, o terceiro, ainda é novamente uma relação e relaciona si mesmo com aquele que estabeleceu a relação inteira. [...] a expressão para a completa dependência da relação (do eu), a expressão para a inabilidade do eu de chegar em ou estar em equilíbrio e repousar em si mesmo, mas somente, em relacionado si mesmo consigo próprio, relaciona si mesmo com aquele que estabeleceu a relação inteira (p. 13-14).

Assim, além da exigência de se ter a consciência de ser infinito e finito, há também outra condição para que a síntese do eu se efetive e ele consiga tornar-se si mesmo: o eu deve também se relacionar com Deus, porque “o eu humano é uma derivação, uma relação estabelecida, uma relação que relaciona si mesmo consigo próprio” (p. 13-14), mas que é dependente de outro, em virtude de sua impossibilidade de curar-se por si próprio do desespero, porque,

A fórmula que descreve o estado do eu quando o desespero é completamente erradicado é essa: ao relacionar-se consigo mesmo e em querer ser si mesmo, o eu repousa transparentemente no poder que o estabeleceu (p. 14).

Assim, o desespero não pode ser erradicado totalmente do ser humano enquanto ele não for transparente consigo mesmo e enquanto não houver a relação com o poder que o estabeleceu. O que demonstra sua condição de total dependência em relação ao poder que o estabeleceu. Logo, não basta apenas o eu se relacionar consigo, é preciso que se torne transparente, para o eu tornar-se si mesmo, concreto, espírito, pois de acordo com a fórmula acima descrita, o eu deve transcender a si mesmo e se relacionar com o poder que o estabeleceu, Deus. É uma tarefa a ser realizada, que de acordo com Farago,

Consiste não só em unificar a alma e o corpo, mas elevar esta união em nível de espírito, graças à relação com Deus. Para Kierkegaard, o homem espiritual, cuja vida finita se renova no contato com o infinito, se acha tanto acima do homem como o homem acima do bruto. A espiritualidade é a verdadeira especificidade do homem, aquilo que o distingue absolutamente do animal¹⁵⁵.

Assim, o eu é capaz de unificar a relação entre a alma e o corpo, porém, a tarefa ainda não foi concluída, ela vai além dessa unificação; o homem possui a dependência

¹⁵⁴ FARAGO, 2006, p. 103.

¹⁵⁵ FARAGO, 2006, p. 88.

ontológica e axiológica de Deus, porque o eu é incapaz de por si mesmo “chegar em, ou estar em equilíbrio e repousar em si mesmo, mas somente, ao relacionar si mesmo consigo próprio, relaciona si mesmo com aquele que estabeleceu a relação inteira” (p. 14). Portanto, é necessário estabelecer uma relação além da consigo próprio, a relação com Deus.

A primeira síntese do homem é a da relação entre a alma e o corpo. Relação na qual o eu, em sua forma inicial está ainda emergindo e o homem, começando a ter consciência do seu desespero, mas, não tem ciência de que a origem é interior. Nesta fase inicial da emergência do eu, a relação é dominada pela alma, apesar de ser passiva quanto aos eventos exteriores, já que ela é afetada pelas relações exteriores, por meio dos sentidos. Mesmo assim, a alma luta contra o eu para manter-se na dominação das relações estabelecidas entre ela, o corpo e o mundo exterior. Assim, a relação é entre alma e o corpo e, alma e o exterior.

Porém, a alma está tão integrada em tais relações, que não houve ainda a percepção da diferença entre ela e a exterioridade. Assim, a relação é somente exterior e o conhecimento, imediato e objetivo, já que a relação não voltou para o interior e ela não tem consciência de si mesmo, nem do eu. Nesta fase, então, toda a relação feita pela alma é uma má-relação porque os elementos que prevalecem são o finito e necessidade. A alma é o terceiro elemento da relação da síntese, mas é negativo e o eu, inconsciente.

Quando o eu começa a surgir, vai tomando consciência de que ele é também infinito e que, além da necessidade, há possibilidade com a qual obterá a liberdade, ele também começa a ter ciência de si e do seu desespero. Quando o eu emergiu é porque houve a separação entre o interior e o exterior e o homem, está despertando para a sua interioridade, pois “a tarefa do espírito começa quando o sujeito emerge do recinto psicofísico do imediatismo para se tornar um eu que é ‘essencialmente diferente’ do mundo ambiental”¹⁵⁶. Quando o ser humano começou a perceber que o seu desespero não decorre dos eventos exteriores, estava descobrindo que há um eu que tem algo de eterno em si. A relação que era até então exterior, está voltando para a interioridade da consciência.

¹⁵⁶ HANNAY, 1987, p. 33.

A segunda síntese tem a possibilidade de ser realizada, a do temporal e do eterno. Com a consciência do eu, mesmo na má relação consigo, o desespero, a consciência e a vontade vão aumentando e, as relações passam a ser dominadas pelo eu, porém, em sua forma negativa e abstrata, porque para tornar-se positivo deve haver o relacionamento com Deus. Posteriormente, com a maior intensificação da consciência de si mesmo, do desespero e da vontade, o eu tornar-se concreto, mas ainda em sua forma negativa. Com o relacionamento consigo e, ao se tornar transparente para si mesmo, consciente da sua incapacidade, da sua necessidade e da sua dependência, o eu estabelece a relação com Deus. E então, ele se torna positivo e concreto, se torna si mesmo.

O homem, enquanto uma síntese de elementos opostos, realiza suas relações das seguintes maneiras: por meio de duas relações inconsciente e consciente de se estar relacionando. As relações inconscientes ocorrem na consciência imediata da alma, onde ela se relaciona com o corpo e com o mundo exterior, de uma forma automática, não havendo nenhuma reflexão, dentro da categoria do espírito, sendo considerada como irrefletida.

Pode existir, também, somente um pouco da reflexão quantitativa. Nesse momento, o eu ainda é inconsciente de si. Pois, quando o eu se tornar consciente de si mesmo, as relações estabelecidas são feitas de forma conscientes e refletidas, pois passam a existir reflexões e tais relações são refletidas qualitativamente, eticamente.

Quando a relação começa a retornar para a interioridade da consciência, o eu, lentamente vai emergindo e se relaciona com a alma e consigo mesmo. Depois, quando o eu se afirma e se relaciona consigo mesmo, dentro da sua síntese dos elementos: infinito e finito, temporal e eterno, liberdade e necessidade.

E por último, o eu é relacionável quando também se relaciona com Deus, com os outros homens e com o mundo. Porque, o eu é uma relação derivada e estabelecida por outro e que por esta razão, não consegue se equilibrar e repousar em si mesmo, mas somente quando: “relaciona a si mesmo consigo, relaciona a si mesmo com aquele que estabeleceu a relação inteira” (p.14).

Nas relações exteriores que o eu realiza, ele é relacionável. E, nas relações refletidas que são realizadas consigo mesmo, o eu é autorrelacionado, porque ele é uma

autoconsciência que possui, de acordo com Glenn, a capacidade de refletir sobre suas próprias atividades interiores e vontades.

Dizer que o eu é autorrelacionado é atribuir a ele a capacidade para atividades tão reflexivas como amor próprio, auto-ódio, auto-julgamento, auto-direção - e, acima de tudo, de fé ou desespero, de vontade de ser ou a vontade de não ser ele mesmo. Deve-se enfatizar que enquanto a autoconsciência é certamente essencial para a individualidade como autorrelação, Kierkegaard enfatiza, em última análise, o sentido volitivo em vez de o elemento cognitivo da autorrelação¹⁵⁷.

