

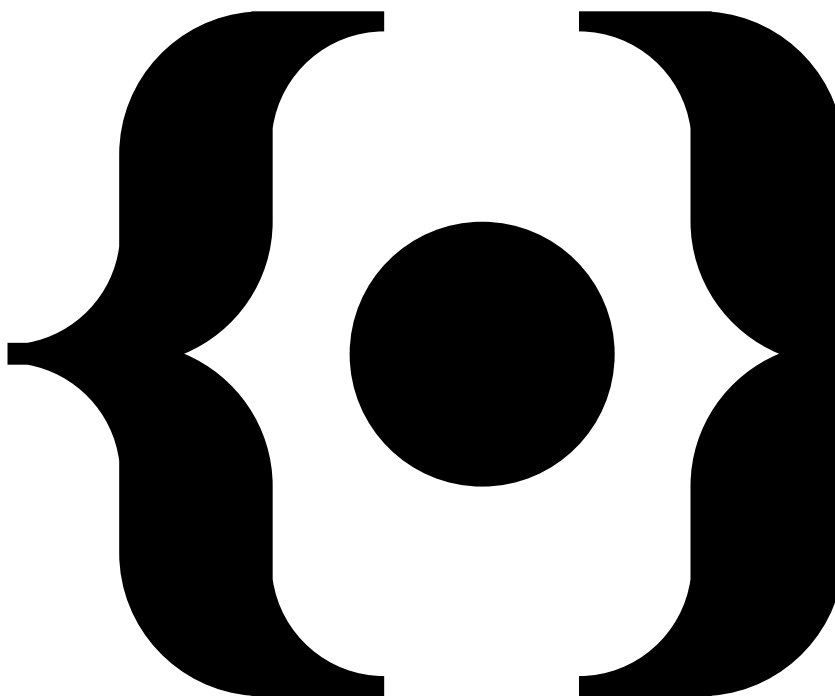
# Kierkegaard e a tradição alemã

Jean dos Santos Vargas  
Natália Mendes Teixeira  
Tales Macêdo da Silva  
(Orgs.)



# Kierkegaard e a tradição alemã

Jean dos Santos Vargas  
Natália Mendes Teixeira  
Tales Macêdo da Silva  
(Orgs.)



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Chefe: Leonardo de Melo Ribeiro

Subchefe: Tadeu Mazzola Verza

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Coordenador: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos

Subcoordenador: Rogério Antônio Lopes

**EDITORA PPGFIL-UFMG**

Tadeu M. Verza

André J. Abath

Abílio A. Rodrigues Filho

Henrique B. Barreto

**CONSELHO EDITORIAL**

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

**CONSELHO CIENTÍFICO**

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa (UFAM)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio José Ferreira Bento (Universidade da Beira Interior)  
Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)  
Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)  
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)  
Jacques Poulain (Université Paris VIII)  
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)  
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)  
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)  
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)  
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)  
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)  
Vinicius Berlendis de Figueiredo<sup>†</sup> (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

## Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP)

---

Kierkegaard e a tradição alemã / Jean dos Santos Vargas; Natália Mendes Teixeira; Tales Macedo da Silva (orgs.). – Belo Horizonte: PPGFIL, 2026.

1 recurso online (298 p.): pdf

Inclui bibliografia

Vários autores.

ISBN 978-65-02-10919-9

DOI: 10.5281/zenodo.21230500

1. Filosofia alemã. 2. Kierkegaard, Soren, (1813 – 1855). 3. Existencialismo. I. Vargas, Jean dos Santos. II. Teixeira, Natália Mendes. III. Silva, Tales Macedo da. IV. Título.

PPGFIL-UFMG, 2025

CDD: 100

CDU: 1(43)

---

Elaborada por Érica Conceição Cicero - CRB 8/8206

Copyright © Os autores

Capa e projeto gráfico: Ami Comunicação & Design

Revisão: os organizadores

Diagramação: Philippos Leonidas Oliveira Propodis

Finalização: Tadeu M. Verza



PPGFIL-UFMG, 2026

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial da Editora PPGFIL-UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso da Editora PPGFIL-UFMG, disponíveis em:

[https://https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br](https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br)



# Sumário

<b>Prefácio</b>	<b>9</b>
<b>A tensão entre o compreender e o agir: a atmosfera do silêncio na clínica psicológica existencial</b> Nicolly da Silva Rebello	<b>13</b>
<b>Reflexões sobre a vida conjugal em Arthur Schopenhauer e Søren Kierkegaard: diálogo e interseções</b> Carlos Eduardo Varella Pinheiro Motta	<b>41</b>
<b>Um fragmento de vida contado no instante da eternidade</b> Livia Serretti Azzi Fuccio	<b>61</b>
<b>Kierkegaard e Marx Diante de Hegel: duas leituras da abstração</b> Geraldo Antonio Pereira	<b>77</b>
<b><i>Contornos da clínica psicológica: diante do humano individual específico, o singular</i></b> Claudia de Loureiro Carvalho	<b>97</b>
<b>Entre o salto e a autenticidade: disposição existencial e afecção em Kierkegaard e Heidegger</b> Paulo Campêlo	<b>119</b>
<b>Sobre a pesquisa de fontes no caso Kierkegaard-Nietzsche</b> Leonardo Araújo Oliveira	<b>143</b>

<b>A fé paradoxal e o fardo do pessimismo: Kierkegaard em diálogo com Schopenhauer</b>	<b>169</b>
Cássia Fernandes	
<b>A impossibilidade de um sistema da existência: a liberdade em Fichte a partir de Kierkegaard</b>	<b>197</b>
Amanda Cardamone Alves	
<b>Modernidade, desespero e fé em Kierkegaard: a tarefa de tornar-se si-mesmo</b>	<b>215</b>
Maitê Sartori Vieira	
<b>Sintonia na diferença: a arquitetura dialética de Hegel e Kierkegaard</b>	<b>239</b>
Tales Macêdo da Silva	
<b>A angústia como instante na vida individual: a noção de angústia da falta de espírito no terceiro capítulo de <i>O conceito de angústia</i></b>	<b>253</b>
Danielle de Freitas Barbosa	
<b>A infinita diferença qualitativa de Søren Kierkegaard na <i>Carta aos Romanos</i> de Karl Barth</b>	<b>269</b>
Michell Platinir Silva Damasceno	
<b>Sobre os autores</b>	<b>293</b>

# Prefácio

Há obras que nascem de um projeto; outras, de um encontro. Este livro pertence decisivamente ao segundo caso. Ele é fruto de uma confluência rara: a de pesquisadores, estudantes e leitores que, reunidos na XIX Jornada Internacional de Estudos sobre Kierkegaard, realizada em 2025 no Rio de Janeiro, aceitaram o desafio de pensar, em comum, a atualidade de Søren Kierkegaard no interior de uma das tradições mais decisivas da filosofia: a tradição alemã.

Mas não se trata apenas de um encontro geográfico ou acadêmico. O que aqui se reúne é, sobretudo, um conjunto de vozes que testemunham a força inquietante de um pensamento que resiste à domesticação. Kierkegaard não é um autor que se deixa simplesmente “explicar”; ele exige ser escutado na interioridade da existência, onde conceitos deixam de ser meros instrumentos teóricos e se tornam questões vividas. Nesse sentido, cada capítulo deste volume não é apenas uma comunicação apresentada em um evento, mas a expressão de um confronto singular com problemas que continuam a nos interpelar: a liberdade, a angústia, a decisão, a fé, o desespero e o sentido de tornar-se si mesmo.

O eixo que orienta esta obra, a relação entre Kierkegaard e a tradição alemã, revela-se particularmente fecundo. Se, por um lado, essa tradição é frequentemente associada ao ideal sistemático de Hegel e ao rigor crítico de Kant, por outro, é precisamente nesse horizonte que Kierkegaard se inscreve como uma figura de tensão, ruptura e, ao mesmo tempo, de diálogo profundo. Ele não está fora

dessa tradição, ele a atravessa, a interroga e a desestabiliza a partir de dentro.

É essa tensão que anima os textos aqui reunidos. Em vez de oferecer uma leitura homogênea ou conciliadora, os autores exploram as fraturas, os deslocamentos e as possibilidades de aproximação entre Kierkegaard e pensadores alemães, revelando que a filosofia não avança apenas por continuidade, mas também, e talvez sobretudo, por confronto. Assim, o leitor encontrará neste volume não um sistema fechado, mas um campo aberto de investigação, onde diferentes perspectivas se entrelaçam e se desafiam mutuamente.

Outro aspecto que confere singularidade a esta obra é o seu enraizamento em um contexto latino-americano, mais especificamente brasileiro. O fato de essas reflexões terem sido produzidas no território brasileiro não é um detalhe circunstancial: indica que o pensamento kierkegaardiano continua a encontrar novos lugares de ressonância, atravessando fronteiras culturais e linguísticas. A filosofia, aqui, mostra-se viva, não como repetição de um cânone, mas como recriação situada.

Há, ainda, algo de profundamente coerente entre o espírito deste livro e o próprio método indireto de Kierkegaard. Tal como em sua obra, não se oferece ao leitor uma doutrina a ser assimilada passivamente, mas um conjunto de provocações que exigem posicionamento. Cada capítulo, à sua maneira, convoca o leitor a sair da posição de espectador e a assumir a tarefa, sempre inacabada, de pensar por si mesmo.

Nesse sentido, este livro não é apenas uma coletânea de estudos: é um convite. Um convite à reflexão rigorosa, à escuta atenta e, sobretudo, à coragem de enfrentar aquilo que, na filosofia, não pode ser reduzido a fórmulas: a própria existência.

Que o leitor se deixe afetar por estas páginas não como quem percorre um território já conhecido, mas como quem se dispõe a habitar uma pergunta. Pois, como nos lembra Kierkegaard, compreender não é o mesmo que existir, e é precisamente nesse intervalo que a filosofia encontra sua tarefa mais exigente e mais necessária.

Boa leitura.

Jean dos Santos Vargas  
Natália Mendes Teixeira  
Tales Macêdo da Silva  
(Organizadores)



# A tensão entre o compreender e o agir: a atmosfera do silêncio na clínica psicológica existencial

Nicolly da Silva Rebello

Por que a compreensão de algo não garante que se aja imediatamente conforme o compreendido? Essa é a questão que orienta a presente pesquisa e que emerge a partir da leitura de *A doença para a morte: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar* (1849/2023), escrita por Søren Kierkegaard sob o pseudônimo Anti-Climacus.

Nessa obra, Kierkegaard tematiza o desespero como a má relação da síntese, compreendendo o ser humano como uma relação que se relaciona consigo mesma. A partir dessa concepção, torna-se possível falar da “doença para a morte”: o desespero que se manifesta tanto na recusa em ser si mesmo quanto no desejo desesperado de sê-lo. Ao longo da primeira parte da obra, o autor descreve as formas do desespero e os diferentes níveis de consciência acerca dessa doença do espírito.

Na segunda parte, quando a medida do desespero passa a ser o Absoluto, este é compreendido como pecado. Como afirma o autor, “cada coisa é qualitativamente o que é por aquilo com que é medida” (Kierkegaard, 1849/2023, p. 120). É nesse contexto que emerge, de modo explícito, a questão da passagem da compreensão à ação. No capítulo intitulado “A definição socrática de pecado”, Anti-Climacus distingue a idealidade pura – na qual o homem, considerado abstratamente, transita com facilidade da compreensão ao agir – da existência concreta, na qual

há essa bem pequenina transição do ter compreendido ao fazer; ela não é sempre cito citissime [muito rápida], não é *geschwind wie der Wind* [rápida como o vento]. Ao contrário, aqui começa uma história muito longa. (Kierkegaard, 1849/2023, p. 136)

Compreendido como síntese – isto é, como relação que se relaciona consigo mesma – o ser humano encontra-se constantemente convocado a efetivar a síntese que o constitui. Essa efetivação não ocorre em um plano abstrato, mas a partir das circunstâncias concretas da existência, nas quais a liberdade nunca se apresenta como absoluta, mas sempre situada e enredada. As decisões são tomadas no interior dessas circunstâncias, e nelas está em jogo o próprio modo de ser do indivíduo.

Assim, a passagem da compreensão à ação é um processo no qual o existente se vê diante de si, diante de possibilidades, responsabilidade e riscos. Trata-se, portanto, de um movimento no

qual o tornar-se<sup>1</sup> – tema central de toda a obra kierkegaardiana – está sempre em jogo.

A relação consigo mesmo é inevitável e intransferível, ninguém pode viver ou decidir no lugar do outro. É nesse horizonte que se inscreve a pergunta central desta pesquisa: por que, mesmo quando algo é compreendido, a passagem à ação pode se mostrar tão demorada?

O percurso que se segue não tem por objetivo explicar o que leva alguém a decidir, tampouco descrever um processo psicológico de tomada de decisão. Trata-se de circundar, a partir da analítica existencial, aspectos próprios à constituição do existente que podem tornar demorada a passagem da compreensão à ação, abrindo espaço para pensar o lugar do silêncio nesse intervalo – especialmente no contexto da clínica psicológica existencial.

## Kierkegaard e a noção de indivíduo

Kierkegaard ocupa-se do indivíduo e da tarefa que constitui a existência humana: tornar-se si mesmo. O si mesmo é tarefa. Como destaca Roos:

---

<sup>1</sup> Sobre o ‘tornar-se’ ser tema central de toda a obra do filósofo dinamarquês, encontra-se como nota explicativa a seguinte afirmação: “Peço insistentemente, e de uma vez por todas, ao benévolo leitor para ter sempre *in mente* que o pensamento total de toda a obra é este: o tornar-se cristão” (Kierkegaard, 1859/ 2002, p. 41).

Kierkegaard entende que o fato de nascermos humanos não nos torna indivíduos, no sentido filosófico que atribui ao termo. Cada pessoa precisa realizar, tornar efetiva a síntese que a constitui. (Roos, 2023, p. 47)

Tornar-se si mesmo, portanto, não é um acontecimento pontual, mas um processo contínuo que acompanha toda a existência.

Em *A doença para a morte*, Kierkegaard sublinha o caráter inescapável desta tarefa ao afirmar que a relação do ser humano consigo mesmo não pode ser abandonada.

A relação para consigo mesmo é algo do qual o ser humano não pode livrar-se, assim como não pode livrar-se do seu si-mesmo, o que, de resto, é a mesma coisa, já que o si-mesmo, afinal de contas, é a relação para consigo mesmo. (Kierkegaard, 1849/2023, p. 48)

Essa compreensão do si mesmo insere-se em um horizonte religioso – o pseudônimo Anti-Climacus “quer apresentar o cristianismo em sua idealidade” (Kierkegaard, 1849/2023, p. 12), por isso, tornar-se si mesmo é uma tarefa diante de Deus. O si mesmo é dado pelo Absoluto, mas cabe ao indivíduo assumir a responsabilidade de efetivar essa relação, apropriando-se do que lhe foi dado. Anti-Climacus fórmula essa condição:

de onde vem então o desespero? Da relação na qual a síntese se relaciona a si mesma, no instante em que Deus, que fez o ser humano para a relação, como que o solta de sua mão, quer dizer, quando a relação se relaciona consigo mesma. (Kierkegaard, 1849/2023, pp. 46–47)

A imagem de Deus que “solta a mão” ilumina, simultaneamente, possibilidade, responsabilidade e limite: algo nos é dado, mas a forma de responder a isso não está determinada de antemão. O si mesmo situa-se entre pólos constitutivos – o eterno e o temporal, o necessário e o possível – que precisam ser mantidos em tensão. Kierkegaard afirma: “na medida em que ele é ele mesmo, ele é necessário; e na medida em que deve tornar-se si mesmo, ele é uma possibilidade” (Kierkegaard, 1849/2023, p. 69). O necessário refere-se às condições dadas da existência, aquilo que não pode ser de outro modo; o possível, por sua vez, diz respeito ao que pode vir a ser, ao que permanece aberto.

Ao definir o ser humano como relação, Kierkegaard indica que a existência não é um estado fixo, mas um processo dialético, um constante vir-a-ser, no qual o indivíduo precisa haver-se, simultaneamente, com limites e possibilidades. Essa tarefa não implica um deslocamento para fora de si, mas um movimento de apropriação da própria condição. Anti-Climacus descreve uma forma de desespero que torna visível essa dinâmica:

Este si-mesmo se torna uma possibilidade abstrata que se debate na possibilidade até se cansar, mas que nem sai do lugar nem chega a lugar algum, pois o necessário é justamente o lugar; tornar-se si mesmo é justamente um movimento no lugar. Tornar-se é um movimento a partir do lugar, mas tornar-se si mesmo é um movimento no mesmo lugar. (Kierkegaard, 1849/2023, p. 69)

Aqui, Kierkegaard descreve o si mesmo que permanece preso ao plano da possibilidade abstrata: imagina-se de múltiplas formas, projeta-se indefinidamente, mas não se compromete com a

concretude da existência. Trata-se de um movimento exaustivo que não se realiza, pois não assume o necessário como ponto de partida. Em contraste, tornar-se si mesmo é um “movimento no mesmo lugar”, isto é, um engajamento com as circunstâncias concretas da própria vida, mantendo em tensão os polos da síntese sem anulá-los – já que a fixação, como já visto anteriormente, caracteriza o desespero segundo Anti-Climacus.

