

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS
BACHARELADO EM FILOSOFIA

ANDRÊI BARUK SILVA CUNHA

A CONDIÇÃO EXISTENCIAL DO DESESPERO EM KIERKEGAARD

Goiânia
2022

ANDRÊI BARUK SILVA CUNHA

A CONDIÇÃO EXISTENCIAL DO DESESPERO EM KIERKEGAARD

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dra. Eliana Borges Fleury Curado.

Goiânia
2022

A todo e qualquer leitor consciente ou não da sua condição humana de desespero.

Tributo à Província do Santíssimo Nome de Jesus do Brasil, por ter me iniciado no curso de filosofia. Ao mesmo tempo, sinal de conclusão do meu caminho vocacional no modo de vida dos frades franciscanos.

Aos meus pais, Antônio Almi e Andréa Nascimento, especialmente minha mãe que sempre me motivou nos estudos.

AGRADECIMENTOS

Manifesto minha gratidão à minha orientadora, Prof^a. Dra. Eliana Borges Fleury Curado, por toda dedicação e atenção nas orientações deste trabalho.

Ao Ir. Marcos Vinícius Ramos de Carvalho, CSsR, que em um momento oportuno me apresentou o filósofo Kierkegaard.

A Renata Lopes da Silveira, que com grande afeto, me motivou na continuação dos meus estudos em filosofia.

Agradeço aos estudiosos, Alvaro Luiz Montenegro Valls, Myriam Moreira Protásio, Humberto Araújo Quaglio de Sousa, referencias para estudos em Kierkegaard que com toda atenção me enviaram sugestões de leitura.

Também a Francisco Walleinstn dos Santos Silva que com grande carinho colaborou para este trabalho com a formatação e motivação.

Por fim, a todos os professores que contribuíram com a minha formação acadêmica, de maneira singular destaco Prof. Me. Marcelo Gabriel de Freitas Veloso leitor convidado para compor a banca de avaliação.

Meus sinceros agradecimentos a Prof^a. Dra. Allice Toledo Lima da Silveira, que no tempo em que estive no IFITEG me motivou a ver a filosofia com outros olhos.

E precisamente, porque ele não é senão a dialética, o desespero é a doença que, pode dizer-se, o pior mal é não ter sofrido... e é uma divina felicidade suportá-la, se bem que seja a mais nociva de todas quando não queremos curar-nos dela.

- Søren Aabye Kierkegaard

RESUMO

Neste trabalho pretende-se investigar o problema do desespero enquanto condição existencial do homem, na obra intitulada “O desespero Humano”, publicada em 1849, pelo filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), assinado pelo pseudônimo Anti-Climacus. O desespero comumente de maneira qualitativa é atribuído a múltiplas realidades, desse modo, está suscetível a múltiplos significados. A presente pesquisa toma como princípio de seu itinerário, uma abordagem ao estudo do desespero mediante a genuína proposta filosófica do autor, que fundamentalmente pensa a questão a partir do existente. Considerando esse ponto de partida do pensamento Kierkegaardiano, compreenderemos o desespero humano enquanto “doença mortal” da qual não se morre, também como essa condição se manifesta e à sombra de quais formas cumpre seu exercício na existência.

Palavras-chaves: Kierkegaard; Desespero; Existência.

ABSTRACT

This work intends to investigate the problem of despair as an existential condition of man, in the work entitled "Human despair", published in 1849, by the Danish philosopher Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), signed by the pseudonym Anti-Climacus. Despair is commonly qualitatively attributed to multiple realities, thus, it is often susceptible to meanings. This research takes as the principle of its itinerary, an approach to the study of despair through the genuine philosophical proposal of the author, who fundamentally thinks the question from the existing. Considering this starting point of Kierkegaardian thought, we will understand human despair as a "mortal disease" from which one does not die, as well as how this condition manifests itself and in the shadow of which forms it fulfills its exercise in existence.

Keywords: Kierkegaard; Despair; Existence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 A FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA	12
1.1 O FILÓSOFO E SUA ÉPOCA	13
1.2 SUBJETIVIDADE E VERDADE	15
1.2.1 O pensamento objetivo	18
1.2.2 Existência e verdade	19
1.3 A DIALÉTICA EXISTENCIAL	20
1.3.1 O pensamento dialético	21
1.3.2 Dialética e heteronomia	22
2 A DOENÇA DO ESPÍRITO	25
2.1 UNIVERSALIDADE DO DESESPERO	26
2.2 O DESESPERO COMO SÍNTESE DO EU	27
2.2.1 O eu e sua relação consigo mesmo	28
2.2.2 O eu e sua relação com o outro	30
2.3 FIGURAS DO DESESPERO	32
3 A DOENÇA MORTAL	37
3.1 O DESESPERO COMO DOENÇA MORTAL	38
3.2 O DESESPERO NA RELAÇÃO ENTRE O VIRTUAL E O REAL	39
3.3 O DESESPERO SOB O PONTO DE VISTA DA CONSCIÊNCIA	40
3.3.1 O desespero	41
3.3.2 O desespero de ter um eu	44
3.3.2.1 <i>O desespero como desejo de não ser si mesmo</i>	45
3.3.2.2 <i>O desespero como desejo de ser si mesmo</i>	48
3.4 DESESPERO E PECADO	50
CONSIDERAÇÕES FINAIS	53
REFERÊNCIAS	56

INTRODUÇÃO

Søren Aabye Kierkegaard é filósofo, teólogo e também literato. Nasceu em Copenhague, Dinamarca, no dia 05 de maio de 1813. Filho de pais idosos, sua mãe era a antiga empregada que Mikael Pederson, seu pai, tomou por companheira após a morte da sua primeira esposa. Conta-se que o pai de Kierkegaard amaldiçoou a Deus, e que depois desse episódio prosperou na vida. No entanto, com o passar do tempo viveu imerso em certa angústia amargurada, por seu protesto contra o Divino. Outra figura importante na vida do filósofo é Regina Olsen, mulher com quem o filósofo chegou a ficar noivo, mas renunciou ao casamento da mesma forma que também abdicou da vocação eclesiástica.

As obras de Kierkegaard são consideravelmente numerosas; seu trabalho como um todo é extenso. Os seus escritos sofreram vários recortes. Por esse motivo, se explica a maneira segregada que aconteceram as publicações das obras para além da Dinamarca. Somente em 1903 parte de seus trabalhos foram traduzidos de sua língua mãe para o alemão. A primeira edição completa da sua obra só aconteceu por volta da década de 70 na Alemanha. E no território alemão Kierkegaard mais se destacou como teólogo que filósofo, enquanto na região da França se conheceu o filósofo.

Pesquisadores como Theodor W. Adorno (1903-1969), tradutores como professor David F. Swenson (1876-1940), que traduziu várias obras do escritor diretamente do dinamarquês, Alastair Hannay (1932), responsável também por uma boa tradução para a língua inglesa e com publicações de pesquisas sobre as obras de Kierkegaard, contribuíram significativamente para o desenvolvimento de estudos do pensamento kierkegaardiano.

Além destes, algumas editoras portuguesas publicaram importantes trabalhos do filósofo. A Guimarães Editora publicou a tradução “d’O Banquete” (1953), Relógio d’Água publicou “A repetição” (2009, com tradução de José Miranda Justo), Edições 70 publicou em único volume com a tradução de João Gama, “Dois Pequenos Tratados Ético-Religiosos” (1849) e “Uma Comunicação Direta” (1848). No Brasil, Ernani Reichman (1920-1984) é referência de uma boa tradução de Kierkegaard, pois seus estudos, comentários e traduções são vistos por muitos pesquisadores como eficientes devido à sua metodologia na exposição dos conteúdos e conceitos. Também Álvaro Luiz Valls, que é tradutor, se dedicou a obras como “Migalhas

Filosóficas”, “O Conceito de Ironia”, “As obras do Amor” e tantos outros trabalhos, todos publicados pela editora Vozes. Estes são apenas alguns, entre muitos outros nomes que se dedicaram ou ainda se dedicam à filosofia Kierkegaardiana.

O que estudamos neste trabalho diz respeito ao que é o desespero, visto como condição existencial do homem, na obra intitulada “O Desespero Humano”, publicada em 1849, de autoria do filósofo dinamarquês. Kierkegaard nesta obra causa no leitor um espanto filosófico a partir da reflexão sobre este determinado aspecto tão genuíno do homem, isto é, o Desespero. Eis a principal pergunta que essa pesquisa se ocupou em responder: o que é o desespero humano em Kierkegaard? Estamos próximos ou distantes da real concepção de desespero? Antes de seguirmos adiante, importante lembrar que nos foi preciso, e fica ao leitor o convite, despojar-nos do possível pressuposto de que o estudo do desespero, enquanto condição humana, seja irrelevante pelo simples fato desse problema ter sido pouco ou quase nada declarado na história da filosofia.

Certamente já ouvimos a palavra desespero ser empregada a todo momento, em grandes causas ou em situações triviais. Sobretudo neste tempo presente em que a humanidade padeceu e ainda padece com a realidade pandêmica, devido à COVID-19. Além disso, há também os contínuos impasses na política, na religião e nas relações em geral. E tudo isso frequentemente é tomado por Desespero. Por isso, diante de tantas interpretações e usos do termo, optamos por investigar em Kierkegaard seus singulares artifícios filosóficos, que parecem conceituar o que é, e como realmente se organiza e fundamenta o desespero.

Para a investigação de toda essa problemática, além da obra do autor, fizemos uso de conteúdos bibliográficos, a saber, livros, artigos e comentários, visando uma boa fundamentação na elaboração de uma análise conceitual diante das propostas do autor. A partir das leituras e fichamentos, selecionamos com devido cuidado somente aquilo que se identificou como mais relevante para o desenvolvimento desta pesquisa.

No primeiro capítulo situamos o filósofo na sua época. Contudo, sem delongar em acontecimentos biográficos, pois nos direcionamos com urgência aos pontos fundamentais propriamente do pensamento do dinamarquês, visando o melhor desenvolvimento do estudo. Por isso analisamos aspectos como o da subjetividade, o que é a filosofia da existência, quais as motivações e como se configura a insistente

aversão de Kierkegaard a Hegel. E ainda, desenvolvemos a questão da pseudonímia e da dialética como aspectos fundamentais no pensamento do filósofo.

No segundo capítulo adentramos propriamente ao tema do desespero, tendo o anterior nos situado em questões prioritárias para entender Kierkegaard. Este apresenta a compreensão do filósofo sobre o desespero como a doença mortal. O dinamarquês defende que o homem é uma síntese, “O homem é a síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195). Para ele, além de síntese, o eu só pode ser considerado um “eu” na medida em que estabelece relação consigo mesmo e com o outro. Tudo isso investigamos no segundo capítulo, como também a universalidade do desespero. E ao nos debruçarmos sobre essa qualidade relacional do eu iniciamos as observações sobre algumas formas do desespero.

O terceiro capítulo se ocupou em propor uma compreensão mais clara e fundamentada da condição humana sujeita ao inescapável desespero. Nesta terceira parte, analisamos de maneira mais incisiva o desespero sob o ponto de vista da consciência, de se ter eu, desespero de querer ser si mesmo, ou aquele cuja maior expressão é não querer ser ele mesmo e também falamos de desespero pecado. De modo geral, cada capítulo se relaciona com o outro, dada a dinâmica dialética tão estimada pelo dinamarquês e que não poderia ser negligenciada nesta pesquisa. É de maneira fluída que diante dos olhos do leitor se assinala com segurança que o desespero é condição humana.

1 A FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA

Ao perscrutar os caminhos da história da filosofia para estudar Kierkegaard, surge num primeiro momento o risco de rotular e encerrar o autor numa equivocada definição: compositor do “existencialismo”. Importante notar que apesar de ser considerado pai do “existencialismo”, o uso do termo propriamente dito esconde um problema, pois remete a um momento, a uma corrente de pensamento que tal como se compreende hoje, consolidou-se apenas no século XX (Cf. ARAÚJO, 2014). O que faz Kierkegaard é uma filosofia da existência, que antes hipoteticamente já fora comentada de maneira tímida no decorrer da história da filosofia.

Antecessores a Platão e Sócrates, já se perguntavam sobre o “Ser”, de forma que foi problematizado e ocupou um espaço significativo no início das inquietações filosóficas. Ademais, facilmente recordamos do famoso aforismo grego “Conhece a ti mesmo”, ditado escrito no templo de Delfos, que interpelava um autoconhecimento não propriamente entendido segundo as concepções atuais em termos de autorreflexão pessoal e individualizada. Ponderar sobre tais momentos contribui com eficácia para a compreensão daquilo que pode ser visto como novidade nas conceituações, propostas e críticas interpeladas pelo dinamismo.

De fato, se constroem prelúdios sobre questões que se tornam pertinentes um século depois ao existencialismo, sendo que em meio a elas, está a subjetividade. Uma intrínseca realidade na filosofia de Kierkegaard, que concede traços singulares aos seus escritos, é explicitamente essa relação direta de vida e pensamento, sempre de modo dialético e subjetivo. “De fato, Kierkegaard manifestou sempre uma vontade de compromisso intelectual e moral que confere um valor primordial a uma reflexão incessantemente movida pela articulação entre pensamento e ação [...]” (ARAÚJO, 2014, p. 81). Com isso entende-se que é a filosofia do autor, a proposta de uma ética justamente por essa característica fundamental.

Dessa forma se constrói uma filosofia sob os fundamentos de um compromisso construído na autenticidade, não para o outro, ou tão somente para o outro. Mas primeiramente consigo e para si. Qualidades tão próprias daquele que escreveu:

O que me falta é ter clareza comigo mesmo sobre o que devo fazer e não sobre o que devo conhecer, a não ser na medida em que ideias claras devem preceder toda ação. Trata-se, para mim, de compreender qual é minha vocação, ver o que a Providência quer propriamente que eu faça. Trata-se de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, encontrar a ideia pela qual eu possa viver e morrer (KIERKEGAARD, 1941 *apud* FARAGO, 2011, p. 7).