Quando Anti-Climacus define o eu como uma relação, ele quer dizer que o homem não pode viver em uma liberdade absoluta de relacionar-se apenas consigo mesmo, sem estar vinculado à relação com outras pessoas e sem a dependência de Deus, porque uma vida assim é desesperadora, pois Deus é a necessidade e a possibilidade de todos os possíveis e impossíveis. Principalmente, desvinculado de si mesmo, da sua própria realidade pessoal, como, por exemplo, faziam os românticos alemães, que negavam não somente o mundo, mas o seu passado histórico ao criar, no tempo presente, outro passado e, conseqüentemente, querer criar outra realidade para si próprio, mas que não é verdadeira.

A história de cada ser humano é importante para a edificação e transformação de si mesmo, em virtude de que, ao se negar o todo ou parte do passado com a intenção de se relacionar somente com aquilo que é do seu interesse recordar, faz com que uma pessoa possua uma falsa consciência de si mesmo, pois como uma pessoa pode refletir e chegar à autoconsciência se, a reflexão feita é em relação ao nada ou sobre a ilusão daquilo que ela imagina, julga erroneamente ser, mas que na verdade não é a sua realidade.

O eu é a síntese das relações interiores entre os elementos constitutivos do homem, cujo desequilíbrio na relação da síntese, reflete no modo como o homem se relaciona exteriormente, visto ser o eu quem estabelece o equilíbrio interior, uma boa relação consigo e, conseqüentemente, com todas as relações estabelecidas com o exterior, principalmente com o poder que o estabeleceu. Assim, o desespero é uma má relação que pode acontecer em qualquer uma das relações que o eu estabelece. O eu é uma relação derivada, estabelecida, mas ele é liberdade porque “precisamente por

¹⁵⁷ GLENN, 1987, p. 11.

relacionar-se consigo mesmo, o eu é relacionar-se com outro: com o mundo, com os outros homens e com Deus”¹⁵⁸.

Portanto, o eu livre para manter diferentes relações: consigo mesmo [com a alma na sua relação entre o corpo, e entre a alma (psíquico) e o espírito]; com os outros homens, com o mundo e com o poder que o estabeleceu como uma relação e que proporciona o seu equilíbrio e repouso, Deus. Logo, o eu tanto é autorrelacionado, pois se relaciona refletidamente consigo mesmo, com seus elementos constitutivos, com também é relacionável porque possui a capacidade e a necessidade de se relacionar com outros além de ele próprio.

A explicação da definição do homem de Anti-Climacus possui os conceitos de espírito, eu, alma e corpo, ou, mais especificamente, o eu é apresentado nas suas duas formas de ser: espírito e alma¹⁵⁹ na relação com o corpo humano, no qual, o eu é a síntese do espírito e da alma, é ele quem faz com que haja o relacionamento adequado entre o espírito e alma e dessas com o corpo e as demais relações do homem. Pois, há a síntese “em seu estado original das mãos de Deus” (p. 16) tem um relacionamento adequado, logo, não se desespera e nem peca.

Portanto, o espírito e a alma estão presentes no homem numa relação reflexiva denominada eu, sem que a alma torne-se espírito, porque se assim não fosse, não poderia haver o devir, a necessidade de o homem, permanente, ir tornando-se. Não haveria também a possibilidade da má relação, ou melhor, a alma se tornaria espírito e completaria o ciclo do seu desenvolvimento e, então, a síntese estaria resolvida, finalizada. Com a síntese determinada com a resolução de si própria, não poderia haver o devir, o movimento permanente de tornar-se, de transformação para o homem, porque ele estaria fechado em si mesmo.

Se a síntese fosse resolutive impossibilitaria o movimento do relacional e dialético do eu, porque tal movimento estaria estático e não autorrelacionado, relacional e reflexivo. Não seria uma existência autêntica por causa de o eu ser relação e também pela simples razão de que a vida é muito mais do que um determinismo imposto pela natureza, pelo destino ou pelo próprio Deus, é uma tensão diária por causa da

¹⁵⁸ ABBAGNANO, 2007, p. 390.

¹⁵⁹ Cf. WATKIN, 2001, p. 240. Este modo de Anti-Climacus entender o eu, segundo Watkin, foi explicado na nota de rodapé no item 2.1.

liberdade que o homem possui em poder se fazer suas escolhas e ter que assumir a responsabilidade dos seus resultados. Também não haveria a possibilidade do pecado e o desespero no pecado, ou seja, a má relação do homem religioso com Deus ou, o próprio religioso, em um algum momento da sua vida, não querer mais a relação com Deus. Desta forma, se faz necessária a abertura, a inconclusividade da síntese.

4.4 O HOMEM: UMA SÍNTESE ABERTA E INCONCLUSIVA

O problema do eu é que ele não é dado, ela está como uma potência para tornar, dentro de uma síntese primária: a alma e o corpo. Para tornar-se, é necessário ter consciência de possuí-lo, ter a liberdade e a vontade de querer para que o eu possa tornar si mesmo. Porém, quando a consciência do eu emerge, também surge um conjunto de problemas em virtude da sua própria estrutura tríade de elementos opostos: infinito e finito, temporal e eterno, liberdade e necessidade.

Os problemas surgem de maneira inconsciente, porque “um ser humano é sujeito às limitações, mas não é consciente delas como tal, porque vive a vida no imediatismo”¹⁶⁰, mas de acordo com Hannay, logo que tais limitações são percebidas, aplica-se então a categoria do espírito. Desta forma, mesmo que não exista uma identificação correta do que é o real problema, nem tampouco se sabe a verdadeira origem dele, ao ser percebido, o problema existe. É preciso então ter a consciência de ser suscetível às limitações, como também a consciência de que há a possibilidade de superar tais limitações.

Assim, quando o homem começa a se despertar para o seu eu, a consciência de si vai cada vez mais aumentando e com o aumento da consciência, também aumenta a sua vontade em querer ser si mesmo, pois aumenta o autoconhecimento. No processo de edificação do eu, da autoconsciência, deve haver uma relação equilibrada, uma síntese, entre os seus elementos constitutivos para que a síntese se efetive e que não haja o desespero. Contudo, não é o que acontece. Em razão de o eu ser relacional

¹⁶⁰ HANNAY, 1987, p. 33.

existe a possibilidade da discordância ou, de haver a má-relação e não ser realizada a síntese. Assim, surge o desespero.

Percebe-se, entretanto, que o desespero é a oportunidade de o homem estabelecer a relação com Deus, pois, segundo Gouveia:

[...] o desespero é descrito como uma possível passagem para a recuperação espiritual da fé. Anti-Climacus enfatiza a necessidade de fé para alcançar a plenitude do espírito. Ser um *eu* é ser controlado por dentro. Não é um dado, mas uma condição a ser adquirida. Fé não significa apenas confiar em Deus, mas a vontade do *eu* de ser ele mesmo perante Deus [...].¹⁶¹

Existe a necessidade de o eu tornar-se si mesmo para que seja controlado por dentro, apesar das influências externas não é uma tarefa fácil de ser realizada, devido ao fato de o homem ser constituído por elementos opostos e dever, por sua própria responsabilidade, realizar a tarefa de efetivar a síntese. Ser síntese significa estar interiormente em uma boa relação, em equilíbrio com os seus elementos constitutivos polarizantes.

Primeiro, é preciso que o homem perceba e faça o discernimento do seu interior do mundo exterior e depois, ir tomando consciência e obtendo o verdadeiro conhecimento sobre si mesmo, para que ele não possa ser influenciado e controlado pelo exterior, a fim de que seja livre e capaz de refletir e agir por si mesmo. Agir por si mesmo não significa agir para si mesmo, não é uma ação egoísta que pensa somente para si, é um ato que também envolve a relação com o outro.

