



ESCOLA DE
HUMANIDADES

VERITAS (PORTO ALEGRE)

Revista de Filosofia da PUCRS

Veritas, Porto Alegre, v. 70, n. 1, p. 1-17, jan.-dez. 2025

e-ISSN: 1984-6746 | ISSN-L: 0042-3955

<http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2025.1.48055>

SEÇÃO: VARIA

Medicina do espírito e saúde da alma: a “cura” da doença para a morte em Kierkegaard

Medicine for the spirit and health of the soul: The ‘cure’ from sickness unto death in Kierkegaard

Medicina del espíritu y salud del alma: la ‘cura’ de la enfermedad hacia la muerte en Kierkegaard

Leonardo Delatorre

Leite¹

orcid.org/0000-0001-8276-2436

leonardoleite1998@usp.br

Silvio Gabriel Serrano

Nunes²

orcid.org/0000-0001-5565-0965

sgsnunes@prof.unisa.br

Recebido em: 19 maio 2025.

Aprovado em: 8 jun. 2025.

Publicado em: 18 ago. 2025.

Resumo: Este trabalho busca compreender o que vem a constituir a chamada *doença para a morte* na filosofia da existência de Kierkegaard, distinguindo-a da angústia. Essa enfermidade será analisada como uma má síntese entre finitude e infinitude. Para enfrentar o fenômeno do desespero, concebido como intrínseco à condição humana, é indispensável algo como uma *medicina do espírito*, que pressupõe tanto um diagnóstico quanto uma intervenção terapêutica para tratar referida enfermidade. A *saúde da alma*, nesse contexto, consiste na superação do desespero ou, mais precisamente, na resolução das contradições existenciais que o geram. Tão somente por meio de uma medicina do espírito, que envolve um retorno à subjetividade, a pessoa adquire a consciência do desespero, reconhecendo seu caráter espiritual e a sua universalidade. A verdadeira saúde, nesse sentido, consiste na suplantação do desespero, que só pode ser vencido por meio de uma decisão existencial: abraçar a fé, mesmo diante dos riscos, inseguranças e paradoxos que ela envolve.

Palavras-chave: doença para a morte; Kierkegaard; medicina do espírito; desespero; saúde da alma.

Abstract: This work aims to understand what constitutes the so-called *sickness unto death* in Kierkegaard's philosophy of existentialism, differentiating it from anguish. The sickness is analyzed as a bad synthesis between finitude and infinitude. In order to face the phenomenon of despair, considered intrinsic to the human condition, it is necessary a sort of *medicine for the spirit*, which presupposes both a diagnosis and an intervention to treat the sickness. The *health of the soul*, in this context, means overcoming despair or, more precisely, resolving the existential contradictions that generate it. Only through a medicine for the spirit, which implies a return to subjectivity, one could acquire awareness of despair, acknowledging his spiritual aspect and universality. True health, in this sense, consists of overcoming despair, which can only be overcome through an existential decision: embracing faith, even before the risks, uncertainties and paradoxes that it encompasses.

Keywords: Sickness unto death; Kierkegaard; Medicine for the Spirit; Despair; Health of the Soul.

Resumen: Este trabajo busca comprender en qué consiste la llamada enfermedad para la muerte en la filosofía de la existencia de Kierkegaard, distinguiéndola de la angustia. Dicha enfermedad será analizada como una mala síntesis entre finitud e infinitud. Para enfrentar el fenómeno de la desesperación, concebido como intrínseco a la condición humana, es indispensable algo así como una medicina del espíritu, que presupone tanto un diagnóstico como una intervención terapéutica para tratar dicha enfermedad. La salud del alma, en este contexto, consiste en la superación de la desesperación o, más precisamente, en la resolución de las contradicciones existenciales que la generan. Solamente mediante una medicina



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade de São Paulo (USP), São Paulo (SP), Brasil.

² Universidade Santo Amaro (UNISA), São Paulo (SP), Brasil.

del espíritu, que implica un retorno a la subjetividad, la persona adquiere conciencia de la desesperación, reconociendo su carácter espiritual y su universalidad. La verdadera salud, en este sentido, consiste en la superación de la desesperación, la cual solo puede vencerse a través de una decisión existencial: abrazar la fe, incluso ante los riesgos, inseguridades y paradojas que esta conlleva.

Palabras clave: enfermedad para la muerte; Kierkegaard; medicina del espíritu; desesperación; salud del alma.

Introdução

O presente trabalho propõe-se analisar o conceito de "desespero" na filosofia de Kierkegaard, delimitando diferenças entre a angústia e a chamada *doença para a morte*. Para desenvolver essa temática, o referido autor escreveu sob o pseudônimo de Anti-Climacus, que representava, em última instância, o ideal cristão, tendo apresentado a postura religiosa diante da existência, ou melhor, a fé como possibilidade de emancipação do desespero. Adorno (2010, p. 78) observa que Kierkegaard não apenas utiliza mas também reafirma uma ontologia transcendental. Como será abordado posteriormente, o desespero não advém necessariamente da angústia, pois a diferença entre ambos é de ordem qualitativa. Refletir sobre o desespero implica analisar o mal-estar decorrente do vazio existencial peculiar e característico da modernidade. Portanto, as reflexões de Kierkegaard se mostram pertinentes e esclarecedoras.

Ao leitor de *A doença para a morte* (originalmente de 1849), é indispensável que reflita brevemente sobre seu subtítulo: *uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar*. Como assinala Roos no "Prefácio" à obra de Kierkegaard (2022, p. 17-18), "o sentido da obra não está no esclarecimento do desespero como um fim em si mesmo, e sim no processo de tornar-se si mesmo, na edificação". Para lidar com o fenômeno do desespero, inerente à condição humana, será preciso uma espécie de *medicina do espírito*, que pressupõe um diagnóstico e a ação a ser feita para o tratamento dessa doença. A saúde corresponde à superação do desespero, ou melhor, à resolução das contradições. Pode-se

afirmar que o desespero constitui uma condição necessária para a emancipação.

No entanto, a realização desse processo pressupõe um diagnóstico acerca do empecilho que obstrui o *tornar-se si mesmo*, consistindo precisamente o desespero no principal entrave.

Antes de adentrar especificamente numa leitura estrutural da obra, cumpre salientar o papel dos pseudônimos na obra literária e filosófica de Kierkegaard. Afinal, a escolha do pseudônimo Anti-Climacus possui sérias implicações para o desenvolvimento de uma tese acerca da condição humana e da síntese que a constitui. Num primeiro momento, conforme atestam Almeida e Valls (2007, p. 13), o pensador dinamarquês aceita plenamente a "responsabilidade jurídica e literária" pelo material manifesto e desenvolvido pelos pseudônimos. Kierkegaard pontua que, caso alguém venha a citar um dos escritos, que o cite devidamente, com o próprio nome do pseudônimo previamente indicado.

Para a produção teórica do autor, os pseudônimos representam modos de perceber a existência. Conforme Grammont (2003, p. 118), "os pseudônimos passarão a falar por si e o leitor será confrontado, não tanto a um personagem teórico, mas a formas de existência que se desenrolam sob seus olhos". Portanto, é possível qualificá-los como *personas* que vislumbam vias e oportunidades de transmitir as particularidades de seus modos de viver e existir através dos personagens desenvolvidos pelo autor dinamarquês. Adorno (2010, p. 38) conclui que não é pertinente "tomar a opinião dos pseudônimos pela de Kierkegaard". Os pseudônimos, como maneiras de compreender a vida, lidam com estádios da existência. A análise se dá sempre a partir da individualidade.

Ademais, percebe-se o papel central da interioridade no desenvolvimento da filosofia do autor em análise. Ao problematizar a existência humana a partir de modos de viver, contrastando essas percepções e reiterando a imprescindibilidade da responsabilidade individual diante dos desafios existenciais, Kierkegaard se aproxima de uma filosofia da subjetividade, ou melhor, de

uma metafísica da interioridade³.

É interessante notar a postura do autor em análise diante da conjuntura de sua época. As revoluções de 1848 na Europa, que constituem a chamada *Primavera dos Povos*, promoveram significativas mudanças no continente europeu, com grandes implicações políticas. Na Dinamarca, também eclodiu uma revolução que foi encerrada pacificamente, não obstante, ainda em 1848, iniciou-se uma guerra civil com as ditas províncias germanófonas. Apesar de tamanhas disputas estruturais e dissensões que ditariam a história da Europa, Kierkegaard sempre atribuiu maior destaque à subjetividade:

Acredita-se que o mundo precisa de uma república, e acredita-se que há necessidade de uma nova ordem social e de uma nova república: mas ninguém pensa que é justamente de um Sócrates que o mundo, justamente confundido por muito conhecimento, precisa (Kierkegaard, 2022, p. 205).

Protásio (2014, p. 15) afirma: "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". Destarte, não há um esforço de fundamentação teórico-filosófica baseado em conceitos, categorias e determinações absolutas. O que realmente importa encontra-se em "dramas e contradições que percorrem, no interior da existência, o ato de existir do próprio existente" (Almeida; Valls, 2007, p. 33). Assim, conclui Jonas Roos: "Kierkegaard [...] permaneceu consistente para com sua ênfase no

indivíduo, na subjetividade e na necessidade de uma correção ético-irônica a pessoas confundidas por um excesso de certezas" (Kierkegaard, 2022, prefácio, p. 17).

Cada pseudônimo diz respeito a um dos três estádios existenciais: estético, ético e religioso. O autor busca refletir mais profundamente sobre os desafios existenciais e as contradições que a realidade concreta impõe ao indivíduo. "Em cada pseudônimo, Kierkegaard lida com a existência humana, com sua realidade concreta, com modos de viver, não com o etéreo e a assepsia de conceitos" (Cruz, 2021, p. 127).

O pseudônimo da obra *A doença para a morte* representa a idealidade do cristianismo. Kierkegaard desenvolve o pseudônimo Anti-Climacus, cuja função primordial é a de simbolizar e exemplificar o cristianismo em sua idealidade, talvez revelando às pessoas o quão afastadas estavam dos princípios e valores do Evangelho (Roos, 2021, p. 39).