Essa caracterização do tornar-se parece apontar para a própria possibilidade da tarefa da psicoterapia. A clínica existencial atua justamente no acompanhamento e na sustentação do movimento de tornar-se si mesmo. Caso o ser humano fosse um dado já pronto – se não fosse preciso e possível tornar-se – algo como a psicoterapia perderia o seu sentido. Como afirma Kierkegaard,

tornar-se si mesmo é tornar-se concreto. [...] O si mesmo em potência não existe efetivamente, mas é simplesmente o que deve vir a existir. (Kierkegaard, 1849/2023, p. 62)

A necessidade de relacionar-se consigo mesmo, destacada por Kierkegaard, encontra em Heidegger – ainda que em outro solo teórico – importantes pontos de aproximação. Em *Ser e tempo* (1927), ao analisar o ente para quem o próprio ser está em questão, Heidegger afirma:

o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser desse ente é sempre e a cada vez meu. [...] Como ente

deste ser, a presença<sup>2</sup> se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. Ser é o que, neste ente, está sempre em jogo. (Heidegger, 1927/2015, p. 85)

Embora não escolhamos as condições fundamentais que nos constituem – ou, em termos heideggerianos, embora sejamos jogados no mundo – cabe a cada um fazer algo com o que recebeu. A existência não está completa; não é como uma roupa pronta, vestida sem necessidade de ajustes. A medida não é dada de antemão, mas precisa ser conquistada. Dito de outro modo, o si mesmo, dado como possibilidade e tarefa, exige ser efetivado.

Essa apropriação de si se dá a partir do modo como o existente está no mundo, isto é, da maneira como é afetado, se orienta e responde às situações que lhe vêm ao encontro. Torna-se, assim, necessário considerar os afetos como atmosfera que estrutura o modo de aparecimento do mundo. É nesse ponto que o pensamento de Heidegger oferece contribuições decisivas, ao compreender a disposição como dimensão originária da existência, a partir da qual o compreender e a interpretação se tornam possíveis.

---

<sup>2</sup> O termo “presença” refere-se à tradução adotada por Márcia Sá Cavalcanti para o termo alemão *Dasein*, proposto por Heidegger para se referir ao ser humano e evitar confusões com compreensões prévias que se tem acerca do ser do ente humano.

# Disposição - compreensão - interpretação

A fim de preparar o solo compreensivo para o tema a ser tratado, torna-se necessário explicitar, ainda que brevemente, como Martin Heidegger caracteriza o ente humano em *Ser e tempo*. O autor denomina esse ente pelo termo alemão *Dasein*, usualmente traduzido como ser-aí, ser-o-aí ou ainda presença.

A tradução por ser-aí evidencia um traço fundamental da analítica existencial: o ente humano não é um sujeito isolado que posteriormente se relaciona com o mundo, mas é, desde sempre, ser-no-mundo. “A expressão “pre”<sup>3</sup> refere-se a essa abertura essencial. Através dela, esse ente (a presença) está junto à pre-sença do mundo, fazendo-se presença para si mesmo” (Heidegger, 1927/2015, p. 191). Há, portanto, uma co-originariedade entre o homem e o mundo<sup>4</sup>, marcada por abertura e relação.

Desde o nascimento, o ser humano tem de haver-se com as possibilidades que se abrem a partir do mundo em que está lançado: o tempo histórico, a cultura, a família, etc. Essas condições, ao mesmo tempo em que abrem possibilidades, impõem limites. Cabe ao

---

<sup>3</sup> Nota-se que, no início do parágrafo, utilizou-se a tradução *ser-aí*. Já nesta citação, por tratar-se da tradução de Márcia Sá Cavalcanti, a partícula em destaque é o “pre”, de *presença*. É equivalente ao “aí”, quando o termo *Dasein* é traduzido por *ser-aí*. Ao longo do texto, serão utilizadas as duas variações.

<sup>4</sup> O termo “mundo” não se restringe ao planeta ou às coisas contidas no espaço físico. Mundo, neste contexto, refere-se ao horizonte de sentido. Para uma elaboração mais detalhada dessa noção, ver Heidegger, *Ser e Tempo*, especialmente o capítulo III (§§ 14-24).

existente relacionar-se com esse campo de possibilidades e com o modo como o mundo lhe aparece. Essa compreensão de possibilidade como algo que não se origina no interior de um sujeito, mas na relação com o mundo histórico, é explicitada por Heidegger nos *Seminários de Zollikon* (1987/2017, pp. 168-169):

As possibilidades do Dasein não são tendências ou capacidades de um sujeito. Elas sempre resultam primeiro, a bem dizer, a partir do “fora”, ou seja, de cada situação histórica do poder-comportar-se e escolher, do comportamento em relação ao que vem ao encontro. [...] Possibilidades, no sentido existencial, são sempre um poder-ser-no-mundo histórico.

Sem a intenção de forçar aproximações entre Kierkegaard e Heidegger, reconhecendo as diferenças fundamentais entre ambos, é possível apontar, para os fins desta pesquisa, um ponto de convergência: o ser humano não nasce pronto. A existência não é um dado acabado, mas um processo, um ter de haver-se consigo mesmo no interior do mundo e na relação com outros entes. É preciso fazer algo com o que se recebe – em Kierkegaard, de Deus; em Heidegger, do mundo, do ser-lançado.

É a partir desse panorama que se torna possível retomar a questão que orienta este trabalho: por que a compreensão de algo não garante que se aja imediatamente conforme o compreendido? Em *Ser e tempo*, Heidegger descreve três estruturas fundamentais da constituição existencial do aí do Dasein – lembrando que “a presença é a sua abertura” (Heidegger, 1927/2015, p. 192): disposição, compreensão e interpretação.

No §29, “A presença como disposição”, há a seguinte formulação:

o que indicamos ontologicamente com o termo disposição (*befindlichkeit*) é, onticamente, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor (*stimmung*), o estar afinado num humor. (Heidegger, 1927/2015, p. 193)

A disposição não é um elemento acessório da vida psíquica, mas um existencial fundamental, isto é, uma estrutura constitutiva do modo de ser humano.

É na disposição que se torna visível como o existente se encontra afetivamente situado diante de suas próprias possibilidades. Como afirma Heidegger,

o humor revela “como alguém está e se torna”. É nesse “como alguém está” que a afinação do humor conduz o ser para o seu “pre”. (Heidegger, 1927/2015, p. 193)

Esse “pré” não indica um momento anterior no tempo, mas a estrutura antecipadora a partir da qual o mundo e as possibilidades já se mostram ao existente.

A compreensão, por sua vez, diz respeito ao projetar-se do existente em suas possibilidades de ser. Compreender é lançar-se às possibilidades que o aí abre, antecipando-se a si mesmo enquanto poder-ser. Heidegger afirma: “em todo compreender do mundo, a existência também está compreendida e vice-versa” (Heidegger, 1927/2015, p. 213). Esse projetar, contudo, nunca ocorre de modo neutro ou puramente racional, pois está sempre afinado por um determinado humor.

É a partir desse compreender tonalizado que o existente interpreta. Interpretar é elaborar as possibilidades projetadas no compreender. Sendo que, “a interpretação nunca é a apreensão de um

dado preliminar, isenta de pressuposições” (Heidegger, 1927/2015, p. 211). Pois se funda sempre em uma posição prévia, uma visão prévia e uma concepção prévia.

Disposição, compreensão e interpretação constituem, assim, uma unidade estrutural co-originária da existência. Embora possam ser distinguidas para fins analíticos, acontecem sempre conjuntamente, implicando-se mutuamente.

Dizer que a afinação do humor conduz o ser para o seu “aí” significa que o existente já se encontra sempre afetivamente afinado – angustiado, temeroso, entediado, e é a partir dessa afinação que o mundo se desvela e que as possibilidades podem ser compreendidas e interpretadas. O humor não funciona como um filtro subjetivo que se acrescenta posteriormente à compreensão, mas como um modo originário de abertura que tonaliza o campo no qual algo pode vir ao encontro do existente.

Como afirma Heidegger,

Que os humores possam deteriorar-se e transformar-se, isto diz somente que a presença já está sempre sintonizada e afinada num humor. (Heidegger, 1927/2015, p. 193)

Não há, portanto, uma compreensão prévia isenta de afeto, mas uma existência que, desde sempre, se encontra afinada de algum modo.

Ao tratar das tonalidades afetivas, não se pretende sustentar que o ser humano decide a partir de emoções que interferem negativamente em um julgamento racional previamente constituído. O que está em jogo é algo mais originário, toda compreensão já se dá desde uma determinada afinação afetiva. Medo, tédio, melancolia ou

entusiasmo não são estados internos, mas modos pelos quais o mundo se desvela, abrindo ou fechando possibilidades ao existente.

Nesse sentido, a demora na passagem da compreensão à ação está desde sempre atravessada pelo modo como o existente se encontra afetivamente situado diante daquilo que compreende – ou, mais propriamente, diante do que vislumbra como possibilidade de ação. Sem esgotar as razões dessa demora, essa constituição fundamental do existente faz com que a atenção clínica se volte às tonalidades afetivas que sustentam ou dificultam essa transição.

## Decidir é também deixar de ser: a perda implicada em toda decisão

Em *O conceito de angústia* (1844/2017), Vigilius Haufniensis afirma que a possibilidade é o mais pesado de todos os fardos, pois tanto aquilo que alegra quanto aquilo que atormenta se dão sob o modo do possível. É justamente essa ambiguidade que confere à possibilidade seu peso. O pseudônimo escreve:

A possibilidade é, por conseguinte, a mais pesada de todas as categorias. É certo que se ouve com frequência o contrário: que a possibilidade é tão leve, a realidade, porém, tão pesada. Em geral entende-se, portanto, por esta possibilidade, da qual se diz que é tão leve, a possibilidade da sorte, do êxito, etc. Mas essa não é de jeito nenhum a possibilidade, é uma invenção mentirosa em que a

corrupção humana aplica nova maquiagem para poder, sem embargo, ter motivo para queixar-se da vida e da Providência, e ter uma chance de se atribuir importância aos próprios olhos. Não, na possibilidade tudo é igualmente possível, e aquele que, em verdade, foi educado pela possibilidade entendeu aquela que o apavora tão bem quanto aquela que lhe sorri. (Kierkegaard, 1844/2017, p. 188)

O momento que antecede a decisão – ou, em termos kierkegaardianos, o momento que antecede o salto – é marcado por essa gravidade: não se sabe para onde a escolha conduzirá, nem o que se tornará ao efetivá-la. Não há garantias, nem critérios que assegurem antecipadamente o resultado. Agir implica sempre fechar possibilidades, e é nesse fechamento que algo inevitavelmente se perde.

A angústia, nesse contexto, não revela o conteúdo da decisão, mas expõe o existente à indeterminação própria da liberdade. No “antes” da decisão, o existente encontra-se suspenso entre possibilidades, confrontado com o fato de que decidir implica sempre deixar algo para trás. A perda não aparece como consequência posterior da escolha, mas como algo já implicado na própria estrutura do decidir.

A referência à *O conceito de angústia* tem aqui a função de indicar esse afeto fundamental – tematizado inicialmente por Kierkegaard e posteriormente retomado por Heidegger – que coloca o existente diante da possibilidade e, portanto, diante de sua condição de indeterminação. Isso, porém, não significa afirmar que toda passagem da compreensão à ação seja necessariamente afinada pela angústia.

Trata-se, antes, de reconhecer a angústia como uma possibilidade afetiva privilegiada de desvelamento do peso implicado na decisão.

Nesse sentido, a angústia pode aparecer como um afeto fundamental que “revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesma.” (Heidegger, 1927/2015, p. 254). Ela não determina a decisão, mas expõe o existente à seriedade da liberdade que o constitui.

Essa compreensão se aproxima da leitura proposta por Jonas Roos em sua introdução feita para o livro *A doença para a morte* (1849/2023, p. 19):

Diante da possibilidade de uma decisão, diante da possibilidade de mudar a si mesmo, o espírito pressente algo, pressente que pode vir a ser diferente do que é. Mas isso que pode vir a ser ainda lhe é desconhecido, indeterminado e, nesse sentido, como um nada. Esse vazio, essa sensação de indefinição e ambiguidade diante de uma nova possibilidade fugidia e desconhecida, é o que Kierkegaard chama de angústia. [...] A angústia é a vertigem diante da possibilidade.

À primeira vista, essa formulação pode parecer em tensão com a pergunta que orienta este trabalho, uma vez que aqui se fala de uma possibilidade ainda indeterminada, enquanto a questão central investiga por que, mesmo compreendendo algo, o existente pode demorar a agir. No entanto, o que está em jogo não é uma oposição entre compreensão e indeterminação, mas a natureza do compreender próprio à existência.

O existente pode compreender que já não pode permanecer como está, pode vislumbrar a necessidade de uma mudança ou a

possibilidade de um modo de ser mais fiel a si mesmo e, ainda assim, demorar a agir. Isso ocorre porque aquilo que se tornará ao decidir permanece indeterminado e só se mostra após o salto, isto é, após a rearticulação da síntese. A compreensão em jogo não consiste em um saber antecipável sobre o que se será, mas em um vislumbre existencial de que algo já não pode seguir do mesmo modo.

Decidir, nesse sentido, não diz respeito a um simples ajuste comportamental, mas a uma reconfiguração do modo de ser. Agir implica sempre deixar de ser algo, mesmo que isso não se apresente de modo claro. Essa perda encontra ressonância poética em Cecília Meireles, “vivemos do que perdura, e não do que fomos”. A possibilidade, ao revelar que tudo poderia ser diferente, confere peso às decisões e expõe o existente ao risco de toda transformação do modo de ser.

## Silêncio e tornar-se ouvinte

Não sendo possível falar diretamente daquilo que leva o existente a decidir, coube até aqui margear as dificuldades. Mais precisamente, buscou-se explicitar aspectos constitutivos da existência humana que podem tornar essa passagem lenta, hesitante e marcada por tensão. Quando considerada em sua singularidade, a tarefa do tornar-se revela-se, como afirma Kierkegaard, como algo que exige “um enorme esforço e uma enorme responsabilidade” (Kierkegaard, 1849/2023, p. 31).

Permanecer nesses contornos permitiu fazer aparecer a tensão própria aos movimentos existenciais. A intenção foi restituir a seriedade dessa tarefa, indo na contramão de perspectivas que

procuram retirar seu peso, transformando mudanças em etapas previsíveis ou tentando ponderar aquilo que, em sua essência, permanece imponderável. Nesse sentido, o esforço não foi o de oferecer caminhos, mas o de sustentar a gravidade implicada na existência como tarefa.

Para manter a coerência desse percurso, a tematização do silêncio, neste momento, não pretende tratá-lo como uma técnica orientada a fins – isto é, como um recurso capaz de produzir o salto ou conduzir diretamente à decisão. Indicar algo nesse sentido contraria o que foi sustentado até aqui. O silêncio não opera como meio causal nem garante transformações, ele não resolve a tensão própria do existir.

A atmosfera do silêncio, como se procurará esclarecer, possui características próprias que apontam para uma possível aproximação do existente consigo mesmo. Trata-se menos de provocar algo e mais de sustentar um espaço no qual algo possa, eventualmente, vir a se mostrar. Essa compreensão remete diretamente à clínica psicológica existencial, na medida em que diz respeito à sustentação de um campo no qual o paciente possa escutar-se, sem ser imediatamente conduzido a respostas ou soluções.

Em *Ser e tempo*, Heidegger inclui a fala na tríade existencial ao lado da disposição e do compreender, afirmando ser ela “igualmente originária” (Heidegger, 1927/2015, p. 223). É pela fala que se articula aquilo que foi compreendido e sentido. Contudo, a fala pode ocorrer de modo próprio ou impróprio, sendo ambas possibilidades constitutivas da existência. O que distingue esses modos é a relação que se estabelece com o sentido do que é dito.

Nesse contexto, interessa considerar uma característica do modo cotidiano de fala, denominada por Heidegger de falatório. Trata-se de

um dizer que repete indefinidamente o que já foi dito, tomando-o como verdade evidente. Fala-se porque é assim que sempre se falou. Um traço marcante desse modo de articulação é a ausência de pausa e de estranhamento: as coisas são como são porque assim se diz delas. O que se instaura é uma familiaridade imediata, na qual tudo parece como óbvio e naturalmente dado.