Desta forma, Anti-Climacus compreende o ser humano muito mais do que uma simples relação entre o psíquico (alma) e corpo¹⁶². Para ele, o homem inicia sua vida como uma relação do psíquico e do corpóreo, mas tem a tarefa de realizar no interior desta relação uma síntese para tornar-se espírito, eu. O homem é um eu que, apesar

¹⁶¹ GOUVEIA, 2006, p. 298.

¹⁶² Roos esclarece que a compreensão do ser humano como psíquico e corpóreo é muito antiga. Entretanto, Anti-Climacus foi o primeiro na história da Filosofia a trazer o espírito como o que relaciona o corpo e a alma: “Certamente bíblica, perpassando Antigo e Novo Testamento. Gordon Marino lembra, oportunamente, que na filosofia esta percepção de ser humano está presente em Platão, em Aristóteles, em Descartes, entre outros. No entanto, segundo Marino, no que diz respeito à história da filosofia, ‘nenhum desses pensadores demonstrou que havia algo mais que relacionava corpo e alma entre si, e por isso, como expressa em *A doença para a morte*, relacionava a relação a si mesma” (ROOS, 2007, p. 60).

de se orientar sobre si, não é um eu fechado em si mesmo, não é a sua própria finalidade, pois não pode repousar em si mesmo¹⁶³.

A sua dependência para conseguir repousar é o que faz o homem ser uma relação aberta para a relação com Deus. Logo, o eu se constitui e se compreende como um ser que tem a possibilidade e a necessidade de manter-se em um relacionamento correto consigo e a necessidade e a possibilidade da relação com o poder que o estabeleceu como um ser de relação, para que a sua vida não seja somente desespero¹⁶⁴.

4.4.1 A possibilidade e a necessidade de abertura ao outro

Anti-Climacus demonstra que a fé é o único remédio capaz de curar o desespero e o pecado, porque “é a boa saúde da fé que resolve as contradições” (p. 40). Afirma, também, que para se curar da doença o eu deve ser transparente, ou seja, o homem deve conhecer a si mesmo, ser consciente de si. E para tal, sua reflexão deve voltar para dentro de si, e, deve se relacionar adequadamente com Deus. A fé, assim como a consciência do eu eterno não é dada, é algo a ser alcançado. O que existe é a tarefa de tornar-se. Tarefa da qual a maioria das pessoas não possui a mínima ciência de ter que realizar, de que tem um destino espiritual a cumprir.

Para que o eu deixe de ser somente uma possibilidade abstrata e torna-se uma realidade, é preciso acreditar na possibilidade. Entretanto, a única e decisiva verdade é a da pessoa crente, porque ela acredita que:

[...] com Deus tudo é possível. Isso é eternamente verdadeiro e, conseqüentemente, verdadeiro em todos os momentos. Esta é realmente uma verdade geralmente reconhecida, que é comumente expressa desta maneira, mas a decisão crítica não vem até que a pessoa é levada ao extremo, quando, humanamente falando, não há possibilidade. Então, a

¹⁶³ Esta questão de o homem não repousar em si mesmo foi demonstrada no Capítulo 2, item **2.5.2.3. Desespero desafio: em desespero em querer ser si mesmo.**

¹⁶⁴ De acordo com Hannay, quando Anti-Climacus define o homem como espírito, ele compreende por espírito aquilo que possui uma percepção clara e nítida de que a sua existência está fundamentada em um “eterno *telos*” e que, o desespero do qual sofre, por ser uma doença característica do espírito leva o eu a viver em uma tensão eterna entre o desespero e a fé.

Hannay também esclarece que Kierkegaard fala sobre o espírito em suas obras pseudônimas e nos Diários: ora como atitudes, na maioria das vezes negativas “como a ironia e a indiferença (com o mundo)”, como resignação, como transcendência da natureza, e o espírito ligado “à individualidade como tal, e com a própria tarefa de realização do indivíduo” (HANNAY, 1987, p. 27-30).

questão é se ela acreditará que para Deus tudo é possível, isto é, se ela acreditará. Mas esta é a mesma fórmula para perder o entendimento; acreditar é, de fato, perder a compreensão a fim de ganhar Deus (p. 38).

A verdade de todos e de cada um dos momentos da vida é a de que com Deus e para Deus, tudo é possível. Para o crente, Deus é a possibilidade das possibilidades. O crente crê em Deus como a possibilidade em todo e qualquer momento de sua vida, porque ele crê na verdade eterna de que com Deus tudo é possível. Deus é o seu *telos* existencial e perpassa o homem natural que tem a si mesmo como seu próprio centro e sua finalidade última.

Esta verdade eterna e essencial, para o crente, é pronunciada banalmente por todas as pessoas. Então, a grande questão para Anti-Climacus é: se uma pessoa que repete a mesma verdade dita pelo crente, diante de circunstâncias extremas, quando todas as possibilidades humanas acabarem e quando nada mais de possível subsistir para socorrê-lo, realmente acreditará na verdade proferida? Existe uma fórmula para se crer em Deus, e ela é paradoxal, pois ao mesmo tempo em que se acredita e se ganha Deus, perde-se o entendimento, a razão.

Então, o eu tem que perder a si mesmo, se desconstruir para ganhar Deus e, assim, tornar-se si mesmo. É necessário perder a razão porque,

O homem coloca a razão e o entendimento como o poder supremo que gera o mundo, é preciso então renunciar à razão e ao entendimento, porque, 'razão e entendimento pertencem ao reino da imanência' e, a 'fé é qualitativamente superior ao entendimento'¹⁶⁵.

Porém, o perder a razão, não deve ser entendido como um ato de perder a racionalidade, nem a capacidade intelectual. Afinal, para tornar-se si mesmo é necessário refletir muito. Então, é preciso compreender que a razão não pode criar, nem dirigir o mundo e nem tampouco entender todas as coisas¹⁶⁶. Existem coisas as quais não podem ser compreendidas, nem explicadas e muito menos justificadas de forma racional, somente pela fé; ela não exige a compreensão, mas apenas a simples e, ao mesmo tempo, difícil ação de crer.

¹⁶⁵ FARAGO, 2006, p. 26.

¹⁶⁶ A razão consegue sabe das leis da natureza, analisar os fenômenos, mas não consegue justificar a existência da humanidade, nem conhecer todas as coisas. Querer afirmar que a Filosofia e as demais ciências detêm o saber absoluto é viver na ilusão, no desespero de refletir incessantemente buscando conhecimentos de justificação para algo que é injustificável. Entretanto, há algo que a razão não pode objetivar, conhecer, comprovar ou alcançar, este algo é a fé.

O entendimento pertence à razão. A fé é uma ação que tem, por condição, somente o ato de crer e não a exigência do compreender, de justificar a crença ou se querer provar a existência de Deus. Na Filosofia e demais ciências, para poder se alcançar uma verdade, a verdade é posta em dúvida. Entretanto, isto não pode acontecer no âmbito religioso, pois uma vez que a fé é posta em dúvida, a pessoa que duvida já não possui mais a fé, todo o seu sentido de ser perde o significado. Então, o crer é um exercício diário a ser realizado.

Assim, o homem, “com a sua imaginação, é capaz de criar a possibilidade. Entretanto, “quando isso depende da fé – então, só isso ajuda: que para Deus tudo é possível” (p. 39). Quando não há uma possibilidade humana, o homem entra em desespero e, assim, há a possibilidade de ter a necessidade de Deus e submeter-se à exigência desta sua necessidade. Isto significa crer em Deus. Existe, portanto, a possibilidade e a necessidade de o homem crer em Deus.