Em outras palavras, os estádios dizem respeito a modos específicos de perceber a existência e, na maioria das vezes, estão conectados, interligados e se manifestam de modo paradoxal no homem, que os vive de maneira contraditória e ambigua. Sob essa perspectiva, ao reiterar o paradoxo da existência humana, o pensador dinamarquês se afasta de uma interpretação uniforme e linear. Esses estádios não são suplantados no decorrer de uma jornada progressiva e contínua, como se houvesse uma gradação ou um avanço hierárquico. "É no cotidiano, no chão concreto da existência que se compreende o indivíduo, é ali

³ Essa tentativa honesta de compreender a si próprio, sobretudo ao promover reflexões sobre si mesmo, está relacionada à metafísica da interioridade. "A inspeção do espírito e a investigação da intimidade da alma racional estão intimamente relacionadas com a metafísica da interioridade" (Leite; Moraes, 2024, p. 115). Esse procedimento foi adotado primordialmente por Agostinho de Hipona (cf. Agostinho, 2017). Assim, acerca da filosofia agostiniana, constata Moacyr Ayres Novaes (2003, p. 108): "A investigação da intimidade da alma racional tem como propósito mais do que a descrição de um panorama privilegiado; a inspeção do espírito almeja a coesão com a verdadeira interioridade. Essa aspiração requer o estudo da interioridade no seu sentido mais elevado, a interioridade absoluta de Deus consigo mesmo, assim como requer uma avaliação rigorosa da condição da alma racional, marcada pela adesão à exterioridade. Desta forma, a partir daqui vislumbra-se a metáfora da interioridade articulando o exame da condenação da exterioridade, como exterioridade da alma com respeito a si mesma, com a teologia trinitária de Agostinho". Kierkegaard possui um procedimento semelhante, atribuindo grande importância à subjetividade, suas nuances, contradições e angústias. "Muitas das ideias centrais de Kierkegaard nascem a partir da reflexão sobre si mesmo, da reflexão sobre sua vida e experiências pessoais, dessa tentativa de, com máxima honestidade, conhecer a si mesmo [...] Assim, partindo de sua existência particular, Kierkegaard desenvolve uma filosofia que descobre elementos universais da existência humana" (Roos, 2021, p. 16). É importante destacar, contudo, que a filosofia de Kierkegaard, por um lado, problematiza pressupostos da metafísica clássica e, por outro, também apresenta uma postura crítica em relação a certas teses agostinianas (cf. Cappelørn, 2010, v. 72, p. 131-146). Haufniensis rejeita a noção de que a passagem de Adão para a culpa tenha sido realizada de modo gradativo. "Nesse sentido, ele critica interpretações teológicas que supunham que Adão no paraíso teria certo desejo que o levaria a efetivar a síntese de modo desesperado. Em terminologia teológica: a concupiscência em Adão o conduziria ao pecado, desembocaria no pecado [...] Na interpretação de Haufniensis, o que a proibição faz é aumentar a angústia, no sentido de aproximar Adão da possibilidade da liberdade, aproximá-lo de uma decisão" (Roos, 2021, p. 50-52).

onde se dão seus dramas, conflitos e fundamentam-se sentidos" (Protásio, 2014, p. 19). O caráter imprevisível, indeterminado e dramático da existência impõe desafios que exigem a tomada de uma decisão. A fé viabiliza essa síntese, mas não elimina o paradoxo; ao contrário, ela o acolhe.

Para discorrer acerca da complexidade da condição humana, Kierkegaard se vale da dialética e do paradoxo, que constituem temáticas essenciais em sua argumentação. A partir da contraposição entre os estádios existenciais e da consideração sobre a necessidade do indivíduo de tornar-se si mesmo e sua responsabilidade nessa decisão, Kierkegaard analisará o desespero, a doença para a morte.

1 A condição humana: paradoxo, angústia e liberdade

Em *A doença para a morte*, inicialmente Kierkegaard (2010, p. 25) define o ser humano como "síntese de infinitude e de finitude, do eterno e do temporal, de possibilidade e de necessidade". O pseudônimo Vigilius Haufniensis, em *O conceito de angústia*, já qualificava o ser humano como "[...] síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro. Esse terceiro é o espírito" (Kierkegaard, 2010, p. 47). Em sua essência, o homem é espírito. Desse modo, "a espiritualidade é a verdadeira especificidade do homem, aquilo que o distingue absolutamente do animal" (Farago, 2011, p. 88). Certamente, a condição humana abarca e envolve a materialidade e a racionalidade; todavia, essas instâncias não são determinantes, não definem a origem e a essência do ser humano.

O homem não é compreendido, portanto, como um conjunto diversificado de sínteses, mas como uma síntese que pode ser vivida de diferentes modos e analisada a partir de distintos pontos de vista. Sob essa perspectiva, o homem é primeira e fundamentalmente considerado uma relação de dois termos. É a partir dessa concepção que o autor dinamarquês aborda a angústia e o desespero, assim como a dialética entre a doença e a cura dos dramas e das contradições da exis-

tência humana. Afinal, o que distingue a angústia do desespero? Qual é a relação entre ambos?

A angústia associa-se ao fato de que o homem não nasce um indivíduo no sentido propriamente filosófico e existencial; o tornar-se si mesmo é uma tarefa a ser realizada por todo e qualquer ser humano. Essa empreitada refletirá o modo como cada pessoa efetivará a síntese que a constitui. No entanto, há um pressuposto elementar: é possível não ser si mesmo. O si mesmo pode se encontrar numa situação de dissociação e desorganização consigo próprio. Essa desarticulação constitui o desespero, ou seja, a má relação entre o finito e o infinito, uma descoordenação entre o temporal e o eterno.

Vivemos na finitude e em suas determinações, mas, ao mesmo tempo, nutrimos sonhos, esperanças e sentidos da ordem da infinitude. O desespero é exatamente a má relação dessa síntese que nos constitui, e, conseqüentemente, uma perda de nós mesmos. Como síntese de elementos polares, o ser humano sempre pode se tornar diferente do que é, sempre tem a possibilidade de recolocar a síntese de um novo modo (Roos, 2021, p. 46-47).

A angústia ocupa uma posição central nessa reflexão. Na tarefa de tornar-se si mesmo, surge um desafio existencial para o homem: a tomada de decisão diante de contradições e paradoxos da existência. Jamais será possível uma compreensão clara das consequências e dos desdobramentos das escolhas feitas. Assim, não há como saber o que cada um se tornará ao optar por uma escolha em detrimento de outra. Ao tomar uma decisão em oposição a outra, a pessoa renuncia a um mundo que poderia ter sido. Aqui, é pertinente destacar a poesia "Na noite terrível, substância natural de todas as noites", de Álvaro de Campos (Pessoa, 1944):

Quem escreverá a história do que poderia ter sido;

O irreparável do meu passado;

Este é o cadáver.

Se em certa altura eu tivesse me voltado para a esquerda, ao invés que [para a direita];

Se em certo momento eu tivesse dito não, ao invés que sim;

Se em certas conversas eu tivesse dito as frases que só hoje elaboro:

Seria outro hoje, e talvez o universo inteiro seria insensivelmente levado a ser outro também.

Justamente por ser capaz de pôr fim a um mundo que poderia ter sido, a angústia se manifesta de forma tão presente no interior do homem. Sob essa perceptiva, quando o espírito pressente que está prestes a tomar uma decisão importante, é tomado pela relutância, isto é, por um não querer deixar a condição em que se encontra. A angústia pode ser definida, portanto, como uma sensação de insegurança, incerteza e indefinição diante de uma nova possibilidade (Roos, 2021, p. 48).

É a possibilidade que fomenta e potencializa a angústia. A angústia representa a manifestação da possibilidade de liberdade diante de algo que, em si mesmo, é liberdade⁴. Diferentemente do medo, que possui um objeto definido e determinado, a angústia não tem causas específicas e facilmente definíveis, resulta apenas de uma possibilidade não passível de determinação. Vigilius Haufniensis qualifica a angústia como "uma antipatia simpática e uma simpatia antipática" (Kierkegaard, 2010, p. 46). Na insegurança que acomete o homem quando está prestes a tomar uma decisão, a angústia caracteriza-se precisamente pela ambiguidade entre querer realizar essa possibilidade e, ao mesmo tempo, furtar-se dela.

Angústia pode-se comparar com a vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tortura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura! Desse modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se (Kierkegaard, 2010, p. 66).

Sob essa perspectiva, a angústia pode ser

melhor entendida como a vertigem do eu diante de incontáveis escolhas, possibilidades e decisões, ou seja, diante das diversas pluralidades na construção de mundos, sentidos e subjetividades. "Assim, a angústia sempre retroage ao si-mesmo, à síntese que nos constitui" (Roos, 2021, p. 49-50). Não obstante, é importante destacar que a angústia não carrega consigo, de modo necessário, qualquer conteúdo moral e, por conseguinte, não possui inclinação inexorável para qualquer decisão de ordem axiológica ou valorativa. Em última análise, ela apenas promove a aproximação do homem a uma experiência efetiva e concreta de liberdade quando a pessoa se aproxima da tomada de uma decisão.

A vida humana é contradição. Assim, nenhuma escolha é dotada de garantia infalível. No entanto, no processo de tornar-se si mesmo, a pessoa que assume sua interioridade tem a coragem de arcar com as consequências de suas decisões, reconhecendo sua autenticidade e admitindo com sinceridade o esforço necessário para realizar a tarefa que lhe foi atribuída e confiada. Na filosofia de Kierkegaard, o "paradoxo"⁵ constitui um conceito fundamental. O próprio homem é um paradoxo, sua condição fundamental revela contradições que auxiliam na compreensão do desespero. Segundo Abbagnano (2012, p. 865), "O paradoxo não é uma concessão, mas uma categoria: uma determinação ontológica que exprime a relação entre um espírito existente e cognoscente, e a verdade eterna".