Esse modo de fala – e, conseqüentemente, de pensar e de se relacionar – pode manifestar-se nas relações com os outros, com as normas e instituições e, de modo particularmente significativo, na relação consigo mesmo. O existente pode assumir para si esse mesmo registro, tomando o que sente ou vivência como algo que “é assim mesmo” ou “sempre foi assim”, encerrando a possibilidade de questionamento e de apropriação singular da própria experiência.

Por outro lado, a fala própria exige apropriação e abertura ao sentido do que é dito. Heidegger observa: “falar muito não assegura compreensão maior; ao contrário, encobre e empresta uma clareza aparente” (Heidegger, 1927/2015, pp. 227–228). Trata-se de um dizer que suporta a interrupção, que tolera a demora e que, justamente por isso, abre espaço para que o silêncio aconteça.

Em *A caminho da linguagem* (1959/2003), Heidegger afirma que o silêncio é o solo originário do dizer: não se trata de ausência, mas de condição de possibilidade da palavra. É o silêncio que permite que o dizer surja de forma própria. O autor, analisando um poema de Hölderlin cita: “que uma linguagem também se dê no retorno da quietude” (Heidegger, 1959/2003, p. 141). Essa compreensão encontra ressonância em *Ser e tempo*, quando afirma:

Uma outra possibilidade constitutiva da fala, o silêncio, possui o mesmo fundamento existencial. Quem silencia na

fala da convivência pode “dar a entender” com maior propriedade, isto significa, pode elaborar a compreensão por oposição àquele que não perde a palavra [...] Como modo de fala, o estar em silêncio articula tão originariamente a compreensibilidade da presença que dele provém o verdadeiro poder escutar e a convivência transparente. (Heidegger, 1927/2015, pp. 227-228)

Na experiência cotidiana marcada pela mediação excessiva e pelo domínio do impessoal, pode ser difícil perceber o que há de singular na própria existência. A linguagem cotidiana tende a simplificar, a reduzir a ambiguidade e a buscar soluções imediatas. Nesse contexto, o silêncio pode se apresentar como uma possibilidade de redução do ruído – não para anular a voz do mundo, mas para sustentar um espaço no qual algo de si mesmo possa ser ouvido. Um vislumbre que acolhe a inquietação sem imediatamente pretender resolvê-la.

Em *O lírio do campo e o pássaro do céu: três discursos piedosos* (1849/2022), Kierkegaard convida o leitor a aprender com a existência silenciosa dos lírios do campo e das aves do céu. Já na prece que abre o texto, ele recorda:

[...] é facilmente esquecido, na companhia dos homens e especialmente no tumulto humano, o que é ser homem, e quão divina é a exigência de ser homem: que o aprendamos, ou, se tivermos esquecido, que aprendamos novamente com o lírio e o pássaro. (Kierkegaard, 1849/2022, p. 169)

Em diálogo com Heidegger, o silêncio aparece como aquilo que oferece ao existir ocasião para pronunciar-se. Se, por um lado, o

silêncio funda o dizer, por outro, a palavra nomeia e dá contorno ao que aparece. Como escreve Heidegger: “nenhuma coisa é onde falha a palavra, essa que nomeia a coisa” (Heidegger, 1959/2003, p. 124). A questão, portanto, não reside em uma oposição entre silêncio e fala, mas no modo como o dizer se articula: de forma apropriada ou capturada pela cadência do impessoal. Um comentário contemporâneo sobre o pensamento heideggeriano afirma:

Em sua dimensão mais arcaica, o homem é, então, constituído pelo silêncio, pela quietude. Não cabe mais, a esta altura, a objeção de uma razão que teime em entender esta quietude como o contrário do ativismo. Para seu assombro, onde vigora a maior quietude é, também, onde mais se encontra, latente, toda algazarra. [...] O mais tênue barulho nada mais é do que um rasgo nesta quietude que, por ser o seio de todo som, é o horizonte a partir do qual qualquer barulho se manifesta. (Guimarães, 2017, p. 29)

Esse pensamento reforça que o silêncio, longe de ser mera ausência de atividade ou palavra, constitui o espaço no qual o existir da palavra pode emergir. Na clínica, é nesse espaço que o paciente é convidado a ouvir a si mesmo e, a partir disso, apropriar-se de sua própria existência.

Convém lembrar que o silêncio tematizado aqui, à luz de Kierkegaard e Heidegger, diz respeito à atmosfera da clínica. Não se trata apenas do intervalo em que analista e analisando permanecem sem falar, mas de um silêncio que atravessa todo o processo – um silêncio que suspende o que o impessoal diz, permitindo a escuta da singularidade do analisando. Como afirma Heidegger: “silenciar, no

entanto, não significa ficar mudo. Ao contrário, o mudo é a tendência para o dizer” (Heidegger, 1927/2015, p. 228).

Essa compreensão do silêncio como atmosfera encontra ressonância no discurso edificante de Kierkegaard, quando afirma: “Pois a uniformidade também é silêncio” (Kierkegaard 1849/2022, p. 175). Ao descrever a tarde silenciosa repousando sobre a paisagem, Kierkegaard mostra que sons como o mugido distante no campo ou a voz do cão na casa da fazenda não rompem o silêncio; ao contrário, fazem parte dele. De modo misterioso, entram em acordo tácito com o silêncio – e o aumentam.

## O lugar da clínica psicológica existencial: entre possibilidade e limite

Pensar a origem da palavra clínica – que remete a um inclinar-se sobre – mostra-se especialmente fecundo para compreender a clínica psicológica existencial. Nela, analista e analisando inclinam-se sobre o modo como o analisando tem vivido suas relações.

O existente pode buscar a psicoterapia por diferentes motivos, entre eles o impasse de não conseguir decidir. Há ocasiões em que se compreende que mudanças são necessárias, que transições se impõem, mas ainda se permanece nesse entre: não se consegue mais ignorar o que foi compreendido – ainda que apenas vislumbrado – e, ao mesmo tempo, não se consegue efetivar o salto. Habita-se um

intervalo no qual a possibilidade já se impôs, mas a decisão ainda não se deu. O que cabe à clínica diante desse impasse?

No *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor* (1859/2002), Kierkegaard formula uma pergunta que poderia ser dirigida diretamente à prática psicoterapêutica: “o que é necessário para levar alguém, com um verdadeiro sucesso, a um ponto preciso?” (Kierkegaard, 1859/2002, p. 45) A resposta oferecida – começar onde ele se encontra – revela uma orientação decisiva para uma clínica que toma o homem como relação e como projeto. Importa, antes de tudo, reconhecer o lugar existencial a partir do qual o analisando fala, compreende e se orienta.

Nessa perspectiva, o analista não conduz a partir de um ideal previamente definido, mas caminha junto ao analisando. Importa o modo como ele fala de sua vida, as tonalidades afetivas que atravessam sua compreensão e interpretação das próprias possibilidades, bem como os parâmetros que absorve do mundo e toma, muitas vezes sem perceber, como medida para si. A clínica torna-se, assim, um espaço em que essas referências podem ser interrogadas.

O que está em jogo é sustentar a pergunta pelo que, para aquele existente, vale a pena assumir os riscos implicados em uma decisão – aquilo pelo que, nos termos kierkegaardianos, “vale viver e morrer”. A clínica não visa neutralizar o risco próprio do escolher, mas criar condições para que ele possa ser assumido com maior clareza.

É nesse contexto que a atmosfera do silêncio assume relevância clínica. O silêncio é pensado como o espaço no qual algo ainda não tematizado pode vir à tona, onde o discurso do mundo perde força e o existente pode voltar-se para si mesmo. Não se trata de provocar respostas, mas de sustentar uma abertura em que o pensar possa deslocar-se do já sabido para o ainda não dito, permitindo que modos

de existir encobertos pela lida cotidiana, assim como sentidos e significados que sustentam o existir, possam aparecer.

Quando Anti-Climacus afirma ser mais notável perder cinco táleres do que perder o si mesmo, ele chama atenção para algo decisivo: a relação com o próprio si, embora fundamental, é frequentemente negligenciada e pode passar despercebida. A clínica pode ser compreendida, então, como um espaço no qual a atenção é reconduzida ao si mesmo – ao modo como se está vivendo, escolhendo e também se omitindo. Não se trata de apaziguar – algo que o mundo frequentemente já faz –, mas de manter viva a tensão existencial, expondo os riscos implicados tanto nas escolhas quanto nas não-escolhas.

Nesse sentido, a clínica sustenta a repetição: repetir uma fala, um gesto, uma formulação que, em outros contextos, poderia passar despercebida por vir rapidamente acompanhada de orientação ou consolo. Esse repetir cria condições para que o que está nas entrelinhas possa se deixar ver, pois, como afirma Heidegger, “pelo escutar repetido, tornamo-nos melhores ouvintes” (Heidegger, 1987/201, p. 264). Trata-se de uma atenção que se detém, que não se apressa em fechar os sentidos.

Essa tarefa clínica exige cuidado, atenção, estudo, leitura da literatura e reflexão sobre o mundo compartilhado. Mas, acima de tudo, exige silêncio: uma disposição de *epoché* clínica, em que o psicoterapeuta suspende expectativas e compreensões prévias para acolher o modo próprio de aparecer do outro. Esse silêncio, amparado pelo rigor do preparo, cria as condições para que uma fala mais própria possa emergir. Nas palavras de Feijoo:

Na clínica psicológica, o analista resguarda o espaço do silêncio, da solidão e da recordação para, desse modo, oportunizar o caminho da vontade à necessidade, dos possíveis aos necessários. Assim, nesse compasso, o psicoterapeuta pode sustentar a possibilidade de que o analisando conquiste a medida de sua existência singular. (Feijoo, 2017, p. 153)

Importa, portanto, o entre. Importa tornar o outro atento. Kierkegaard afirma, ainda em *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*, que um homem pode ter a sorte de conduzir outro até onde deseja levá-lo, mas que essa possibilidade depende de uma multiplicidade de circunstâncias e, sobretudo, da vontade do outro. Há, contudo, algo que permanece possível: “torná-lo atento”.

É precisamente isso que a clínica existencial pode realizar: tornar o paciente atento ao modo como vem se relacionando com sua existência. O que se segue desse movimento escapa ao controle do clínico; somente pelos frutos se poderá saber o que foi possível. No momento em que o existente ainda se encontra na indecisão, na tensão entre compreender e agir, algo pode estar acontecendo na “interioridade” de seu existir.

Essa “interioridade” deve ser compreendida com cuidado. Não se trata de um interior encapsulado, separado do mundo, mas da dimensão singular na qual afetos, pensamentos e compreensões se articulam no próprio estar-no-mundo. Muito acontece neste plano, ainda que o movimento não seja imediatamente visível. O agir pode consistir no questionar, no estranhar, no incômodo que desestabiliza e põe em marcha novos sentidos. Segundo Jonas Roos (2021, p. 123): “embora o foco da ação esteja na realidade efetiva (*virkelighed*),

Kierkegaard tem consciência de que pensar também seja agir e que uma ação interna também é uma ação.”

## Considerações finais

Buscou-se, ao longo desta pesquisa bibliográfica, apoiada em Kierkegaard e Heidegger, pensar uma experiência recorrente na clínica psicológica e na própria existência: a dificuldade de agir mesmo quando algo já foi compreendido.

O processo de tornar-se mostra-se, assim, como uma tarefa incontornável. Essa lida com o próprio vir-a-ser pode assumir diferentes modos e, conforme a relação que o existente estabelece com a síntese que o constitui, pode também desdobrar-se em desespero. A existência aparece, então, como projeto, atravessada por afetos, compreensões, interpretações e pela fala, o que torna inviável reduzir a decisão existencial a um movimento puramente racional ou voluntarista.

A opção por uma demora nos conceitos elaborados pelos filósofos teve como intenção circundar a questão central, reconhecendo que ela não se deixa apreender de modo direto. Ao tematizar características existenciais fundamentais, buscou-se indicar que a passagem da compreensão à ação é atravessada por riscos, perdas e pela impossibilidade de prever o momento no qual uma decisão – ou um salto – acontece. A dificuldade em agir não decorre, portanto, de uma simples falta de entendimento, mas do modo como o existente se vê implicado afetiva e existencialmente em suas possibilidades.

Nesse contexto, o silêncio foi pensado não como técnica, nem como instrumento que conduz necessariamente à decisão, mas como atmosfera que possibilita uma aproximação de si. Tal aproximação, contudo, não oferece garantias quanto ao que dela pode advir. Como aponta Kierkegaard, ao afirmar que o possível é tornar o outro atento. Quando o homem tornar-se atento esse julga, porém, o que julga permanece fora de nosso alcance, o conteúdo desse julgamento, pode, inclusive, seguir em direção diversa daquela que se desejava.

É precisamente nesse horizonte que se insere a clínica psicológica existencial. Sua tarefa não consiste em orientar decisões ou prescrever caminhos, mas em sustentar o entre-lugar no qual o existente se encontra. A escuta clínica, ao resguardar o silêncio, a demora e a atenção ao modo singular de existir, cria condições para que a questão do paciente possa emergir com maior nitidez. Entre compreensão e ação há um intervalo, e é nesse intervalo – sustentado pela escuta e pelo silêncio – que a clínica existencial opera, acolhendo a singularidade do existente e reconhecendo que o sentido de suas decisões só pode ser apreendido no curso da própria existência.

## Referências

- Feijoo, A. M. L. C. de. (2017) *Existência & psicoterapia: da psicologia sem objeto ao saber-fazer na clínica psicológica existencial*. 1. ed. Rio de Janeiro: IFEN.
- Guimarães, C. R. (2017) *A morada do ser: uma reflexão acerca da essência da linguagem a partir do pensamento de Heidegger*. *Aufklärung: Revista de Filosofia, João Pessoa*, v. 4, n. esp., p. 23-30.
- Heidegger, M. (1959) *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (1927) *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (1987) *Seminários de Zollikon*. Tradução de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: Escuta.
- Kierkegaard, S. (1859) *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70.
- Kierkegaard, S. (1844) *O conceito de angústia*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes.
- Kierkegaard, S. (1849) *O lírio do campo e o pássaro sob o céu: três discursos piedosos*. Tradução de R. B. C. Germano. Campina Grande: Editora da Universidade Estadual da Paraíba.
- Kierkegaard, S. (1849) *A doença para a morte: exposição psicológica-cristã para edificação e despertamento*. Tradução de Jonas Roos. Petrópolis: Vozes.
- Roos, J. (2021) Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard. In:

*Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 24, n. 2,  
p. 119-139, jul./dez.

Roos, J.(2022) *10 lições sobre Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes.



# Reflexões sobre a vida conjugal em Arthur Schopenhauer e Søren Kierkegaard: diálogo e interseções

Carlos Eduardo Varella Pinheiro Motta

Desde os primórdios da filosofia, o casamento sempre foi um tema controverso. De Tales a Wittgenstein, boa parte dos filósofos emitiram juízos não muito abonadores sobre o sexo oposto e a vida conjugal. O próprio Kant, representante máximo do pensamento iluminista, que elevou a princípio a coragem de se servir do próprio intelecto contra todo preconceito, afirmou, sumariamente, que o matrimônio torna a mulher livre, enquanto o homem perde a sua liberdade. Não por acaso, na *Doutrina do direito*, ele define o casamento como um “contrato de posse recíproca dos sexos” (Kant, 2003, p. 75), arranjo ao mesmo tempo jurídico e moral em que cada cônjuge passa a dispor do corpo do outro. Se, por um lado, isso representa uma forma de promoção civil da mulher, por outro acentua a ideia de uma limitação objetiva da liberdade masculina, que se verá retomada na tradição posterior como uma espécie de “prisão” do

marido. Sobre as mulheres, Kant acrescenta ainda que suas qualidades se chamam fraquezas. O filósofo italiano Franco Volpi crê que essa visão kantiana tenha servido de modelo para as concepções de Schopenhauer e de Nietzsche sobre o tema (Volpi, 2004, p. XII).

Partindo dessas observações dispersas, o objetivo deste artigo é reconstruir alguns motivos recorrentes na crítica filosófica à vida conjugal – em especial a ideia de que o matrimônio implica uma perda de liberdade e uma espécie de enganosa promessa de felicidade – para, em seguida, mostrar como tais motivos são radicalizados em Schopenhauer e encontram ressonância singular na obra de Kierkegaard. Mais especificamente, procura-se mapear um fio pessimista que atravessa essas reflexões sobre o casamento, as relações românticas e a reprodução da espécie, perguntando até que ponto Kierkegaard apenas herda e até que ponto desvia e reconfigura, o horizonte aberto pelo pessimismo schopenhaueriano.

Schopenhauer, cuja vida amorosa foi marcada por casos malsucedidos e paixões não correspondidas, desenvolveu uma metafísica do amor que acompanha o itinerário pessimista de seu sistema exposto em *O mundo como vontade e representação*. Em essência, sua visão das relações românticas pode ser resumida assim: trata-se de um sacrifício inconsciente que o indivíduo realiza em favor da permanência da espécie. É uma armadilha cruel, ditada pelos desígnios de uma Vontade de viver cujo único fim é perpetuar-se no maior número possível de indivíduos. E, nessa lógica, caberia aos homens o pior fardo: em troca de um desejo sexual satisfeito, eles teriam de arcar com as consequências e com os prejuízos de sustentar esposa e prole.