Para que a possibilidade e a necessidade se manifestem e se concretizem, é preciso que ocorra uma situação sob a qual não haja mais qualquer possibilidade humana de salvação, pois, quando todas estas possibilidades se acabam, para o homem não existe mais nenhuma. Nada, pelo menos humanamente falando, pode salvá-lo. É preciso, então, entender corretamente o limite da possibilidade humana porque:

[...] milagrosamente, divinamente, a ajuda vem. Milagrosamente, pois isso é um tipo peculiar de pedantismo para manter que apenas 1.800 anos atrás aconteceu que uma pessoa foi ajudada milagrosamente. Se uma pessoa é ajudada milagrosamente depende essencialmente sobre a paixão do entendimento por meio do qual ela entendeu que a ajuda era impossível e depende em seguida, como ela foi honesta em relação ao poder que, no entanto, ajudou-a. Como regra, no entanto, os homens não fazem nem um nem o outro; eles clamam que a ajuda é impossível sem que se esforcem uma vez para encontrarem ajuda e depois eles mentem sem gratidão (p. 39).

Para Anti-Climacus, a cristandade está doente, porque falta aos homens o bom entendimento a respeito dos propósitos de Deus, pois é o homem que tem que se adaptar à vontade e ao tempo que Deus julga ser necessário para fornecer a ajuda, e não Deus está sempre disposto à vontade do homem. O homem carece de exercer o esforço, a honestidade, a gratidão e a verdade em relação a si mesmos e à Deus. Se há mais de 1.800 anos houve um milagre e, a verdade de que para Deus tudo é possível é eterna, é porque o próprio Deus é imutável.

Desta forma, o que muda então é o próprio homem em suas fundações e não Deus. Como existe também o entendimento errado a respeito da imutabilidade de Deus, pois a cristandade, doente, compara Deus às suas próprias mudanças, o remédio é além da fé e do bom entendimento, “recuperar a sinceridade do coração daqueles que sabem receber os dons que são fornecidos por Deus e que reconhecem a sua imutabilidade, mesmo vivendo em um mundo de profundas mudanças¹⁶⁷”.

A alma quer obter o impossível, mas não quer perder a razão. E, assim, ela luta intensamente para permanecer no seu estado de desespero. Trava-se então o combate da fé; o combatente, no desespero da necessidade, quer obter o possível, mas não quer crer no possível que abrange todas as possibilidades, pois, sabe da certeza da sua perda, a razão.

Neste movimento dialético da fé, a vontade e a decisão do homem crente são completamente diferentes do homem natural, pois, de acordo com Anti-Climacus, o crente pensa no que sofreu, no que ousou, percebe o que irá perder; mesmo assim, ele crê. Ele crê que para Deus tudo é possível e no ato de crer, não deixa com que ele entre em crise e não faz exigências para ser socorrido. Apenas crê e deixa que Deus lhe socorra do modo que quiser.

Desta forma, existe somente uma salvação para o desesperado, crer. Mas ele quer obter o impossível daquilo que está além da capacidade e das possibilidades humanas, mas, se nega a perceber e a admitir que o seu possível seja limitado; para aquele que crê, a possibilidade está em Deus e com Deus a todo instante. A possibilidade de Deus é a condição de possibilidade para a existência do homem em uma vida sem o desespero. Entretanto, segundo Roos¹⁶⁸, este tipo de desespero preso na necessidade, carente da possibilidade, compreende que, “do ponto de visto do *self*, qualquer salvação é impossível”.

Assim, é preciso que as possibilidades humanas acabem, pois quando as possibilidades humanas são inesgotáveis, há a carência do impossível. Quando o impossível acontece é porque as possibilidades humanas não são mais possíveis. É

¹⁶⁷ (PAULA, 2005, p. 149). Apesar de Paula está fazendo suas análises sobre a obra de Kierkegaard *A imutabilidade de Deus* de 1851, é pertinente transcrever seu entendimento visto que há uma conexão em todas as obras kierkegaardianas. E, as reflexões de Paula são bem apropriadas ao tema aqui tratado.

¹⁶⁸ ROOS, 2007, p. 166-167.

no momento da impossibilidade humana que o homem tem a oportunidade de arriscar perder o entendimento e, assim, poder crer naquilo que trivialmente fala: que para Deus tudo é possível. Então, no campo das possibilidades humanas existe também o seu contrário, a impossibilidade, a qual não deve ser considerada apenas como excludente da possibilidade humana, mas uma impossibilidade que revela outra possibilidade, a crença, a fé em Deus.

Então, é preciso acreditar na possibilidade e realizá-la. O verdadeiro crente, quando está diante de uma impossibilidade, arrisca tudo e obtém o possível no impossível. O homem natural, ao contrário do crente, quer obter o possível diante do impossível humano, mas não quer crer, porque há a exigência da perda da razão. Assim, por acreditar, o crente

[...] tem o antídoto sempre infalível para o desespero – possibilidade – porque para Deus tudo é possível a cada momento. Esta é a boa saúde da fé que resolve as contradições. A contradição aqui é que, humanamente falando, a queda é certa, mas existe possibilidade mesmo assim. Boa saúde geralmente significa a capacidade de resolver contradições. Por exemplo, no reino do corpo ou físico, uma mudança é uma contradição, pois uma mudança é disparadamente ou não dialeticamente frio e quente, mas um bom corpo saudável resolve essa contradição e não percebe a mudança. Assim também com a fé (p. 39-40).

Logo, sem fé na possibilidade, a contradição não é resolvida. É preciso que o homem natural aja como o crente, tenha fé, acredite na possibilidade e não fique eternamente acomodado em sua passividade sempre esperando e não realizando. É imprescindível acreditar na possibilidade e agir para concretizá-la, torná-la real, para resolver a contradição entre a necessidade e a possibilidade.

Permanecer na imaginação racionalizando se a possibilidade é possível, calculando quais são suas probabilidades, não faz com que a possibilidade se torne real. Isto não é esperança, é espera. É permanecer sempre a espera de uma possibilidade, sem nada realizar. Para resolver a contradição, ou seja, para que qualquer desespero seja curado pela fé, para Roos, o eu deve se aprofundar no seu desespero para experimentar a graça, e não fugir do desespero. É somente com a intensificação do desespero que o eu pode enxergar uma possível cura. Entretanto, somente é possível a verdadeira salvação quando não houver mais nenhuma salvação possível. Neste momento,

[...] a única ajuda é perceber que para Deus tudo é possível. A fé é cura para o desespero na medida em que resgata o caráter da possibilidade e da infinitude quando tudo parece finitude e necessidade. Por outro lado, quando não se tem finitude e necessidade e o *self* perde sua conexão com a realidade, em imaginação e fantasia, sem qualquer determinação, então a fé é o resgate desses elementos recuperados na relação com Deus e sem os quais alguém não se torna um *self*. A relação com Deus, estabelecida em fé, é um processo de cura para o desespero¹⁶⁹.

Desta forma, para que o eu torne-se si mesmo ele deve, além da relação consigo, colocar-se humildemente diante do poder que o estabeleceu para não sofrer, consciente ou inconscientemente, da doença universal e mortal, o desespero. Porém, para ser si mesmo e existir perante Deus, estabelecendo assim a relação que cura o desespero, que estabelece a saúde do eu desesperado, tal ação implica a necessidade de ter fé, porque

A saúde do eu – como geralmente é identificado como fé – é uma afirmação do eu, de si mesmo (ou seja, uma auto-relação positiva), em que os componentes do eu como síntese estão em relação correta, e o eu é devidamente relacionado com o seu fundamento divino¹⁷⁰.