Apesar de viver na finitude e sujeitar-se às determinações da temporalidade, o homem constrói sonhos e esperanças que remetem ao infinito. "Tem uma origem cuja fonte remete ao Absoluto" (Cruz, 2021, p. 130). Segundo Franklin Leopoldo e Silva⁶, na filosofia da existência de Kierkegaard, "a condição humana é essa: viver aquilo que se é, ou seja, o finito, mas viver aquilo

⁴ Diante disso, cf. Grøn (2008). Angústia implica, ou melhor, denota que a possibilidade de liberdade se manifesta diante de algo que em si é liberdade.

⁵ Os paradoxos são elementos integrantes da construção filosófica de muitos pensadores cristãos, como Agostinho e Pascal. O bispo de Hipona, apesar de ser comumente conhecido como o grande sistematizador do pensamento cristão, possui uma filosofia caracterizada por ambiguidades e contradições. Conforme Moacyr Ayres Novaes (2009, p. 27-28), "A filosofia agostiniana é marcada por ambiguidades e oscilações pendulares [...] não há pretensão de acúmulo sistemático na obra de Agostinho. [...] Agostinho opta por uma filosofia propositalmente inconclusa, isto é, uma filosofia que dá expressão a problemas e dificuldades, mas não aspira propriamente a resolvê-los".

⁶ Trata-se de uma citação retirada de uma palestra do professor Franklin Leopoldo e Silva no evento cujo tema foi "As vertigens da Razão e o mistério da Fé: Pascal e Kierkegaard". Disponível em: <https://youtu.be/S8j7ojLpZNI>. Acesso em: 4 jul. 2025.

que deveria ser, infinito". Eis a contradição nuclear da condição humana, que exprime uma tensão existencial⁷ a refletir o modo como cada pessoa perceberá a existência e, por conseguinte, como cada um se determinará. "O eu não é determinado, ele se determina, isto é, se escolhe" (Farago, 2001, p. 87). Johannes de Climacus⁸, o pseudônimo de *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, constata: "[...] existir de verdade, ou seja, permear sua existência com consciência, e ao mesmo tempo eternamente colocar-se por assim dizer além da existência e mesmo assim presente na existência e mesmo assim no devir: isso sim que é difícil de verdade" (Kierkegaard, 2016, p. 30).

A angústia não pode ser qualificada como um fator causal, determinante e necessário do desespero. Conforme abordado anteriormente, constitui uma sensação de ambiguidade diante das diversas possibilidades de construção da vida, isto é, figura como um pressentimento de indefinição e incerteza no momento da tomada de decisão. Ademais, a distinção entre angústia e desespero é de ordem qualitativa, ou seja, uma diferenciação no nível ontológico, no estatuto do ser. Dessa forma, independentemente do aumento da angústia, esse acréscimo jamais implicará o desespero. No que concerne às abordagens existenciais, o incremento quantitativo não resulta

na geração de uma qualidade original.

A grande missão existencial, no cerne da filosofia de Kierkegaard, consiste precisamente na tarefa de se relacionar com a angústia sem realizar a síntese de forma equivocada. Quando essa relação se dá de maneira inadequada, isto é, quando o indivíduo se apega excessivamente a um dos polos da síntese que o constitui, ignorando o outro, provoca uma cisão em si mesmo, conduzindo à perda de si e, consequentemente, ao surgimento do desespero, *a doença para a morte*.

2 O desespero e a dialética entre doença e cura na existência humana

Nas palavras de Anti-Climacus, o desespero constitui algo intrínseco e inerente à condição humana, sendo, portanto, um "fenômeno compartilhado de modo universal" (Cruz, 2021, p. 130). Trata-se de uma enfermidade espiritual que representa a má relação, isto é, a desarticulação da síntese que constitui o homem. O desespero constitui uma doença que se manifesta de diferentes modos e facetas, adquirindo diversas roupagens e gradações. Anti-Climacus descreve a doença para a morte e apresenta a possibilidade de suplantá-la⁹, primordialmente, a partir

⁷ Ainda que o homem habite a finitude e suas determinações, está constantemente engajado na construção de sonhos e esperanças que remetem à infinitude. A infinitude representa aquilo que o homem deveria ser, expressa a ânsia pela totalidade. "Os seres humanos costumam experimentar o mundo como um todo, como algo que deveria fazer sentido. Existem diversos sinais – ou, caso prefira, pistas – relacionados ao tipo de sentido que ele deveria fazer, porém, as coisas não funcionam da forma que parecem indicar" (Wright, 2020, p. 12). Em certo sentido, a filosofia de Kierkegaard, ao se debruçar sobre a condição humana, parece dialogar com a percepção de que o ser humano, ao enfrentar a finitude, é remetido a algo maior do que a mera temporalidade. Os indicadores fragmentados, nas palavras de Wright (2020, p. 13-17), são "[...] as características do nosso mundo que, como os dois que acabei de citar – a justiça e os relacionamentos –, parecem apontar para algum significado real e duradouro, mas que muitas vezes nos decepcionam no momento mais importante. [...] Uma vida genuinamente humana – e sábia – é aquela que aprende a reconhecer esses sinalizadores, por mais confusos que muitas vezes possam ser, e a lutar com seu significado de forma inteligente e sendo sensível às diversas outras pessoas que estão tentando fazer o mesmo à sua maneira". Embora o homem esteja imerso na contingência e, portanto, limitado por suas circunstâncias, ainda é capaz de vislumbrar lampejos e indícios de algo maior. O conhecido provérbio japonês "A rã no fundo do poço não conhece o alto-mar" poderia ser reinterpretado, à luz da filosofia de Kierkegaard, como "A rã no fundo do poço não conhece a vastidão do oceano, mas ainda assim contempla o azul do céu". A abertura do homem a esses indicadores fragmentados pode significar a aproximação do indivíduo ao mistério da existência. Segundo Edgar Morin (2020, p. 10-11), "Tudo o que é evidente, tudo o que é conhecido se transforma em espanto e mistério. [...] Quanto mais vemos o que existe de racional, mais é necessário ver também o que escapa à razão".

⁸ O nome Climacus tem origem no grego e remete à concepção de uma escada. Em retórica, está associado à noção de "clímax". Além disso, refere-se ao monge grego Johannes Climacus, popularmente conhecido como São João Climaco, abade do mosteiro de Santa Catarina do Sinai. Em sua obra *Escada do Paraíso* (Climaco, 2019), discorre sobre os vícios que devem ser superados e as virtudes que precisam ser cultivadas para o progresso na escada da perfeição. Interessante notar que o entendimento de uma tarefa a ser efetivada é uma temática central em Kierkegaard. Dado o tom enfático que o autor atribui à noção de uma missão a ser cumprida, é possível melhor compreender esse diálogo com São João Climaco (cf. Climaco, 2019). Ademais, esse paralelo também pode ser explicado a partir do próprio método adotado pelo pseudônimo Climacus na construção de seus pensamentos, isto é, a estruturação da disposição lógica. Discorre Kierkegaard (2003, p. 7): "Seu prazer consistia em começar por um pensamento particular, a partir dele seguir o caminho da consequência, escalando degrau por degrau até um pensamento mais alto; pois a consequência era a seus olhos uma *scala paradisi* [escada do paraíso], e sua beatitude lhe parecia maior até que a dos anjos. Com efeito, tendo alcançado este pensamento mais alto, ele experimentava uma alegria indescritível, uma voluptuosidade apaixonada em mergulhar sob as mesmas consequências no raciocínio inverso, até chegar ao ponto do qual partira". Deve-se destacar, por fim, que Johannes Climacus é um autor-pseudônimo bastante irônico e que preza o humor. É antitético em relação a Anti-Climacus.

⁹ Numa segunda análise, pode-se dizer que "suplantar" não constitui um bom verbo para exprimir o pensamento de Kierkegaard. Anti-

do processo de tornar-se si mesmo de forma autêntica, sincera e genuína, efetivando-se a síntese de modo adequado. "A rigor, toda a discussão em torno do desespero visa justamente sua superação na edificação ou construção do si mesmo" (Roos, 2021, p. 57).

O aspecto determinante da obra, como já consta no prefácio, reside na edificação e no despertar, na responsabilidade do homem quanto a tornar-se si mesmo. Antes de alcançar a pretendida edificação, é indispensável o diagnóstico da doença, afinal, "um médico não deve apenas prescrever remédios, mas, antes de mais nada, diagnosticar a doença" (Kierkegaard, 2022, p. 139). Destarte, a enfermidade e a cura estão intimamente ligadas em um processo dialético.

Anti-Climacus propõe, ou melhor, compreende que a síntese que caracteriza e configura o ser humano constitui uma relação que se dá consigo mesmo e que foi instituída por um terceiro, isto é, por um outro poder. Assim, "a má relação do desespero não é uma simples má relação, mas uma má relação numa relação que se relaciona a si mesma e é estabelecida por um outro" (Kierkegaard, 2022, p. 45). De início, já se evidencia que a cura para essa enfermidade consiste no tornar-se si mesmo, fundamentando-se no poder que o estabeleceu. O desespero não deve ser compreendido como determinado, necessário ou, até mesmo, na qualidade de um estatuto ontológico:

Desespero é a má relação na relação de uma síntese que se relaciona consigo mesma. Mas a síntese não é a má relação, ela é apenas a possibilidade, ou, na síntese está a possibilidade de má relação. Se a síntese fosse a má relação, então o desespero absolutamente não existiria, então o desespero seria algo que estaria na natureza humana como tal, ou seja, não seria desespero; ele seria algo que aconteceu à pessoa, algo que ela sofreu, como uma doença da qual a pessoa foi acometida¹⁰, ou como a morte, que é o destino de todos (Kierkegaard, 2022, p. 46).

Sob essa perspectiva, o desespero vincula-se à forma como a síntese se associa e se articula com sua inerente liberdade. Sendo esse um fenômeno universalmente compartilhado, todas as pessoas encontram-se em estado de desespero, em maior ou menor grau. Embora não seja determinado e necessário, o autor compreende que não existe um ser humano completamente imune ao desespero. Reconhece-se, em certo sentido, que o desespero constitui uma vantagem; se for concebido como uma ideia abstrata, ignorando-se a concretude da situação de uma pessoa desesperada, é possível reconhecer nele um aspecto benéfico, que confirma a superioridade do ser humano¹¹ ao ressaltar sua essência espiritual. *Desesperar* é, assim, uma determinação do espírito. No entanto, *estar desesperado* representa a maior das perdições, a ponto de, em um estado de profundo desespero, a morte tornar-se uma esperança.