Kierkegaard, ao buscar uma verdade que seja primeiro para si, de forma empírica desenha diante dos olhos do leitor a angústia, realidade daquele que procura sentido, que deseja se auto constituir. A vida e suas vicissitudes são um privilegiado espaço de possibilidade, que não pode ser visto tão somente encerrado em abstrações, esquemas. É então que dessa maneira a singularidade em Kierkegaard vai além do estilo, carrega um apelo ao “singular” da realidade de cada indivíduo.

Fundamentalmente em Kierkegaard, existir implica a ideia e realidade da possibilidade, enquanto modo de ser. Onde que exatamente por isso o indivíduo se angustia e desespera, pois, é um ser que está fadado ao possível, que diante da possibilidade teme o futuro que é incerto, pois ele pode ser pior ou melhor do que o presente (Cf. REALE, 2007, p. 229). Em suma, se constitui um pensamento dedicado à realidade dicotômica do existir, no existir.

1.1 O FILÓSOFO E SUA ÉPOCA

A filosofia no decorrer do seu percurso foi pensada sob diversas formas, com as mais variadas abordagens. Isso porque o filósofo escreve de um lugar, e o lugar de privilégio é seu contexto. “O próprio desenvolvimento da filosofia, que apenas em aparência decorre da pura história das ideias, só pode se tornar compreensível se ele for dialeticamente relacionado ao desenvolvimento revolucionário da sociedade” (DANTAS, 2014, p. 103). Com isso, entende-se que o desenrolar da história traz influências, bem como também é influenciada.

Em manuais de filosofia, entre eles de Giovanni Reale e Antiseri (2007), Nicola Abbagnano (1998), encontramos um século XIX caracterizado por uma visão marcada pela técnica, onde a ciência, se desenvolve como estudo das especificidades e faz crescer assim o seu prestígio. Kierkegaard pisa sob o solo de uma Dinamarca que em

termos intelectuais é hegeliana¹, por outro lado a Alemanha está dominada pelo romantismo². Tais realidades somadas ao luteranismo que seguia aos frangalhos, contribuíram para que a obra de Kierkegaard se construísse de maneira reativa a essas realidades que antes de qualquer coisa só demonstravam ser primeiramente insuficientes para ele mesmo.

Na própria história da filosofia existiam aspectos peculiares que já anunciavam uma noção de individualização. Mas é Kierkegaard não para escapar, mas contrapor as ideias Hegelianas; articula de um modo particular sobre a existência, “[...] o primeiro a pensar a existência como existência singularizada do indivíduo e a realidade singular da existência individualizada como condição absoluta da vida, e conseqüentemente, como condição absoluta da filosofia” (DANTAS, 2014, p. 119). É cara para o filósofo a realidade nua e crua da existência, que aqui se refere à própria vivência daquilo que talvez muitas vezes é considerado irrelevante, que é a própria realidade da dor, a angústia, desespero, a necessidade. Ainda mais, essa realidade é tão particular e singular, e porque não também interior, que não pode ser justificada ou julgada em termos de um saber universal, como pensara Hegel, pois desse modo se debruçaria num equívoco.

A luta do filósofo em contraposição a Hegel, é característico de sua filosofia, pois em sua época, haviam muitos defensores e difusores do hegelianismo. Como já dito, acreditavam e difundiam uma sistematização, e definições gerais que diluíam a individualidade em nome das convenções gerais, se tornando um considerável problema (Cf. SAMPAIO, 2010, p. 28), pois o olhar do filósofo estava para uma direção além da objetivação, se preocupava com o indivíduo.

O resgate da interioridade aparece como que um antídoto para a enfermidade de seu tempo e da direção que caminhava as discussões da filosofia, sobre isso Farago (2011, p. 12) ressalta em sua obra que:

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, filósofo, nasceu em Stuttgart em 1770. Seu pensamento é qualitativamente por muitos estudiosos considerado um totalitarismo racionalista. Sua maneira de fazer filosofia se espalhou com grande rapidez de forma que ganhou um grande número de adeptos no meio filosófico. Reale (2007, p. 134), apresenta um trecho de um texto de Hegel que sintetiza os anseios do filósofo alemão, “A figura autêntica em que a verdade pode existir é apenas o sistema científico da própria verdade. Ora, colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência, a fim de que chegue à meta em que possa depor o próprio nome de amor do saber para ser saber real, é aquilo que exatamente me propus”.

² O romantismo é um movimento espiritual que se desenvolveu entre o século XVIII e metade do XIX, uma forma reativa ao racionalismo exacerbado. Os ideais românticos se ocuparam em exaltar a emoção o sentimento, nas artes, na literatura em outras áreas (Cf. REALE, 2007 p. 9).

Diante da modernidade nascente, diante do modo febril que caracteriza a sua hiperatividade, conduzido pelo invasor processo de objetivação das ciências, diante da invasão do pensamento sistematizador, Kierkegaard resistiu, mostrando que era necessário resgatar o valor da interioridade e subjetividade viva.

Sendo assim, a realidade fadada a objetividade e a sistematização, a proposta Kierkegaardiana desponta como proposta eficaz, pois para ele a subjetividade, a realidade da interioridade esconde uma importância crucial. Pois de modo simples quer fazer entender que a existência está para além do que os conceitos podem descrever e determinar.

A realidade religiosa cristã que influencia diretamente o filósofo não pode ser negligenciada. Afinal, a sua própria categoria de indivíduo, se construirá na realidade de sua confissão religiosa, que está além de uma comunhão de ideias, leis, e avante a uma realidade meramente institucionalizada (Cf. SAMPAIO, 2010, p. 38). É preciso vivência, para ser cristão é preciso se “tornar” cristão, atende a um dinamismo, um modo interiorizado e subjetivo tão caro a sua filosofia.

Para o pensador dinamarquês, a sociedade cristã de seu tempo não sabia na verdade, o que era o cristianismo, o que significava tornar-se cristão, [...] ao perceber que vivia numa sociedade auto-iludida, pensando ser cristã sem o ser e sem disso se aperceber (SAMPAIO, 2010, p. 40).

Essa crítica feita por Kierkegaard se fundamenta justamente ante os juízos de valor com que a igreja naquele momento vivia. O luteranismo se caracterizava num hegelianismo, especificamente por estar unido ao Estado, abrindo mão de realidades que impossibilitavam uma experiência fecunda de fé. Em outras palavras via o cristianismo degenerado, caminhando distante da realidade de uma verdadeira experiência devidamente vivida.

1.2 SUBJETIVIDADE E VERDADE

A realidade cristã, bem como todo contexto do filósofo estavam sedentos de uma verdadeira experiência vivida, mas para isso o existente precisava ter um lugar, e então aqui se destaca novamente uma realidade, como já dita, singular à filosofia de Kierkegaard, que é a subjetividade. Esse próprio “tornar-se”, elucidado na realidade

religiosa do pensador, é um dos variados apelos que implicam a noção subjetiva. Segundo Almeida (2011, p. 308), “A subjetividade, em Kierkegaard, é identificada como interioridade, ética, paixão infinita e amor”. Com isso, a compreensão subjetiva Kierkegaardiana se construirá de maneira diferente de seus antecessores, como por exemplo René Descartes, Immanuel Kant e Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

O pensador sem escrúpulos ainda diz em um de seus escritos “A subjetividade, a interioridade, é a verdade- essa é a minha tese” (KIERKEGAARD, 1993 *apud* ALMEIDA, 2011, p. 109). Contrasta filósofos anteriores, pois observa que suas teorias estavam demasiado distantes do indivíduo, pelo forte caráter do abstrato, do geral, que conferia características longínquas para com a verdadeira realidade existencial. Defende Kierkegaard que a verdade está no indivíduo, dentro dele. Mas esse “dentro” não deve ser confundido com a maneira sentimentalista conforme entendia os românticos, pois o próprio romantismo caiu em idealizações e generalizações que expulsaram o existente subjetivo. Diferente do que pensou Kierkegaard em que a “verdade existencial é irreduzível à verdade objetiva” (FARAGO, 2006, p. 181). Existir vai além do apenas “estar aí”. O indivíduo experimenta, escolhe, e é uma construção singular em que a verdade subjetiva deve atuar existencialmente de forma livre do julgo da objetividade.

O filósofo faz um convite ao sujeito para o conhecimento de si, conhecimento esse que vai além das tramas do formalismo científico. Ao iluminar quanto a realidade subjetiva, proporciona a compreensão da própria condição de possibilidade do sujeito em relação a sua devida realidade objetiva. Sobre essa categoria, isto é, a verdade subjetiva, Kierkegaard constrói os seus apontamentos, “Ele se baseia inicialmente na definição escolástica da verdade como conformidade do pensamento com o ser, mas se pergunta em seguida: com que ser, e de que pensamento? ” (ROVIGHI, 1999, p. 105).

Para o filósofo tanto o ser como o pensamento está fadado ao devir, pois não estão prontos, ou simplesmente dado. A objetividade, as verdades das ciências serão pensadas e tomadas apenas como aproximação. Sempre de forma aproximada pois lida com “modelos”, ou seja, aspectos gerais, onde mais uma vez o subjetivo não era contemplado. Subjetividade fundamenta-se enquanto verdade porque o seu principal exercício está em compreender a si mesmo a partir da sua existência (Cf. ROVIGHI, 1999, p. 105). Compreensão de si que tocará fundamentalmente suas escolhas

existenciais, pois toda escolha está mergulhada na responsabilidade do existente na construção da sua própria existência.

Na obra *Desespero humano*, a definição do homem enquanto síntese de “temporal” e “eterno”, desenha de modo simples uma excelente fundamentação para as contestações do autor.

Ora, se o homem é uma síntese de tempo e eternidade, ele não pode esgotar-se a si mesmo no tempo finito. Ergo, está na sua raiz a mais profunda interioridade, buscar o eterno; porque, somente quando a síntese descontínua se realiza, o homem deixa de ser um sonho, um projeto de Deus, ou um animal, para se tornar, efetivamente, um ser humano. (ALMEIDA, 2011, p. 319)

Desse modo, ao pensar na constituição do homem nessa síntese, o indivíduo se desprende da realidade abstrata, que até o momento somente demonstrava se fundamentar apenas de uma só maneira, isto é, tão somente desencarnada da realidade. Se ele, o homem, ao se conformar com esse modo, há de cair num perigoso equívoco, pois a existência em termos de sua própria estrutura demonstra estar além do que tão somente dita o conceito sistemático e abstrato, está para mais do que circunscrevem as definições e conceituações da razão.

O ser humano, sendo concebido a partir dessa estrutura, representa uma grande limitação para o pensamento especulativo, porque pretender reduzir o eterno e o infinito a conceitos formados por uma razão finita é negar a transcendência e reduzi-los à imanência da lógica. Significa aspirar a finitizar o infinito e temporalizar o eterno. (ALMEIDA, 2011, p. 320).

Os sistemas como de Hegel bem como as conceituações, a objetividade, não deixam escapar a existência real, como também tornam impossível a subjetividade. Finitizar o eterno, é tocar a interioridade do sujeito, aquele que ama, que é apaixonado, por esse viés se exemplifica a incapacidade desse modo anterior a Kierkegaard na construção de uma subjetividade como pensara ele. Pois o indivíduo se lançava em busca de compreender “a” verdade, mas seu exercício deveria acontecer “na” verdade, ou seja, na existência e não pela via do “sobre”.

1.2.1 O pensamento objetivo

O pensamento Hegeliano é considerado, por estudiosos de Kierkegaard, aquilo que foi para o próprio filósofo. Hegel, é um dos principais responsáveis por inculcar no meio filosófico um modo pretensioso de ler, e dar uma ousada definição da existência, apoiada de maneira em que o racional e o universal estão nas bases estruturais da realidade. Importante ressaltar o que defende Hegel:

Vivemos em uma época na qual a participação do indivíduo e da sua atividade na obra total do Espírito só pode ser reduzida, pois a universalidade do espírito foi grandemente fortalecida e a singularidade, como convém, tornou-se proporcionalmente insignificante. (HEGEL, 1980 *apud* SAMPAIO, 2010, p. 29).

A singularidade do indivíduo nessa realidade teórica é inexistente. Não há espaço para subjetividade ou para o singular em nome do espírito universal. Por isso, o dinamarquês traçou seu pensamento nos caminhos de refletir a existência intimamente ligada à ideia do devir, livre das amarras do pensamento sistemático que se inclina somente para a universalidade. Novamente aqui ressalta que a existência do indivíduo é dele e tão somente dele, realidade particular não menos importante e fundamental.

O pensamento objetivo com suas especificidades fere a liberdade do indivíduo. Isso pode ser pensado ao considerarmos o homem fadado a um sistema por ser “geral”, “universal”, onde não ganha para si espaço para o exercitar de suas livres escolhas que o constituem a todo momento, moldando de maneira autônoma sua existência, o seu modo de existir. A concepção ética vigente colocava o homem sujeito ao um imperativo ético, que sob esses termos construía a consciência de um só.

A proposta de Hegel, em seu sistema concluído e perfeito, que abraça toda a realidade possível, segundo Kierkegaard, se esqueceu do mais importante, isto é, do próprio indivíduo. Essa realidade hegeliana é um “[...] Palácio colossal de elevadas abóbadas” (KIERKEGAARD, 1979, p. 95), onde o homem, ao olhar a realidade da sua vida fica boquiaberto mas ao mesmo tempo se entristece ao ver ter que tem o acesso somente a uma pequena parte da formosa habitação, porém, incapaz de reconhecer-se diante de toda grandeza. (Cf. KIERKEGAARD, 1979, p. 95). O pensamento e a

existência estão em comunhão na filosofia de Kierkegaard, pois o indivíduo é singular, existente e pensante.