Dito de outro modo, como o fim das relações amorosas aponta, em última instância, para o futuro, isto é, para a geração de filhos, e

não para o presente, a tendência é que elas sejam naturalmente infelizes. A Vontade é indiferente aos destinos individuais e privilegia apenas os desígnios da espécie. Daí o paradoxo: na inconsciência desse ardil, os indivíduos pensam operar em favor da própria realização, quando, na verdade, selam o seu infortúnio.

No que diz respeito ao casamento, Schopenhauer adota como máxima o famoso provérbio espanhol: “Quem se casa por amor, há de viver com dor” (Schopenhauer, 2004, p. 71). A passagem a seguir, retirada do tratado *Metafísica do amor*, sintetiza sua visão sobre o tema:

Quanto mais a vontade da espécie se revela mais forte que a do indivíduo, de forma que aquele que ama fecha os olhos a todas as características que lhe são repugnantes, não repara em nada, ignora tudo e se une para sempre ao objeto de sua paixão, tanto mais essa ilusão irá cegá-lo completamente e, tão logo satisfeito o desejo da espécie, ela irá se desvanecer e deixará apenas uma companheira detestável. Somente isso poderia explicar o fato de vermos constantemente homens bastante racionais, excepcionais, unidos a dragões e a mulheres que mais parecem o demônio e não entendermos como puderam fazer tal escolha. Por essa razão, os antigos representavam o deus Amor como cego. (Schopenhauer, 2000, p. 45)

Em outros trechos da *Metafísica do amor* e dos *Parerga e paralipomena*, nos deparamos com afirmações tais como: “Casar significa fazer o possível para se tornar repugnante um ao outro” (Schopenhauer, 2000, p. 52), além do apelo direto: “Não casem! Ouçam meu aviso: não casem!” (Schopenhauer, 2004, p. 34).

Quanto às mulheres, Schopenhauer as associa, de modo recorrente, à mentira, como fica claro nesta passagem:

Todas as pessoas mentem, já desde os tempos de Salomão; porém, antigamente a mentira ainda era um vício da natureza ou o capricho de um instante, e não necessidade e lei, como ela agora se tornou sob o domínio muito elogiado das mulheres. (Schopenhauer, 2004, p. 60)

Em outro momento, ele chega a afirmar, de modo categórico, que é impossível encontrar uma mulher totalmente verdadeira, sem dissimulação.

É esse o tom, desencantado e, por vezes, cruel, com que o filósofo alemão lê o amor e o sexo oposto. Essas ideias tiveram impacto considerável em Søren Kierkegaard, que, no início da década de 1850, passou a ler Schopenhauer com entusiasmo e a perceber pontos de afinidade entre eles.

No livro *Kierkegaard não era um homem sério*, publicado em 2019, o professor Álvaro L. M. Valls apresenta fragmentos dos *Papirer* de Kierkegaard acerca da recepção da obra de Schopenhauer.

Na sequência, deparamo-nos com uma reflexão sobre o casamento, tema recorrente em sua produção desse período. Na esteira de Schopenhauer, ele associa o matrimônio a um engano primordial do indivíduo, em particular, do homem:

Neste ponto a mulher é hábil, quando o homem se envolve com ela seriamente. Em primeiríssimo lugar é graças a ela que ele se humilha. Pode-se admitir que todo e qualquer marido em seu foro interior anda de orelhas caídas porque ele sente que foi feito de bobo, quando tudo aquilo que era

bombástico nos dias do enamoramento, toda essa história de sua Juliane como uma quintessência de delícias e de graça e sua posse como a suprema beatitude, quando tudo isto se desvanece em – alarme falso. Este é o primeiro quebranto que o marido recebe; e isto já não quer dizer pouco, pois um homem não consegue suportar bem ter de confessar a si mesmo que foi feito de bobo. [...] A segunda debilitação consiste, então, em que o homem e Juliane [...] concordam em manter as orelhas tesas e ocultar isto dos outros, eles fazem um acordo para mentir, que o casamento é a verdadeira felicidade, e que eles são especialmente felizes. (Kierkegaard, 2019, p. 87)

Na sequência, ele atribui às mulheres, em consonância com Schopenhauer, uma disposição natural para a mentira, que aparecerá mais de uma vez nos *Papirer*. Cito a presente passagem:

Para o homem, com efeito, uma mentira assim continuada é extremamente degradante. Para a mulher, já é uma outra coisa, ela é, de uma vez por todas, uma virtuose inata da mentira, ela jamais é propriamente feliz lá onde não comparece um pouco de mentira, assim como aprioristicamente também se pode estar seguro de que em qualquer lugar em que a mulher comparece, comparece um pouco de mentira. Num certo sentido ela é inocente disto, pois ela nada pode fazer para impedi-lo. [...] [E]la está sobre o poder de uma determinação da natureza, que com malícia extrema serve-se dela para debilitar o homem. Então chegam, no progresso da história, quero dizer, no casamento, juntamente com a mulher, todos os disparates da finitude, a insignificância, e um egoísmo que só a mulher tem. Pois como esposa, como mãe – uh! Há ali

um egoísmo a respeito do qual o homem não tem nenhum vislumbre. A sociedade privilegiou-o sob o nome de amor, ora, ora, muito boa noite! Não mesmo, trata-se do mais violento dos egoísmos, em que ela decerto não começa por amar a si mesma, porém, amando egoisticamente os seus e tudo que é dela, ela ama a si mesma. A partir deste momento as ideias podem desistir de correr atrás deste homem, e dá no mesmo qualquer que seja o esforço mais alto ou infinito, sim, nem que Nosso Senhor e seus anjos tentassem comover o marido, de nada adiantaria! O egoísmo da comadre é um poder tão enorme que ela consegue segurá-lo sob seu controle. (Kierkegaard, 2019, p. 87-88)

Nesse trecho, podemos identificar diversos motivos recorrentes na prosa de Schopenhauer. O primeiro – e, talvez, o mais decisivo – é aquele que Kierkegaard toma para si e endossa: a avaliação da condição da mulher a partir de uma determinação da natureza, o que, na terminologia schopenhaueriana, se traduz como adaptação aos desígnios da Vontade, voltada sobretudo para a perpetuação da espécie. Não por acaso, Kierkegaard menciona o egoísmo feminino nas questões domésticas, em especial na manutenção e conservação da prole. Schopenhauer insiste com frequência que, após a procriação, as preocupações da mulher se concentram nos filhos, e não no marido, que passa a ocupar um papel secundário, reduzido à função de prover o sustento da família. Em virtude de lhe ter sido atribuída a função da geração, Schopenhauer caracteriza a mulher como uma espécie de guardiã da espécie; por isso, depois do casamento e do nascimento dos filhos, suas preocupações se voltariam quase exclusivamente ao âmbito doméstico. O homem, em contrapartida, supostamente

inclinado a interesses externos, sairia perdendo e acabaria por transformar-se em uma espécie de prisioneiro do lar.

Outro motivo que comparece em ambos é a sugestão de uma incompatibilidade natural entre casamento e vida intelectual. Kierkegaard formula isso de modo quase aforístico, ao dizer que as ideias podem deixar de perseguir um homem casado; Schopenhauer, por sua vez, defende tese análoga nos *Parerga e paralipomena*, recorrendo ao argumento empírico de que a esmagadora maioria dos filósofos não contraiu matrimônio. Em contraste, os poetas teriam se casado com mais frequência e, justamente por isso, levado uma vida mais infeliz e atribulada, como ilustra o caso de Shakespeare.

Essas reflexões mantêm estreita afinidade com a biografia de Kierkegaard, em especial com o rompimento do noivado com Regina Olsen, em 1841. Não raro, ele interpretou a separação como resposta obediente a um “chamado”: a exigência, vivida como imperativo, de levar adiante sua vocação de pensador e escritor, isto é, de dar curso ao que viria a constituir o núcleo de sua obra. O filósofo russo Lev Chestov, em seu livro *Kierkegaard e a filosofia existencial*, publicado em 1936, sugere, a partir da leitura dos diários do pensador dinamarquês, que o rompimento com Regina teria sido imposto por uma “circunstância banal e vergonhosa” que Kierkegaard não ousou confessar, transfigurando-a, a posteriori, na questão do sacrifício de Isaac em *Temor e tremor*. Alguns intérpretes posteriores leram nessa sugestão uma possível alusão à impotência sexual, embora tal hipótese permaneça estritamente conjectural.

Ao destacar essa “circunstância banal e vergonhosa” cuidadosamente encoberta, Chestov pretende deslocar o foco da interpretação edificante do rompimento, que vê em Kierkegaard apenas o cavaleiro da fé renunciando à noiva em obediência a Deus,

para a opacidade de um núcleo de sofrimento que escapa tanto à confissão direta quanto à reconstrução objetiva. A crítica não visa desmentir a linguagem do “chamado”, mas mostrar que, por trás dela, há uma experiência de fracasso e humilhação que o próprio Kierkegaard teria preferido revestir com as categorias da fé, à semelhança do que faz em *Temor e tremor* ao reler a história de Abraão e Isaac.

Essa leitura tem pelo menos duas consequências para a nossa reflexão. Em primeiro lugar, ela reforça a dimensão trágica da impossibilidade de conciliar, para Kierkegaard, casamento e vocação: o rompimento com Regina não seria apenas uma escolha dolorosa entre duas vias igualmente legítimas, mas o sintoma de uma ferida mais funda, que impedia o pensador de se instalar na normalidade conjugal. Em segundo lugar, a hipótese chestoviana ilumina o modo como Kierkegaard recodifica a própria biografia em chave teológica, convertendo um episódio de fracasso íntimo em figura paradigmática do sacrifício exigido ao indivíduo singular. Do ponto de vista de Chestov, essa transfiguração biográfica se conecta com uma proposta de heroísmo religioso, mas, ao mesmo tempo, também funciona como uma espécie de mitologização retrospectiva de uma situação concreta insuportável.

Mesmo que não se aceite integralmente a reconstrução proposta por Chestov, e que se mantenha a devida cautela diante de qualquer tentativa de psicologizar o rompimento com Regina, seja pelo viés de um diagnóstico médico, seja pela conjectura de impotência sexual, o fato é que a sua leitura ajuda a evidenciar o quanto a reflexão kierkegaardiana sobre casamento, amor romântico, renúncia e chamado está enraizada em uma experiência biográfica irreversível. Nesse sentido, a crítica de Kierkegaard à vida conjugal burguesa, bem

como a sua insistência na incompatibilidade entre casamento e pensamento em tempo integral, não pode ser dissociada da maneira como ele reinterpreta o próprio destino amoroso à luz de uma vocação que reivindica para si o direito de suspender o “normal”, inclusive aquilo que, aos olhos da “cristandade”, seria o desfecho natural de uma história de amor.

A questão do casamento atravessa as reiteradas críticas de Kierkegaard ao clero luterano dinamarquês. A seu ver, aquilo que ele chama de “cristandade” – isto é, a forma institucional e estatal do cristianismo – teria convertido o ministério pastoral em uma carreira acomodada, vinculada à respeitabilidade burguesa, para a qual o religioso passa a funcionar como profissão e função pública, não como testemunho existencial. O motivo aparece em passagens dos *Papirer*, mas ganha seu tom mais direto no periódico *O instante*, que Kierkegaard publicou por conta própria em 1855, no contexto de seu ataque final à fusão entre Estado e religião.

A escalada da polêmica se acentua em torno da figura do bispo Mynster, primaz da Igreja estatal dinamarquesa. Por respeito ao pastor e confessor de seu pai e por apreço aos sermões de Mynster, Kierkegaard postergou o confronto; o estopim veio com o sermão memorial proferido pelo bispo Martensen – seu sucessor e também um dos docentes cujas aulas Kierkegaard frequentara na Universidade de Copenhague –, no qual o falecido foi enaltecido como uma “testemunha da verdade”. É contra essa “canonização” retórica, e contra o que ela simboliza na cristandade, que Kierkegaard direciona parte decisiva de seus ataques finais: para ele, “testemunhas da verdade”, no sentido cristão do termo, não são dignitários eclesiásticos integrados à ordem social, mas os apóstolos e os mártires, isto é, aqueles que se sacrificaram e renunciaram ao mundano em nome da

salvação. Daí sua recusa em reconhecer esse título nos burocratas da Igreja estatal, cuja existência – organizada em torno de carreira, salário e conforto – culmina, não raro, na imagem mesma da respeitabilidade: a estabilidade de uma vida familiar abastada.

Em um trecho dos *Papirer*, seguindo a mesma linha, ele afirma:

No Novo Testamento, o ser-cristão se expressa pelos Apóstolos; o ser-cristão é como espírito, inquietude suprema do espírito, impaciência da eternidade, constante temor e tremor, agravado pelo estar neste mundo mau, que crucificou o amor, agravado pelo estremecer ante o juízo final, quando o Senhor e Mestre voltará e julgará se eles foram fiéis. Se é assim – o ter de ser mártir, que Cristo predisse ao cristão, bem longe de ser de ser um agravamento, é antes um alívio; pois ter-se-ia de dizer que apenas tais sofrimentos externos e por fim a morte de mártir podem aliviar, podem mitigar o tormento da alma que é o esforço por ser cristão no sentido do Novo Testamento. Portanto, o martírio não é uma crueldade, é pelo contrário o que tão frequentemente os sofrimentos corporais representam em relação aos tormentos da alma. Ao contrário, teria sido cruel se Cristo tivesse dito aos discípulos: Depois de meu tempo vocês nada mais têm de fazer, tratem de se casar, e cada um por si consiga um bonito empreguinho, e junte então algum dinheiro, seja um ser humano decente, que uma vez por semana vai à igreja e vai à comunhão três vezes ao ano. No Novo Testamento, portanto, uma coisa corresponde à outra: a inquietude no cristão exige o martírio como uma espécie de alívio – e o martírio é aquilo que se exige. Mas logo diminui a inquietude na “cristandade”, essa massa morta e sem espírito. (Kierkegaard, 2019, p. 88)

Na sequência, ele sustenta que Lutero teria invertido o sentido do cristianismo ao concebê-lo como via de tranquilização, e não como fonte de inquietude. Nessa linha, afirma convergir com Schopenhauer nas críticas dirigidas ao reformador. Em *Parerga e paralipomena*, o filósofo alemão tece a seguinte observação:

Somente os modernos otimistas protestantes qualificam o casamento como algo elevado, santo, divino. Tertuliano, ao contrário, disse que o casamento não é essencialmente diferente do estupro. (Schopenhauer, 2013, p. 119)

O último ponto a ser abordado diz respeito à propagação da espécie humana. Schopenhauer (2000, p. 63) encerra a *Metafísica do amor* com lirismo, observando que todo jovem casal que se encontra às escondidas para consumir o ato amoroso se envergonha, em alguma medida, por desempenhar o papel de traidor e carrasco do gênero humano, na medida em que, por meio da procriação, contribui para perpetuar os seus males. A ética de Schopenhauer, embora contenha elementos de ascese cristã, aproxima-se mais de certas tradições místicas do Oriente – sobretudo hinduístas e budistas – na medida em que concebe a libertação como uma forma de quietação e, no limite, de negação da Vontade de viver. É nesse horizonte que ele recorre à imagem do nirvana como figura de uma saída do jugo cruel da Vontade, por meio de uma renúncia radical a seus desígnios, principalmente ao mais cruel deles: a reprodução da espécie.