Quando a morte é o perigo maior tem-se esperança na vida; mas quando se toma conheci-

-Climacus diz que a superação do desespero constitui mais propriamente a saúde: "Saúde é, em última instância, a capacidade de resolver contradições" (Kierkegaard, 2022, p. 74). No entanto, considerando a amplitude do pensamento de Kierkegaard, verbos como "superar", "resolver" ou "suplantar" não parecem apropriados para expressar a relação entre o desespero — como doença para a morte — e seu enfrentamento. A utilização de termos ou construções que simplificam ou tornam peremptórias as formas de enfrentamento apresentadas por Anti-Climacus é sempre arriscada, mesmo quando tais palavras aparecem textualmente. É essencial lembrar que, para o próprio autor, a condição humana é sempre crítica (Kierkegaard, 2022, p. 56), e que Kierkegaard é, em essência, um pensador dialético. Por isso, do ponto de vista existencial, a relação com a fé não se estabelece de maneira definitiva ou absoluta. A fé não é um estádio que, uma vez alcançado, garante ao indivíduo concreto uma permanência segura fora do desespero (cf. Grøn, 1997).

¹⁰ Aqui se evidencia uma aparente contradição no próprio texto de Kierkegaard: o desespero que, segundo Anti-Climacus, não é verdadeiramente reconhecido como desespero, é ainda assim descrito como "uma doença da qual a pessoa foi acometida". Isso nos leva a uma pergunta fundamental: que tipo de doença é, afinal, o desespero para Anti-Climacus? E, mais importante, o que o distingue de uma doença comum? Ao longo do texto, o desespero é uma doença cuja especificidade é a universalidade. Trata-se de uma doença no espírito, no *si-mesmo* e assume três formas distintas: desesperadamente não ser consciente de ter um si-mesmo (desespero impropriamente dito), desesperadamente não querer ser si mesmo e, por fim, desesperadamente querer ser si mesmo.

¹¹ Vale destacar que a ideia de uma "superioridade" do ser humano como espírito, em relação aos demais seres, está implícita no próprio horizonte filosófico de Kierkegaard. No entanto, considerando que este artigo se insere em um contexto histórico, científico e epistemológico bastante distinto do século XIX europeu, é necessário adotar um distanciamento crítico em relação a esse tipo de perspectiva antropocêntrica, marcada pelo especismo. Cabe destacar que, ainda no século XVII, estudiosos como Étienne Bonnot de Condillac e Charles-Georges Le Roy escreveram acerca de uma inteligência dos animais, inaugurando, assim, uma virada intelectual no seio do Iluminismo, rompendo-se parcialmente a hegemonia da metafísica clássica e da teologia tradicional, abrindo espaço para novas concepções do humano. Nesse novo cenário, o animal deixa de ser qualificado apenas como o "outro" do homem, e os próprios seres humanos passam a se perceber, em certa medida, como pertencentes ao domínio animal (cf. Condillac; Roy, 2022).

mento de um perigo ainda mais terrível, então se deposita a esperança na morte. Quando, pois, o perigo é tão grande que a morte se tornou a esperança, então o desespero é a desesperança de nem mesmo poder morrer (Kierkegaard, 2022, p. 49).

A universalidade dessa enfermidade e sua capacidade de comprometer a totalidade do homem confirmam seu caráter espiritual. O homem está cindido de sua origem, apartado do fundamento de sua identidade. Nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva, na filosofia kierkegaardiana, "o homem está separado de sua origem, aquela que o dá identidade (Deus)". Embora seja espírito, o ser humano situa-se em uma conjuntura de adoecimento. Destarte, em última análise, todo desespero remete ao afastamento do fundamento no poder que instituiu a síntese. Querer ser si mesmo desesperadamente significa, na verdade, esquivar-se do poder responsável por estabelecer a síntese, enquanto o querer desesperadamente livrar-se de si implica a recusa em voltar para esse mesmo poder. Em última instância, não há uma diferença substancial entre tais alternativas.

O ponto crucial para Kierkegaard é que toda fuga da síntese bem efetivada e do poder que a estabeleceu, independentemente da forma que assuma, é invariavelmente desespero e perda de si mesmo. Assim, desesperadamente querer ser si mesmo não é propriamente querer ser si mesmo, mas *querer ser um si-mesmo que não se é*, ou seja, querer livrar-se de si mesmo bem como do poder que estabeleceu a síntese (Roos, 2021, p. 61).

Sob essa perspectiva, visto que o desespero se situa, mais precisamente, na síntese, ou melhor, na totalidade do si mesmo, ele atinge e compromete as faculdades humanas, incluindo a dimensão volitiva. A superação dessa enfermidade não se dá unicamente pela vontade, pois é possível *querer desesperadamente ser si mesmo*. Para vencer o desespero, querer sair dele pode ser considerada uma condição necessária, mas não suficiente. A vontade desempenha uma função significativa, mas precisa estar qualificada,

ou melhor, orientada e direcionada àquilo que confere unidade à síntese. Cabe ao ser humano empreender uma jornada livre, ancorada na firme decisão de recuperar o significado da existência, reencontrar sua origem e reconhecer o fundamento de um sentido que já está presente e instituído na existência: o eterno.

Na qualidade de desarticulação dessa síntese constitutiva, o desespero pode adquirir diversas facetas e nuances, assumindo expressões e manifestações distintas, tomando até mesmo a forma de sentimentos e modos de viver que, pelo senso comum, jamais seriam concebidos como desespero. Sendo assim, "para nosso filósofo, o desespero é uma categoria universal que reflete na existência humana e está na vida de cada homem mais do que se pensa [...] são muitos os homens que ignoram seu estado verdadeiramente de espírito" (Santos, 2021, p. 204). Poucos são os conhecedores dessa medicina do espírito; não obstante, aquele que a conhece toma ciência das enfermidades que acometem a interioridade. De qualquer forma, o desespero é eminentemente dialético, pois a pessoa que se compreende como saudável pode, na verdade, estar afundada na perdição que constitui essa doença para a morte.

Uma pessoa pode muito bem cumprir com maestria suas obrigações diárias, os deveres para com a família e a sociedade, no entanto, isso não implica uma superioridade de espírito nem significa que a síntese foi efetivada de modo correto. Essa pessoa pode ter sucumbido à finitude, desprezando a infinitude.

De imediato, nenhum homem pode afirmar categoricamente qual é o estado de espírito¹² de outra pessoa. O conceito de "desespero" deve servir, precisamente, como um meio para que cada um volte a atenção para si mesmo, analisando seus dramas e contradições, examinando sua própria conjuntura e, posteriormente, agindo com coragem para realizar a síntese de forma adequada.

¹² A expressão "estado de espírito" pode gerar ambiguidade ao se aproximar da noção de *Stemning*, frequentemente traduzida da mesma forma. No entanto, o que está em questão aqui não é *Stemning* — entendido como uma disposição ou tonalidade afetiva —, mas sim o conceito de *Selv*. Por isso, pode-se ler a formulação apenas como "espírito" ou "si-mesmo".

Mas só porque uma pessoa se tornou de tal sorte fantástica, e, portanto, desesperada, não significa, mesmo que isso se manifeste com frequência, que a pessoa não possa ir vivendo bastante bem, parecer uma pessoa, ocupar-se com questões temporais, casar-se, ter filhos, ser uma pessoa honrada e respeitada – e talvez não se perceba que, num sentido mais profundo, ela carece de um si-mesmo. Tais coisas não causam grande agitação no mundo; pois um si-mesmo é a coisa da qual menos se sente falta no mundo e a mais perigosa de se mostrar que se tem. O maior perigo, o de perder a si mesmo, pode ocorrer tão silenciosamente no mundo como se nada fosse (Kierkegaard, 2022, p. 65).

Conforme já referido, o desespero pode assumir diversas nuances, manifestações e expressões. Há, por exemplo, o desespero da infinitude ou, mais propriamente, a carência de finitude, o que o pensador dinamarquês chama de "fantástico e ilimitado". Quando isolada do polo dialético, isto é, considerada em si mesma, a pessoa perde a si própria. Mergulhada apenas no infinito, passa a se relacionar de modo equivocado com a temporalidade, ignorando a concretude da vida, as relações sociais e as exigências do cotidiano. Por outro lado, o desespero da finitude representa a carência de infinitude e consiste numa manifestação da doença para a morte mais difícil de ser percebida: na dimensão exterior, pode haver uma aparente ordenação e equilíbrio, mas, no âmago da interioridade, o desespero pode estar corroendo o coração:

[...] sim, justamente aquilo que se chama mundanidade consiste apenas em pessoas que, se podemos dizê-lo, vendem a alma ao mundo. Eles usam suas capacidades, ganham dinheiro, realizam empreendimentos mundanos, contabilizam com astúcia etc. etc., talvez sejam mencionados na história, mas si mesmos eles não são; no sentido espiritual, não têm um si-mesmo, nenhum si-mesmo em virtude do qual poderiam arriscar tudo, nenhum si-mesmo diante de Deus – por mais egoístas que de resto sejam (Kierkegaard, 2022, p. 68).

O desespero, em sua pluralidade de expressões, manifesta-se basicamente em dois modos de perceber a existência, ou melhor, em dois estádios da existência: o estético e o ético¹³. No estético, o homem "não tem consciência de o ser" (Kierkegaard, 2010, p. 38), não tem consciência de ser espírito, do seu destino para além da mera temporalidade. Portanto, dois são os traços desse estádio da existência: materialidade e imediatidade.

O estádio estético deixa a pessoa em um beco sem saída, condena-a ao desespero [...] O esteta não pode conhecer a esperança e perde o sentido da vida. Por isso se vê condenado ao tédio, esta "eternidade sem gozo" [...] Assim, para consolar-se desses horizontes ameaçadores, "o homem carnal" é incitado a dizer: "Comamos e bebamos, porque amanhã morreremos" (cf. 1 Cor 15,32) (Farago, 2011, p. 121-123).