De modo irônico, Kierkegaard chega a dizer em seus escritos, usando um de seus pseudônimos: “O presente autor de nenhum modo é um filósofo. Não compreendeu nenhum sistema da filosofia se é que algum existe ou esteja concluso” (KIERKEGAARD, 1980, p. 110). São inúmeras as vezes em que o filósofo se volta para ideias de Hegel, ou quando se remete a ele usa de certo humor. “Somente em raras exceções, Kierkegaard ao mencionar ‘sistema’, não se refere ao hegeliano” (VALLS, 2011 *apud* Maciel, 2014, p. 143). Hegel é alvo de Kierkegaard e a sua filosofia está em contraposição porque diferem em questões fundamentais. Afinal a realidade hegeliana, foi construída no entendimento da história da humanidade em graus gradativos de consciência, que até então, para Kierkegaard só contribuiu para uma visão descompromissada com a realidade efetiva.

1.2.2 Existência e verdade

O pensamento Kierkegaardiano se desprende da lógica hegeliana ao demonstrar que o existente não pode ser visto como história cronológica e definida. “Existir numa coisa é viver realmente nela e não somente pensar nessa coisa” (REICHMAN, 1963 *apud* SILVA, 2009, p. 11). Na jornada existencial a escolha sempre há de acompanhar o homem, pois, a todo instante mais do que convidado, é convocado a escolher. Ainda que pense que nada escolhe, não escolher já é uma escolha. Em breve afirmação existência é possibilidade.

Então é sob o solo da possibilidade, na liberdade de a todo instante poder escolher isso ou aquilo, Kierkegaard consegue demonstrar onde está a fraqueza do que propunha a pedagogia sistemática de tese, antítese e síntese de Hegel pois [...] para Hegel a realidade é explicada pela necessidade, ou seja, a unidade de possibilidade e realidade é necessidade (SILVA, 2009, p. 11). O indivíduo que entendeu que ele não é história, mas instante, e que nesse instante é sempre livre para fazer uma nova escolha, percebe que na verdade a sua condição é “*Ou isso, ou aquilo e nunca Isso, então Aquilo*” (SILVA, 2009, p.12).

A crítica de Kierkegaard não significa necessariamente um total desmerecimento da filosofia de Hegel, até porque o erro, ou melhor, o equívoco observado por ele, e sempre enfatizado está na audácia hegeliana de tomar a ontologia e julgá-la encerrada num sistema. O dinamarquês vê a existência, segundo Gouvêa (2000, p. 35) vivida “[...] subjetivamente contra a mera observação objetiva da realidade (que pode ser boa para as ciências naturais, mas não para as humanidades, a ética e a religião). No exercício de sua máxima liberdade o indivíduo escolhe, e constrói assim a sua verdade, que de certa maneira poderíamos pensar, subjetividade e verdade ou como também subjetividade e escolha.

Kierkegaard só tem mostrado quão importante a existência é para o indivíduo. Sempre observada com uma inquietação dialética, pois existir é um projetar que lida ininterruptamente com a descontinuidade de cada momento, na medida em que cada instante, demanda uma nova escolha. “O existir é contingência absoluta: O existir não conhece outra necessidade a não ser a das escolhas exigidas por um existir livre e sem determinação” (LE BLANC, 2003, p. 48). Sem determinação, pois como vimos, o sujeito pode no campo de sua subjetividade se reinventar a cada nova escolha.

1.3 A DIALÉTICA EXISTENCIAL

A condição existencial do homem é puramente dialética. A compreensão do filósofo dinamarquês não está sob os mesmos termos de Hegel. Kierkegaard vê a dialética fundamentalmente como atributo da própria existência e não exclusivamente do pensamento (Cf. SILVA, 2009, p. 87). A qualidade existencial que é vir a ser, declara de forma sucinta um itinerário de constante mudança. Onde as escolhas são escolhas do instante, e que um instante não determina o outro. O carácter dialético está plenamente no conflito existencial do indivíduo de querer ser ele mesmo, que perpassa por estágios, a saber: estético, ético e religioso.

Uma das principais características da dialética existencial de Kierkegaard está em conferir o reconhecimento da qualidade paradoxal, sem lançar mão em uma pretensão que sugira uma resolução ou “reconciliação dos termos”. Sem dúvidas a própria angústia, especificamente o desespero, bem como outras facetas da

existência, estão no homem em pura dialética existencial, que podem ser vistas como vantagem ou imperfeição. Justamente porque o pensamento Kierkegaardiano abraça o paradoxo “[...] a dialética Kierkegaardiana projeta mostrar o paradoxo, a impossibilidade de conciliar os termos opostos como forma de uma verdade superior, de uma verdade que se apresenta na oposição absoluta do sujeito e do Absoluto (LE BLANC, 2003, p. 103).

Diante das decisões a serem feitas, como já dito, as escolhas se dão na realidade paradoxal por que esta é a condição da existência. Nos formalismos da lógica, Hegel pensava em termos de mediação, onde

No princípio é um ser “essente simples e imediato”; posteriormente, com a reflexão que é capaz de realizar, é o ser mediatizado, diferente e superior ao que existia. Ocorre então a sua passagem de um status para outro. Ele que só lidava com as coisas tal como existiam naturalmente, modifica-se ao observá-las conscientemente, isto é, ao aplicar-se às operações do entendimento produzindo outro nível de consciência para si. (GAMA, 2015, p.47)

A mediação não toca o existente, porque não abrange o paradoxo, que fundamentalmente, “Só pode ser compreendido no sentido que não se pode compreender” (KIERKEGAARD, 1993 *apud* REDYSON, 2010, p.104). A mediação só tem sua legitimidade para pensar questões objetivas como as das ciências. Pois se assim não fosse, para Kierkegaard, ela impediria o homem de escolher o Divino, o Absoluto que são possibilidades de escolha, mas que escapam nas conceituações do sistema. Afinal o homem pode optar por meio da sua vontade a fazer escolhas para o salto de fé. No entanto sob condições de “níveis de consciência” não encontraria o existente um lugar para a liberdade e para a escolha.

1.3.1 O pensamento dialético

Percebe-se que os ditames da filosofia de Kierkegaard estão intimamente ligadas à uma preocupação com o existente. A dialética existencial e pensamento dialético são propriedades ímpares da vida real do homem, pois é a dinâmica daquele que vive. O desenvolvimento do pensamento do filósofo Kierkegaard, se dá propriamente na realidade dialética, por alguns estudiosos ele é conhecido como o

filósofo da contradição. Baseiam-se no que ele mesmo escreveu em seu Diário “Por toda a vida me encontrarei sempre na contradição, porque a vida mesma é contradição” (KIERKEGAARD, 1980, p. 299), para o filósofo existir é viver em contradições.

Nos trabalhos do autor além de propriamente um estilo, o uso dos pseudônimos, que tornam enigmática a figura de Kierkegaard, cooperam em reforçar a realidade do paradoxo existencial. Pois;

Como parte da abordagem dialética que permeava seu pensamento, Kierkegaard queria expor ideias sob os mais variados pontos de vista. Nenhum ponto de vista único deveria ser considerado correto ou autorizado (nem mesmo como sendo do autor). Ao leitor cabia decidir por conta própria sobre as ideias muitas vezes conflitantes que expressava (STRATHERN, 1999, p.32)

Kierkegaard é paradoxal, apesar de diversos estudiosos tentarem enquadrar e limitar a filosofia do dinamarquês. Arriscam defini-lo numa psicologia, espiritualismo, que em outras palavras limitam não só o autor como também sua obra, além de com isso caírem no erro do que primordialmente o próprio autor criticou, isto é, o perigo de conceituar a existência. O filósofo apela a uma compreensão de perceber que o pensamento dialético é expressão da existência. E o ápice, a testemunho dessa realidade é o uso que faz dos pseudônimos.

1.3.2 Dialética e heteronomia

A escolha de Kierkegaard em usar dos pseudônimos não fora uma decisão irrefletida, pois cada pseudônimo está posto como uma subjetividade única. Cada um tem consigo traços próprios, que apesar de serem usados pelo mesmo autor, podem se contradizer, discordar, em questões desenvolvidas sobre o mesmo assunto. Isso porque segundo Kierkegaard “O que foi escrito é, pois, meu, mas somente na medida em que me coloco na boca da personalidade poética real [...]” (KIERKEGAARD, 1848 *apud* PONTE, 2013, p. 14). Logo, anuncia a própria possibilidade de uma reflexão puramente dialógica que permitem os pseudônimos.

Søren Kierkegaard fez críticas ao romantismo, mas de certa maneira, usou de seus artifícios a fim de melhor atingir seu objetivo, aquele quem lê, e provoca-lo em termos existenciais. Pois a chamada “comunicação indireta” foi campo fértil para o desenvolvimento e desempenho único de cada um dos pseudônimos nos seus diferentes estádios (Cf. LEÃO, 2010, p. 61). Cada subjetividade é ela mesma, posto isto, justifica-se cada pseudônimo ter escrito o seu próprio prefácio e compreendemos a fala de Kierkegaard,

Não há nos livros de pseudônimos uma simples palavra que seja minha. Eu não tenho nenhuma opinião sobre sua significação exceto enquanto uma terceira pessoa, nenhum conhecimento sobre eles exceto enquanto um leitor, nem a mais remota relação privada com eles, pois é impossível ter uma reflexão com uma imagem duplamente refletida. (KIERKEGAARD, 1992 *apud* LEÃO, 2010, p. 64).

Para o filósofo, assumir alguma palavra para si mesmo, isto é, em seu próprio nome, seria pôr em xeque a existência dos pseudônimos enquanto autores de si próprios. “Do ponto de vista dialético”, simplesmente os eliminaria. Pseudonímia, heteronomia constantemente se apresentam sob condição dialética.

Estudiosos defendem Climacus³, como heteronomio privilegiado por Kierkegaard, apresentado expressamente em “É preciso duvidar de tudo”⁴. Seu significado dita sua maneira de relação consigo, com outro e com o mundo, como também há de falar por Anti-Climacus, que traz em seu nome e no modo de existir significado contrário ao primeiro (aquele que já não duvida). Antecede a cada um o nome Johannes, que,

[...] Kierkegaard quer apresentar um discípulo da verdade na figura de um amoroso pensador que deverá mergulhar nos paradoxos do cristianismo—já que um pensador tem de ter um paradoxo para se arrogar pensador— e apresentá-lo como um projeto alternativo em relação ao socratismo de sua época que se revestia com a filosofia hegeliana. (PONTE, 2013, p.19)

Kierkegaard ao redigir diversas obras, às vezes simultaneamente, usando de seus pseudônimos – conta-se que cada pseudônimo tinha sua escrivantina – explica de maneira empírica ao leitor, certificando que essa é a dimensão da vida. O

³ Climacus, significa aquele que duvida.

⁴ Outra obra de Kierkegaard escrita em 1842-1843, que compõe os Diários do autor.

dinamarquês demonstra a característica elementar da existência que é conflituosa, e que justamente nesse conflito se constrói o universo existencial.

Ao desenvolver seu pensamento utilizando o pseudônimo Anti-Climacus, anterior a todo desdobramento acerca da problemática do desespero, o autor circunscreve, em seu prefácio, qual percepção foi aplicada à palavra desespero. Desse modo, esclarece antecipadamente como deve ser entendida. É com breve sentença que explica: “[...] como o título indica, ele é doença e não remédio. É essa a sua dialética. Tal como na terminologia cristã, a morte exprime miséria espiritual, se bem que o remédio seja precisamente morrer, morrer para o mundo” (KIERKEGAARD, 1979, p. 190). Desespero é doença, enfermidade de todo vivente é uma qualidade inescapável daquele que existe.

2. A DOENÇA DO ESPÍRITO

Para Kierkegaard, o desespero, enquanto doença mortal, se compreende a partir do interior, e não simplesmente dado nas realidades exteriores ao existente, pois, genuinamente, todo desespero, é desespero de si. Ainda nas primeiras linhas, percebemos que a obra “O desespero humano” está imbuída de pressupostos e referências cristãs. Isso acontece devido à própria realidade do problema do tornar-se cristão, que o autor está interessado em abordar.

Ousarmos ser nós próprios, ousar-se um indivíduo, não um qualquer, mas este que somos, só a face de Deus, isolado na imensidade do seu esforço e da sua responsabilidade: eis o heroísmo cristão, e confesse a sua raridade (KIERKEGAARD, 1979, p. 189).

Ao propor que cada um “ouse ser indivíduo” e sustentar que o somos só em relação com Deus, Kierkegaard reafirma o que, em sua concepção, já está fundamentado na própria concepção de indivíduo. “Toda a obra de Kierkegaard, mesmo aqueles textos que nada parecem ter a ver com o cristianismo, tem relação com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão ou tornar-se homem [...]” (SAMPAIO, 2010, p. 37). Kierkegaard vê no cristianismo a possibilidade de realização de sua concepção de indivíduo. Por essa razão, para o dinamarquês,

[...] Apenas com o cristianismo a concepção do homem pôde adquirir a categoria do “indivíduo” [*singolo*] enquanto superior àquela do “gênero”, e torna-la, assim, vitoriosa sobre qualquer redução do homem à espécie animal, ou melhor, sob qualquer redução do todo à imanência. (REGINA, 2016, p. 205).

Todas as considerações conduzidas até aqui servem para demonstrar que somente a partir da compreensão do que é o homem e especificamente sobre a estrutura do eu, do indivíduo, é possível compreender de maneira mais assertiva o desespero enquanto condição humana. Pois é na própria configuração do existente enquanto espírito que está a doença, mas sobre isso nos aprofundaremos mais adiante.