Antes de estabelecer a relação com Deus, o motivo pelo qual o homem quer esta relação é a consciência do seu estado de desespero e da sua incapacidade de erradicá-lo. Na relação com Deus, o homem então possui uma consciência clara sobre o que ele realmente é, sobre a sua condição: um indivíduo singular, um pecador. Portanto, a mais importante tarefa do homem que é a de tornar-se espírito, o eu, subjetividade, não é algo fácil de realizar, de cumprir seu destino espiritual.

A dificuldade para o homem está no fato de que é preciso saber verdadeiramente o que é o desespero para, corretamente, identificar que sua origem é interior, no seu próprio eu. E assim, poder ser consciente da real condição de ser uma pessoa desesperada, porque, conforme já demonstrado anteriormente, há uma proporcionalidade entre a consciência e a vontade de ser si mesmo, pois, quanto maior for a consciência do eu, maior também é a sua vontade e a sua liberdade em querer ser si mesmo.

O problema se intensifica em razão de que o homem é constituído por várias sínteses: da infinitude e finitude, temporal e eterno, liberdade e possibilidade; a da alma e do corpo; a síntese do eu: infinitude e finitude e o eu, possibilidade e necessidade, e,

¹⁶⁹ ROOS, 2007, p. 167.

¹⁷⁰ GLENN, 1987, p. 5-15.

como em cada síntese dos dois termos da dialética não é uma síntese resolutive, definida, a síntese está sempre aberta e sujeita às relações. E, cada vez que é posto uma má relação, a relação deve ser refeita e assim, não há a efetivação da síntese. Logo, a síntese torna-se inconclusiva¹⁷¹.

A resposta à pergunta “Que é o homem? é, portanto, uma resposta que diz, não o que o homem é, mas o que lhe cabe vir a ser. O homem é, por conseguinte, o ser em perpétuo vir a ser, que tem como tarefa infundável trabalhar incansavelmente em sua humanidade, desatrear-se sem cessar da animalidade onde corre sempre o risco de tornar a cair¹⁷²

Tornar-se si mesmo é um processo dialético que se realiza ao longo de toda a existência do homem. O homem é um eterno vir a ser, um tornar-se, porque toda vez que a síntese não é efetivamente realizada, em virtude de ter ocorrido uma má relação, a relação tem que ser reestabelecida. Como a existência humana também não é algo estático e sim, um movimento contínuo de relações a serem estabelecidas, o homem está num movimento eterno de vir a ser, de transformar-se com e a partir das suas relações estabelecidas.

Portanto, há sempre um novo recomeçar, uma nova oportunidade de se tentar estabelecer um relacionamento adequado nesta longa caminhada existencial, quer seja consigo, com Deus, com os outros e com o mundo, porque segundo Farago,

[...] a verdade da existência não se entrega de uma vez, e sim por etapas sucessivas, ao longo de uma caminhada, dado que a existência é uma potência dialética de renovação, existe uma paciência e uma seriedade da experiência¹⁷³.

Desta forma, o homem é uma síntese inconclusiva, pois, está permanentemente no caminho em direção a si mesmo, na tarefa da sua edificação, de tornar-se uma síntese. Em um movimento dialético de construção e desconstrução, ele pode finalmente tornar-se si mesmo ao destruir o seu próprio egoísmo e vaidade; transformar a si mesmo em individualidade aberta à outra relação além de si mesmo,

¹⁷¹ Segundo Politis, a existência é uma conexão efetuada dialeticamente sustentada pelo espírito: infinito-finito, eterno-temporal, mas o movimento de sua realização não é concluído, humanamente falando, por uma síntese definitivamente adquirida. O indivíduo existente tem que se relacionar com o Todo. Mas, no entanto, ele não se relaciona com esta vida “ricamente significativa, exceto no lugar e na operação dentro da falta do aqui e agora humano da síntese, a cada todo instante aproximado, permanece incompleta” (Cf. POLITIS, H. **Le vocabulaire de Kierkegaard**. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2002, p. 21-22. (Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader)).

¹⁷² FARAGO, 2006, p. 66.

¹⁷³ *ibid.*, p. 69.

aberta a Deus e às outras pessoas. E por ser uma síntese e ser livre, o homem vive constantemente na tensão, em uma luta interior entre a razão e a fé; o desespero e o pecado.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história da humanidade mostrou que, com o advento do Iluminismo e da industrialização na modernidade, o homem estabeleceu uma nova interpretação do mundo e uma nova relação com a natureza. Antes esta era considerada sagrada, e passou a ser modificada e reconstruída pela racionalidade humana. No entanto, mesmo querendo se colocar no lugar de Deus como o centro do mundo e ser sua própria finalidade existencial, o homem não é capaz de criar a si mesmo. Por contraponto, mesmo que seja impossível criar a si mesmo, existe a possibilidade de auxiliar a sua própria criação ao realizar a sua mais importante tarefa: tornar-se espírito, eu, si mesmo diante de Deus.

Kierkegaard vem, por meio de Anti-Climacus, seu último pseudônimo, demonstrar com a sua definição antropológica do homem como espírito, o eu, e como o homem não pode criar a si mesmo nem tampouco repousar em si mesmo. Além de o ser humano não ter alcançado a verdade, a autoconsciência plena de si mesmo, ele não consegue ser saudável, ter e se manter em relações equilibradas sem que sofra do desespero.

Em virtude de que o humano é um ser de relação devido a sua constituição como uma síntese dos elementos opostos: infinito e finito, do temporal e do eterno, da liberdade e necessidade, que devem se relacionar equilibradamente, e, o que faz ocorrer a relação entre os elementos constituintes é o terceiro positivo da relação, o eu. Para demonstrar que o homem é espírito e o espírito, o eu e a dialética que o eu percorre para tornar-se si mesmo, dialética do desespero e do pecado, Anti-Climacus utiliza a ética cristã para demonstrar o que é o espírito, pois, conforme o seu entendimento, tal intenção não pode ser executada pela estética.

O problema do eu é que ele não é dado, pois deve ser construído e edificado dentro da dialética do desespero. Quando o eu emerge, o faz juntamente com ele, o desespero, que estava inconsciente, mas era pré-existente. Com a emergência do eu, o homem passa a sofrer do desespero, mesmo não sabendo a sua verdadeira origem. A partir do momento em que o homem tem consciência de si mesmo, ele também tem consciência de sua liberdade e do seu estado de desespero.

Como o eu é autorrelacional, relacional e reflexivo, uma síntese que, apesar de ser derivada, estabelecida por outro, é livre para se relacionar. O eu é uma síntese

consciente da infinitude e finitude, que, para realizar a síntese deve efetivar sua síntese interior: a da liberdade. Esta também é uma síntese dos elementos constitutivos polares: a possibilidade e a necessidade, que também devem ser sintetizados com a execução do movimento da “infinetização” e “finitização” (p. 29), para que o eu seja livre.

Assim, para tornar-se o eu e ser autoconsciência de si mesmo, deve saber o que é o desespero; entender sua origem como algo interior e não referente ao exterior; ter consciência do seu estado de desespero; de ser livre e, ainda, ter a vontade de querer ser si mesmo para estabelecer uma boa relação consigo e com Deus. Isso fará com que o desespero seja erradicado.