O esteta¹⁴ é aquele que se entrega facilmente ao imediatismo dos bens passageiros e efêmeros, ignorando a infinitude. Desconhecendo sua própria origem, aliena-se de si mesmo, ignora sua cisão e suas contradições. De certo modo, oculta a doença para a morte por meio de uma busca incessante pela satisfação de seus desejos materiais e carnisais, mergulhando em um processo de negação infinita que conduz, inevitavelmente, a um tédio inescapável.

Aqui, percebe-se a influência das reflexões de Blaise Pascal e da epistemologia luterana no pensamento do filósofo dinamarquês. O que caracteriza o esteta não é tanto a carência de um *têlos*, mas a direção para a qual esse *têlos* aponta. Enquanto o *têlos* do esteta é imanente, o *têlos* daquele que supera o desespero reside no transcendente. Define-se o esteta como

[...] o indivíduo singular que se deixa guiar pelos momentos aleatórios que se apresentam [...] tenta significar sua vida no e com o efêmero, o accidental, passa o tempo que lhe foi destinado

¹³ Na obra *A Doença para a Morte*, não há menção explícita e sistematizada aos "estádios da existência" (estético, ético, religioso). Essa terminologia é característica de outras obras de Kierkegaard, mas pode ser utilizada como um paradigma analítico para compreender as gradações do desespero. A inclusão dos estádios da existência nesta pesquisa configura, portanto, uma escolha metodológica. É importante destacar, entretanto, que Kierkegaard raramente se refere diretamente a esses estádios em sua obra, e existe uma corrente interpretativa que acabou por reduzir toda a produção do autor a partir dessa teoria.

¹⁴ Novamente, é importante ressaltar que, em nenhum momento da obra *A Doença para a Morte*, Kierkegaard menciona especificamente a noção de "esteta". Essa ideia está mais associada à figura do ironista romântico, que é uma concepção bastante particular. Além disso, em *A Doença para a Morte*, o termo "estética" está primordialmente relacionado ao conceito de "imediato" ou "imediatidade". Por isso, é fundamental compreender essa noção dentro desse contexto específico (cf. Schulz, 2014, p. 334-353; Sousa, 2015, p. 107-124; Scheiber, 2013, p. 27-37).

inebriado e prisioneiro das vaidades proporcionadas pelos meios financeiros, da força física e da exuberante juventude (Almeida; Valls, 2007, p. 34).

Quanto ao estágio ético, Anti-Climacus constata que o homem deseja “construir ele próprio o seu eu” (Kierkegaard, 2010, p. 90). De modo geral, nesse modo de perceber a existência, há a tentativa de conquistar um sentido para a vida por meio da vinculação a um corpo ético de leis e normas, manifestando-se nisso um legalismo moralista, expresso na busca por “[...] conquistar um sentido para a existência a partir do cumprimento dos deveres éticos” (Protásio, 2014, p. 147).

Cumprir reiterar a crítica de Kierkegaard a uma filosofia pautada nas conceituações, nas determinações universais e nas categorias. “Muitos homens constroem sistemas filosóficos que não passam de falsos palácios, pensam que encontrarão a verdade sobre sua existência, contudo, vivem de mentiras [...] assim, ignoram o desespero” (Santos, 2021, p. 214). A tentativa de atribuir um significado à existência por meio da adesão a um conjunto de categorias universais não passa de um subterfúgio aparente, que, em última instância, corrói a própria singularidade:

Para Kierkegaard, não é possível de se explicar a existência, por meio de uma abstração. O real é um pensar junto com o ser e, a abstração da existência se faz com o próprio agir [...] aqui se percebe a clara crítica kierkegaardiana ao sistema lógico que pretende entender a existência, que na cai na falha da elaboração de conceitos como nação, estado, povo, humanidade como sendo primordiais na linha de pesquisa. A supervalorização do abstrato, desse homem geral, sem concretude só permite a nebulosidade e o afastamento do indivíduo de si mesmo [...] Ser um pensador subjetivo é ir contra a ideia abstrata imposta pela corrente lógica sobre a existência, é se afirmar com tal e realizar a compreensão de si nas escolhas, se angustiando e se desesperando, mas buscando alcançar a realização de sua relação (Santos, 2021, p. 212).

Constatam-se distintas gradações no que se refere ao grau de consciência sobre o próprio desespero. A pessoa inconsciente de possuir um *si-mesmo* em relação ao eterno já manifesta o desespero, mas não no sentido estrito.

O desespero em que há consciência de se

possuir um ser eterno e, ao mesmo tempo, reconhece-se estar acometido pela doença para a morte pode ser dividido em duas categorias: o *desespero fraqueza* e o *desespero desafio* (ou *desespero obstinação*) (Roos, 2021, p. 65). O primeiro é marcado pelo esforço de não querer ser *si mesmo*, ao passo que o segundo consiste na tentativa obstinada de *querer ser si mesmo* sem referência ao eterno.

O desespero inconsciente é o mais comum no mundo. Confunde-se com uma mediocridade espiritual que não pode ser qualificada como uma vida de pecado. Trata-se de uma condição tão *a-espiritual* que sua caracterização como pecaminosa poderia soar como um elogio. Diz respeito àqueles que estão imersos nos negócios privados, nos afazeres profissionais, na glória mundana e no imediatismo dos prazeres:

E o mesmo vale também para o pecado. A vida da maioria das pessoas, determinada pela dialética da indiferença, está tão distante do bem (a fé), que é quase a-espiritual demais para ser chamada de pecado, sim, quase a-espiritual demais para ser chamada de desespero. Ser um pecador, em sentido estrito, é algo que certamente está longe de ser meritório. Mas, por outro lado, onde no mundo se poderia encontrar uma consciência essencial do pecado (e, note-se, isso é certamente o que o cristianismo quer ter) em uma vida assim tão imersa em trivialidades e em macaquear conversas tolas dos “outros”, a ponto de quase não se poder chamá-la de pecado, uma vida que é a-espiritual demais para ser chamada de pecado e é digna apenas, como diz a escritura, de ser “vomitada”? (Kierkegaard, 2022, p. 145).

Por sua vez, o *desespero desafio* é marcado por uma intensidade exacerbada, por uma potência singular e uma expressividade mais acentuada (Roos, 2021, p. 65). Paradoxalmente, é também o que mais se encontra próximo da possibilidade de emancipação e cura, aproximando-se, assim, do verdadeiro remédio. Nessa modalidade de desespero, o indivíduo tem consciência de possuir um *eu* com dimensão eterna, contudo, busca ser *si mesmo* independentemente do eterno. No entanto, a superação do desespero não pode ocorrer a partir do próprio desespero. Quando essa doença para a morte é analisada diante do Eterno, ou melhor, diante de um critério absoluto,

a cisão possui uma dimensão absoluta, infinita. Para suplantar o desespero, o indivíduo precisa de algo além de gradações e esforços meramente particulares. É por isso que o entendimento de desespero como pecado é tão crucial para Kierkegaard:

Pecado será o desespero quando visto como diante de Deus ou com a noção de Deus. Ou seja, aqui o desespero é visto como diante do Absoluto e, assim, intensificado em seu máximo. Embora essa seja uma questão complexa, em poucas palavras, a relevância desse entendimento está, em boa medida, em que a culpa que o indivíduo tem pela ruptura do si-mesmo, quando vista diante de Deus, perde toda gradação e se torna uma determinação de qualidade. Diante de um parâmetro relativo, a culpa é relativa e o remediar poderia ser também relativo. Diante de um parâmetro absoluto, a ruptura tem um caráter absoluto [...] (Roos, 2021, p. 66-67).

A superação do desespero é aquilo que Kierkegaard (2022, p. 74) define como saúde¹⁵, a resolução de todas as contradições. Esse estado somente pode ser atingido por meio de uma *medicina do espírito* capaz de diagnosticar a condição atual da interioridade para, então, viabilizar o devido tratamento.

3 A saúde como resolução das contradições

Nota-se que a superação do desespero não reside no mero conhecimento ou em uma abordagem puramente intelectual e racional, mas na decisão concreta, ou melhor, na coragem de estabelecer a síntese de maneira adequada. Trata-se da determinação individual de tornar-se *si mesmo*¹⁶. Se o desespero é concebido como a perda de *si mesmo*, uma desintegração entre o *si-mesmo* e seu significado, então a fé constitui

o meio pelo qual se restabelece a harmonia entre o *si-mesmo* e seu verdadeiro sentido. A cura da doença para a morte está na abertura à possibilidade, nesse modo de viver que assume, mesmo com riscos e inseguranças, uma decisão convicta de estabelecer uma conexão adequada entre o finito e o infinito.

Aquele que crê possui o antídoto eternamente seguro contra o desespero: possibilidade, pois para Deus tudo é possível a todo instante. Esta é a saúde da fé, que resolve contradições. A contradição aqui é que, humanamente falando, a ruína é certa e que, no entanto, ainda há possibilidade. Saúde é, em última instância, a capacidade de resolver contradições (Kierkegaard, 2022, p. 74).

Trata-se do estágio religioso, o "movimento que a subjetividade realiza para, a partir de si, e em si, recuperar o sentido [...] uma ontologia transcendente, a interioridade assume a luta consigo mesmo" (Adorno, 2010, p. 77-78). Nesse movimento, a razão adquire consciência de seus limites, sua impotência em conceber o infinito e, por conseguinte, sua deficiência estruturante no que diz respeito à capacidade de efetivar a síntese de modo adequado.

Desse modo, é indispensável o retorno à subjetividade. Tal impotência também se deve ao fato de que o pecado não é uma questão meramente epistemológica, mas um mal relacionado à vontade, à dimensão volitiva, que remete a uma contradição do homem consigo mesmo, mais precisamente a uma cisão volitiva¹⁷.