2.1 UNIVERSALIDADE DO DESESPERO

A realidade do desespero é uma condição comum a todos os homens. É simplesmente inescapável, pois é doença de todo aquele que vive. Dela não se esquiva, pois “a ausência de desespero equivaleria, rigorosamente, ao nada” (JOLIVET, 1957, p. 58). No exercício de construção da existência do homem, engana-se aquele que se declara, a partir de uma perceptiva rasa, sustentada em uma mera “aparência”, desesperado ou não. Sobre esse problema, que está assentado devidamente em ótica superficial, aponta o dinamarquês:

Segundo ela [a pessoa que se supõe em desespero], cada um de nós será o primeiro a saber se é ou não um desesperado. O homem que se diz desesperado crê que o seja, mas basta que não creia para passar por não o ser. Rareia-se assim o desespero, quando, na verdade, ele é universal. Não é ser desesperado que é raro, o raro, o raríssimo, é realmente não o ser. (KIERKEGAARD, 1979, p. 203)

Se permanecêssemos em tal compreensão, alicerçados na aparência, nos distanciaríamos do desespero enquanto uma questão fundamentalmente universal. O enquadraríamos numa realidade de exceção e raridade que é problemática, visto que “[...] é um ponto de vista superficial, e não uma concepção” (KIERKEGAARD, 1979, p. 203). A maior parte de nós, segundo o filósofo, não compreende o que significa desesperar-se e nem mesmo angustiar-se.

O desespero e a angústia, ao mesmo tempo paradoxais, se aproximam, mas não se confundem. Participam da condição humana e desempenham cada qual o seu papel, na medida em que cada indivíduo existe e faz as suas escolhas. Por certo, na filosofia kierkegaardiana, “existir é sofrer necessariamente o desespero e a angústia” (JOLIVET, 1959, p. 57).

A angústia move-se no sentido da perfeição; o desespero no sentido da libertação. Instala o homem diante de si mesmo, enquanto não é aquilo que há de vir a ser pela liberdade, [...] é ainda ela que prepara e anuncia a ruptura que há de ocorrer, visto significar simultaneamente um estado instável e o salto que temos de dar. (JOLIVET, 1959, p. 60).

A angústia é resultado da existência que é livre e está sempre diante das possibilidades que circundam cada uma de suas escolhas. Mas, além do desconforto, inquietação, e outras maneiras em que ela pode ser sentida, excepcionalmente a

angústia possibilita o que há de mais fundamental na condição humana, o despertar do existente em relação a si mesmo, ou seja, que o projeto do eu somente ele pode realizar.

2.2 O DESESPERO COMO SÍNTESE DO EU

Sobre a questão o que é o homem, abordada anteriormente, ela é respondida de maneira imediata por Kierkegaard. A resposta se dá ainda nos primeiros parágrafos do livro I. Diz o filósofo: “O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu”. (KIERKEGAARD, 1979, p. 195). E conclui: “O homem é uma síntese de finito e infinito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade. É, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195). É de suma importância entender que sem a compreensão de síntese, esse resultado dos dois termos, o eu, segundo escreve o filósofo dinamarquês, não existe “ainda”.

Esse “ainda” é explicado devido ao fato de que o eu, para Kierkegaard, é relacional. Contudo, só existe a partir do movimento de autorreflexão, que é ulterior à relação e que só assim torna possível a compreensão de si próprio (Cf. KIERKEGAARD, 1979, p. 195). Sobre isso explica Farago (2006, p. 86):

Não é tampouco a relação entre a alma e o corpo, mas a reflexividade da relação que vai desdobrando sua dinâmica no tempo, permitindo que se realize a síntese entre o infinito e o finito, o temporal e o eterno, a liberdade e a necessidade, o absoluto e relativo, o incondicionado e a condição que constituem os polos assimétricos da nossa humanidade.

Assim, o eu é uma relação, mas não meramente a relação. O eu existente experimenta o conflito, e está sempre em constante inquietude advinda de sua condição. O desespero acontece devido à própria realidade existencial. Sobre essa estrutura ontológica inacabada, que implica a construção de um eu que só se dá em relação, diz o pensador:

[...] é uma relação que não é apenas consigo própria, mas com outrem. Daí provém que haja duas formas do verdadeiro desespero. Se o nosso eu tivesse sido estabelecido por ele próprio, uma só existiria: não quereremos ser nós próprios, quereremo-nos desembaraçar do nosso eu, e não poderia existir

outra: a vontade desesperada de sermos nós próprios. (KIERKEGAARD, 1979, p. 1195)

O homem está para o desespero devido à sua incapacidade de permanecer numa estabilidade. Enquanto existente, ele não consegue se ver livre dos laços dessa condição. Essa doença, doença do espírito, do eu, se manifesta de três modos: “O desespero inconsciente de ter um eu (o que é verdadeiro desespero); o desespero que não quer, e o desespero que quer ser ele próprio” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195). Demonstrada a condição humana enraizada nessa tríade de opostos, o desespero do eu, se dá em razão da própria possibilidade da síntese.

2.2.1 O eu e sua relação consigo mesmo

O filósofo, como já evidenciamos, explicou o eu, manifestou que seu alicerce está na relação. “Para ele o eu é eu como relação, isto é, não estável e uno, mas instável, variável, frágil, sujeito à angústia, à indecisão, à doença, à morte” (ABE, 2020, p.106). Nas palavras do próprio filósofo: “[...] é uma relação que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195). Contudo, nessa dinâmica relacional consigo mesmo, se o existente, após ter percebido “o peso ou a pressão que não é outra coisa senão, sem nada externo, uma sensação interna (KIERKEGAARD, 1979, p. 196), escolher limitar-se em si, logo se encontrará em desespero porque ignora um elemento estruturalmente fundamental, que veremos mais adiante.

Sobre esse modo existencial preocupado unicamente por si, é possível realizar uma comparação sob o ponto de vista dos estágios existenciais. “De maneira análoga, também é possível analisar a forma negativa por três lentes: 1) o estágio estético; 2) o estágio ético; 3) o estágio religioso (ABE, 2020, p. 107). Ao eu egoísta, corresponde ao estágio estético. O esteta é caracterizado por ser aquele que deseja e quer ser ele mesmo, mas vive para o prazer. Constantemente foge da estabilidade e do tédio, pois seu tempo é o aqui e o agora. “Kierkegaard trata de várias camadas na vida do esteta, como a paixão, o desejo, a infelicidade, o riso e a possibilidade,

além da sedução, reflexão [...]” (ABE, 2020, p. 18), realidades únicas que compõem qualidades singulares de um esteta.

Em tal estágio, o existente faz o seu caminho no esforço pela busca do temporal, e realiza seu projeto sob um solo de ideais mais românticos que reais. Entretanto, “o esteta procura com todas as forças não seguir a próxima esfera, pois apenas sua paixão o torna alegre, sempre a cair, por conseguinte, na felicidade da memória (ABE, 2020, p. 19). Foge, pois está sujeito a um inescapável desespero, visto que a possibilidade do ético está latente em si, mesmo que sua principal conduta esteja em tornar-se apático a tudo aquilo que o ético acolhe, como por exemplo, o tédio e a rotina.

Por outro lado, sobre o ético, podemos comparar com aquele que não quer ser ele mesmo, pois vive para o outro. A sua busca é pela estabilidade. Nela, se vale de um heroísmo moral. “Almeja-se não um desgaste do outro, como no estético, mas uma comunhão, uma horizontalidade” (ABE, 2020, p. 39). Contudo, a vida ética é também desespero. Afinal, a insegurança do ético está na possibilidade de vir a ser um esteta, uma vez que suas prioridades são diferentes. O ético valoriza as normas de conduta da sociedade e respeita as leis, pois se assemelha ao ambicioso que diz desejar “*Ser César ou nada*”. Como não consegue ser César, desespera (Cf. KIERKEGAARD, 1979, p. 200). O desespero deste não acontece pelo simples fato de não ter conseguido, com sucesso, realizar seu projeto, pois segundo Kierkegaard “No fundo, não é por não ter se tornado César que ele desespera, mas do eu que não adveio. [...] Antes, o que ele não suporta é não poder libertar-se do seu eu (KIERKEGAARD, 1979, p. 200). Sobre o fato da discordância, para o autor,

No desespero, a discordância não é uma simples discordância, mas a de uma relação que, embora orientada sobre si própria, é estabelecida por outrem; de tal modo que a discordância, existindo em si, se reflete além disso até o infinito na sua relação com o seu autor (KIERKEGAARD, 1979, p. 196).

Face ao desespero que se origina da consciência da discordância, o eu descobre o outro, o infinito, que estabelece a relação. Fazer escolhas que conferem ou não uma continuidade relacional para com esse outro, desconhecido, definirá se cresce ou diminui uma parcela de desespero. Importante enfatizar que, para Kierkegaard, o desesperado que “quer por força, por si e só por si, suprimir o

desespero, ele dirá que não o pode conseguir, e que todo o seu ilusório esforço o conduz somente a afundar-se ainda mais” (KIERKEGAARD, 1979, p. 196).

Diante disso, percebemos que, tendo sido estabelecido por outrem, ao relacionar-se consigo mesmo, o eu deve se relacionar com quem estabeleceu a relação. Assim, a relação consigo é um ponto de partida que orienta para a interioridade, onde o existente se percebe da presença dessa outra subjetividade, com a qual é possível de se estabelecer uma relação.

2.2.2 O eu e sua relação com o outro

O dinamarquês com muita perspicácia observou quão alheios à própria condição existencial se encontravam seus contemporâneos. Pois estavam sistematicamente debruçados em definições e pensamentos que dispensavam, excluía, um verdadeiro compromisso e responsabilidade com a existência (Cf. REGINA, 2016, p. 141). Envolvidos nesse problema, também se achavam os cristãos que, comungando de tal alheamento, retornavam, uma vez mais, à condição pagã.

O ataque que Anti-Climacus agora desfere quanto a imanência consiste em declarar doentes de “desespero” todos aqueles que recusam a acolher o ato de amor que o próprio Deus cumpriu em relação ao homem, criando-o como *relacionamento*, não uma coisa entre as coisas, acidente de uma substância que em tudo conflui, mas sim como espírito (REGINA, 2016, p. 141).

Estar desesperado até a morte é resultado de toda essa condição dinamicamente relacional, isto é, a condição humana. Seguramente o desequilíbrio, a instabilidade e o desespero são da existência a sua maior particularidade. A eternidade é motivo de desespero para o indivíduo, porque ele está enfermo. Todavia é preciso recordar que, para Kierkegaard, na habitual compreensão de doença, possivelmente podemos afirmar que outrora um homem estava são e só depois caiu enfermo. No entanto, díspar é o desespero que, despontado o mais simples vestígio da doença, demonstra já a sua preexistência. Preexiste pelo simples fato que “o desespero é uma categoria do espírito, suspensa na eternidade, e um pouco de eternidade entra por consequência na sua dialética” (KIERKEGAARD, 1979, p. 204).

Anteriormente estabelecemos uma comparação entre o estágio ético e o estético ao abordarmos o problema do eu. Em síntese, observamos um eu egoísta outro altruísta. Fato é que tanto o estético como o ético iludem-se consigo próprios na construção de sua existência, mas que somente se desobscurecem da ilusória compreensão de si ao despontar da aurora, que é a existência do outro. “[...] Deus não é o único ‘outro’ com o qual os eus podem se relacionar e assim se tornarem si mesmos, mas Deus permanece o ‘outro’ crucial para a individualidade no maior sentido” (Cf. EVANS, *apud* ABE, 2020, p. 89). Esse outro, ou outra subjetividade, o eterno que se refere Kierkegaard, é fundamentalmente Deus. Em termos paradoxais esse eterno não só participa, mas compõe a existência do indivíduo que também é temporal. A tomada de consciência dessa realidade é aquilo que de modo preliminar se acontece no estágio religioso.

Kierkegaard apontou a composição do homem, enquanto síntese e que se relaciona. Julgou que além de um relacionar consigo mesmo, é exigido que a partir da interioridade, e do que chamamos de consciência de eternidade, se estabeleça relação com o outro e que consecutivamente permitirá um autêntico conhecimento do seu eu. “Assim, o paradoxo do espírito e de sua constituição ontológica para existir se encontra em relacionar o eu com algo não existencial, o Ser puro, eternidade, o outro. E, nessa relação, a tensão cria a própria existência” (ABE, 2020, p. 89). Desse modo entendemos também por que, sob o ponto de vista de Kierkegaard, Deus nunca será pensado enquanto um conceito.

Para Kierkegaard, o eu, em relação com esse outro, desespera-se na medida em que vive o paradoxo da escolha. Por exemplo, quando o eu escolhe o divino. Na medida em que se permite dar o salto de fé, sente que lhe é exigido um certo abrir mão de sua humanidade. Por outro lado, percebe também que, se optar apenas por sua humanidade, abdica do divino. Em ambos os casos o existente experimenta a tensão. Justifica-se tal situação porque o eu é essa “[...] síntese de termos heterogêneos que devem se relacionar, e o relacionamento nem sempre se dá de maneira harmoniosa, visto que é a tensão que caracteriza a relação” (SOUSA; FAÇANHA, 2018, p. 316). O desespero, como vimos anteriormente, passeia por essa instabilidade, no perigo de apoiar-se em algum extremo, dada a dinâmica existencial que é puramente paradoxal.

2.3 FIGURAS DO DESESPERO

A possibilidade de o homem construir sua própria existência só acontece porque este é livre. Sendo livre, o homem está convocado a fazer escolhas a todo momento e por essa razão frequentemente se angustia e se encontra vulnerável ao desespero. Segundo Kierkegaard, a liberdade está na estrutura do eu. “O eu é formado de finito e infinito. Mas a sua síntese é uma relação que, apesar de derivada, se relaciona consigo própria, o que é a liberdade. O eu é liberdade” (KIERKEGAARD, 1979, p. 207). Contudo, é importante também ressaltar que, para o filósofo, a liberdade do qual se detém esse eu está assentado na dialética do possível e do necessário.

Além do mais, declara o dinamarquês que sob o ponto de vista da síntese é possível apontar algumas formas, nas palavras do autor, “personificações” do desespero humano. Anti-Climacus discorre sobre tais expressões do desespero da seguinte forma: analisa especificamente no livro III, no capítulo I, como já dito, sob o ponto de vista da síntese do eu; 1º O Desespero do finito e do infinito, 2º O desespero da possibilidade e da necessidade. No capítulo II, discorrerá sobre o desespero pelo viés da categoria da consciência. Onde expõe; 1º) Desespero do real e virtual, no qual implica considerações sobre a consciência de ter um eu e um eu eterno. 2º) Desespero do temporal e do eterno.