Caso haja uma má relação em uma das suas sínteses, ou caso seja negada a relação com Deus, surge o desespero. Há possibilidade da má relação ou do desespero, mas este não é uma realidade concreta. O desespero é uma doença mortal da qual não se pode morrer, mas sofrer pela tortura, pois o eu é eterno.

A tortura do desespero é a permanente morte do eu, que não pode morrer de fato, por ser eterno. Tal morte acontece quando o homem não possui um fundamento e uma finalidade existencial firme, concreta, para sustentar e manter sua estrutura forte. Sendo assim, ele não sabe se relacionar consigo mesmo e com a sua própria liberdade; qualquer escolha feita é um sofrimento, porque pensa-se sempre na outra possibilidade que se deixou de escolher e de realizar.

Isto leva a crer que qualquer escolha resultará no desespero, pois há sempre uma dúvida que se instala no homem em relação ao seu sentido existencial. Como não se pode obter firmeza, a certeza de suas escolhas para a justificação do sentido existencial, há sempre a morte para que o eu possa se destruir e se recriar novamente em um novo sentido de vida. A tortura do desespero termina, ou melhor, o desespero é erradicado quando ocorrer a morte do eu que é fechado em si mesmo, do seu hermetismo. Por não admitir a existência de um poder superior, responsável pela origem e manutenção de todas as coisas, há a negação da relação com Deus. Somente ao assumir sua incapacidade de curar-se e, igualmente, sua dependência de Deus, é que morrerá o egocentrismo do homem. Quando for quebrada a “certeza” de que ele é a razão e a causa de toda a realidade, ao invés do criador, o homem terá

deixado morrer a subjetividade individualista do eu. Assim, poderá humildemente se reconhecer dependente de um poder que lhe é superior para, perante tal poder, afirmar sua individualidade e ser si mesmo.

Quando o homem começa a saber o que é desespero e da sua origem interior, ele quer negar a sua condição e, assim, não quer ser si mesmo, ou seja, não quer ser desesperado. Percebe-se que a tentativa para destruir o seu eu desesperado é o mesmo que querer se livrar de si mesmo, tentando ser um outro eu, no qual ele que se projeta, buscando refúgio de si mesmo nas coisas exteriores.

A consciência é o critério decisivo para a verdade sobre si mesmo, pois quanto mais consciência de si, do seu desespero e da sua liberdade, mais o desespero se intensifica. Sendo assim, mais vontade o homem tem em querer exercer a sua liberdade em ser o si mesmo fruto de sua própria criação e querer negar a dependência de Deus. Desta forma, a questão é a seguinte: até que ponto o homem é livre? Quando ele não possui consciência de ter um eu, um eu eterno, ele então não é livre. Porque o eu é consciente de ser infinito e finito.

O homem é livre para se negar a estabelecer a relação com Deus. Paradoxalmente, no entanto, a verdadeira liberdade está justamente nessa relação; é nela que o homem transcenderá a si mesmo ao destruir o hermetismo e o orgulho próprios, quando for retornar para o poder superior que o constituiu. Como a consciência é o critério para a verdade sobre si mesmo, e ela própria é subjetiva, a relação com Deus igualmente é subjetiva e pessoal. Tendo em vista essa característica, também são individuais e subjetivos o desespero e o pecado.

Existe, portanto, uma necessidade, um dever de o eu se relacionar com os seus elementos constitutivos para ele tornar-se livre. E, somente a partir da efetivação desta liberdade é que ele é livre para querer se relacionar ou não com o outro. Contudo, além da liberdade, há a responsabilidade de sua transformação e de sua existência. É preciso assumir as consequências das suas relações estabelecidas, boas ou ruins. Assim, o desespero é de inteira responsabilidade do homem. Também existe a necessidade de haver relação com o poder superior que estabeleceu o eu como uma relação, para que ele se torne si mesmo e repouse, de forma transparente, no poder que o estabeleceu, Deus.

A questão é: quanto mais consciência de si mesmo e de sua liberdade, o homem se fecha em si mesmo, no orgulho de seu hermetismo. O eu acredita que, com o poder da razão e da reflexão pode, por seu próprio esforço, curar-se do seu desespero. Logo, é necessário o homem admitir a sua própria ignorância, pois muito conhecimento objetivo, sem o autoconhecimento, não resolve o problema. Na maioria das vezes, agrava ainda mais por gerar mais conflitos internos e externos.

O homem natural, ao contrário do cristão, é hermético, pois se fecha e se redobra em si mesmo, no orgulho do seu próprio conhecimento, porque tem a dificuldade de assumir a própria ignorância, como Sócrates foi capaz de fazer. Existe a necessidade de a síntese ser inconclusiva para que o homem esteja em um contínuo processo de autoconhecimento, pois nada sabe sobre si mesmo, nem sobre o outro com o qual ele se relaciona (Deus, outra pessoa ou o mundo). E, assim, o eu possa se relacionar e, tornar-se si mesmo, espírito.

Desta forma, as grandes dificuldades para tornar-se si mesmo são, além de ter consciência de sua liberdade e do eu ser livre para se relacionar, ter a responsabilidade por tornar-se si mesmo e ter de se relacionar e realizar várias sínteses. Ao contrário da síntese fechada da dialética hegeliana, que é resolutiva e positiva, as sínteses de Anti-Climacus são negativas, abertas e inconclusivas, porque cada vez que há a má relação em uma das sínteses, todas as relações têm que ser restabelecidas.

Justamente por não ser definitiva é que há a liberdade do eu para transformar-se, tornar-se si mesmo. Porque, se a síntese fosse definitiva, o eu estaria fechado em si mesmo, o que seria um determinismo. O homem conheceria todas as coisas e não precisaria aprender mais nada a respeito de si mesmo e do outro, não tendo necessidade de passar pelo devir, numa busca permanente para tornar-se si mesmo. Não haveria, igualmente, busca por um novo conhecimento sobre si, um novo sentido existencial e nem a possibilidade de abertura para manter uma relação transcendente a si mesmo – não haveria cura do desespero e, portanto, não poderia tornar-se si mesmo.

A dificuldade começa na própria estrutura do eu, uma síntese constituída por elementos opostos, dentro de outra síntese que é a relação entre a alma e o corpo,

cujo no interior do eu, também há outra síntese, também constituída por elementos contrários, onde os elementos de cada síntese têm que se relacionar e efetivar a síntese.

Pode-se viver sem estabelecer a relação com o poder superior, porque o homem é livre para manter as suas relações. Somente é preciso compreender que sua liberdade também implica a responsabilidade sobre si mesmo, sobre a própria existência. Se o homem é responsável pelo seu desespero ou pecado, então deve assumir sua liberdade em poder tornar-se si mesmo com responsabilidade, interesse e paixão. Acreditar nas possibilidades, mas, sem deixar de lembrar que há também as necessidades a serem efetuadas e superadas.

Então, é preciso cuidar do desenvolvimento espiritual, mas, sem esquecer que o homem também é corpo, que há uma vida na finitude. Que na vida há as situações temporais, passageiras, mas que tudo o que se faz tem consequência por toda a eternidade da existência infinita, ainda não vivida no finito e também, para além da finitude da vida terrena.

O homem é paradoxo: nasce humano e constitutivamente uma possibilidade em ser doente do mal do desespero e tem que tornar-se espírito para conquistar a sua cura, a fé. Como o homem é espírito, alma e corpo, significa que o homem tem um quê de divino, mas não é um Deus. É corporal, mas não é meramente um animal, é superior, porque é suscetível ao desespero, de ter consciência de sua liberdade. De poder se libertar e transcender a própria natureza limitante. Possui ao mesmo tempo a liberdade e a tarefa de ter que cumprir o seu destino espiritual: tornar-se. É uma criatura livre; todavia, por ser uma relação derivada, é dependente da relação com o poder que o estabeleceu para estar em equilíbrio e repouso, obtendo a cura da doença do desespero através da fé. Quando alcança a fé, é porque estabeleceu a relação com Deus. Então, o desespero é qualificado como pecado e, o processo dialético para tornar-se continua em outra esfera, a religiosa.