[...] Kierkegaard pretende inclusive tocar criticamente a tradição platônica via Sócrates, de pensar o pecado como ignorância. Isto é, para o dinamarquês, o conceito de pecado não pode ser simplesmente considerado uma questão de caráter epistemológico [...] Para o cristão,

¹⁵ Por mais que Anti-Climacus conceba saúde como resolução das contradições e cura do desespero (Kierkegaard, 2022, p. 74), é importante sempre atentar-se ao problema de tornar a "resolução" como absoluta: levando-se em consideração a amplitude do pensamento do autor dinamarquês, ela deve ser considerada à luz da tensão entre idealidade e concretude da existência humana (sua realidade efetiva). A relação com a fé não se estabelece de maneira definitiva ou absoluta; a fé não é um estágio que, uma vez alcançado, garante ao indivíduo concreto uma permanência segura fora do desespero. É preciso, portanto, nuançar devidamente esta ideia de "resolução das contradições" tendo em vista a complexidade filosófica da obra em questão.

¹⁶ No entanto, como será abordado ao longo do texto, não se trata exclusivamente de uma questão volitiva.

¹⁷ A noção de uma "vontade cindida" remete ao livro VIII das *Confissões* (2017) de Agostinho. Apenas a graça viabilizaria a primazia de uma vontade inteiramente boa. Afirma Johannes Brachtendorf (2020, p. 215): "A graça anula a cisão da vontade e liberta a vontade para ser inteiramente boa e, em conformidade com isso, determinar suas aspirações eficazes para a ação. [...] Objetou-se a Agostinho que a doutrina da Graça anula a liberdade da vontade, mas ele sempre rechaçou veementemente tal acusação. A liberdade da vontade no sentido de querer as aspirações eficazes para a ação nunca está em questão para Agostinho; contudo, após o pecado original, não existe mais a liberdade de criar por si próprio uma vontade totalmente boa. A liberdade que está em jogo é libertar-se da má vontade e da necessidade de querer livremente o mal".

o pecado está posto sobre a questão da vontade e não no conhecimento; esta corrupção da vontade é ilustrada por Kierkegaard como aquele estado em que o homem se encontra sozinho diante de Deus ou da ideia de Deus (Silva, 2020, p. 101).

O Eterno, Deus, constitui o fundamento da síntese entre finitude e infinitude, sendo a fé compreendida como a instância encarregada do restabelecimento da correta relação de ordenação entre ambas. A fé é o elemento responsável por garantir a unidade da pessoa. Aqui, torna-se evidente um paralelo com a antropologia agostiniana e a epistemologia luterana¹⁸ (Paula, 2016, p. 161). De Lutero¹⁹, o destaque à presença do divino no íntimo da consciência humana, privilegiando, assim, a subjetividade – há um diálogo mais claro com a obra *Da Liberdade do cristão*. Acerca desta obra de Lutero, Roberto Romano (2015, p. 7) discorre:

Os textos reunidos neste livro produziram esperança e alegria em milhões de seres humanos. Apesar dos exageros, de um lado, e das injustiças, de outro, seu efeito foi estratégico na elaboração do pensamento filosófico moderno, amigo da liberdade e do raciocínio sem peias. [...] Nesses escritos, Lutero modificou a língua, o imaginário, os valores do cristianismo. Deste modo, ele abriu caminho para as formas do pensamento moderno instaurando a subjetividade que dissolveu a tradição. [...] o divino, após Lutero, encontra-se de modo privilegiado na consciência humana. Cada indivíduo realiza, em si mesmo, as núpcias entre o infinito e a finitude.

Do Bispo de Hipona, Kierkegaard herda os traços constitutivos da metafísica da interioridade

e da concepção da deficiência estruturante do homem, bem como o entendimento de uma identidade transcendental. Segundo essa concepção, como Deus é a base da identidade humana, a submissão necessária à transcendência caracteriza a fruição legítima e integral da identidade: “[...] se é Deus quem assegura a identidade do homem, a submissão ao Criador representa a fruição da identidade plena e da própria liberdade” (Leite; Moraes, 2024, p. 27).

O tornar-se si mesmo, isto é, o processo de efetivar corretamente a síntese, pressupõe um duplo movimento, que consiste basicamente em “afastar-se de si mesmo na infinitização do si-mesmo e infinitamente retornar a si mesmo na finitização” (Roos, 2021, p. 70). A fé, explicada pela noção de duplo movimento, é a instância que conecta, na dimensão da subjetividade, a finitude e a infinitude.

Tornar-se si mesmo pressupõe a tomada de uma decisão que envolve riscos, incertezas e inseguranças, assim como a própria fé. Uma vez esgotada a finitude na consideração e apreensão das múltiplas possibilidades, ocorre uma percepção individual de que o ser se encontra em uma relação de dependência necessária com o infinito. No entanto, o eterno encaminha o homem de volta à finitude. O tornar-se si mesmo envolve a perda da finitude para, posteriormente, recuperá-la:

Mas aquele que penou na infelicidade ao frequentar o curso da possibilidade perdeu tudo, tudo, como nunca ninguém na realidade o

¹⁸ O enaltecimento da fé como superação do desespero dialoga com a epistemologia de Lutero presente, sobretudo, em sua obra *Da Liberdade do cristão* (2015, p. 29-33): “Se realmente crês em tua culpa acabarás se desesperando contigo próprio e reconhecendo quão verdadeira é a sentença de Os [13,9]: ‘Ó Israel, em ti só há perdição, mas somente em mim está teu auxílio’. Mas, para que consigas sair de ti mesmo, isto é, de tua perdição, Ele te colocará diante de seu querido filho Jesus Cristo e fã-lo-á dizer-te com sua Palavra viva e consoladora: Entrega-te a ele com fé inquebrantável e confia nele alegremente. Desse modo, pela fé, todos os teus pecados serão perdoados, toda a tua perdição será superada e tu serás justo, verdadeiro, repleto de paz, devoto, cumpridor de todos os mandamentos e livre de todas as coisas. [...] Por essa razão, o correto seria que a única obra e prática de todos os cristãos fosse formar-se em si através da Palavra e através de Cristo, praticando e fortalecendo continuamente a fé. [...] Nesse caso, é preciso considerar com seriedade e diligência que só a fé nos torna devotos e bem-aventurados como logo veremos. E é preciso destacar que, em toda Sagrada Escritura, as palavras estão divididas em dois momentos: os mandamentos ou leis de Deus e a promessa ou a aceitação. Os mandamentos nos ensinam e prescrevem todo tipo de boas obras, mas não é assim que se efetivam. Eles orientam, mas não ajudam; ensinam o que se deve fazer, mas não dão forças para isso. Consequentemente, eles só foram ordenados para que o homem veja neles a sua incapacidade de fazer o bem e aprenda a desesperar-se consigo mesmo. Por isso, eles são chamados também de Velho Testamento, e pertencem todos ao Velho Testamento. Assim, o mandamento “Não cobiçarás” demonstra que todos somos pecadores e que ninguém é capaz de viver sem cobiçar, faça o que fizer. A partir disso, o homem aprende a privar-se de si mesmo e a procurar ajuda noutro lugar, a fim de livrar-se da cobiça, cumprindo assim o mandamento por intermédio de um outro, já que ele sozinho não o consegue; portanto, todos os outros mandamentos também nos são impossíveis”.

¹⁹ A noção antropológica pessimista de Kierkegaard diante da condição humana tem suas origens no pensamento agostiniano e, posteriormente, na teologia reformada. Como observa Nunes (2010), Lutero herda de Agostinho a concepção de que o homem está corrompido pela Queda, o que o impede de alcançar a salvação por seus próprios meios, exigindo, assim, uma dependência absoluta da graça divina.

perdeu [...] então também ganhou tudo de volta como na realidade ninguém jamais recobrou, ainda que tivesse recobrado tudo duplicado; pois o discípulo da possibilidade ganhou a infinitude, e a alma do outro teria expirado na finitude [...] Ele afundou absolutamente, mas logo emergiu outra vez do fundo do abismo, mais leve do que tudo o que há de penoso e horroroso na vida (Kierkegaard, 2010, p. 167).

A doença para a morte possui uma estrutura dialética: o oposto da esperança até pode ser concebido como um entusiasmo superficial ou uma alegria imprudente; contudo, o contrário da virtude da esperança jamais pode ser a tragédia. Nas palavras de Kierkegaard (1989, p. 56), "[...] o desespero é aquela doença a respeito da qual é o maior infortúnio não tê-la contraído; é realmente providencial contraí-la, embora ela seja a mais perigosa de todas as doenças se a pessoa não quiser ser curada dela". Os desesperados almejam veementemente independência e autonomia, não obstante, logo se deparam com sua deficiência estruturante²⁰, fragilidade e impotência. No entanto, conforme apontado anteriormente, o homem que vive o desespero-desafio (desespero obstinação) possui mais profundidade do que aquele que experiencia o desespero inconsciente, imerso na vida mundana e nos negócios privados, apenas marcado pela mediocridade:

Os desesperados almejam ser independentes, mas não conseguem alcançar essa condição; e isso, por si só, é um índice negativo de esperança que, como sói acontecer, aponta para o ego indestrutível do qual eles são incapazes de tomar posse [...] é uma forma conhecida de elitismo espiritual encontrada o tempo todo, de Baudelaire a Graham Greene. De acordo com esse ponto de vista, a maioria dos homens e das mulheres [...] são excessivamente vazios espiritualmente até mesmo para serem condenados. Se eles conhecessem melhor Satã, poderiam conhecer um pouco de Deus. Só pessoas dotadas de uma individualidade

diferenciada são capazes de reconhecer como esse ego está baseado na eternidade, mas essa individualidade autêntica é difícil de conseguir (Eagleton, 2023, p. 170-171).

O tornar-se si mesmo tem como condição necessária a vivência e a experiência do desespero mais extenuante e intenso. O arrependimento genuíno exige o ter-se desesperado em algum momento da vida. Segundo Kierkegaard (1989, p. 74), "[...] é preciso passar por todas as negativilidades; é exatamente como diz a velha história a respeito de quebrar um determinado feitiço: ele não será quebrado até a peça ser tocada do começo ao fim de trás para a frente". Assim, no âmbito do próprio desespero, é possível vislumbrar uma espécie de ferramenta de "cura":

Sob este aspecto, é possível identificar no próprio desespero uma espécie de instrumento de "cura". Isto é, para o filósofo a presença consciente do desespero pode ser considerada passaporte que nos garante a viagem de encontro com o nosso eu eterno [...] Assim, em certo sentido, é possível afirmar que, uma experiência dialética do desesperar, faz como que o eu acabe por desencadear o reencontro com o seu próprio eu, com o seu autor, isto é, Deus (Silva, 2020, p. 98).