Segundo Kierkegaard para explicarmos o desespero, fazer qualquer alusão ou determinação é preciso usarmos de dialética, visto que, somente em termos dialéticos está assentado propriamente o desespero humano. Pois, [...] o desespero só se define pelo seu contrário; e para que tenha valor artístico a expressão deve ter então no colorido como que um reflexo dialético do contrário (KIERKEGAARD, 1979, p. 208). O valor artístico do qual fala o filósofo, se refere à realidade poética. Pois o poeta ao representar um desesperado tem a possibilidade de interpretar sem dialética, na medida em que (o desesperado) fala por ele mesmo.

Contudo, a maior importância no referido ponto diz respeito propriamente à qualidade dialética, enquanto itinerário mais adequado para a investigação do problema do desespero. Não é sem razão que os enunciados das subseções nos capítulos que elencam as formas do desespero estão postos sempre em dialética, pois, além de uma advertência para o leitor, é demonstração do método mais eficaz ao qual se submeteu o autor em seu pensamento.

Dando seguimento, contudo, e adentrando propriamente à argumentação do dinamarquês sobre uma das faces do desespero, tratemos agora sobre o desespero do infinito. Ou, em outras palavras, segundo as considerações do próprio filósofo, que atendem à importância do caráter dialético, “a carência de finito”. Kierkegaard encaminha a discussão explicitando que tal desespero tem o seu vigor e sua raiz no imaginário. É o desespero daquele indivíduo que se encerra na infinitude, mas que negligencia a finitude que também compõe o seu eu. Sobre a imaginação, explica Kierkegaard:

É certo que o imaginário depende em primeiro lugar da imaginação; mas esta toca a seu turno no sentimento, no conhecimento, na vontade, de modo que é possível, ter-se um sentimento, um conhecimento, um querer imaginários. A imaginação geralmente é o agente de infinitização, não é uma faculdade como as outras... mas, por assim dizer, é o seu *proteu* (KIERKEGAARD, 1979, p. 208).

O imaginário tem o encargo de conduzir o homem ao infinito. E o homem se desespera, quanto mais se dilui no imaginário, sem orientar-se para Deus e para a qualidade finita, de maneira que essa infinitização imaginária gera um certo distanciamento de si mesmo e do seu eu. Sobre isso comenta Abe (2010, p. 109): “Quando o sentimento se torna imaginário, o homem partilha de uma existência abstrata (como a ideia de humanidade), não possui vínculos com um indivíduo e acaba por ter senão uma sensibilidade impessoal”. Isso acontece na medida em que o sentimento, o conhecimento ou a vontade, limitando-se ao imaginário, acaba por cada vez mais abandonar outras propriedades que também compõem o eu.

Outra face do desespero é o desespero do finito, que se define enquanto uma carência de infinito. Este estado desesperado que também provém da síntese é uma escolha qualitativamente limitante, segundo o autor, pois o existente circunscreve e instaura em torno de si o desespero.

Neste caso, a finitude, carecendo de infinitude e relacionando com essa ausência, comprime limita o indivíduo sob este desespero. Ou seja, ele vive apenas a estreiteza e as indigências morais. Este indivíduo se ocupa agora das coisas indiferentes e lhes dá um valor desproporcional, não se dando conta da sua única necessidade, concretizar-se espiritualmente. (ABE, 2020, p. 110)

Importante ressaltar que essa modalidade de desespero pode acontecer de maneira consciente ou não, mas sobre esse caráter consciente e inconsciente

veremos só mais adiante. Quanto à qualidade limitante citada anteriormente, importa explicar que: desesperado no finito, o maior risco que o existente corre é perder-se de seu eu, na medida em que somente se inclina de maneira exclusiva para as necessidades imediatas do mundo e do egoísmo no finito.

Para Kierkegaard, o mundo “[...] só fala de indigência intelectual ou estética ou de coisas indiferentes, que são as que mais o ocupam; porque a sua tendência é, com efeito, dar valor infinito às coisas finitas” (KIERKEGAARD, 1979, p. 210). Segundo o filósofo, nessa carência de infinito o homem encerra-se no esquecimento de si próprio e do seu eu, que também é infinito, é divino, e se esquece daquilo que é fundamentalmente o seu maior projeto existencial: um ser autêntico, tornar-se ele próprio.

A contemplar as multidões a sua volta, a encher-se com ocupações humanas, a tentar compreender os rumos do mundo, este desesperado esquece de si próprio e acha demasiado ousado sê-lo e muito mais simples e segura assemelhar-se aos outros, ser uma imitação servil, um número confundido no rebanho (KIERKEGAARD, 1979, p. 2010).

O desesperado mergulhado no finito é referência para a sociedade, segundo Anti-Climacus pois, além de perfeitamente se encaixar em seus quereres, “[...] fecha-se no finito, e em vez de um eu, se torna um número, mais um ser humano, mais uma repetição dum eterno zero” (KIERKEGAARD, 1979, p. 2010). Também aparentemente demonstra ser um não desesperado, afinal, leva uma vida tranquila de superficialidades e honras. Sem escrúpulos, segue com determinação a prudência do mundo, que basicamente se traduz a um não arriscar, a não querer tomar consciência do seu próprio eu, a fim de constantemente usufruir da ilusória calma e tranquilidade dos bens desse mundo.

O desespero visto sob a dupla categoria do finito e do infinito até aqui analisados nos permitem, de maneira objetiva, entender que “o desespero sob a dupla categoria do finito (o que limita) e do infinito (o que dá extensão) significa tentar compreender o “eu” como síntese, dilacerado entre o desejo de tornar-se concreto e o apelo a ser mais, espiritualmente” (OLIVEIRA, 2009, p. 39). Assim, conseguimos observar a condição conflituosa que se encontra e vive submetido o existente.

O eu está sujeito a outras formas de desespero, como enunciamos noutro momento e, entre elas, sob o ponto de vista do possível e da necessidade. Kierkegaard diz que “o eu é necessidade, porque é ele próprio, e possibilidade, porque

deve realizar-se” (KIERKEGAARD, 1979, p. 212). Com esse curto enunciado podemos primeiramente ressaltar que continuamos dependentes da dialética para uma melhor explicitação do problema, pois, para que o eu se transforme, segundo Kierkegaard, a qualidade do possível e do necessário são imprescindíveis na eficácia da construção de um eu autêntico. O desespero só se desenvolve na medida em o homem carece tanto de uma quanto de outra realidade. O desespero do possível pode ser visto, em síntese, como “uma fascinação com a possibilidade puramente como possibilidade; aqui o eu é inundado num mar de possibilidades, mas não prossegue em cumprir qualquer delas” (GLENN *apud* ABE, 2010, p. 113).

Desesperar-se na possibilidade é justamente permanecer na ausência da necessidade, direcionado tão somente para o tornar-se. Porém, nunca se é. “Se o possível repele a necessidade e o eu se precipita e se perde no possível, sem elo que o prenda à necessidade, temos o desespero do possível” (KIERKEGAARD, 1979, p. 212). De certa maneira, o homem se encontra atado ao desespero porque ludibriado com tantos possíveis que nunca se tornam reais.

Nesse desespero, o “eu” também terá uma existência imaginária, entretanto, não será no infinito, mas sim no possível, que, de certa forma, conduz o “eu” a ficar longe de si mesmo, sendo verdadeiro apenas parcialmente. O “eu” é uma possibilidade, motivo pelo qual busca a sua realização no possível (OLIVEIRA, 2009, p. 43).

Dada a dinâmica existencial que é instantânea, e que a cada instante o existente é convidado a uma nova escolha, este, sucessivamente e de maneira intensa, nostálgica e angustiante, opta em permanecer apenas na possibilidade. Basicamente, não deseja ter consciência de si próprio, quer apenas traçar os seus passos no distanciamento do seu eu sem acolher a realidade da necessidade.

A fim de apresentar o desespero na necessidade ou carência de possível, o autor parte do princípio de demonstração da importância da possibilidade. Mas usa de uma argumentação, expondo o possível num sentido dialeticamente mais positivo. Por isso escreve:

[...] carecer de possível, será assim, como ser mudo. A necessidade parece ser apenas de consoantes, mas o possível é necessário para pronuncia-las. Se ele falta, se o caso faz com que uma existência dele careça, essa existência será desesperada, e sê-lo-á a cada instante em que a carência se manifeste (KIERKEGAARD, 1979, p. 213).

A partir do que escreve o autor, encerrar-se na necessidade acontece nos seguintes casos: a saber, por um eu determinista em que acredita que tudo pode ser explicado em termos de relações de causalidade ou determinação, ou ainda um eu fatalista que desconsidera a responsabilidade humana, que é livre para escolher e construir sua existência, e se debruça em defender a ideia de que um ser superior é quem tudo determina. Sobre um terceiro exemplo de desesperado na necessidade, há o filisteu, que “não possui nenhuma orientação espiritual, ou seja, não tem Deus nem eu [...] mas diferentemente dos outros citados, permanece no domínio do provável” (ABE, 2010, p. 117).

Para o desesperado na necessidade, o remédio mais eficaz é o possível. Para Kierkegaard só o possível é a saída para o agonizante desesperado retornar a respirar. Segundo o filósofo, resta saber se ele deseja crer, pois a fé é o remédio para essa realidade, mas que implica uma perda, um salto, um risco de si mesmo e da fixação na necessidade para um lançar-se na esperança. Escreve Kierkegaard, “no possível tem o crente o eterno e seguro antídoto do desespero; porque Deus *pode* a todo instante. [...] Carecer do impossível significa que tudo se tornou para nós necessidade ou banalidade” (KIERKEGAARD, 1979, p. 214). O possível é uma maneira do desesperado ultrapassar aquilo que lhe impossibilita realizar de forma mais eficaz uma boa síntese.

3 A DOENÇA MORTAL

O desespero é doença, é enfermidade do eu, por isso se pode dizer que quem desespera está mortalmente doente. O eu doente carrega uma enfermidade que é existencial. De forma intensa e inescapável experimenta sua existência paradoxal e que só acontece em meio às tensões, não só dos acontecimentos, mas tensões em si mesmo, que dizem respeito ao seu próprio eu. Essa enfermidade está latente no homem, não depende necessariamente que dela se tenha um reconhecimento, para afirmar sua existência. De forma que “O desespero maior, nesse sentido, será o desespero que nem sequer reconhece desesperado: a maior infelicidade pertence àquele que não se reconhece infeliz” (CAMPOS, 2015, p. 77).

Kierkegaard também fala da impossibilidade de morrer de desespero, apesar de o intitularmos como a doença mortal. Afinal, como bem sabemos, e faz o autor uma considerável ressalva, nem mesmo a morte física é mortal aos olhos do verdadeiro cristão, pois nela ele crê enquanto continuidade de uma vida já “eternizada”, anterior ao fato da morte corporal. Afinal, para os cristãos;

A morte física não é o fim, ela representaria mais esperança que qualquer vida poderia agregar. A morte do corpo não é uma doença mortal. Nenhuma afetação em vida pode sê-la como o desespero o é. Ele é doença para a morte que consiste na morte do eu, e é morrer, sem, contudo, poder morrer (TEIXEIRA, 2017, p. 60).

Veremos mais adiante de que forma o autor fala sobre a condição de estar mortalmente doente e não morrer dessa enfermidade. E ainda mais, a explanação dessa questão implicará em analisarmos as demais faces do desespero que advém dessa enfermidade, doença essa que de modo geral é inescapável ao homem. Para seguirmos adiante, partiremos agora para a análise de outras especificidades e formas do desespero que ainda não foram contempladas.

3.1 O DESESPERO COMO DOENÇA MORTAL

Kierkegaard qualifica o desespero enquanto doença mortal, mas existe para o filósofo uma especificidade importante que deve ser ressaltada nessa designação. O desespero é doença, porém, da qual não se morre. “A morte não é, nesse caso, o termo da enfermidade: é um termo interminável” (KIERKEGAARD, 1979, p. 201). O autor analogicamente explica que a doença mortal é semelhante ao que acontece a um doente que em estado de agonia se debate, contudo seu tormento nunca chega ao fim.

Nessa última acepção, o desespero é portanto, a “doença mortal”, esse suplício contraditório, essa enfermidade do eu: eternamente morrer, morrer sem todavia morrer, morrer a morte. Porque morrer significa que tudo está acabado, mas morrer a morte significa viver a morte; e vive-la um só instante, é vive-la eternamente (KIERKEGAARD, 1979, p. 199).

Para o filósofo, a impossibilidade de morrer de desespero de maneira igual a qualquer outra doença só aconteceria se o eterno presente no eu estivesse sujeito à morte, assim como está o corpo. Entretanto; “O desespero só é possível em virtude da existência do infinito ou o eterno na constituição do homem. Isto de um lado. De outro, não só é possível em virtude do eterno como é também por ele inevitável” (CAMPOS, 2015, p. 77). O desespero enquanto doença podemos dizer assertivamente; é crise, é “fogo inextinguível, verme imortal”. Contudo essa chama carrega uma incapacidade, isto é, a de consumir a eternidade do eu. Ainda que o existente por ventura desejasse a destruição de si próprio seria vã a realização da sua tentação, dada a sua incapacidade de se libertar de seu eu.

Bem longe de consolar o desesperado, pelo contrário, o insucesso do seu desespero em destruí-lo é uma tortura, reanimada pelo seu rancor; porque é acumulando sem cessar, no presente, o desespero pretérito que ele desespera por não poder devorar-se nem libertar-se do seu eu, nem aniquilar-se. Tal é a fórmula de acumulação do desespero, o crescer da febre nesta doença do eu (KIERKEGAARD, 1979, p. 200).

Kierkegaard usa do exemplo da mulher que chora desesperadamente a perda do companheiro, pois com a morte do seu amado percebe ela a necessidade de ser ela mesma, sem um “outro” que ilusoriamente havia feito dele o seu eu. (Cf.