O problema da liberdade é que ela é uma síntese a ser realizada, e não algo já efetivado e real. Assim, para o homem, não basta ser consciente de ser infinito e finito, é preciso realizar a síntese da liberdade para ser livre. Bem como não basta ser consciente da liberdade, é fundamental a vontade de querer ser livre para poder ser,

pois, há a possibilidade de o eu não querer isso. A liberdade, enquanto não for realizada, é possível de ser alcançada, e não uma realidade em si.

Se o homem não é livre é porque ele ou é dependente e submisso da vontade geral, estando preso ao imediatismo, ou está desesperado e fechado em si mesmo, em virtude de que não se tornou efetivamente si mesmo; isso evidencia distanciamento de Deus. Desta forma, como ainda não é si mesmo, não consegue compreender a totalidade da sua realidade. A autoconsciência a que ele chega é a de ser um desesperado ou um pecador, vivendo, portanto, sempre na tensão entre a fé e a razão.

A liberdade do homem individual não é, somente, em relação aos demais homens; é também em relação a si mesmo e ao poder superior que o constituiu e estabeleceu. Em virtude de sua dependência, ele é livre tanto para querer assumir o desespero e o pecado, quando, ao estabelecer a relação com o poder superior, quiser exercer sua liberdade, se manter numa má-relação com Deus. Portanto, apesar da dependência de Deus e mesmo com ela, o homem é livre e responsável por sua tarefa de tornar-se si mesmo e por sua existência, quer seja antes ou diante de Deus.

A razão é uma necessidade, até certo ponto, para a reflexão e a sobrevivência humana. Porém, a fé é mais do que uma simples subsistência, é a possibilidade de uma existência plena. Entre a necessidade e a possibilidade, a liberdade se realiza. Da mesma forma que Anti-Climacus compreende que Deus é o poder constituinte e estabelecedor do homem, o homem é dependente da relação com Deus. Se há uma dependência é porque Deus é, ao mesmo tempo a necessidade e a possibilidade de todas as possibilidades e impossibilidades humanas, para que haja a erradicação do desespero.

No âmbito religioso, percebe-se que o problema da liberdade do homem é a justificativa para haver o pecado, e o cristianismo seria a efetivação desta liberdade. Deus é uma necessidade, porque o homem depende Dele para erradicar o desespero. Segundo Anti-Climacus (p. 79), o eu diante de Deus ganha uma realidade infinita, ao Tê-lo como critério. Cristo, além de ser a possibilidade de o homem se relacionar verdadeiramente com o divino, é aquele que destrói totalmente o hermetismo e o egoísmo humano e traz o perdão dos pecados para os homens, porque “a

intensificação da consciência do eu é o conhecimento de Cristo, um eu diretamente diante de Cristo” (p. 113).

Tem-se então, a liberdade religiosa realizada, pois, segundo Anti-Climacus (p. 7), Cristo é a maior glória de Deus. Embora, a glória de Deus seja mostrada para todas as pessoas, somente conseguem vê-la aqueles que querem crer nesta glória. É preciso, portanto, a vontade de querer para acreditar, e crer para poder ver a glória de Deus. Querer é uma ação que expressa a liberdade do homem. É um ato ético de ser livre, de ser espírito, um eu. Desta forma, a condição para ver a glória de Deus é o ato livre de querer crer, é ter fé.

E, para querer, é preciso haver a impossibilidade diante das possibilidades humanas para impulsionar o surgimento da vontade e a coragem para querer ter fé em Deus e para tornar-se cristão na dialética do pecado. No entanto, para ter fé é necessário ter, antes, uma consciência espiritual, o eu. E, para obtê-la e tornar-se espírito, eu, subjetividade e interioridade, um indivíduo deve, primeiro, percorrer a dialética do desespero para que o eu possa tornar-se consciente da sua incapacidade humana de, por si mesmo, fechando-se em si mesmo, no seu egoísmo, curar-se do desespero.

Portanto, além de tornar-se uma individualidade livre perante os demais humanos, de estabelecer boa relação consigo e com os outros, ele pode, também, estar na relação diante de Deus, o Ser Absoluto. Desta forma, o homem sai da dependência e da submissão do mundo da imediatidade e da sua própria alienação, quando transcende a sua consciência imanente e o seu próprio egocentrismo. O homem faz o caminho de retorno a si mesmo, mas que não é fechado em si mesmo por haver a relação com o poder superior e constituinte. Então, ele sai da ética humana para a ética divina.

Desta forma, na relação com Deus, o homem é livre para poder pecar, pois ao não obedecer totalmente ao supremo, ter dúvida ou colocar em algum momento a própria fé em dúvida¹⁷⁴, o que pode ser entendido como querer ser si mesmo ou um ato de

¹⁷⁴ É muito difícil uma pessoa viver permanentemente na fé, porque conforme já dito, a fé não é uma apropriação, algo que se adquire e permanece na posse, porque não há posse da fé, mas a experiência diária dela. Existe a possibilidade de, em algum momento, em determinada situação, mesmo que por um instante apenas, o crente possa fraquejar, não ter a certeza que a fé fornece e então, desesperar. Tanto que há o pecado de se desesperar descrito por Anti-Climacus. Cristo que, para Anti-Climacus, é o modelo de amor, aceitação e superação do sofrimento, mesmo sendo o Deus-Homem, com toda a sua maravilhosa existência terrena, teve um momento de fraqueza, de se sentir abandonado por Deus, quando disse: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?” (Marcos 15:

plena liberdade, o religioso tornar-se então um pecador. Logo, ser desesperado ou pecador é o exercício da livre vontade de assumir a responsabilidade perante a sua própria experiência, sua existência.

Como visto, a fé é uma experiência e não uma possessão. É uma luta diária para manter a fé e não cair no pecado ou no desespero, porque a síntese é inconclusiva. Então, existe tanto a possibilidade de se desesperar, como também há a possibilidade de pecar. É preciso assumir o desespero ou o pecado para, então, superá-lo. O viver é estar permanente numa tensão entre a razão e a fé, o desespero e o pecado, porque é a relação tensionada. Isso comprova a liberdade que cada homem, na sua mais completa individualidade, possui.

O cristão é consciente da sua constituição de elementos opostos, da sua dependência e necessidade de Deus. Ele sabe se relacionar com o mundo, por acreditar que nesta existência tudo é passageiro, é relativo, pois existe a vida eterna. Ele assume o seu sofrimento e admite a sua ignorância, por saber que nada sabe, porque a verdade não está nele, mas em Cristo.

Por esta razão, o cristão encontra-se no processo contínuo de transformação de si mesmo, objetivando realizar a sua existência, conforme aquele que é o seu modelo existencial, mesmo com a ciência de ser inatingível, tornar-se o próprio Cristo. Mesmo que o cristão não chegue ao menos perto da perfeição de Cristo, ele sabe utilizar, com toda responsabilidade e seriedade, o seu devir na permanente busca de tentar imitá-lo.

Anti-Climacus demonstra que o oposto do pecado é a fé, e que, para ele, é a fórmula de curar a doença mortal dos seres humanos, pois cura tanto o desespero quanto o pecado. O autor acredita, por ser um cristão extraordinário, que sua fórmula pode resolver o problema do mau entendimento e da má relação que as pessoas estabelecem consigo próprias, com Deus e com os outros.