Nos *Papirer*, Kierkegaard trabalha o mesmo motivo em registro de exegese cristã, dialogando ocasionalmente com Schopenhauer, como se evidencia no trecho transcrito a seguir:

Vejamos se o cristianismo não seria antes da opinião contrária, a de que propagar a espécie é algo corrosivo. Assim, decerto, mesmo que de resto o cristianismo nada tivesse contra a propagação da espécie, falaria um dos antigos ensinamentos da igreja: Abstende-vos, contudo, de propagar a espécie, dominai a pulsão e o desejo, pois meditai que a cada vez que esta pulsão é satisfeita, a Providência tem de juntar uma alma imortal à criatura animal, que surgiu como fruto [disto], de modo que vós mergulhais, portanto, mais uma alma imortal nesta miséria, neste imenso perigo, do qual, afinal, possivelmente, ela pode ser libertada por Cristo, mas onde também pode perder-se eternamente. Eis que esta seria uma explicação um tanto diferente daquela apressada e prazerosa e divertida sobre o enriquecimento da existência pelo engendramento de crianças. Ele consome, ele corrói, ele rebaixa muitas e muitas almas para dentro desta existência. [...] Neste ponto sobre a propagação da espécie encontra-se concentrada a mentira; assim que o pecado veio ao mundo também a mentira, na mesma ocasião, progride justamente. Obter a satisfação do mais violento de todos os desejos, nisto consiste mais ou menos para a maioria dos humanos a vida, simplesmente o obter a satisfação do maquiado ser ao mesmo tempo o maior de todos os benefícios, benefício para a criança, para a sociedade, um enriquecimento para a existência, em resumo, uma ação tão notavelmente e sublimemente moral e por fim tão meritória quanto é decerto possível – apenas isto já mostra quão malandro ou vagabundo é um ser humano. [...] Sim, aqui a mentira mora no quartel-general. Por isso então há que se encher a criança com todas as ideias de que o mundo é bom, que a vida está destinada a trazer alegria, é para gozar, etc., etc., etc., o que

afinal decerto a criança está disposta a admitir (por isto, Schopenhauer tem razão quando diz que há um erro inato em cada ser humano, o de imaginar que a determinação desta vida consiste no ser feliz), mas que contudo também depende de que os pais afinal, que eles deveriam explicar que este é um mundo mau, que o destino da vida é sofrer, [...] que a existência da criança era a satisfação de um desejo, etc., que os pais então poderiam ficar constrangidos se ocorresse à criança perguntar por que é que eu nasci. O [elemento] sexual não é meramente uma coisa ambígua, mas algo que tem cem lados, que pode ser re-explicado das mais diversas maneiras, sempre acompanhadas de alguma pequena mentira; é algo de oculto como justamente por isso é tão enormemente perigoso, bem calculado para a mentira, e o elemento feminino é afinal também a mentira. (Kierkegaard, 2019, p. 97-98)

Apesar dessas fortes ressonâncias, as convergências entre Kierkegaard e Schopenhauer não apagam uma diferença de fundo. Em Schopenhauer, o diagnóstico da vida conjugal inscreve-se numa metafísica da Vontade, para a qual o casamento é mais do que um arranjo social falho, é um dispositivo ontológico por meio do qual a espécie perpetua o sofrimento. A “felicidade” prometida pelo matrimônio não passa de um dos disfarces mais eficazes da Vontade, que, sob o pretexto do amor romântico, impele o indivíduo a sacrificar a própria realização em favor da continuidade da espécie. O pessimismo schopenhaueriano opera, assim, em registro fundamentalmente ontológico: não se trata de uma mera crítica moral à instituição do casamento, mas da denúncia de um mecanismo metafísico de engodo.

Em Kierkegaard, ao contrário, a crítica ao casamento burguês emerge de uma gramática cristã do pecado, da graça e do chamado. O problema não é simplesmente o fato de o matrimônio servir à propagação da espécie, mas o modo como o indivíduo, acomodado na “cristandade”, se deixa embalar por uma ilusão ética e estética que encobre a exigência de se tornar cristão no sentido forte do Novo Testamento. Aquilo que, em Schopenhauer, aparece como erro inato – a crença de que a vida foi feita para a felicidade – assume, em Kierkegaard, a forma de uma mentira institucionalizada: a vida conjugal respeitável, socialmente sancionada, que pretende conciliar, sem ruptura, cristianismo e conforto burguês. Nesse sentido, o casamento burguês funciona, para Kierkegaard, como uma figura privilegiada da inautenticidade da cristandade.

Daí a diferença quanto ao horizonte último de saída. Em Schopenhauer, a única resposta verdadeiramente consequente ao sofrimento inerente à existência é a negação da Vontade, que ele aproxima, em chave comparativa, da concepção oriental de nirvana. Não há, em rigor, uma boa forma de casamento: o conselho mais coerente com a sua metafísica é o de não casar. Em Kierkegaard, por sua vez, a crítica ao matrimônio burguês convive com a possibilidade de uma proposta cristã de relacionamento, como observa-se na tematização do amor ao próximo como mandamento em *As obras do amor*. Portanto, o alvo da sua invectiva é a forma como o casamento se torna expressão da acomodação à ordem social.

Nesse quadro, não surpreende que Kierkegaard recuse o uso inflacionado da expressão “testemunha da verdade” para bispos e pastores integrados à respeitabilidade burguesa, insistindo que tal designação só cabe, em sentido rigoroso, aos apóstolos e aos mártires, isto é, àqueles que renunciaram ao conforto, ao prestígio e, em muitos

casos, também à vida familiar em nome da verdade cristã. Se, em Schopenhauer, a saída extrema é a extinção do querer pela negação ascética da Vontade, em Kierkegaard, o horizonte é o do martírio e da possibilidade de salvação: não a suspensão ontológica da existência, mas a decisão existencial por uma forma de vida que, ao invés de se deixar capturar pelo ideal conjugal burguês, se mede permanentemente pelo escândalo do Novo Testamento.

A crítica kierkegaardiana ao casamento burguês, tal como aparece nos *Papirer* e em *O instante*, ganha relevo particular quando confrontada com a elaboração pseudônima de *Ou-ou*. Nessa obra, a oposição entre o estético e o ético é encenada por duas figuras: de um lado, o sedutor, cujo erotismo permanece na esfera da possibilidade e da experimentação; de outro, o juiz Wilhelm, que assume o matrimônio como paradigma do compromisso ético. A mesma instituição que, nos escritos tardios, aparece muitas vezes como emblema da acomodação à cristandade (o casamento respeitável, associado à carreira, ao salário e à vida familiar) surge, nesta obra inicial, como possibilidade privilegiada de unificação da personalidade.

O juiz Wilhelm insiste que o amor conjugal não deve ser pensado à imagem da paixão romântica, sujeita ao capricho do instante, mas como tarefa: trata-se de escolher o outro de modo definitivo e, justamente por isso, aprender a amá-lo de novo a cada dia. O casamento não é, para ele, a consumação de um estado idílico, e sim o início de um processo de transformação em que a liberdade deixa de ser entendida como mera ausência de laços para se tornar fidelidade a um vínculo escolhido. Nesse sentido, o matrimônio ético representa, em *Ou-ou*, o movimento pelo qual o indivíduo deixa a existência

dispersa do esteta e passa a assumir responsabilidade por um outro concreto e por uma história comum.

Se compararmos esse horizonte com o diagnóstico schopenhaueriano, a diferença salta aos olhos. Para Schopenhauer, o casamento é, na melhor das hipóteses, um mau negócio para o indivíduo: a Vontade, interessada apenas na perpetuação da espécie, sacrifica sem escrúpulos a felicidade pessoal em nome de fins que transcendem completamente a consciência dos agentes. Em *Ou-ou*, ao contrário, o casamento pode figurar como cena de interiorização da escolha e de intensificação da responsabilidade, ainda que Kierkegaard esteja longe de idealizá-lo. A instituição conjugal não é, por definição, mera prisão; torna-se prisão quando reduzida à respeitabilidade burguesa, isto é, quando deixa de ser escolha viva e se converte em simples conformidade ao esperado.

Essa ambiguidade ajuda a compreender a tensão que atravessa os textos posteriores. Quando, nos *Papirer* e em *O instante*, Kierkegaard investe contra o casamento burguês, não parece negar de todo a possibilidade de uma forma ética, e mesmo cristã, de vida conjugal, mas antes denunciar a distância entre esse ideal e o que se realizava na Dinamarca de sua época. Sob a máscara de um cristianismo “domesticado”, o que predominaria seriam uniões fundadas no cálculo social e na integração à ordem estabelecida; uniões, portanto, muito mais próximas da crítica schopenhaueriana à família como dispositivo da espécie do que do ideal “wilhelmiano” de casamento enquanto tarefa ética.

Em perspectiva retrospectiva, o percurso aqui delineado permite entrever que a crítica filosófica ao casamento e às relações românticas, longe de ser um motivo marginal, ocupa posição estratégica tanto em Schopenhauer quanto em Kierkegaard. No primeiro, ela se articula à

metafísica da Vontade; o amor, que se apresenta ao indivíduo como promessa de plenitude, revela-se dispositivo da espécie, e o casamento, longe de ser a realização de um ideal de felicidade privada, torna-se o palco em que o indivíduo se vê sacrificado aos interesses cegos da vida que quer perpetuar-se. No segundo, o ataque à conjugalidade burguesa emerge de uma gramática cristã que explora a tensão entre chamado e acomodação, entre o ideal do seguimento de Cristo e a vida “honrada” dentro da cristandade, com sua combinação de carreira, família e respeitabilidade.

Ao aproximar e contrastar esses dois horizontes, buscou-se mostrar que as afinidades entre Schopenhauer e Kierkegaard não se reduzem a uma coincidência de misantropia ou misoginia, mas se organizam em torno de constelações comuns – casamento como perda de liberdade, amor romântico como engano, reprodução da espécie como figura privilegiada do trágico – que cada autor reinscreve em chaves distintas: ontológica e ascético-metafísica, de um lado; cristã-existencial e polêmica contra a cristandade, de outro. A recepção chestoviana do rompimento com Regina, a tematização pseudônima do matrimônio em *Ou-ou* e a intervenção tardia de *O instante* funcionam, nesse contexto, como pontos de passagem que permitem compreender melhor até que ponto Kierkegaard herda, compreende, transforma ou radicaliza o pessimismo schopenhaueriano.

Para concluir, espero ter evidenciado afinidades relevantes entre Kierkegaard e Schopenhauer quanto ao casamento e às relações românticas e, com isso, contribuir para pesquisas futuras capazes de explorar com maior rigor, no Brasil, o diálogo, fértil e ainda pouco explorado, entre ambos.

## Referências

- Chestov, Léon. (1952) *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Trad. José Ferrater Mora. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Kant, Immanuel. (2003) *A metafísica dos costumes*: Doutrina do direito. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro.
- Kierkegaard, Søren. (2019) *Arthur Schopenhauer nos Papirer de Kierkegaard*. In Valls, Álvaro L. M. *Kierkegaard não era um homem sério!* Sobre alguns alemães, sobre alguns discursos, e sobre a mãe do filósofo. São Paulo: Liber Ars.
- Kierkegaard, Søren. (2019) *O instante*. Trad. Álvaro L. M. Valls e Márcio Gimenes de Paula. São Paulo: Editora LiberArs.
- Kierkegaard, Søren. (2005) *As abras do amor*: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Trad. de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Editora Vozes.
- Kierkegaard, Søren. (2017) *Ou-ou. Um fragmento de vida*. Segunda parte. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água.
- Schopenhauer, Arthur. (2004) *A arte de lidar com as mulheres*. Trad. Eurides Avance de Souza e Karina Jannini. São Paulo: WMF Martins Fontes, p. XII.
- Schopenhauer, Arthur. (2000) *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes.
- Schopenhauer, Arthur. (2001) *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Schopenhauer, Arthur. (2013) *Parerga e paralipomena: escritos filosóficos menores*. Volume I. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Editora UNESP.

Volpi, Franco. (2004) Introdução. In: Schopenhauer, Arthur. *A arte de lidar com as mulheres*. Trad. Eurides Avance de Souza e Karina Jannini. São Paulo: WMF Martins Fontes, p. XII.



# Um fragmento de vida contido no instante da eternidade<sup>1</sup>

Lívia Serretti Azzi Fuccio

## Um autor genial e seus dois pilares

Kierkegaard, logo no início da sua atividade como escritor, autoconsagrou-se como um autor genial. Contudo, ele também advertiu haver algo falso nisso:

---

<sup>1</sup> Trabalho resultante da tese de doutorado que está sendo desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia PPGPSI/UFMG, linha Estudos Psicanalíticos. A pesquisa conta com recursos de Apoio Financeiro do Programa Institucional de Capacitação do IFMG e com o incentivo da Política de Afastamento para Participação em Ações de Desenvolvimento para Capacitação de Técnicos – Edital 026/2025 PROGEP – IFMG. Aproveito para agradecer ao Prof. Dr. Márcio Gimenes – UnB, e aos colegas do grupo de leitura das obras de Kierkegaard, em especial, ao amigo Geraldo Pereira, pelas discussões fundamentais para o desenvolvimento deste capítulo. E, ainda, ao Prof. Dr. Jonas Roos – UFJF pelos comentários e sugestões na ocasião da apresentação inicial deste trabalho realizada na “XIX Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard”.

Pois sou um gênio de tal tipo que não posso assumir a responsabilidade por toda a operação de forma muito direta, muito pessoal, sem me aproximar demais de invadir a Governança (Kierkegaard's Journals and Notebooks, 2011, p. 363, tradução minha).

Ele diz que a sua genialidade pertence à Governança, apesar de admitir não ser tão religioso de tal forma que pudesse atribuir tudo diretamente a Deus.

Se Kierkegaard não pôde atribuir sua obra diretamente a Deus, isso não significa uma negação de sua origem religiosa, mas antes o reconhecimento de que a ação divina se dá de modo indireto, por meio daquilo que ele denomina Governança. É nesse sentido que o filósofo considera excessivo reivindicar para si a propriedade de sua enorme produtividade: sua genialidade não é compreendida como um mérito pessoal, mas como uma tarefa que lhe é confiada por Deus.

Esse trecho de seu diário, que reproduzo abaixo, interessa especialmente à minha investigação, por Soren indicar o lugar de Regine e Deus em sua obra e mostrar que experiências profundamente pessoais, como sua relação com Regine Olsen, que motivou diretamente a escrita de *Ou-ou* e, em particular, de *O diário do sedutor*, são tomadas pela Governança e transformadas em algo de alcance universal.

Assim, o que nasce de uma intenção singular e concreta, voltada inicialmente a uma única leitora, é elevado pela ação divina a um significado histórico e existencial mais amplo. Desse modo, a obra de Kierkegaard se constitui no entrelaçamento entre vivência pessoal e providência divina, no qual a Governança infinita transforma o particular em universal sem que o autor possa reivindicar plenamente a autoria desse movimento.

Escrevi *Ou-ou*, especialmente *O diário do sedutor*, por ela, para ajudá-la a sair do relacionamento. Em geral, esse é precisamente o sinal da minha genialidade: a Governança pega o que me diz respeito pessoalmente e transforma em algo com ampla aplicação. Estou pensando aqui no que um pseudônimo escreveu sobre Sócrates: “toda a sua vida foi uma preocupação pessoal consigo mesmo, e então a Governança surge e a intensifica com um significado histórico-mundial.” Ou, para dar outro exemplo, sou polêmico por natureza e compreendi o conceito de “indivíduo” desde muito cedo. No entanto, quando escrevi sobre isso pela primeira vez (nos *Dois discursos edificantes*), eu estava pensando particularmente nisto: minha leitora<sup>2</sup>; pois o livro continha uma pequena alusão a ela e, na época, era uma verdade pessoal especialmente profunda que eu buscava apenas uma única leitora. Essa ideia gradualmente tomou conta. Mas aqui novamente, o papel da Governança é infinito (Kierkegaard's Journals and Notebooks, 2011, grifos meus, tradução minha).

Ao comentar *Ou-ou*, Stewart (2017) destaca, na primeira parte da obra, a presença de elementos do jovem Julius, personagem do romance Lucinde, como modelo para o autor dos papéis de A, o esteta que defende a visão do amor romântico, bem como para o seu retrato de sedutor em *O diário do sedutor*. Já a figura do juiz Guilherme (ou Wilhelm, conforme a tradução de Elisabete de Sousa), autor da

---

<sup>2</sup> Jean Brun (1986, p. 15-16), na Introdução da obra *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* indica que a expressão dinamarquesa “min Laeser”, no original, é frequentemente utilizada por Kierkegaard, pode aplicar-se tanto a um leitor como a uma leitora, e por detrás desta ambiguidade Soren faz, evidentemente como ele mesmo indica em *Ou-ou* e nos *Dois discursos edificantes*, alusão a Regina.

segunda parte, é apresentada como um servidor civil casado que defende as virtudes do amor no interior da instituição do casamento burguês. Nesse personagem, Kierkegaard pode ser visto, segundo Stewart, incorporando elementos da visão de um Julius maduro. Para o comentador, *Ou-ou* constitui um diálogo entre essas duas cosmovisões, cujo início remonta, em seu entendimento, à segunda parte de “O conceito de ironia”.

## Entre a estética e a ética

A tensão entre estética e ética, já presente em *Ou-ou*, é retomada em “*A repetição*”, mas sob um novo enquadramento. Aqui, o problema do casamento desloca-se para a questão da possibilidade ou impossibilidade de uma repetição autêntica que seja capaz de conciliar a via estética com a via ética no amor. Ao se considerar que a verdadeira felicidade só é possível quando o amor se orienta para a repetição, esta passa a ser compreendida como um movimento de decisão ética. Tal movimento, em certa medida, supera a melancolia e o desejo característicos da esfera estética, abrindo-se à perspectiva do arrependimento e da liberdade de escolher a si mesmo para viver poeticamente. Não se trata, portanto, de um ganho de conhecimento, mas antes de uma garantia de vida.