KIERKEGAARD, 1979, p. 200). Tal exemplo aponta para o que exatamente o autor quer deixar claro: que todo e qualquer motivo de desespero em qualquer ocasião há de ser desespero de si mesmo, realidade essa que advém da má realização da síntese. Pois desesperar-se por algo sempre será uma sombra do verdadeiro desespero, que na verdade só diz respeito ao considerável incômodo de não suportar consciente ou inconscientemente a si próprio, o seu eu.

3.2 O DESESPERO DA RELAÇÃO ENTRE O VIRTUAL E O REAL

O autor, ao escrever sobre o desespero do virtual e do real, primeiramente se questiona sobre qual é o valor do desespero para o homem. “O desespero será uma vantagem ou uma imperfeição?” (KIERKEGAARD, 1979, p. 197). Para o filósofo, a resposta só pode ser dada em perfeita dialética, afinal, pode ser uma coisa e outra. Para Kierkegaard, “O desespero move o espírito e o orienta ao reconhecimento de si mesmo” (NUNES, 2009, p. 157), a possibilidade de desesperar-se é, para o existente, a garantia de um aspecto singular do homem em relação aos animais, pois lhe confere uma certa superioridade, visto que o desespero é sinal dessa realidade do eterno presente no eu. Por isso, nas palavras de Kierkegaard, “sofrer um mal destes colocamos acima do animal, progresso que nos distingue muito mais do que o caminhar de pé, sinal da nossa verticalidade infinita ou da nossa espiritualidade sublime” (KIERKEGAARD, 1979, p. 197), em suma é assumir a vida.

A vantagem de desesperar amplia o horizonte da consciência e propicia ao eu conciliação consigo mesmo, o faz transpor do potencial e imaginário para o atual e concreto. Tomar consciência é abrir-se ao possível, é passar do virtual para o real. Esse é o mover progressivo da ascensão do eu. Caso isso não ocorra, o desespero em potência no ser é suprimido e esgota-se. Não desesperar é aniquilar a possibilidade de ser, é negar a vida. (NUNES, 2009, p. 159)

O desespero do real, para o dinamarquês, é aquele que se define pela ausência do virtual. De modo que nesse desespero, o indivíduo vive a insatisfação de ser apenas o que ele já é, sem poder ir além, sua queixa constante é que poderia ter sido outro (Cf. KIERKEGAARD, 1979, p. 198). O desesperado no virtual se inclina com grande engajamento para os possíveis da sua existência, poderíamos dizer que

este desesperado nega o real e é essa sua relação de indiferença com a realidade que qualifica seu desespero. Segundo Abe (2020, p. 118), “A primeira se define pela limitação exagerada, enquanto a segunda erra a medida humana para além de si mesma”.

3.3 O DESESPERO DO PONTO DE VISTA DA CONSCIÊNCIA

No capítulo II do livro III, ainda sobre as personificações do desespero, o filósofo se detém na investigação da doença mortal, sob o aspecto da consciência. Para Kierkegaard “A consciência vai aumentando e os seus progressos medem a intensidade sempre crescente do desespero; quanto mais aumenta, mais intensa se torna ” (KIERKEGAARD, 1979, p. 216). Ou seja, quanto maior a consciência do eu seguida de uma má realização da síntese, maior será o desespero do existente.

A análise inicial do desespero levava em conta unicamente os polos da síntese abstratamente considerada. Para um aprofundamento da questão, Anti- Climacus analisa o desespero a partir da consciência que o indivíduo tem do próprio desespero. A partir desse ponto de vista de análise podemos distinguir três formas fundamentais de desespero. (ROOS, 2010, p. 12).

Os três modos de desespero do qual fala o comentador referem-se às formas elucidadas pelo próprio Kierkegaard. A primeira forma de desespero se caracteriza pela inconsciência que o existente tem de si mesmo, não só em relação ao seu eu, mas “[...] à inconsciência de ser uma relação, de ser mais que a mera soma de polaridades” (ROOS, 2010, p. 12). O segundo modo se qualifica como desespero fraqueza, aquele ele não querer ser ele mesmo, entretanto, seu não querer está atrelado a uma parcial consciência da realidade dialética que ele sabe estar sujeito a sua condição. Em outras palavras, o existente nessa forma de desespero é aquele que simplesmente opta pela indiferença e negação à condição do seu eu, que é relacional. O terceiro modo desesperado diz respeito ao desejo frenético de afirmar o seu eu, de querer ser si mesmo a todo custo.

3.3.1 O desespero

Este tipo de desespero, para Kierkegaard, diz respeito à ignorância de se ter um eu, e um eu que também é eterno. Considerar essa parcela do divino no homem é contemplar um polo importante da constituição do eu que não pode ser ignorado, é apelar para a existência de forma integral. No entanto, este desesperado não tem consigo essa preocupação, e não percebe que

[...] todavia, um desespero que se ignora passa quieto e desapercibido. Está longe de transformar-se em não-desespero, podendo ser esse maior de todos os riscos. Em outros termos, uma doença nunca diagnosticada nunca será remediada; o indivíduo ignorante de sua condição perpassa sua vida como um sonâmbulo (ABE, 2020, p. 120).

Como vimos anteriormente, só reconhecendo o finito, mas também o infinito que é possível entender a realidade da angustia, paixão, desespero, alegria e outras especificidades elementares e muito próprias da existência. A fim de apontar mais aspectos que envolvem o desespero que se ignora, o filósofo não cita claramente o nome de Hegel, mas está implicitamente citado, pois faz dura crítica a uma proposta filosófica que julgou explicar tudo mas excluiu a própria existência.

Sim, estar no erro é aquilo que, ao invés de Sócrates, mais se teme. Fato que ilustram em grande escala extraordinária exemplos. Certo pensador eleva uma construção imensa, um sistema, um sistema universal que abraça toda existência e história do mundo, etc. — mas se alguém atentar na sua vida privada, descobre com pasmo este enorme ridículo: que ele próprio não esse vasto palácio de elevadas abóbodas, mas um barracão lateral, uma pocilga, na melhor das hipóteses o cacifo do porteiro! (KIERKEGAARD, 1979, p. 217).

Kierkegaard qualifica o modo sistemático hegeliano além de uma desesperada ignorância, também uma conformidade e esforço em se conservar ignorante quanto à existência. “Kierkegaard contrapunha Hegel, para este o elemento fundamental é a vida do conceito ou das determinações universais, para Kierkegaard importa a singularidade em seu movimento inevitável” (PROTÁSIO, 2014 *apud* CRUZ, 2021, p. 126). Segundo filósofo, o que importa aos adeptos de propostas como as de Hegel é a sua escolha totalmente preocupada em viver uma inegociável dedicação ao erro. E não bastando vivê-lo, ainda edificar sistemas amparados nessa boçalidade (Cf.

KIERKEGAARD, 1979, p. 217). É desespero porque ignora o divino enquanto uma realidade também fundamental, e se esquece que

todo homem que não se conhece como espírito ou cujo eu interior não tomou em Deus consciência de si próprio, toda a existência humana, que não mergulha desse modo limpidamente em Deus, mas se funda nebulosamente sobre qualquer abstração ou a ela se reduz (Estado, Nação, etc), ou que, cega para consigo própria, não vê nas suas faculdades mais do que energias de origem pouco explícita, e aceita o seu eu como um enigma rebelde a qualquer introspecção — toda existência desse gênero, realize o que realizar de extraordinário, explique o que explicar, até o próprio universo, por muito interessante que, como esteta, goze a vida: mesmo assim, ela será desespero. (KIERKEGAARD, 1979, p. 218).

Esse tipo de desesperado se alegra em sua ignorância, gozam de uma alegria ilusória visto que “Quase sempre, quando alguém se julga feliz e se envaidece por sê-lo, ao passo que à luz da verdade é um infeliz, está a cem léguas de desejar que o tirem do erro” (KIERKEGAARD, 1979, p. 216). Com isso, para Kierkegaard eles não enxergam a magnitude da verdade porque uma de suas condições está em despertar alguma parcela de desconforto. E, não obstante, estes fogem a todo custo de qualquer aflição dos sentidos, pouco preocupados com a reflexão ou a intelectualidade.

É justamente por ocasião do seu devotamento estrito à categoria da sensível, que se fundamenta a alegria do desespero que se ignora. O contentamento desse desesperado está na insistência em se direcionar para longe, em uma não preocupação, às questões do espírito e da verdade.

Este estado desesperado tem mais força nas sensações que na intelectualidade. Quem aí perece está preso à sensualidade e tem uma alma inteiramente corporal, não vê que à luz da verdade é infeliz, acabando por viver na ilusão de uma felicidade; vive em erro. Mas, para ele, tanto melhor estar em erro, contanto que seja feliz a seu modo, que seus sentidos lhe garantem (ABE, 2021, p. 6).

Nos termos do autor, se pensássemos a vida como uma grande casa, aqueles que padecem de um desespero inconsciente corresponderia ao homem habitando a cave da própria residência (Cf. KIERKEGAARD, 1979, p. 217). Cave significa o mesmo que porão, uma parte inferior da habitação. Ainda que o homem proceda desse modo, fato é que ignorar a sua condição não torna inexistente o desespero em si. E sobre isso, ainda afirma o autor,

Mas a ignorância está de tal modo longe de o destruir ou de transforma-lo em não desespero, que, pelo contrário, ela pode ser a forma que mais riscos contém. Na ignorância, o desesperado está de certo modo garantido, mas para seu mal, contra a consciência, isto é, está sem apelo, nas garras do desespero (KIERKEGAARD, 1979, p. 217).

Ou seja, um dos maiores malefícios da ignorância envolve a não consciência do homem enquanto espírito. Pois se negar o eu é desespero, entretanto, maior ainda é não ter consciência dele. O exemplo que o filósofo dá para ilustrar essa questão é uma associação com aquele que cai enfermo de tuberculose, pois da mesma maneira que acontece na doença, mesmo que o enfermo aparente estar bem, pode a qualquer momento ser surpreendido pela morte. (Cf. ABE, 2021, p. 7). Esse desesperado, segundo Kierkegaard, é fácil de ser encontrado no mundo, porque comumente aparece de forma clara, muito presente na vida do pagão.

O suicídio é um ponto interessante a ser analisado no texto do dinamarquês e que não pode ser negligenciado. Enquanto explica o desespero derivado da não consciência do divino e que desemboca numa não compreensão do homem enquanto espírito, Kierkegaard faz menção ao desespero da prática suicida. Afirma que, apesar de ser um inegável crime contra Deus, não poderíamos designar desespero o suicídio do pagão antigo, pois antes de qualquer julgamento, vale lembrar que existe uma diferença qualitativa do paganismo antigo para o moderno. Segundo o filósofo, “faltava aos pagãos a compreensão do eu tal como define o espírito[...]” (KIERKEGAARD, 1979, p. 218), enquanto que para os pagãos modernos a realidade é bem outra, pois o paganismo moderno só acontece em termos de afastamento ou traição.

Apesar dessa não compreensão enquanto espírito do pagão, o desespero é inescapável à condição humana ninguém está livre dele. Afinal, “Não se pode dizer, portanto, seria fazer uma absurda reversão dos termos, que para o pagão o suicídio fosse desespero, mas temos o direito de afirmar que o era a própria indiferença, a esse respeito” (KIERKEGAARD, 1979, p. 219). É bem verdade que não podemos definir o seu suicídio desespero, entretanto, essa é condição humana, desespero. O desespero é inescapável a todos, não depende nunca de se ter ou não consciência dele para que deixe de existir. O filósofo faz menção dessa questão porque o suicídio seria um sintoma, um efeito extremo do fechamento em si mesmo. E mais diante aparecerá novamente nesta pesquisa o suicídio, quando falarmos sobre o hermetismo.

3.3.2 O desespero de ter um eu

Anteriormente analisamos o desespero inconsciente. Daqui em diante podemos estudar aquele que envolve uma consciência do eu, de um eu que também carrega em si uma parcela de eternidade. Antes de adentrarmos nos pormenores desse modo desesperado é importante ressaltar que, dele a partir da consciência de se ter um eu, são possíveis mais outras duas formas de desespero a que nos dedicaremos nos próximos tópicos. Uma forma cujo desejo do existente é de ser ele mesmo, outra que corresponde ao desespero daquele que não deseja ser ele mesmo.

Para Kierkegaard aquele que se julga desesperado, ou melhor, que diz ter consciência do seu desespero, acerta em dizê-lo. Porém, “olhando, a sua vida sob o ângulo do desespero, talvez se pudesse dizer a esse desesperado: no fundo, tu é-lo muito mais ainda do que supões, o teu desespero tem raízes ainda mais profundas” (KIERKEGAARD, 1979, p. 219). O que existe muitas vezes no desespero consciente é um conhecimento raso da própria condição de que se padece. E a dinâmica sempre será esta, se cresce consciência, maior será o desespero.

Na exposição que se segue das duas formas do desespero consciente, não só se verá crescer o conhecimento do desespero, como também a consciência do seu estado por parte do desesperado, ou, o que vem a dar na mesma e é fato decisivo: ver-se-á crescer a consciência do eu. (KIERKEGAARD, 1979, p. 220).

Segundo a promessa do autor, mergulharemos numa maior compreensão a respeito da consciência do eu. Prossigamos, portanto, para a análise das ramificações do desespero consciente de se ter um eu. Logo depois, também a partir delas, nos será permitido um melhor entendimento em que consiste para Kierkegaard a importância do eu que se orienta para o poder que o criou, estabelecendo relação não só consigo mesmo, mas também com aquele que lhe proporcionou o existir ao falarmos sobre desespero e pecado.