Conforme dito anteriormente, segundo Stewart¹⁷⁵, o entendimento de Kierkegaard, é de que cada homem deve chegar por sua própria conta e natureza interior, à fé cristã

34; Mateus 27: 46), quem é o homem para acreditar que não levantará uma dúvida, que não terá a sua fé abalada, que não irá pecar?

¹⁷⁵ STEWART, 2017, p. 219.

e não ser convencido por outra pessoa; portanto, dentro da perspectiva de Kierkegaard, pode-se considerar que a fé e a verdade sobre si podem ser entendidas como experiências individuais, portanto subjetivas. Desta forma, também seria um erro que cada indivíduo tentasse chegar à verdade de si pela fórmula apresentada por outro, e não por sua própria consciência reflexiva interior.

Portanto, a solução para o problema do eu e da consciência de si é indicada pelo próprio nome de Anti-Climacus: antes de Climacus, ou seja, um fanático cristão, um “idealista demoníaco” que precede um pseudônimo cético e humorista. Assim, se faz necessário voltar ao ceticismo de Climacus e colocar em dúvida as análises idealistas de Anti-Climacus em relação a sua fórmula de cura, pois ao realizar tal ato é feito assim, uma reflexão subjetiva, onde cada um encontra a sua própria consciência do bem, da verdade e do sentido existencial.

Como o desespero é o resultado da má relação que o homem tem consigo mesmo, em decorrência da liberdade em poder se relacionar consigo, pelo fato do homem querer viver uma existência desvinculada da relação com aquele que é o fundamento da sua liberdade, Deus, então, torna-se importante o modo como o indivíduo estabelece e mantém suas relações, que devem possuir uma reflexão profunda para valorizar o que é essencial e abandonar o que não for importante para si, sem o menor sofrimento, já que se tratam de coisas passageiras e temporais.

Logo, é preciso se posicionar como o próprio Kierkegaard¹⁷⁶: se colocar entre Climacus e Anti-Climacus, ou seja, não escolher nem um nem outro; ser uma síntese destes dois pseudônimos com características opostas. Um deles acredita que sabe muito sobre o cristianismo e o outro, por causa do ceticismo, tem dúvida sobre as verdades estabelecidas.

Assim, é preciso ter a ciência de que algumas coisas são possíveis de se saber e outras não; um exemplo disso é obter o conhecimento de Deus. E que, até aquilo que se acredita conhecer, é necessário, em alguns momentos, ser colocado em dúvida para que se possa refletir sobre isso, a fim de distinguir o que é bom ou ruim para cada um. Com certeza, o que o homem não pode duvidar é da sua própria realidade histórica, pois o seu passado realmente existiu e não pode ser criado outro para ser

¹⁷⁶ KIERKEGAARD, SUD, apud ROOS, 2007, p. 152.

posto em seu lugar. Logo, a sabedoria está em saber se relacionar bem com as coisas que fazem oposição entre si para poder realizar uma síntese delas.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª. ed. Brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007.

ALMEIDA, J. In FERRO, N. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012.

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

BÍBLIA SAGRADA. Tradução do Centro Bíblico Católico. 57ª ed. revisão de Frei João J. P. de Castro, O.F.M. São Paulo, SP: Ave Maria, 1971.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

FERRO, Nuno. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo, SP: LiberArs, 2012.

_____. Anti-Climacus e a noção de natureza humana: uma passagem d'A doença para a morte. Pensando – **Revista de Filosofia**, vol. 2, nº 4, 2011. Disponível em <<http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/viewFile/690/610>>. Acesso em 13 nov. 2017.

FICHTE, Johann G. **Sobre o conceito da Doutrina- da- Ciência ou da assim chamada Filosofia; O Princípio da Doutrina-da-Ciência; Comunicado claro como o sol ao grande público onde se mostra em que se consiste propriamente a novíssima Filosofia; A Doutrina-da-Ciência e o Saber Absoluto**. Tradução de Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores – Escritos Filosóficos).

_____. **Conferências sobre a vocação do sábio**. Tradutor Artur Morão. Disponível em <http://www.lusosofia.net/textos/>. Acesso em: 11 nov. 2018.

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

GOUVEIA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã**. São Paulo: Fonte Editorial Ltda, 2006.

HANNAY, Alastair. 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, vol. 19).

_____. Kierkegaard and the variety of despair. In: **The Cambridge Companion to KIERKEGAARD**. Hannay, Alastair; Marino; Gondon D. (Eds.). The University Cambridge. United Kingdom, 1998. (Cambridge Companions Series).

HEGEL, George W. F. **A Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses; colaboração de Karl-Heinz Effen e José N. Machado. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

KIERKEGAARD, Søren. **The sickness unto death: A christian psychological exposition for upbuilding and awakening**. Edição, tradução e introdução de notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

_____. **Søren Kierkegaard: Textos Selecionados**. Tradução e nota de Ernani Reichmann. Paraná: Editora Universidade Federal do Paraná, 1971.

_____. **Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (Coleção Vozes de Bolso).

_____. **Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates**. Apresentação e tradução de Álvaro L. M. Valls, 3. ed. Bragança Paulista: Editora Vozes, 2010. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor.** Tradução de João Gama. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1986.

_____. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus.** Tradução de Ernani Reichmann Álvaro L. M. Valls. 2. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. **Pós-Escritos às migalhas filosóficas.** Vol. I. Tradução de Álvaro L. M. Valls e Marília M. de Almeida. RJ: Vozes; SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. **Pós-Escritos às migalhas filosóficas.** Vol. II. Tradução de Álvaro L. M. Valls e Marília M. de Almeida. RJ: Vozes; SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

MARSH, James L. Kierkegaard's Double Dialectic of Despair and Sin. In: PERKINS, Robert L. (Ed.). **The Sickness unto Death. Macon**, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, vol. 19).

PAULA, Marcio Gimenes de. **Subjetividade e objetividade em Kierkegaard.** São Paulo: Annablume, Aracaju: Fapitec – SE, 2009.

_____. **A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade.** Tese de Doutorado. Campina, SP. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.

PLATÃO. **DIÁLOGOS: Eutifron; Apologia de Sócrates; Críton, Fédon.** Nova Cultural: São Paulo, 1999. (Coleção os Pensadores).

POLITIS, Hélène. **Le vocabulaire de Kierkegaard.** Paris: Ellipses Édition Marketing, 2002. (Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader).

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

_____. Um estudo sobre a consciência em Kierkegaard. **Revista Ítaca**. n. 30, 2016, p. 59-76. Disponível em <<https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/10097/7674>>. Acesso em 03 mar. 2018.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia, 5: do romantismo ao empiriocriticismo**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo, 2005. (Coleção história da filosofia).

RICOEUR, Paul. **Leituras 2: a região dos filósofos**. Tradução de Marcelo Perine, Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

ROOS, Jonas. **Tornar-se Cristão: o paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**. Tese de Doutorado em Teologia. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, 2007.

_____. Tornar-se cristão, o núcleo do pensamento de Kierkegaard. In: Kierkegaard - 200 anos depois: IHU on-line - **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, Nº 418 - Ano XIII - 13/05/2013 - ISSN 1981-8769. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao418.pdf>. Acesso em 19.03.2019.

STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Tradução de Humberto A. Q. de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

VALLS, Álvaro L. Montenegro. **Kierkegaard, cá entre nós**. São Paulo: LiberArs, 2012.

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