Kierkegaard (2009, p. 32), na voz de Constantin Constantius, afirma, em referência ao amor, que apenas aquele da repetição “é na verdade o único feliz”. Por meio de um discurso indireto, o autor se opõe, logo no início da novela, ao que indica ter sido afirmado por outro autor – no caso, o próprio Kierkegaard, na voz de Eremita – em

*Diapsalmata*: “pois só o amor da recordação é feliz” (Kierkegaard, 2013, p. 76).

Recordação e repetição são, assim, colocadas desde o início em oposição. Tal como indicado na referência anterior, essa oposição pode ser compreendida como o anúncio de uma nova filosofia. Enquanto recordação, a repetição indica a possibilidade de conhecimento das realidades imutáveis, a partir de uma perspectiva histórica voltada ao conhecimento universal e inato da alma, relativa à reminiscência dos gregos; Constantin subverte essa lógica e propõe a repetição como uma categoria moderna, que, embora simétrica à dos gregos, vai além de uma inversão: ela se transpõe para o plano de uma garantia existencial.

A trama vivenciada em *A repetição* gira em torno da questão de se tratar de um amor de repetição ou de recordação, um amor feliz ou infeliz. Constantius afirma que aquele da repetição é, na verdade, o único feliz, na medida em que se orienta para uma decisão súbita pela escolha ética. Esse amor feliz em que Constantius acredita, parece, contudo, afastar-se do matrimônio. No desenrolar do enredo, o instante – tema central em *Migalhas filosóficas* em que é pensado como um momento qualitativo de decisão, síntese de temporalidade e eternidade – reaparece como uma noção estreitamente ligada à repetição, a depender de seu desfecho e da possibilidade de o indivíduo encontrar a si mesmo.

Na análise de Constantius, que se torna confidente de um jovem enamorado, revela-se uma inescapável enganação própria da relação amorosa: o jovem, ao tornar-se poeta por devoção à amada, teve como resultado um humor sombrio que o levava a uma monstruosa falsidade. Seu erro consistia em estar no fim desde o começo, pois logo nos primeiros dias de enamoramento encontrava-se em condições de

recordar o seu amor. Começar com a perda traz a vantagem de não ter nada a perder. Faltava-lhe, contudo, a elasticidade irônica da expressão eterna do amor vivido no princípio:

Essa elasticidade faltava-lhe; para tanto era demasiado branda a sua alma. Será verdade que no primeiro instante a vida do indivíduo acaba, mas terá também de haver força vital para matar essa morte e a transformar em vida. Na primeira aurora do amor o presente e o futuro combatem entre si para encontrarem uma expressão eterna, e este recordar é precisamente o refluxo da eternidade para o presente, supondo que esse recordar seja são. (Kierkegaard, 2009, p. 38)

Eis o equívoco do jovem enamorado: a rapariga adorada já quase se tornara, para ele, um incômodo, contudo era a única que ele havia amado e a única que poderia chegar a amar. Porém, tal amor era apenas desejo ardente que lhe despertava uma produtividade que fazia dele poeta. Mas fazer-se poeta era assinar sua própria sentença de morte: nunca poderia esquecê-la ou amar uma outra.

Constantius sugere um plano para conduzir o jovem para o rompimento da relação: ele deveria destruir tudo, ser indelicado e comportar-se como um canalha, transformar-se num homem desprezível e enganador. Inicialmente, o jovem aceita, mas depois esquiva-se de levar a proposta adiante.

Desesperado, o jovem pensa em aniquilar a si mesmo. Isso era inclusive o que se passava na primeira versão escrita por Kierkegaard, conforme consta na nota da tradutora. No entanto, afasta-se do confidente e abandona a rapariga sem dizer nada.

Por estar o jovem poeta em dúvida, em falta, ele buscava a possibilidade da repetição daquele amor. Acreditava que a mulher amada, sua musa, estaria sofrendo e ele então se preparava – por estar sofrendo, melancólico, por tê-la abandonado – para ser seu esposo, caso a repetição fosse possível.

A sua esperança e seu alento estavam na história de Jó, um homem afortunado, que depois de ter perdido tudo na sua provação, menos a fé, se reconcilia com Deus e volta a ter abundância. O jovem se identifica com essa narrativa, pois Jó está na fronteira da poesia e da religião. O retorno à abundância configura, nesse caso, a própria repetição. Se a repetição foi possível para Jó, também poderia sê-lo para ele. Contudo essa esperança se revela um novo engano quando ele descobre que ela já havia se casado com outro.

Do que se trata, afinal, essa trama? Um amor de repetição ou de recordação?

Repetição e recordação seguem o mesmo movimento, mas em direções opostas. Para diferenciá-los, Constantin recursivamente afirma que o primeiro, o de repetição, é o único verdadeiramente feliz, pois ainda que de modo melancólico é recordado para adiante. Já o amor de recordação, repete para trás: a ditosa certeza do instante, a inquietação da esperança e a alarmante aventura da descoberta.

Apesar disso, Constantius não está plenamente convencido de que a repetição é possível. Para testá-la, ele empreende uma experiência pessoal: decide retornar a Berlim na tentativa de reviver uma viagem que lhe foi maravilhosa. Ele se hospeda no mesmo local, volta aos mesmos restaurantes e vai assistir às mesmas peças teatrais, mas nada tem a mesma graça. Ter de ouvir as mesmas piadas, nada mais enfadonho. Finalmente, avalia que viajar para se certificar sobre a repetição foi um verdadeiro fracasso.

Constantius, então, ao deparar-se com a sua experiência fracassada de repetição, sentindo-se humilhado, analisa que havia sido brusco, ao ser irônico, com o jovem enamorado e encontrava-se agora num mesmo ponto da vida, refletindo que a repetição não é uma mera reprodução do mesmo, mas sim a operação lenta que propicia, ao invés de causar, o súbito momento de uma emergência do sentido. Isto é, requer a inflexão necessária ao novo da produção de sentido, e mais do que isso, requer o efeito da singularidade. Escapa, assim, ao trabalho reducionista do entendimento, pois obriga o pensamento a mudar de direção.

À altura dessas reflexões, o jovem, após algum tempo, escreve ao seu confidente relatando que nada lhe resta senão realizar um movimento religioso. Vê-se, nisso, que o amor conduz um homem cada vez mais para diante. A posição do jovem modifica-se de maneira estranha, pois ele ainda esperava reencontrar a rapariga. Constantin jamais teria esperado que o jovem permanecesse em suspenso em uma história de amor, mas avalia que o que o prendia não é propriamente aquilo que nela havia de digno de ser amado, mas

o arrependimento por ter procedido mal com ela ao perturbar-lhe a vida [...] não consegue esquecer-se de que procedeu mal, como se romper quando algo não pode realizar-se fosse proceder mal. (Kierkegaard, 2009, p. 89)

O fato de a rapariga possuir tamanha importância para o jovem, a ponto de ele jamais poder esquecê-la, não se deve a ela em si, mas à relação que ele estabelece com ela. Por assim dizer, ela é

a fronteira para o ser dele; mas uma tal relação não é erótica. Em termos religiosos poder-se-ia dizer que é como

se Deus usasse esta rapariga para assim o capturar, contudo a rapariga continua a não ser uma realidade, mas algo como a isca que se usa no anzol. (Kierkegaard, 2009, p. 90).

Entendo que Kierkegaard, com esse embate entre as cosmovisões éticas e estéticas, busca elaborar o seu próprio fragmento de vida: o rompimento do noivado. Em *Ou-ou*, reflete acerca da questão da escolha por meio da discussão dos prós e contras do casamento, concluindo que não há garantias, pois seja qual for a escolha, implicará em uma renúncia: “Casa-te, e arrepende-te-ás; não te cases, e também te arrepende-ás, se te casares ou se não te casares, arrepende-te-ás de ambas as coisas” (Kierkegaard, 2013, p. 73).

Já em *A repetição*, Soren cria a figura de um poeta, o que leva a crer que se sua índole fosse puramente religiosa, não teria recorrido a essa construção. A partir das observações de Constantin Constantius, ele altera as possibilidades e transpõe as justificativas, de modo que, no final da obra, a resposta não se dirige ao jovem enamorado, mas ao Senhor N.N<sup>3</sup>:

O jovem que eu criei é poeta. Mais não posso fazer; porque no máximo posso imaginar um poeta e engendrará-lo com o meu pensamento; pessoalmente não sou capaz de me transformar em poeta, já que aliás o meu interesse reside noutra coisa. A minha tarefa ocupou-me de modo puramente estético e psicológico. Introduzi-me a mim

---

<sup>3</sup> A sigla N.N., quando encontrada em textos ou referências relacionadas a Søren Kierkegaard, significa “*nomen nescio*”. É uma expressão em latim que pode ser traduzida como “nome desconhecido” ou “não sei o nome”. Era usada, geralmente em seus diários, cadernos ou anotações, para se referir a uma pessoa, autor, ou ideia específica cujo nome ele desconhecia, ou omitia intencionalmente.

mesmo nela; mas, meu caro leitor<sup>4</sup>, se observares de perto, verás facilmente que sou apenas um espírito servidor e que fico muito longe de ser aquilo que o jovem temia, ou seja, ser indiferente à sua pessoa. (Kierkegaard, 2009, p. 138-139)

Assim, entendo que a figura do jovem enamorado pode ser lida como expressão de um exercício existencial de Kierkegaard diante de sua vocação literária poética, que aflorada pelo encontro com Regine, poderia implicar num conflito para ele com sua tarefa de ser autor direcionada a tornar-se cristão. Nesta perspectiva, proponho que o seu ensaio de psicologia experimental de *A repetição* seja lido como um exercício de cuidado para com sua escolha, para que o fragmento de vida constituído pelo noivado e pelo rompimento com Regine, seja digno de um amor de repetição.

## O instante como expectativa de fé

A palavra dinamarquesa *Øieblikket*, traduzida em português como instante, conforme apresentado no *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy* (2001), significa literalmente “um piscar de olhos”, indicando algo instantâneo e ocorrido em um breve momento.

Tal brevidade do instante pode ser lida nas tentativas de embates do amor. Isso ocorre quando o jovem poeta de *A repetição* vai buscar o seu alento da tempestade inspirando-se no exercício da fé de Jó. Isso

---

<sup>4</sup> Podemos imaginar aqui que ele se dirigia à Regine.

é demonstrado também longamente por Kierkegaard, nos conselhos do juiz Wilhelm de *Ou-ou*, por exemplo, ao rebater a sensual busca de satisfação instantânea, quanto mais refinado for saber fazer do instante o desfrute de uma pequena eternidade, ao invés de salvar-se do sensual propriamente dito. Contudo, para criar a verdadeira eternidade requer-se uma determinação da vontade que possa metamorfosear a tentação e vencê-la de modo que durante o instante do sofrimento ocorra uma transubstanciação através da fé.

Uma fé capaz de superar as contradições dos caminhos do amor e, assim, elevar-se em uma relação imediata até ao poder eterno:

mesmo como aquele cuja memória época alguma apagará, aquele em que um indivíduo, em sentido eterno e inabalável, fica consciente de que é o que é. (Kierkegaard, 2017, p. 214)

Essa é uma transfiguração que nunca seria alcançada por aquele que se limita a escolher esteticamente. Trata-se, portanto, de um resgate de si próprio no arrependimento para permanecer na sua liberdade e, assim, permanecer no caminho de realizá-la continuamente.

Em *Dois discursos edificantes*, cuja a primeira edição foi publicada em 16 de fevereiro de 1843, quatro dias antes da publicação de *Ou-ou*, Kierkegaard (2023), fora do contexto eclesial, celebra a expectativa de fé no ano novo quando é comum na vida cotidiana desejar o bem uns aos outros, um desejo de caráter mais geral, exceto ao que se diz respeito a uma única pessoa – a pessoa amada. Tal desejo à essa única pessoa arranca a tranquilidade, causa angústia, porque há outro bem que não pode ser obtido por meio de um desejo. É preciso

deixá-lo ir. No instante de despedida tem-se duas vias: a da magnificência da tempestade ou a da fé.

Diante da contradição entre os modos de amar, Kierkegaard testemunha ter encontrado uma saída pela via do desejo ao bem supremo, um bem que se constitui no originário e o qual nenhuma pessoa pode doá-lo a outra.

Quanto ao que foi vivenciado pelo jovem poeta diante da tormenta em *A repetição*, ou pelo juiz Wilhelm na sua persistência na vida ética, Kierkegaard faz um avanço, registrado nesses Dois Discursos Edificantes:

não irei enervar a minha alma com uma diversidade de expectativas, nem a dispersarei por uma multiplicidade de ideias; quero que conflua para dentro de si mesma e, sadia e feliz, se possível, vá ao encontro do porvir. Traga o que trazer ou que tiver de trazer; muitas expectativas são goradas, muitas são cumpridas, assim sendo, acontecerá decerto o que a experiência me ensinou; mas há uma expectativa que não há de ser gorada, a experiência não o ensinou, mas também nunca teve autoridade para o negar; é a expectativa da fé, e esta é vitória. (Kierkegaard, 2023, p. 57)

A capacidade de se ocupar do porvir consiste em alcançar a verdadeira significação da expectativa da fé. Desse modo, um casal, ainda que se separe, ainda que se tornem estranhos um ao outro, ainda assim, podem ganhar – para toda a eternidade – mais significação do que antes, de tal modo que mesmo a morte não poderia separá-los.

## Considerações

A leitura das obras, cartas e diários de Kierkegaard mostram os conflitos internos pelos quais ele passava em relação a Regine, mas mostram também a consciência do filósofo, ao reconhecer no rompimento e em toda experiência que se seguiu, o processo necessário para tornar-se autor.

Kierkegaard compreendia que o fato de Regine não se ter tornado sua esposa não foi acidental, mas resultado de uma decisão divina. Sua vocação exigia solidão e a escrita, e um casamento lhe parecia uma realização demasiadamente cotidiana. Paradoxalmente, é ao abdicar da vida comum com Regine que ele a torna eternamente presente. A renúncia que comumente transformaria a perda em falta, neste caso a transformou em permanência. Regine deixou de ser uma esposa possível para se tornar uma figura inscrita no eterno.

Essas reflexões acerca da temporalidade e da renúncia revelaram-se um efeito positivo no que poderia haver de negativo, isto é, embora o rompimento tenha ocorrido, foi graças a esse momento especial de sua vida que fez Kierkegaard seguir o chamado divino.

Dessa forma, o rompimento, longe de permanecer um acontecimento do passado, projeta-se no presente e no futuro da obra Kierkegaardiana. A ligação com Regine não se encerra no tempo, mas se prolonga como uma relação que, na perspectiva filosófica de Kierkegaard, só pode ser compreendida à luz do conceito de eternidade.

Assim, embora Kierkegaard tenha avançado em direção ao seu salto de fé, todo o tempo desse fragmento de vida ainda estará contido no que do instante toca a eternidade.

## Referências

- Brun, Jean. (1986) Introdução. In: Kierkegaard, Søren Aabye. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70.
- Watkin, Julia (2001) *Historical Dictionary of Kierkegaard's philosophy*. Toronto: Oxford.
- Kierkegaard, Søren Aabye. (2009) *A repetição*. Título original: *Gjentagelsen* (1843). Tradução do dinamarquês, introdução e notas: José Miranda Justo. Relógio D'Água Editores.
- \_\_\_\_\_. (1845) Dois discursos edificantes. In: *Dezoito discursos edificantes*. Título original: *Atten opbyggelige Taler*. Tradução (do dinamarquês), introdução e notas: Elisabete M. de Sousa. Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2023.
- \_\_\_\_\_. (1844) *Ou-ou. Um fragmento de vida – primeira parte*. Título original: *Enten – Eller. Et Livs-fragment. Forste Deel*. Relógio D'Água Editores, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Ou-ou. (1843) Um fragmento de vida – segunda parte*. Título original: *Enten-Eller. Et Livs-fragment. Anden Deel*. Tradução do dinamarquês, posfácio e notas: Elisabete M. de Sousa. Relógio D'Água Editores, 2017.
- \_\_\_\_\_. (2008) *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2. ed. Petrópolis: Vozes.
- (2011) *Kierkegaard's Journals and Notebooks*, Volume 5, Journals NB6-NB10. Ed. Søren Kierkegaard Research Centre Foundation, Copenhagen, and the Howard and Edna Hong Kierkegaard Library, St. Olaf College, Northfield, Minnesota.

Stewart, Jon. (2017) *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Tradução de Humberto Araújo Quaglio de Souza.  
– Petrópolis, RJ. Ed. Vozes.



# Kierkegaard e Marx diante de Hegel: duas leituras da abstração

Geraldo Antônio Pereira

## Considerações iniciais

Neste capítulo<sup>1</sup> me proponho a apresentar uma convergência crítica face a Hegel entre dois pensadores contemporâneos, Karl Marx e Søren Kierkegaard. Para isso, recorro exclusivamente a dois textos desses autores: a introdução do livro *O conceito de angústia*, de Kierkegaard, sob o pseudônimo Vigilius Haufniensis, e a introdução da obra de Marx intitulada *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, ambas as introduções publicadas originalmente em 1844.