3.3.2.1 O desespero como desejo de não ser si mesmo

Para o filósofo, as duas formas de desespero que se seguem, a saber, aquele que quer ser ele mesmo, e o que não deseja ser si mesmo, podem ser classificadas da seguinte maneira, um entendido como desespero masculino e outro feminino. Poderíamos não citar essa relação feita por Kierkegaard, talvez por julgarmos uma visão por demais estereotipada e já superada pelo mundo contemporâneo, no que diz respeito a mulher. No entanto,

em diversos momentos de sua obra, Kierkegaard relaciona a mulher à fraqueza, ao instinto, à delicadeza e a um intelecto sujeito a sensibilidade e à aptidão inata para a devoção. [...] Neste espaço não nos cabe uma revisitação dessa visão – o que poderia, inclusive, nos fazer, recair em anacronismo-, mas apenas uma descrição teórica da abordagem de Anti-Climacus (TEIXEIRA, 2017, p. 72).

O desespero do temporal ou de uma coisa temporal corresponderia ao feminino, visto que a feminilidade, para o autor, não se ocupa das competências do espírito, pois está sempre voltada para a dedicação. E esta qualidade de um cuidado excessivo implica à mulher um certo abandono do seu eu. Pois “[...] se precipita e precipita o seu eu no objeto do seu abandono. Perdendo esse objeto perde o eu, e eila em desespero”. (KIERKEGAARD, 1979, p. 221). Esse desespero feminino corresponderia basicamente ao modo desesperado daquele que não quer ser ele mesmo. O masculino, se ocupa do contrário; seu desespero está em querer ser ele próprio.

Aquele que desespera do temporal costumeiramente julga que o desespero advém apenas da exterioridade, nunca vem de dentro. Para Kierkegaard, segundo Ranis (2019), este “é o desespero que consiste na perda da eternidade, porque para o “eu” só há o imediato em si mesmo, apenas a temporalidade, que o deixa impotente, a ponto de não querer ser si mesmo, ou seja, desejar aquilo que não é: um outro eu”. (OLIVEIRA, 2009, p. 47). Este desesperado, que se inclina unicamente para o imediato, ao puro aqui e agora dos acontecimentos, é chamado por Kierkegaard de homem espontâneo. Neste estado, o espontâneo padece de um certo grau de irreflexão do seu eu devido a essa sua dedicação para com a imediatez que o faz desesperar de si e por qualquer coisa. Conforme escreve Kierkegaard,

Eis que, então, sobrevém (sobre-vir) a esse eu irrefletido qualquer coisa o faz desesperar, coisa que só por essa via se pode dar, o eu não possuindo por si só nenhuma reflexão. É de fora que deve vir seu desespero, o qual é apenas uma passividade (KIERKEGAARD, 1979, p. 222).

Para o filósofo, na medida em que surgem ocasiões que interpelam aquele que padece por esse desespero, a uma saída qualitativa da sua passividade, cresce ainda mais a sua angústia. Atormenta-se porque reflexão implica um desconfortável movimento e o deleite de quem sofre nesse desespero-fraqueza, é a insistência na passividade. Esse desespero, é “Próprio de alguém que sabe o que significa ser existente, ser livre e determinado, não aceita e não deseja, entretanto, ser essa realidade e sofre passivamente” (OLIVEIRA, 2009, p. 46), aflige-se porque toda mudança que extrapola o imediato irrefletido da sua vida não é por ele vista com bons olhos, pois a reflexão, é uma ameaça a sua dedicação apaixonada à imediatez e descuido do eu.

Desesperado do temporal, o homem julga entender sua condição de desespero. Contudo, segundo o autor “Em certo sentido, as suas afirmações são verdadeiras, mas não como ele as entende [...] o desespero produz-se com efeito, por detrás dele, sem que ele se dê conta” (KIERKEGAARD, 1979, p. 222). Ou seja, o conhecimento que o homem espontâneo tem acerca do que é o desespero está em dialética, numa linha tênue entre o que realmente é e o que não pode ser tomado como desespero. O engano daquele que se desespera pelo temporal ou de alguma coisa temporal está em julgar que isso seja o real desespero, não se dá conta de que o verdadeiro motivo do seu desespero está em perder a eternidade (Cf. FARAGO, 2006, p. 96) pois em linhas gerais, padece de desespero, fala sobre ele, arrisca defini-lo, contudo não se deu conta daquilo que realmente é o núcleo da questão.

Para Kierkegaard existiria uma possibilidade de libertação das amarras desse desespero. Mas só aconteceria se o desesperado devido a algum acontecimento do imediato, da vida corriqueira que ao convida-lo a reflexão, optasse por se redirecionar rumo ao seu eu. Todavia, em última instância, prefere ele se tornar outro do que assumir o seu eu e torna-se si mesmo. “Observe quem se quiser identificar os homens do espontâneo: no momento do desespero, o primeiro que lhes vem, é terem sido ou tornarem-se outros” (KIERKEGAARD, 1979, p. 225). E essa característica, de querer torna-se outrem descreve assertivamente um dos maiores traços do desespero do imediato.

Segundo Kierkegaard, o autoconhecimento desse desesperado do imediato caminha distante de um verdadeiro conhecimento de si mesmo. Na verdade, dificilmente chegará a tê-lo. De certa maneira ele rejeita o seu eu, como se fosse uma parte pouco importante que não deve ser tão estimada. Basicamente neste desespero o homem nutre uma indiferença como se o eu não pertencesse a si mesmo. Kierkegaard ainda aponta a possibilidade de uma variação desse desespero que não quer ser ele mesmo, para o autor, ela se dá quando o existente não ignora uma certa reflexão que ele tem sobre si mesmo, sobre a realidade do seu eu. A qualidade reflexiva não ignorada aponta para um certo retorno ao eu, mas como este não quer ser ele mesmo, não avança no caminho, pois se abstém de seguir adiante (Cf. KIERKEGAARD, 1979, p. 224).

Ainda sobre esse desespero com certa reflexão do seu eu, afirma o filósofo, ser o tipo mais vulgar de desespero. Pois essa atividade reflexiva seria como fazer visitas constantemente à própria casa, mas nunca se decidir por morar nela. A todo custo esse desesperado desvia-se do seu interior, pois pressente que ir além possivelmente implique assumir um eu que ele não quer ser.

[...] o desespero o conduz a um grande sofrimento que impede sua felicidade, deixando-o em um estado que não o permite compreender o que se passa ao seu redor, bem como sua finalidade como um ser humano. A falta de direcionamento em sua vida possibilita sua entrega aos apelos da vida material e à superficialidade. (FRANÇA, 2016, p. 64).

E é então que tomado por desespero que ele abraça os seus talentos, e as vicissitudes da vida, a rotina, as boas aparências pensando calar aquilo que carrega consigo e que nunca poderá se libertar dele, seu próprio eu que não é composto apenas de finitude, imediatez.

Se auto engana o desesperado que já submetido a esse modo de desespero pensa não estar sujeito a ele, pelo simples fato de cogitar que este tipo de desespero corresponde ao modo de um jovem levar a vida, sendo assim, não pode ser aplicado sobre ele, visto que julga ser um homem de idade e não inclinado a ilusões. Para Kierkegaard, esse julgamento é mero engano. Pois a grande maioria que assim se posicionam estão apercebidos de que “[...] não chegaram a ultrapassar durante toda a sua vida o estágio infantil e juvenil: a vida imediata, acrescida duma leve dose de reflexão sobre si próprio (KIERKEGAARD, 1979, p. 226).

3.3.2.2 O desespero como desejo de ser si mesmo

Como vimos anteriormente o existente se desespera pelo demasiado valor aplicado ao temporal. A forma de desespero que analisaremos agora, o desejo de ser si mesmo, está em dialética relação ao modo anterior. Segundo o autor, “Desesperar do temporal ou duma coisa temporal, se é de fato desespero, vem a ser o mesmo, no fundo, que desesperar quanto ao eterno e de si próprio, fórmula de todo o desespero” (KIERKEGAARD, 1979, p. 227). Aquele desesperado do temporal apenas julga mal a sua condição, pois ainda não entendeu com clareza do que ele mesmo desespera, o que realmente o coloca naquele estado.

Para Kierkegaard, diferente do desesperado do temporal, este outro só se desespera quanto ao eterno após ver de forma clara o quão insuficiente e não tão agradável é essa total dedicação ao temporal, ao contingente. E quando ele percebe que o desespero do qual ele estava sujeito é uma fraqueza, até deseja se ver livre dele. Segundo Abe (2020, p. 144), “E eis o progresso. Já não se pode dizer que seja desespero-fraqueza, pois agora consciente do seu eu e de sua eternidade, esta condensa-se numa nova consciência superior, a da sua fraqueza, ou seja, de dar tanto valor ao temporal quanto a se desesperar”. No entanto, ele rapidamente retorna para as mãos do desespero, só que agora sob uma nova roupagem, desesperado do eterno e de si mesmo não mais do temporal.

Tendo percebido a sua fraqueza, em vez de mergulhar na fé e relação com Deus este desesperado nega se abrir para a eternidade, importante lembrar que ele só tem certa consciência desse eu que também é eterno, “[...] porque desesperar quanto ao eterno é impossível sem uma ideia do eu, sem a ideia de que há ou houve nele eternidade” (KIERKEGAARD, 1979, p. 228), dilatada a consciência da eternidade percebe que seu desespero vinha do interior e não da exterioridade.

Nessa nova atividade de desespero, o indivíduo não quer ouvir falar de si próprio, pois não suporta a sua fraqueza, se odiando por ela. Assim, ocupa seu tempo em apenas recusar esse eu fraco e inesquecível, ainda que o faça infinitamente para se amar. Isso é o que se chama hermetismo, o oposto da imediaticidade (ABE, 2020, p. 144)

O oposto do homem imediato, anteriormente por Kierkegaard chamado espontâneo, é o desesperado hermético. Basicamente é este que se ocupa consigo

mesmo, em certo tempo pensa na eternidade, mas sempre retrocede. Nas aparências pode ser um exímio esposo, pai, trabalhador e ainda que não frequente a igreja com certa constância, sente grande necessidade de fazer uso do silêncio e da solidão na sua dinâmica de vida (Cf. KIERKEGAARD, 1979, p. 229), esse desespero poderia conduzi-lo à fé se não estivesse apenas ocupado em querer ser ele mesmo, sem a eternidade.

Mas é precisamente por se servir da eternidade que esse desespero a tal ponto se aproxima da verdade, e é por estar próximo dela que vai infinitamente longe. Esse desespero, que conduz à fé, não existiria sem o auxílio da eternidade; graças a ela, o eu consegue a coragem de se perder, para de novo se encontrar; pelo contrário, este, recusa-se a começar por se perder, e quer ser ele próprio. (KIERKEGAARD, 1979, p. 232).

Este desesperado que quer ser ele próprio insiste em não aceitar ou estabelecer relação com aquele que o pôs na existência, o criador. Nas palavras do autor, “É esse eu que o desesperado quer ser, isolando-o de qualquer relação com um poder que lhe deu resistência, arrancando-o à ideia da existência de tal poder” (KIERKEGAARD, 1979, p. 232). Procedendo dessa forma, ele usa de uma certa usurpação da eternidade, pois tem consciência dela, mas parece que em seu desespero deseja indevidamente aplicar ao imediato uma qualidade eterna. E aí está o maior engano, não se dar conta do quão ilógico e puro desespero é este empreendimento de tentar conferir um sentido infinito a suas isoladas experiências temporais.

Por fim, ainda sobre esse desespero daquele que quer ser ele mesmo, é possível pensá-lo de um outro modo que categoricamente Kierkegaard denomina demoníaco, desespero desafio ou resultado do extremo hermetismo. O desespero demoníaco esconde apenas um medo: que a eternidade roube de si o eu que ele acredita ter, e que por isso incisivamente para ser dono de si, quer estabelecer relação apenas consigo mesmo para garantir êxito em ser ele mesmo.

Ele vive no seu hermetismo, *horis successivis*, horas que, ainda que não sendo vividas para a eternidade, têm a ver com o eterno: ele se ocupa da relação do seu eu consigo mesmo. Mas, este homem não vai além disso, porque o seu desejo de solidão não deve ser considerado como signo de um espírito mais profundo, [...] O seu hermetismo é orgulhoso, o orgulho de se desesperar da própria fraqueza. (SILVA, 2014, p. 235).

Para o dinamarquês (Cf. KIERKEGAARD, 1979, p. 231), neste tipo de desespero a recusa da eternidade acontece de maneira tão incisiva que aparentemente poderíamos julgar que este male foi estabelecido sob termos de raiva e revolta. O esforço contra a infinitude daquele que padece por esse desespero é sempre constante, porque para ele o infinito soa como uma ameaça, um impedimento de realização do seu maior projeto que é ser ele mesmo, sem que nada ou ninguém esteja acima de seu eu. Devido a esse fechamento existe a possibilidade suicídio, e

suicidar-se trata de negar a tentativa de ter fé —uma vez que o paradoxo é um escândalo para si—, de superar o seu desespero e de se conhecer a si mesmo. O suicida prefere destruir-se a ter de suportar o suplício, tendo então encontrado a morte ainda em anonimato. (ABE, 2020, p. 123).

Ou seja, o suicídio corresponderia à abdicação do eu, visto que, para este desesperado, é insuportável a realidade paradoxal em que está assentada a sua existência. Porque existir num eu que é relacional, convidado a estabelecer relação não somente consigo mesmo, mas também com esse outro é por demasiado um peso para aquele que não quer reconhecer a dependência que ele está sujeito devido a sua própria condição humana.