Como se vê, a dialética e o paradoxo constituem temáticas essenciais na argumentação do filósofo dinamarquês. Trata-se de assunto dotado de conteúdo teológico-filosófico. O desespero é concebido como desintegração da finitude e da infinitude, de tal modo que a condição prévia do seu significado é justamente a relação dessa polaridade legitimamente instituída. Essa prévia condição suplanta mediações lógicas e a razão puramente objetiva, manifestando-se como paradoxo – o infinito que mergulha no finito e o universal que ingressa num movimento de

²⁰ Um dos elementos da deficiência estruturante do ser humano é o limite do discurso declarativo, o qual reverbera naquilo que Kierkegaard denomina *comunicação indireta*. Tal temática já se encontra presente nos escritos de Agostinho (1973), que, em sua obra *De Magistro*, constata a falência relativa das palavras. Ademais, no interior da produção do bispo de Hipona, a vontade ocupa uma posição central, especialmente no que diz respeito à explicação do mal moral e à dinâmica da conversão. Não obstante, ele não apresenta uma definição precisa do que vem a ser a vontade. "Agostinho parte do entendimento segundo o qual a vontade, em si mesma, não pode ser demonstrada nem definida, sobretudo, em função dos limites do discurso declarativo. Afinal, um silogismo, embora correto, não é capaz de abarcar a complexidade de algumas questões relacionadas ao homem, como as paixões e o desejo" (Leite; Moraes, 2024, p. 22). Em Kierkegaard, os limites do discurso declarativo ocupam uma posição de destaque no que diz respeito às contingências das afirmações diretas. "Kierkegaard reconhece que afirmações diretas são essenciais para a vida como um todo (a ciência, a lógica, informações do cotidiano etc.). Entretanto, reconhece também que elas são limitadas para questões existenciais e ético-religiosas, afinal, não é possível comunicar diretamente a alguém como se tornar paciente, persistente, como perdoar, amar, se apaixonar etc. Aqui se está no âmbito de comunicação de capacidades. Para Kierkegaard, toda comunicação de conhecimento é comunicação direta, ao passo que toda comunicação de capacidade é comunicação indireta" (Roos, 2021, p. 30-31).

particularização, sem que, com isso, perca seu estatuto de universal. "Em outras palavras, toda a questão gira em torno de viver na finitude a partir de um sentido que transcende essa mesma finitude, sem negá-la, antes a ressignificando" (Roos, 2021, p. 83).

O paradoxo, na condição de incompreensível, constitui um paradigma que evidencia e realça a existência. O homem deve realizar a síntese constitutiva tendo como ponto de partida sua historicidade e temporalidade, constatando e admitindo que a eternidade se fez presente na história. A verdade deve ser buscada na historicidade. "A verdade não é encontrada recuando no atemporal, mas na própria existência, na temporalidade, no paradoxo" (Roos, 2021, p. 93). Nas palavras de Kierkegaard (2016, p. 220-221), em seu *Pós-escrito*:

De que modo surge o paradoxo? Ao serem justapostos a verdade essencial eterna e o existir. Por conseguinte, quando os reunimos na própria verdade, a verdade se torna então um paradoxo. A verdade eterna surgiu no tempo. É por isso o paradoxo [...] O que é, então, o absurdo? O absurdo é que a verdade eterna veio a ser no tempo, que Deus foi gerado, nasceu, cresceu etc., veio a ser como qualquer humano, a ponto de não se poder diferenciá-lo de um outro ser humano.

Sob essa perspectiva, a vida só se torna passível de compreensão ao se olhar para o passado, mas precisa ser vivida em direção ao futuro. A história seria uma espécie de extensão da vontade de Deus²¹, que "[...] permeia e vivencia a realidade histórico-temporal da materialidade. Contudo, não está determinada existencialmente" (Cruz, 2021, p. 129-130). A história é importante, mas a posição do indivíduo diante dela é essencial,

seus dramas e contradições, suas escolhas e decisões, suas angústias e superações, sendo que cada pessoa carrega o passado dentro de si.

Mas, afinal, por que os seres humanos se preocupam tanto com a memória? Por que analisam os fenômenos individuais a partir do tempo cronológico? A mente se volta para a história, sobretudo porque o infinito se fez presente no finito. Deus está continuamente operando na finitude, proporcionando ao homem oportunidades de viver a fé. Num processo de tentativa e erro, na empreitada de tornar-se si mesmo, o indivíduo progride na tarefa que lhe foi confiada, fazendo emergir um bem maior. Nessa jornada livre, que inicia com a decisão de encontrar a origem fundamental, a pessoa se depara com um significado já inscrito e revelado na temporalidade finita. Trata-se do Absoluto.

Alguns objetariam dizendo: "Tal conceito é paradoxal". Kierkegaard diria que sim. Este é o Paradoxo Absoluto, pois exige que acreditemos que existe um momento em que o eterno penetra na esfera temporal. É aqui que Kierkegaard recomenda um salto; um salto sobre a "Vala Horrível", o "Fosso largo e de mau aspecto" (Moraes, 2002, p. 120).

Assim, quando o homem opta por essa infinitude, retorna à finitude com um firme significado, com uma melhor interpretação dos fenômenos contingentes e particulares. Com essa perspectiva, nenhuma dificuldade ou adversidade individual é considerada vã ou destituída de sentido. No entanto, sem essa compreensão da historicidade, os seres humanos facilmente cedem ao medo da natureza finita e, por isso, não realizam corretamente a síntese exigida para o tornar-se si mesmo.

²¹ É preciso elucidar essa afirmação. Conforme destacado anteriormente, Kierkegaard não qualifica a história como totalidade racional ou progressiva – não aos moldes hegelianos. De modo contrário, ele preconiza a existência individual e a sua conexão subjetiva com Deus. Para Kierkegaard, a verdade é interna, existencial e coexiste com o paradoxo. Sendo assim, não se revela efetivamente na história como desdobramento da razão divina universal. Apesar disso, verifica-se uma espécie de silêncio carregado. É como se cada existência singular estivesse inscrita em uma narrativa maior, não na acepção do histórico hegeliano, mas num sentido mais próximo do eterno. A história não seria propriamente um desdobramento da razão divina, mas muito provavelmente um palco no qual Deus se oculta, e o indivíduo, em sua angústia, é chamado a responder. O indivíduo precisa de seu passado – compreender suas contradições, reconhecer os conflitos que enfrentou, as dores que superou, e o percurso que o conduziu até o exato ponto em que agora se encontra. É nesse retorno compreensivo a si mesmo que se delinea a possibilidade de apropriação da própria existência. Essa ideia está presente em *Temor e Tremor* (1979), *O conceito de Angústia* e *A doença para a morte*. Para Kierkegaard, "a filosofia está perfeitamente correta ao dizer que a vida deve ser entendida olhando-se para trás, mas então a gente esquece a outra parte: que ela deve ser vivida para frente". "As verdades da história nunca podem fornecer uma verdade absoluta ou necessária (necessária no sentido daquilo que não poderia ser de outro modo). O histórico é sempre dependente da crença em relatos e testemunhas que, como sabemos, são sempre situados e, inevitavelmente, parciais. Sua verdade, assim, é sempre aproximativa, contingente [...] A verdade não é encontrada recuando no atemporal, mas na própria existência, na temporalidade, no paradoxo" (Roos, 2021, p. 84-93).

O problema determinante em Kierkegaard consiste na irracionalidade²² da experiência humana do real, que exprime a impossibilidade de realizar efetiva e integralmente escolhas racionais ou de justificar eticamente as ações humanas de modo definitivo. A angústia humana emerge do reconhecimento da finitude e da morte, bem como do "silêncio de Deus", que deixa os seres humanos imersos em dúvidas, questionamentos e hesitações sobre as nuances de sua condição (Roos, 2021, p. 48-53). "Em outras palavras, toda a questão gira em torno de viver na finitude a partir de um sentido que transcende essa mesma finitude, sem negá-la, antes a ressignificando" (Roos, 2021, p. 83).

Nesse contexto, Kierkegaard propõe o "salto de fé", um salto no escuro, pois a fé não fornece garantias, e Deus permanece em silêncio. A história de Abraão, no Antigo Testamento, que recebe de Deus a ordem de sacrificar seu filho Isaac, constitui um exemplo paradigmático e emblemático da condição existencial humana: ao obedecer à ordem divina e sacrificar seu filho, Abraão dá o "salto de fé", admitindo a impotência da razão humana em determinar qual seria a escolha mais correta.

O cristianismo, portanto, revela que a existência não se esgota apenas na temporalidade, que o existir segue além do abismo do desconhecido. O fato do Eterno se fazer no tempo eleva a categoria humana, justificando sua transcendência. Ao mesmo tempo, apresenta a possibilidade do desespero de não aceitar Cristo como modelo a ser seguido (e nisso não aceitar-se) ou ainda por não aceitar seu Autor. Kierkegaard não pretende exaurir uma prova da existência do divino transcendente, mas olhar por meio da perspectiva do *danês* o ser humano num âmbito de fé, onde o si mesmo pode participar da eternidade ou querer fugir dessa, alcançando, assim o seu eu, sua autenticidade ou não se aceitando desesperar-se. O que o filósofo aponta é como o homem se porta distante de seus pontos relacionais e de seu Criador e o como participar da eternidade por meio da fé no transcendente que foge a explicações da razão exigindo do indivíduo um salto de fé (Santos, 2021, p. 208).