A escolha de concentrar a análise apenas nesses momentos introdutórios decorre de dois critérios metodológicos: o primeiro consiste no reconhecimento do caráter plural e não unitário da obra de Kierkegaard, marcado por diferentes posições pseudonímicas e estratégias discursivas. Diante disso, optei, quanto a ele, por restringir a análise ao olhar específico apresentado por Vigilius Haufniensis em

---

<sup>1</sup> Agradeço ao Prof. Dr. Márcio Gimenes – UnB, e aos colegas do grupo de leitura das obras de Kierkegaard, em especial, a amiga Livia Azzi, pelas discussões fundamentais para o desenvolvimento deste capítulo.

*O conceito de angústia.* Desse modo, sempre que me referir a “Kierkegaard” ou à “crítica Kierkegaardiana” ao longo do texto, tratar-se-á dessa posição pseudonímica determinada.

No caso de Marx, a restrição à Introdução da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* obedece a um critério diferente. Trata-se de um texto programático. Nele, Marx formula de modo condensado pontos centrais de sua ruptura com o idealismo hegeliano. Nesse aspecto, considere que este momento introdutório já é suficiente para os fins deste trabalho, uma vez que nele já se encontram os elementos fundamentais da posição crítica de Marx, sem que seja necessário recorrer ao desenvolvimento posterior de sua crítica à economia política.

Trata-se, portanto, de um recorte consciente, adotado tanto por reconhecimento de limites quanto por rigor metodológico, visando evitar generalizações precipitadas. Conforme o próprio Haufniensis sugere no prefácio do livro, nenhum autor deve arrogar-se a “dar uma conclusão para todas as coisas” ou escrever sua obra “como se todas as gerações fossem abençoadas” por ela.

O segundo critério é a defesa de que a densidade do tema em questão permite um desenvolvimento profundo mesmo a partir de um corpus reduzido. As críticas, implícitas ou explícitas, que Kierkegaard e Marx fazem a Hegel, ainda que nesses trechos iniciais, mostram-se extremamente ricas. Assim, longe de empobrecer a análise, o recorte limitado torna possível examinar o conteúdo com maior foco.

Além disso, cabe lembrar que Kierkegaard e Marx escrevem em contextos muito diferentes e com objetivos distintos: o primeiro movido por inquietações existenciais, éticas e religiosas; o segundo impulsionado pela necessidade de transformação social, pela crítica da ideologia e pela interpretação materialista da história. Ainda assim,

algo os aproxima: a percepção de que o sistema hegeliano, em sua pretensão totalizante, acaba por deslocar o lugar do sujeito concreto, seja ele o indivíduo ético, seja o coletivo histórico, em benefício de uma arquitetura conceitual que se torna autônoma.

Essa convergência não implica, evidentemente, uma harmonia de perspectivas. Pelo contrário, Marx e Kierkegaard divergem radicalmente quanto à natureza do sujeito, à função da religião, ao papel da história e ao sentido da liberdade. No entanto, é justamente na divergência que se torna mais nítida a crítica comum que ambos dirigem ao idealismo hegeliano. O que se revela, assim, numa espécie de ressonância negativa: uma recusa compartilhada da subordinação do concreto ao abstrato, do real ao conceito, do singular ao universal.

Antes de examinar as críticas formuladas por Marx e Kierkegaard, apresento brevemente alguns elementos centrais da própria formulação hegeliana, tal como exposta na *Ciência da lógica*, a fim de situar o leitor no pensamento de Hegel que se tornará objeto dessas críticas.

Por fim, é importante ressaltar minha formação fora da filosofia *stricto sensu*. Minha trajetória situa-se na pedagogia e na psicanálise lacaniana. Lacan, como se sabe, dialoga intensamente com Hegel e com Kierkegaard, e também, apesar de menos intensamente, com Marx. Essa perspectiva psicanalítica atravessa minha leitura, mas não substitui o rigor filosófico que tento adotar no presente estudo. A psicanálise não aparece no texto, mas a admito como predisposição subjetiva que me levou a escolher esses autores.

Essa predisposição não distorce o texto, mas talvez o torne mais atento a nuances que um leitor exclusivamente histórico ou sistemático poderia negligenciar. O que está em jogo, afinal, não é apenas o que se diz sobre Hegel, mas como se diz e, sobretudo, por que

se diz a partir de uma posição que não deseja apenas interpretar o mundo, mas também compreender a condição do sujeito que nele se pergunta.

## Hegel por Hegel

Para compreender com maior precisão o alcance das críticas dirigidas a Hegel por Marx e Kierkegaard, é necessário considerar brevemente como o próprio Hegel concebe o estatuto do pensamento lógico em sua obra maior no que diz respeito a isso, a *Ciência da lógica*. Não se trata aqui de uma leitura externa ou reconstrutiva, mas, assim como farei adiante com Marx e Kierkegaard, de trazer do próprio autor, em seus próprios termos, sua posição diante do problema por ele enfrentado: no caso de Hegel, o modo como o pensamento puro se apresenta como fundamento de toda determinação ulterior.

Hegel inicia a *Ciência da lógica* com a análise do ser puro, definido como “puro ser – sem nenhuma determinação ulterior” (Hegel, 2011, p. 71). Esse ser imediato é descrito como completamente indeterminado, desprovido de qualidade, conteúdo ou diferenciação interna. Por isso mesmo, afirma Hegel, ele não se distingue do nada: “O ser, o imediato indeterminado, é de fato o nada, e nem mais nem menos do que nada” (Hegel, 2011, p. 71). Essa identidade entre ser e nada é apresentada como um resultado necessário do pensamento que se mantém no nível da pura abstração.

A verdade dessa identidade não reside, contudo, na simples indistinção, mas no movimento que dela decorre. Hegel afirma que “a verdade não é nem o ser nem o nada, mas que o ser passou para o nada e o nada passou para o ser” (Hegel, 2011, p. 72). Esse movimento é

denominado devir, entendido como a unidade dinâmica de ser e nada. O devir aparece, assim, como a primeira determinação efetiva do pensamento lógico produzida pela própria dinâmica interna das categorias. Esse ponto é decisivo para as críticas a seguir: o movimento não vem a partir de algo exterior ao pensamento, mas emerge da própria estrutura do conceito. Como afirma Hegel, “o resultado inteiro, verdadeiro, que aqui resultou, é o devir” (Hegel, 2011, p. 82).

A lógica, portanto, não permanece estática; ela se move, gera diferenciações e produz determinações sem recorrer a qualquer elemento empírico. Todo o desenvolvimento posterior – existência, qualidade, finitude, infinitude – decorre desse primeiro movimento imanente do pensamento puro. Hegel é explícito ao sustentar que essa unidade entre ser e nada não é uma construção subjetiva, mas o fundamento de toda a realidade lógica: “não existe em lugar algum, nem no céu nem na terra, algo que não contenha em si mesmo ambos, o ser e o nada” (Hegel, 2011, p. 74). A lógica, nesse sentido, é a exposição do próprio movimento do real em sua forma mais abstrata. O pensamento lógico não reflete a realidade; ele a precede e a fundamenta.

Além disso, Hegel reconhece que a forma tradicional do juízo é inadequada para expressar verdades especulativas. Segundo ele, “o enunciado, na forma de um juízo, não é apropriado para expressar verdades especulativas” (Hegel, 2011, p. 80). Isso ocorre porque o juízo fixa uma relação externa entre sujeito e predicado, enquanto o conteúdo especulativo exige a apreensão do movimento interno que faz com que cada determinação se suprima e se conserve ao mesmo tempo. Ainda assim, Hegel sustenta que esse movimento pertence ao próprio conceito e não a uma instância externa a ele.

É justamente essa pretensão que se torna problemática para Marx e Kierkegaard. Do ponto de vista hegeliano, o pensamento lógico é autossuficiente: ele contém em si o princípio de seu movimento, de sua negatividade e de sua progressão. O devir, enquanto síntese imanente de ser e nada, não depende de um sujeito empírico, histórico ou existencial. Trata-se de um processo que se desenrola no interior do conceito.

Ao afirmar que o pensamento puro é capaz de gerar suas próprias determinações e que nelas já se encontra o fundamento de toda realidade, Hegel estabelece o primado do lógico sobre o concreto. A realidade empírica, histórica ou existencial aparece apenas como uma exteriorização ulterior de estruturas já constituídas no plano do conceito. É esse deslocamento que permite compreender por que Marx denunciará a inversão entre sujeito e predicado, e por que Kierkegaard acusará a lógica hegeliana de abarcar indevidamente categorias que pertencem a outras esferas.

O que para Hegel constitui a força de seu sistema, a imanência absoluta do lógico, será precisamente o ponto explorado, cada um à sua maneira, por Marx e Kierkegaard.

## A crítica de Marx

Início por Marx (2010), cuja crítica direta e explícita a Hegel precedeu meu contato com Kierkegaard e, de certo modo, forneceu-me elementos para reconhecer, posteriormente, algumas sutilezas das críticas de Haufniensis.

Marx dirige-se a Hegel a partir de uma posição intelectual muito diferente da de Kierkegaard: laica, materialista e voltada à sociedade

alemã de seu tempo. Ainda assim, converge com ele em um ponto fundamental: há em Hegel, na percepção comum a ambos, uma inversão na relação entre a ideia e a realidade, uma primazia do conceito abstrato em detrimento do sujeito concreto.

No manuscrito de 1844, que serve de introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx desmonta a visão hegeliana do Estado como encarnação suprema da Razão, argumentando que Hegel fetichiza o abstrato: o Estado filosófico, a Ideia – e rebaixa o concreto – os indivíduos, a sociedade civil. Marx formula essa inversão da seguinte forma:

Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da ‘disposição política’, faz o predicado. O desenvolvimento prossegue, contudo, sempre do lado do predicado. (Marx, 2010, p. 32)

Ou seja, para Hegel, o conceito, a Ideia absoluta, o Espírito, assume o papel de sujeito ativo na história, enquanto os homens empíricos e as relações entre eles passam a funcionar como predicados, como expressões ou realizações desses sujeitos. Segundo Marx, isso constitui uma mística ao avesso: na realidade, são os seres humanos concretos que produzem as ideias, as instituições e as formas de consciência, e não o contrário.

Em seu texto, Marx enfatiza que o homem real não pode ser abstraído de seu contexto. Afirma ele: “Mas o homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade” (Marx, 2010, p. 145). E conclui: “Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido” (Marx, 2010, p. 145).

A crítica marxiana, portanto, funda-se na percepção de que Hegel toma o efeito pela causa: em vez de compreender que as ideias de moral, direito, religião e Estado derivam das condições materiais e históricas, o sistema filosófico hegeliano toma a Ideia, abstraída das condições reais, como origem de tudo. Para Marx, isso significa subordinar as práticas vivenciais e as contradições sociais concretas a um esquema filosófico que as torna secundárias.

Daí decorre sua célebre análise da religião:

*A miséria religiosa constitui, ao mesmo tempo, a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo. (Marx, 2010, p. 145)*

Em suma, Marx tece sua crítica mostrando como, na filosofia política de Hegel, o universal abstrato é tratado como sujeito autônomo, ao passo que a vida concreta do povo é tratada como elemento subordinado. Para ele, a análise crítica da realidade deveria mostrar precisamente o contrário.

Essa inversão não é apenas um erro, mas uma operação ideológica com efeitos políticos reais. Marx sublinha que, ao elevar o Estado prussiano à figura do “Estado racional”, Hegel justifica a realidade existente em vez de questioná-la. O filósofo alemão, segundo Marx, transforma o que é particular e histórico – o Estado monárquico-burocrático da Alemanha do século XIX – em expressão necessária e universal do Espírito.

Com isso, a filosofia deixa de ser crítica e se torna apologética: a filosofia acrítrica torna-se a serva da teologia do Estado, pois “a filosofia até então existente pertence a esse mundo e constitui seu

complemento, mesmo que ideal” (Marx, 2010, p. 150). A crítica marxiana, portanto, não se dirige apenas ao método idealista, mas à função conservadora que ele desempenha na sociedade alemã.

Marx insiste que a verdadeira filosofia não pode permanecer no plano da “reconciliação especulativa” com o real. Pelo contrário, ela deve assumir a forma de uma ruptura:

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. (Marx, 2010, p. 146)

Essa imagem é precisa ao traduzir o novo papel que Marx atribui ao pensamento: não mais contemplar o mundo como realização da Ideia, mas desmascarar as formas sob as quais a dominação se apresenta como racionalidade. A filosofia deve estar enraizada nas lutas sociais e nas condições reais da existência humana.

É nesse contexto que Marx introduz a figura do proletariado como sujeito histórico capaz de realizar, na prática, aquilo que a filosofia até então apenas pensava. Se a filosofia alemã, encarnada por Hegel, concluiu teoricamente a emancipação, cabe agora à realidade histórica, representada pelo proletariado, realizá-la concretamente. Marx afirma que “a filosofia encontra suas armas *materiais* no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas *espirituais*” (Marx, 2010, p. 153). Com isso rejeita tanto o paternalismo do Estado quanto o messianismo filosófico.

O proletariado, como classe que possui um caráter universal mediante seus sofrimentos universais, não tem nada a perder senão suas correntes.

Essa perspectiva transforma radicalmente o sentido da crítica. Contra a dialética hegeliana, que opera por mediação e reconciliação, Marx propõe uma crítica sem concessões, cujo objetivo não é restaurar a harmonia entre o Estado e a sociedade civil, mas dissolver a ilusão de que tal harmonia seja possível sob as condições de um mundo invertido. A crítica, nesse sentido, não é um momento transitório rumo a uma síntese superior, mas o próprio ato de desmascaramento que prepara a ação revolucionária.

Essa compreensão é sintetizada na afirmação: “a arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material” (Marx, 2010, p. 151). A filosofia não salva o mundo pela força do conceito; o mundo é transformado quando os homens, conscientes da irracionalidade concreta, tomam em mãos as armas da mudança.

Assim, a crítica de Marx não se limita a apontar uma inversão lógica, sujeito e predicado, mas mostra que tal inversão é o núcleo de alienação. Ao tomar o Estado como sujeito, Hegel oculta que o verdadeiro sujeito da história é a sociedade humana em seu movimento contraditório. A crítica marxiana, portanto, é simultaneamente epistemológica, ética e política: denuncia uma falsa consciência, exige a restituição do lugar do sujeito concreto e convoca à transformação prática do mundo. Nessa medida aponta para uma nova relação entre teoria e práxis, entre pensamento e existência coletiva.

## A crítica de Kierkegaard

Kierkegaard (2013), sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis, na introdução de *O conceito de angústia*, também de 1844, faz críticas contundentes à filosofia hegeliana, muitas vezes sem citar Hegel ou seus seguidores diretamente. Haufniensis inicia seu texto defendendo a necessidade de se estabelecerem limites adequados para cada disciplina e alerta contra a mistura indevida de categorias. Parece já se tratar de um recado à ambição sistematizadora de Hegel. Ele afirma que cada problema científico deve ocupar seu “lugar determinado” dentro do todo da ciência, com sua medida e seus limites próprios; caso contrário, esquece o lugar a que pertence e, como a palavra, pela ambiguidade da linguagem, pode tornar-se outra coisa, adquirindo a “suspeitosa aptidão de poder tornar-se não importa o quê” (Kierkegaard, 2013, p. 11).

Sem essa “chamada à ordem científica” disciplinando os campos de investigação, os diferentes problemas acabam por “acotovelar-se uns com os outros” numa espécie de baile de máscaras intelectual, produzindo apenas um brilho enganoso e uma “concordância com palavras ocas sobre realidades diferentes” (Kierkegaard, 2013, p. 11). Mais cedo ou mais tarde, adverte Haufniensis, esse ganho cobra seu preço, “como todas as aquisições ilegais, que não garantem posse nem no domínio civil nem no científico” (Kierkegaard, 2013, p. 12).

*O conceito de angústia*, portanto, inicia defendendo a delimitação rigorosa das esferas do saber, em contraste com a tendência hegeliana de unificá-las em um sistema total.

Como exemplo de confusão metodológica, Haufniensis alude diretamente à *Lógica de Hegel*. Ele aponta ironicamente que, ao

intitular a última seção da Lógica como “Realidade”, obtém-se a vantagem de parecer que, já na lógica, atingiu-se o que há de mais alto, isto é, que o pensamento puro teria integrado a realidade em si mesmo. Contudo, a perda “salta aos olhos, pois nem a lógica nem a realidade são bem-servidas com isso” (Kierkegaard, 2013, p. 11). “A Lógica jamais poderá deixar infiltrar-se” em seu domínio puramente conceitual a contingência, elemento essencial da realidade concreta. E, se a lógica

pensou a realidade efetiva, então acolheu em si algo que ela não pode assimilar e chegou a antecipar o que ela deve tão somente predispor. (Kierkegaard, 2013, p. 11)

Em outras palavras, a filosofia hegeliana, ao proclamar ter alcançado o real no âmbito lógico, comete um salto indevido: antecipa conceitos que deveriam pertencer a outra esfera, no caso, ao campo da experiência ou da dogmática.