3.4. DESESPERO E PECADO

Até o momento nos dedicamos às mais variadas formas de desespero segundo o que pensou Kierkegaard. Todas as ponderações do filósofo e de nossa análise até o momento diz respeito ao que está exposto na primeira parte do livro. Nos resta agora investigar sobre o desespero e pecado, que corresponde à segunda parte da obra o desespero humano. Sobre esse tipo de desespero, descrito na segunda parte basicamente “[...] corresponde o desespero do eu que quer não tanto desvencilhar-se de si, mas sim encontrar-se relacionado diretamente com Deus” (REGINA, 2016, p. 146). Esse modo de desespero é próprio do cristão, pois é a partir do cristianismo que se pode falar da existência dessa qualidade de desespero. Sobre o pecado nos diz o filósofo,

pecamos quando, perante Deus ou com a ideia de Deus, desesperados, não queremos, ou queremos ser nós próprios. O pecado é deste modo fraqueza ou desafio elevados à suprema potência; é portanto, condensação do desespero. O acento recai aqui sobre estar perante Deus ou ter a ideia de Deus; o que faz do pecado aquilo que os juristas chamam “desespero qualificado”; a sua natureza dialética, ética, religiosa, é a ideia de Deus. (KIERKEGAARD, 1979, p. 239)

A possibilidade do pecado para o homem, é alusão à realidade da eternidade em si (Cf. MESNARD, 1986, p. 59). E da mesma maneira que consideramos noutro momento que o desespero pode ser definido, tanto quanto uma vantagem e ao mesmo tempo uma imperfeição, também agora precisamos estabelecer a mesma relação com o pecado, pois a melhor maneira de explicitar a sua definição é considera-lo também em sentido dialético. Afinal, para kierkegaard oposto ao pecado, além do seu caráter negativo do termo, oportunamente ele carrega a possibilidade da fé,

O pecado torna-se positivo para o homem, porque é através dele, em seu desespero, que o homem reconhece a sua dependência daquele que pôs a infinitude no homem. A fé é o eu que mergulha, através da sua própria transparência, no poder que o pôs. Esse desespero de si mesmo é oportunidade de salvação para o homem por inspira-lo verdadeiramente a conquista de sua autenticidade (OLIVEIRA, 2003, p. 83).

O pecado esconde grande vantagem, na medida em que o pecador se direciona e se abre a Deus, pois, se assim não for, viverá outro desespero. O primeiro passo para esse direcionamento ao divino se dá no reconhecimento do homem enquanto pecador, pois assim ele enxerga a diferença de si em relação ao criador, para então se reconhecer necessitado do auxílio divino.

Deus e homem são duas qualidades separadas por uma diferença qualitativa infinita. Essa diferença consiste em um abismo infinito, visto que a condição de pecador separa o homem de Deus. O fato de ser um pecador é que distingue melhor o homem de Deus, sendo o pecado um predicado que não pode ser aplicado a Deus (SAMPAIO, 2010, p. 92).

Dada essa condição, o pecador através da fé deve entregar-se a Deus. O pecado possibilitou o conhecimento da sua verdadeira realidade. Poderíamos ainda nos perguntar, mas e o desespero? “O desespero pode ser um meio de perpetuar a continuidade no pecado. O desespero que não leva ao arrependimento simplesmente enraíza o pecador no pecado” (FERREIRA, 2017, p. 63). Por fim, ele reafirma ainda em outro momento, que conceitualmente para o filósofo, fé e pecado são

discordantes, por isso Kierkegaard aponta a necessidade da urgência da qualidade da fé sobre o pecado. “Uma vez que uma pessoa é um indivíduo diante de Deus, ou ele habita em desespero (pecado) ou se aproxima de Deus através da fé para receber o perdão dos pecados” (FERREIRA, 2017, p. 64). Com isso entendemos que o desespero está sempre assentado num sentido dialético, pode ser um mal ou não.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa se aplicou em investigar o problema do desespero humano, dedicando-se a analisá-lo não como um conceito, mas enquanto condição humana, segundo o pensamento do filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard. Utilizou como principal referência a obra, “O desespero humano, doença até à morte” escrita pelo próprio filósofo, publicada em 1849 e assinada sob o pseudônimo Anti-Climacus. Junto as propostas de Kierkegaard usamos de comentadores a fim de exemplificar, justificar e devidamente fundamentar cada ponto da análise.

Iniciamos o trabalho apontando quais especificidades teóricas giram em torno da figura do dinamarquês. Demonstramos algumas questões fundamentais que devem ser ponderadas antes que se adentre nos pormenores da escrita do filósofo sobre o desespero. Pontos como a realidade da dialética, que à luz da história da filosofia muitas vezes ouvimos falar e sabemos que ela tem o seu grande lugar de destaque, mas que, no pensamento desse autor, ela não é vista somente como dita o costume de seu significado, pois sim é dialética, todavia existencial, é expressão da própria dinâmica existencial e não puro conceito. Também abordamos sobre a subjetividade enquanto principal base para a construção de uma verdade real, concreta e pessoal do existente. Em outras palavras, exemplificamos, principalmente no primeiro capítulo o que é a filosofia da existência no pensamento kierkegaardiano.

O Desespero Humano, como já foi dito anteriormente, é visto pelo filósofo não como um conceito, mas sim uma condição existencial do homem. Nesta investigação conseguimos alcançar respostas qualitativas às questões de como acontece e qual a origem da condição humana do desespero. Pois ficou devidamente claro que o desespero, segundo o dinamarquês, é qualificado como uma doença do espírito, o espírito doente é o eu. Existir como um ser de possibilidades gera no homem uma angústia da própria condição estrutural que é de síntese. “O homem é a síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos. Sob este ponto-de-vista, o eu não existe ainda” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195).

O eu não existe “ainda” porque um ponto ímpar é a realidade da relação. O eu só existe na relação, ele é relacional. Isto é, só se estabelece através da relação consigo mesmo, com o mundo e o outro. Sendo assim, existirão múltiplas formas de

desespero, seja sob o ponto de vista do eu, isto é, querer ou não ser ele mesmo, na relação com o outro, ou sob o prisma das sínteses. Todas essas faces do desespero analisamos minuciosamente no segundo e terceiro capítulos, e chegamos à conclusão proposta pelo filósofo, de que não existe real desespero por algo, pois todo e qualquer desespero é desespero de si mesmo.

Para Kierkegaard, essa doença mortal é angustiosamente inescapável ao homem. Sendo o desespero inescapável ao existente, torna-se impossível viver sem desesperar-se. Isso porque tal condição parece não se desvincular da consciência individual, das escolhas dos indivíduos e de suas possibilidades. Se o existente se direciona estritamente ao finito, ao aqui e agora da sua vida, ele se desespera, mas também será desespero se fizer o inverso, dedicar-se exclusivamente ao infinito negando sua realidade concreta.

Segundo o autor, o desespero sempre há de crescer na medida em que mais consciência o homem tem de si mesmo, do seu eu. Um eu que além de finito, humano é também eterno e divino. Dada a composição do eu, que é de contrários, de polos tão diferentes, o existente experimenta a insatisfação, a angústia, o desespero. Vivencia tudo isso porque ele não é apenas a soma de uma síntese, é também relação e reflexão. Deve estabelecer relação consigo mesmo e com o outro. Em Kierkegaard, desesperar pode ou não ser considerado um mal para o existente porque a qualidade do desespero está sempre assentada na dialética.

Afinal, no desespero existe tanto a possibilidade para o salto qualitativo da fé ao homem que se abre ao divino, como também a possível perda do eu fechado em si mesmo ou a todo custo desejando libertar de si próprio, negando a realidade divina e vivendo apenas na imediatez irrefletida. Contudo, ainda que existam parcelas menores ou maiores de desespero, não podemos falar de uma cura, pois ele é doença até a morte. Se o homem abraça o divino ele se desespera porque não quer deixar de ser humano, se faz o contrário também reclama, pois não quer abrir mão do divino, está sempre desesperado. Mas para Kierkegaard um maior ou menor grau do desespero sempre dependerá do modo como se realizou a síntese. Simplesmente estar vivo é estar sujeito ao desespero, pois além de toda qualidade sensível, desespero é condição humana.

Por fim, apesar dos inúmeros pontos positivamente contemplados neste trabalho, não alcançamos uma análise mais extensa sobre desespero e pecado, temática a que Kierkegaard se dedicou na segunda parte da obra. Pois analisamos

este ponto enquanto mais uma forma de desespero, tendo em vista a fidelidade à temática da pesquisa que aqui nos propomos fazer com grande empenho. No entanto, não podemos considerar essa falta como apenas um ponto negativo. Afinal, ela pode contribuir para que aconteçam novas pesquisas a respeito do pensamento de Kierkegaard, especificamente sobre o desespero humano. Nosso objetivo nunca foi esgotar o tema, mas contribuir mesmo que numa pequena parcela às pesquisas sobre o grande filósofo dinamarquês.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998.

ABE, Paulo. O desespero inconsciente em Kierkegaard: melancolia, preguiça, vertigem e suicídio. **IHUideias**, v.19, n.312, São Paulo, 2021. p. 05-20.

ABE, Paulo. **Paradoxo e desespero em Kierkegaard**: uma análise das dinâmicas e estruturas do eu. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020. [manuscrito].

ALMEIDA, Jorge Miranda de. Assimetria ética em Kierkegaard como fundamento da segunda-ética. **Pensando**, v. 2, n. 4, Teresina- PI, 2011, p. 102-127.

ALMEIDA, Jorge Miranda de. Subjetividade e ética em Kierkegaard. **Anais da XIII Jornada Internacional da Sobreski**, Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard, v. 1, n. 1, nov, Vitória da Conquista-BA, 2013. p. 295-323.

ARAÚJO, Luís de. Kierkegaard: Prelúdio ao existencialismo. **Filosofia**: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. n. 31, 2014. p. 77-82.

CAMPOS, Isabel Martins de. **A vida como alternativa e a possibilidade de uma “doença para a morte” segundo Kierkegaard**. Dissertação (mestrado) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2015. [manuscrito].

CLERGET-GURNAUD, Damien. **Viver apaixonadamente com Kierkegaard**. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

CRUZ, Wallace alexsander A. Cruz. O desespero na filosofia de Søren Kierkegaard. **Filoteológica**, v.01, n.1, Jan-Jun, Feira de Santana-BA, 2021. p. 124-135.

DANTAS, Rodrigo de Sousa. A obra de Kierkegaard e seu lugar na filosofia moderna. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, v. 2, n. 1, Brasília, 2014.

FAÇANHA, Luciano da Silva; SOUSA, Leonardo da Silva. Angústia e desespero como possibilidade de construção da existência humana a partir da filosofia de Søren Kierkegaard. **Conjecturas**, v. 23, n. 2, Maio, 2018. p. 307-324.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

FERREIRA, Roberto Lúcio. **O desenvolvimento da categoria do desespero em kierkegaard**: entre 1835 e 1849. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2017.

FRANÇA, Greyce Kelly de Sousa; FRANÇA, Helysson Assunção. O desespero, a consciência e a liberdade em Kierkegaard. **Filosofando**, v. 4, n. 1, Jan/Dez, 2016. p. 59-68.

GAMA, Zacarias. A categoria mediação em Hegel, Marx e Gramsci: para suprir ruídos conceituais. **Ciência e Luta de Classes Digital** v.2, n. 2, Jan/Jun, 2015. p. 46-55.

GOUVÊA, Ricardo Q. **Paixão pelo Paradoxo**. Uma Introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2000.

JOLIVET, Régis. **As doutrinas existencialistas de Kierkegaard a Sartre**. Tradução de Antônio de Queirós Vasconcelos e Lencastre. Porto: Livraria Tavares Martins, 1957.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Diário**. Brescia: Morcelliana, 1980.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O desespero humano**. Tradução de Calos Grifo, Maria P Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 187-279. (Coleção Os Pensadores)

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

LEÃO, Jaqueline Oliveira. A pseudonímia como artifício irônico em Kierkegaard.

MACIEL, Gilson Mendes. Entre ser e pensar no pós-escrito conclusivo não científico às migalhas filosóficas de Kierkegaard. **Pólemos**, v. 3, n. 5, jul, Brasília, 2014. p. 139-154.

MESNARD, Pierre. **Kierkegaard**. Tradução de Rosa Carreira. São Paulo: Edições 70, 1986.

NUNES, Inês Helena Madruga. Kierkegaard: O itinerário dialético entre finito e infinito. **La Salle - Revista de Educação, Ciência e Cultura**, v. 4 n. 1, Jan, 2009. p. 157-171.

OLIVEIRA, André Luiz Holanda de. **A noção de existencia autêntica em Kierkegaard**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife-CE, 2003. [manuscrito].

OLIVEIRA, Ranis Fonseca de. **O desespero e a angústia na filosofia de Kierkegaard**. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2009.

PONTE, Carlos Roger Sales da. Kierkegaard: Sobre pseudônimos e Heterônimos. **Reflexões**, n. 2, Jan/jun, 2013. p. 13-23.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: do Romantismo até nossos dias. 2. Ed. São Paulo: Paulus, 2007.

REDYSON, Deyve; ALMEIDA, Jorge Miranda de. Mediação ou Paradoxo: Kierkegaard leitot de Hegel. **Pandora**, n. 23, 2010. p. 102-113.

REGINA, Umberto. **Kierkegaard**. Tradução de Alessandra Siedshlag. São Paulo: Ideias e letras, 2016.

Revista Pandora Brasil, n. 23, Out, Minas Gerais, 2010. p. 58-68.

ROOS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. Petrópolis: Editora vozes, 2021.

ROOS, Jonas. Kierkegaard e a análise do desespero entre o indivíduo e a sociedade. **Controvérsia**, v. 5, n. 3, Set, Juíz de Fora-MG, 2010. p. 8–18.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **História da Filosofia contemporânea do século XIX à neoescolástica**. Tradução de Ana Pareschi Capovilla. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SAMPAIO, Laura Cristina Ferreira. **A existência ética e religiosa em Kierkegaard: continuidade ou ruptura?** Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010. [manuscrito].

SILVA, Carlos Hugo Honorato da. **Possibilidade na existência em Kierkegaard: uma crítica a Ciência Lógica de Hegel**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

STRATHERN, Paul. **Kierkegaard em 90 minutos**. Tradução de Marcus Penchel; consultoria, Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

TEIXEIRA, Natália Mendes. Uma leitura da dimensão triádica do *self* em Kierkegaard. **Húmus**, v. 7, n. 19, Maranhão, 2017. p. 58-69.