A fé viabiliza essa síntese, mas não elimina o

paradoxo; ao contrário, ela o acolhe. Como modo de perceber a existência, a fé toma uma decisão a despeito de contradições, riscos, inseguranças e incertezas. Essa é a saúde que o indivíduo no estágio religioso usufrui. "O decisivo é: para Deus tudo é possível. Isso é eternamente verdadeiro e, portanto, verdadeiro a cada instante" (Kierkegaard, 2022, p. 72). Pode-se acreditar que, em termos humanos, a derrota é iminente, mas aquele que superou o desespero viverá eternamente na possibilidade. "Pois aquele que se perde na possibilidade eleva-se com audácia do desespero; aquele para quem tudo se tornou necessário desperdiça suas forças na vida, esmagado no desespero" (Kierkegaard, 2022, p. 76). Em suma, a saúde da fé é a saúde da esperança.

Considerações finais

Em Kierkegaard, o desespero manifesta-se como uma síntese do eu que não se efetiva correta e genuinamente, isto é, uma síntese mal realizada entre a finitude e a infinitude. Na condição de uma enfermidade espiritual, sua superação pressupõe o tornar-se si mesmo mediante o reencontro com a origem espiritual, compreendida como a fonte de um significado já posto na temporalidade finita. O processo de tornar-se si mesmo, qualificado como a efetivação adequada da síntese entre finitude e infinitude, tem como condição necessária um duplo movimento: afastar-se de si mediante a infinitização do eu e, paralelamente, regressar a si de modo infinito, assumindo a própria finitude.

Angústia e desespero não podem ser concebidos como sinônimos exatos, pois possuem nuances distintas. A angústia, para Kierkegaard, é a vertigem do *eu* diante das possibilidades, trata-se de um pressentimento vago e existencial relacionado à percepção da liberdade e da finitude, uma sensação de inquietação, de indefinição e de ambiguidade diante da possibilidade de fazer escolhas que moldam a própria existência. Já o desespero configura um estado

²² Kierkegaard não é propriamente um irracionalista. O que está presente em sua obra é a concepção de que não existem critério racionais seguros, peremptórios e derradeiros para a tomada de uma decisão. Trata-se mais de compreender as insuficiências da racionalidade. Não há compreensão racional definitiva nas escolhas. Em última análise, toda escolha é um risco.

caracterizado pela perda de sentido ou pela falta de um entendimento mais significativo sobre a própria identidade, resultante da incapacidade de reconciliar-se com a própria condição existencial, ou melhor, com a incapacidade de relacionar adequadamente a finitude e a infinitude. A angústia não deve ser compreendida como causa do desespero. A distinção entre ambos é de ordem qualitativa – trata-se de uma diferenciação que se inscreve no nível do ser. Por isso, um aumento da angústia não implica, necessariamente, o surgimento do desespero.

Em última instância, o eterno acaba por conduzir o homem de volta à finitude. Tornar-se si mesmo implica, num primeiro momento, perder a finitude para, posteriormente, recuperá-la de forma renovada. O eterno representa a base da síntese entre finitude e infinitude. Dessa forma, a fé é qualificada como a instância encarregada de restabelecer a ligação adequada de ordenação entre esses dois polos. Destarte, é a fé que fundamenta a unidade da pessoa.

Somente por meio de uma medicina do espírito, um retorno à subjetividade, a pessoa se torna consciente do desespero, do caráter espiritual dessa enfermidade e de sua universalidade. A verdadeira saúde consiste na superação do desespero, que só pode ser vencido por meio de uma decisão existencial: a de abraçar a fé, apesar de todos os riscos, as inseguranças e os paradoxos.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução coordenada por Alfredo Bossi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- ADORNO, Theodor. *Kierkegaard: construção do estético*. Tradução: Álvaro L. M. Valls. São Paulo: Unesp, 2010.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução: Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- AGOSTINHO, Santo. *De Magistro (Do Mestre)*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 319-356. (Os Pensadores; VI).
- ALMEIDA, Jorge Miranda; VALLS, Álvaro L. M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. 3. ed. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2020.
- CAPPELØRN, Niels Jørgen. The Interpretation of Hereditary Sin in *The Concept of Anxiety* by Kierkegaard's Pseudonym Vigilius Haufniensis. *Tijdschrift voor Filosofie*, Copenhagen, v. 72, p. 131-146, 2010.
- CLÍMACO, São João. *Escada do céu*. Tradução: João Mendes de Almeida Júnior. Campinas: Ecclesiae, 2019.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot; ROY, Charles-Georges Le. *A inteligência dos animais*. Tradução: Dario Galvão e Lourenço Fernandes Neto e Silva. São Paulo: Unesp, 2022.
- CRUZ, Wallace Alexsander Alves. O desespero na filosofia de Søren Kierkegaard. *Revista Filoteológica*, Feira de Santana, v. 1, n. 1, p. 124-135, jan./jun. 2021.
- EAGLETON, Terry. *Esperança sem otimismo*. Tradução: Fernando Santos. São Paulo: Unesp, 2023.
- FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. 3. ed. Tradução: Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GRAMMONT, Guiomar de. *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante de Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Catedral das Letras, 2003.
- GRØN, Arne. *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*. Macon: Mercer University Press, 2008.
- GRØN, Arne. The relation between Part One and Part Two of *The Sickness unto Death*. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*, [s. l.], n. 1, p. 35-50, 1997.
- KIERKEGAARD, Søren. *A doença para a morte*. Tradução, introdução e notas: Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022. Originalmente publicado em 1849.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *É preciso duvidar de tudo*. Prefácio e notas de Jacques Lafarge, tradução de Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls, revisão da tradução de Else Hagelund e Glauco Micsik Roberti. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Breves Encontros).
- KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa do pecado hereditário, de Vigilius Haufniensis*. Tradução e posfácio: Álvaro L. M. Valls. Bragança Paulista: Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010.
- KIERKEGAARD, Søren. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. v. II. Tradução: Álvaro L. M. Valls e Jorge Miranda Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2016.
- KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death*. Harmondsworth: Penguin Books, 1989. [Edição brasileira *O desespero humano*. São Paulo: Unesp, 2017].
- KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Tradução: Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- LEITE, Leonardo Delatorre; MORAES, Gerson Leite de. *Vontade, Graça e Lei: a metafísica da interioridade em Agostinho*. Londrina: Thoth, 2024.

LUTERO, Martinho. *Da Liberdade do cristão*: prefácios à Bíblia. 2. ed. Tradução: Erlon José Paschoal. Revisão do alemão: Carlos Eduardo Jordão Machado. São Paulo: Unesp, 2015.

MORAES, Gerson Leite de. O Salto de fé em Kierkegaard. *Revista de Ética Phrónesis*, Campinas, v. 4, n. 1, p. 107-122, 2002.

MORIN, Edgar. *Conhecimento, ignorância, mistério*. Tradução: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

NOVAES, Moacyr Ayres. *A razão em exercício*: estudo sobre a filosofia de Agostinho. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

NOVAES, Moacyr Ayres. Interioridade e inspeção do espírito na filosofia agostiniana. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 97-112, 2003.

NUNES, Silvio Gabriel Serrano. *Constitucionalismo e resistência em Théodore de Bèze*: secularização e universalidade do direito de resistir na obra de Du Droit des Magistrats sur leurs sujets de 1574. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. DOI: 10.11606/D.8.2011.tde-23052011-145729.

PAULA, Marcio Gimenes de. *Kierkegaard em diálogo com a tradição filosófica*. São Paulo: Intermeios, 2016.

PESSOA, Fernando. *Poesias de Álvaro de Campos*. Lisboa: Ática, 1944.

PROTÁSIO, Myriam Moreira. *Da genialidade sensível ao amor à regra*: existência e consciência em Kierkegaard. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014. ROMANO, Roberto. Prefácio. In: LUTERO, Martinho. *Da Liberdade do cristão*: prefácios à Bíblia. Tradução: Erlon José Paschoal. Revisão do alemão: Carlos Eduardo Jordão Machado. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2015.

ROOS, Jonas. *10 lições sobre Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes, 2021. (10 Lições).

SANTOS, Rômulo Gomes dos. Sobre o desespero em Kierkegaard: uma crítica ao idealismo alemão. In: ALMEIDA, Flávio Aparecido de (org.). *Filosofia: o desafio do pensar*. São Paulo: Científica Digital, 2021. v. 1, p. 199-219.

SCHEIBER, Gehard. Kierkegaard's Account of Faith as 'The New Immediacy'. *Filosofia*, Frankfurt, v. 68, n. 01, p. 27-37, 2013.

SCHULZ, Heiko. Second Immediacy. Reflections on Kierkegaard's Concept of Faith. In: VERSTRYNGE, Karl; SCHULZ, Jon Stewart Heiko (ed.). *Aneignung und Reflexion*: Band 2 Studien zur Philosophie und Theologie Søren Kierkegaards. Berlin: Walter de Gruyter, 2014. p. 334-353. (Kierkegaard Studies. Monograph Series 28).

SILVA, Elias Gomes da. A "Cura" do desespero em Kierkegaard. *Último Andar*, São Paulo, v. 23, n. 35, p. 93-113, jan./jun. 2020.

SOUSA, Elisabete M. Sobre o Estético em Kierkegaard. *Philosophica*, Lisboa, n. 45, p. 107-124, 2015.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *Indicadores fragmentados*: como o cristianismo compreende o mundo. Tradução: Paulo Benício. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

Leonardo Delatorre Leite

Doutorando em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Mestrando em Filosofia pela USP. Mestre em Direito Político e Econômico pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Bacharel em Direito e licenciado em História pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Graduando em Filosofia pela USP.

Silvio Gabriel Serrano Nunes

Doutor, mestre, licenciado e bacharel em Filosofia pela USP, estágio de Doutorado na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, advogado, bacharel em Direito pela PUC-SP, especialista em Direito Administrativo pela FADISP, docente da Escola Superior do TCM-SP; professor do programa de Mestrado Acadêmico em Direito Médico da UNISA.

Endereço para correspondência

LEONARDO DELATORRE LEITE

Rua Maria Antônia, 76, apto. 41, 01222-010, Vila Buarque
São Paulo, São Paulo, Brasil

SILVIO GABRIEL SERRANO NUNES

Rua Frei Caneca, 940, apto. 123, 01307-002, Consolação
São Paulo, São Paulo, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.