O resultado, diz Haufniensis, é um castigo à altura do erro: por um tempo, qualquer reflexão sobre a realidade efetiva fica dificultada ou até impossibilitada, pois a linguagem precisa de um tempo de reflexão sobre si para esquecer o erro e recuperar seu sentido exato.

Enfim, Haufniensis acusa o sistema hegeliano de confundir pensamento lógico com realidade concreta, o que prejudica a compreensão de ambos.

Além disso, Haufniensis critica a introdução de termos da “Dogmática” no discurso lógico-filosófico, algo que julga problemático no filósofo alemão. Ele destaca, por exemplo, o uso da palavra “reconciliação” no contexto especulativo, fora de seu lugar próprio. Ao transpor sub-repticiamente o conceito de “reconciliação” para o

campo da especulação filosófica, “dá-se também a entender agora que Lógica e λόγος (o dogmático) se correspondem e que a Lógica é a própria doutrina do λόγος” (Kierkegaard, 2013, p. 14). Isso embaralha duas disciplinas distintas: “confundem-se radicalmente duas ciências: a Ética e a Dogmática” (Kierkegaard, 2013, p. 14).

Haufniensis observa que, depois dessa confusão, a linguagem cai em colapso. Seria forçada a um “longo ano sabático”, para que as ideias pudessem descansar e recomeçar do zero com clareza. Novamente, sem citar Hegel nominalmente, Haufniensis está aludindo criticamente à tendência hegeliana de unificar conceitos éticos, lógicos e teológicos numa única mediação. A mensagem implícita é que certas categorias como fé, culpa e reconciliação possuem pressupostos e “atmosferas” próprias em cada esfera – ética, psicologia, dogmática etc. – e não podem ser simplesmente fundidas num sistema universal sem perda de significado.

Um dos pontos mais incisivos da crítica na introdução de *O conceito de angústia* é a análise do papel do negativo na filosofia hegeliana. Haufniensis descreve, em tom satírico, como Hegel emprega o “negativo” na Lógica para gerar movimento a todo custo: “movimento a gente tem de ter na Lógica, não importa como, custe o que custar” (Kierkegaard, 2013, p. 15).

Haufniensis argumenta que, em princípio, nenhum movimento real pode ocorrer na esfera lógica, já que “a Lógica é, e todo o Lógico apenas é” (Kierkegaard, 2013, p. 15), ou seja, o devir pertence ao âmbito da existência, não ao pensamento abstrato. Qualquer aparente “movimento” dentro da Lógica hegeliana é vazio, pois “o próprio conceito de movimento é uma transcendência que não pode encontrar lugar na Lógica” (Kierkegaard, 2013, p. 15).

Assim, o “movimento” dialético em Hegel seria ilusório: “se tudo acontece dessa maneira, então absolutamente nada acontece, e o negativo se torna um fantasma” (Kierkegaard, 2013, p. 15). Para evitar que nada aconteça, prossegue ironicamente Haufniensis, Hegel transforma o Negativo em algo a mais, convertendo-o em uma “contraposição”, um “necessário Outro” que impulsiona o avanço lógico. No entanto adverte, esse Outro introduzido “não é de modo nenhum o negativo” (Kierkegaard, 2013, p. 15); trata-se de um artifício para simular movimento.

Com isso, Haufniensis desmascara a dialética hegeliana como dependente de jogos de linguagem: “se [o Negativo] não adiantar, ajudam os trocadilhos e outros recursos de linguagem” (Kierkegaard, 2013, p. 15). Em resumo, ele sugere que a sistemática de Hegel viola seus próprios pressupostos lógicos ao precisar de expedientes retóricos para gerar a dinâmica do sistema.

Essa análise culmina numa inconsistência: ao passar “da Lógica para a Ética” dentro do sistema hegeliano, reencontra-se o “infatigável negativo, sempre em ação em toda a filosofia hegeliana, e tem-se a surpresa de descobrir que aqui o negativo é o mal” (Kierkegaard, 2013, p. 16). Em outras palavras, aquilo que era uma categoria lógico-metafísica, o Negativo, coincide com o conceito de mal na esfera ética.

Daí surge uma confusão total, pois

bem se vê quão ilógicos têm de ser os movimentos na Lógica, uma vez que o Negativo é o mal; e quão antiéticos na Ética, uma vez que o mal é o Negativo. (Kierkegaard, 2013, p. 16)

Haufniensis resume o problema de forma contundente: “ele [o Negativo] é demais na Lógica e de menos na Ética” (Kierkegaard, 2013, p. 16). Ou seja, o negativo sobra onde não deveria estar (na Lógica pura) e falta onde algo transcendente seria necessário (na Ética concreta).

Se a Ética carece de algo além de negações abstratas, ela se torna essencialmente Lógica; e, se a Lógica precisar incorporar uma transcendência moral para satisfazer a Ética, então “ela não é mais Lógica” (Kierkegaard, 2013, p. 16). Essa crítica expõe o descompasso interno do sistema hegeliano: uma categoria usada indiscriminadamente em diferentes domínios gera contradições performativas.

Haufniensis, assim, coloca em xeque a coerência do sistema de Hegel, especialmente no que tange à relação entre pensamento especulativo e existência ética concreta. Trata-se de uma rejeição à ideia de que a mediação dialética hegeliana, tese, antítese e síntese; ou mediação e reconciliação, seja capaz de dar conta, num mesmo movimento conceitual, tanto da lógica do pensamento quanto da realidade da vida ética e religiosa.

No final da Introdução, Haufniensis justifica ter se alongado nessa análise aparentemente desviante. Ele explica que escolheu esses pontos gerais exatamente por sua relevância indireta ao tema específico do livro, a angústia perante o pecado: “os pontos particulares foram escolhidos com alusão ao tema deste escrito” (Kierkegaard, 2013, p. 16). Ou seja, as críticas feitas ao sistema hegeliano servem de aviso metodológico para a própria investigação que *O conceito de angústia* vai empreender.

Alguém que defende que Hegel errou ao misturar categorias, também deve defender que quem estude a angústia e o pecado

original deve evitar erros análogos em menor escala. Haufniensis sustenta: “o que acontece no maior pode repetir-se no pormenor” (Kierkegaard, 2013, p. 16), e o equívoco permanece semelhante, ainda que com efeitos menores. Com isso, distancia-se explicitamente do projeto de escrever um “Sistema” filosófico totalizante.

Ele chega a contrastar, de forma sutil, porém significativa, o “pretensioso” autor de um sistema com o autor de uma “simples monografia”:

quem tem pretensões de escrever o Sistema tem sua responsabilidade no que toca ao mais graúdo, mas quem escreve uma simples monografia também pode e deve ser fiel no pormenor. (Kierkegaard, 2013, p. 16)

Haufniensis, claramente se coloca no segundo grupo, o de quem investiga um problema específico: a angústia relacionada ao pecado, com rigor nos detalhes, em oposição ao filósofo sistemático, como Hegel, que tenta abarcar o todo, mas, segundo ele, incorre em confusões.

Essa declaração funciona como uma estocada final em Hegel, ainda que sem mencioná-lo pelo nome: Haufniensis recusa a pretensão do sistema absoluto e enfatiza a importância da honestidade conceitual nos “pormenores” da análise existencial.

## Considerações finais

Apesar dos diferentes contextos, métodos e objetivos dos autores, suas críticas convergem em um ponto fundamental: ambos rejeitam uma estrutura conceitual que se pretende totalizante e que

subordina o concreto ao abstrato. Marx denuncia a inversão idealista que transforma a Ideia em sujeito e relega o homem concreto à condição de predicado, e Kierkegaard denuncia a confusão categorial e metodológica que dissolve a existência na estrutura lógica e dialética de Hegel. Em ambos os casos, trata-se de recolocar o concreto, seja a existência singular, seja a realidade social, no centro da análise filosófica.

Essa recolocação não é meramente retórica. Em Marx, o concreto se manifesta como corpo histórico, como força de trabalho, como sofrimento material que não pode ser subsumido numa mediação conceitual. Em Kierkegaard, o concreto é o indivíduo diante da decisão, diante da culpa, diante do pecado. Uma subjetividade que escapa à lógica do sistema por ser, por definição, irreduzível à generalidade. Ainda assim, há algo comum: o gesto de resistência contra a absorção do real pelo pensamento. O sistema hegeliano, ao tentar englobar tudo sob a forma do conceito, acaba por esvaziar tanto a ética quanto a política de sua densidade experiencial. Marx vê nisso uma forma de ilusão ideológica; Kierkegaard, uma fuga da responsabilidade existencial. Ambos, porém, percebem que, quando o sujeito é reduzido a um momento do Espírito ou a uma figura do processo lógico, perde-se o que há de mais decisivo na condição humana: sua liberdade, sua historicidade, sua finitude.

A leitura paralela das introduções de Marx e Kierkegaard permite identificar uma convergência crítica relevante, embora limitada pelo recorte adotado. Ambos denunciam, de maneiras distintas, a hipertrofia do abstrato no sistema hegeliano. Não defendo que essa convergência implique equivalência metodológica ou ontológica entre os dois: Marx desenvolve uma crítica materialista e sócio-

histórica; Kierkegaard, uma crítica existencial. A diferença é radical, mas a tensão com Hegel é comum.

Objetivei com este capítulo não esgotar o tema, mas iniciar-me nele. Abrir, fora de minha área de conforto, a psicanálise, um novo campo investigativo. Estudos futuros poderão examinar como essas críticas se desdobram nas obras posteriores desses autores, bem como considerar as possíveis contraposições, limites e reformulações teóricas que tensionam ou relativizam tais críticas.

Em síntese, mesmo com um recorte restrito, foi possível identificar várias possibilidades de discussão e perceber como Marx e Kierkegaard, cada um à sua maneira, problematizaram o idealismo hegeliano e retomaram o sujeito, histórico ou existencial, para além do sistema. Para esses autores, não se tratava de negar Hegel, mas de interrogá-lo a partir do que o sistema não conseguia abarcar: o sofrimento concreto, a decisão singular, a angústia diante da liberdade, o protesto contra a miséria.

Nesse sentido, ambos apontaram para uma abertura, não para um novo sistema, mas para uma forma de pensar que não se contentava com a conciliação conceitual, e que insistia em manter viva a ferida do real.

## Referências

- Hegel, G. W. F. (2011) *Ciência da lógica: excertos*. Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla.
- Kierkegaard, S. A. (2013) *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Tradução de Álvaro Luís Machado Valls.

Petrópolis, RJ: Vozes. Obra originalmente publicada em 1844 sob o pseudônimo Vigilius Haufniensis.

Marx, K. (2010) *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo. Inclui a “Introdução” de 1844, publicada originalmente nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*.



# *Contornos da clínica psicológica: diante do humano individual específico, o singular*

Claudia de Loureiro Carvalho

A clínica psicológica enfrenta, a cada encontro, o desafio de compor uma atmosfera junto ao sofrimento humano, a partir do fenômeno que se apresenta sempre em diferença. Este ensaio medita sobre a tarefa clínica inspirada no pensamento de Kierkegaard e sua ênfase na singularidade. A clínica se realiza na relação com o humano individual específico – o singular – e sua dor frente à experiência que lhe acontece. Compõe-se, nessa ênfase, uma clínica interessada em seu encontro com a diferença e a se espiralar nesse eixo. É a partir desse fenômeno, sempre novo, que a clínica se coloca.

Ao indivíduo cabe a tarefa de ter de ser aquele que cuida e decide por sua própria passagem, em constante tensão com os paradoxos fundamentais da existência: infinitude e finitude, eternidade e temporalidade, liberdade e necessidade – como possibilidade e diante das circunstâncias. Frente a essa condição do existir humano, o indivíduo se apresenta no jogo do desespero: estado que se revela frente a própria tensão existencial; ação que já se constitui pelo

velamento destas oposições. Entre vida e morte, não encontra asseguramento definitivo, resoluto – o indivíduo não pode mudar essa condição. Porém, tenta. O sofrimento da singularidade está no movimento de tentar resolver, de modo definitivo, a tensão: busca uma identidade perene e garantias diante da coletividade.

O psicólogo clínico, o conhecedor de almas, precisa reconhecer o sofrimento da vontade de ser ou de não ser uma certa identidade, notar o esforço ilusório de fixar-se em uma face das oposições existenciais, por não poder morrer para sua condição de indeterminação. Assim, se depara com a dor que insiste na tentativa de resolver definitivamente a inquietação da experiência de ser humano, um indivíduo específico. Na clínica é preciso reconhecer o desespero – o sofrimento da vontade de ser ou de não ser si mesmo – o movimento persistente da singularidade em meio à coletividade.

Anti-Climacus, em *A doença para a morte*, oferece a edificação e o despertar da consciência como via para o movimento da singularidade. Para a psicologia, Vigilius Haufniensis descreve uma atmosfera criadora e edificante ao pensar o fenômeno da doença e da saúde do espírito – no desespero e na possibilidade de tornar-se si mesmo. Assim, com essa atitude, vislumbram-se os contornos das possibilidades; busca-se o despertar da consciência e o fundamento do indivíduo para constante retomada de si em sua travessia, em seu existir – na escola da angústia e do desespero, na relação de sua alma e espírito.

Como apontado em *O conceito de angústia*, o objeto da psicologia é a possibilidade. Nessa perspectiva, descreve-se uma atmosfera da clínica psicológica. Guiada pela tenacidade observadora, concentra uma energia em sua observação, um interesse por aquilo que pode acontecer, e essa tenacidade e concentração se dão em abertura. Em

análise atenta, quer ver junto ao acontecimento, busca o sensível, em meditação e paciência, com e como relação com a diferença. Proponente de uma resistência intrépida da seriedade, está na tarefa interessada na dinâmica concreta e cotidiana da experiência singular, no indivíduo específico; e ousadamente resistente aos apelos da cultura, às tendências universalizantes das normas, da multidão, das antecipações especulativas e explicativas e apressadas para supostamente resolver o dilema vital. Articulada à angústia descobridora, fundamenta-se na condição da possibilidade para a possibilidade, da liberdade à realidade. A psicologia busca a inclinação que observa o indivíduo diante da consciência de si, da abertura e das circunstâncias que experimenta e se põe na experiência do fenômeno da diferença, do encontro com a singularidade. Ela desconfia, resiste às distrações sedutoras oferecidas pela cultura que se contemporiza na experiência, e as distingue junto ao indivíduo.

Este ensaio percorre, a partir do vigor de uma psicologia inspirada no pensamento de Kierkegaard, os contornos da atitude clínica, como exercício de pensamento que busca sustentar a escuta do singular em sua experiência de sofrimento. Segue, assim, a ênfase na singularidade – no humano individual específico em suas possibilidades e circunstâncias – contribui para a construção de uma escuta clínica: um olhar que sonda o sofrimento e mantém, em exercício ativo, perguntas para o pensamento clínico. Quais contornos a psicologia clínica precisa acompanhar em sua ação diante do sofrimento humano para sustentar a escuta da singularidade como possibilidade de tornar-se si-mesmo e consistir em fé na sua própria tarefa? Como a psicologia clínica pode acompanhar o sofrimento humano sem querer anulá-lo, mas reconhecendo-o como expressão da singularidade em constante vir-a-ser? De que modo a clínica

psicológica pode sustentar a escuta do desespero como expressão de uma possibilidade para possibilidade? Como perceber a angústia em seus gestos mais sutis? Como perguntar ao indivíduo por ele mesmo em sua condição mais própria?

Estas perguntas vibram no pensamento clínico e margeiam nuances no modo de estar atento ao sofrimento humano, indicam uma atitude clínica. Nestas questões, que se mantêm ativas, vislumbramos nelas já os contornos das possibilidades que a psicologia precisa suportar em seu pensamento clínico que guarda uma ética da escuta e uma estética da presença – um olhar que se aproxima do sofrimento sem o capturar, mas reconhece e respeita sua forma, sua borda, seu movimento. Portanto, a escuta atenta aos gestos sutis da angústia e do desespero, as sondagens que podem embalar o despertar da consciência do indivíduo sobre si mesmo, compõem uma aproximação ativa, em construção na própria situação clínica. Para o pensamento tanto da clínica quanto na situação clínica, cito Protásio:

O pensamento clínico que importa é aquele que se dá como ação e permanece no mais simples, a situação mesma, se deixando guiar por ela e guardando-se da tentação de achar que paira acima dela como um poder dominador de um conhecimento universal. Ao permanecer junto à situação, o pensar/agir não se deixa apanhar por uma atmosfera julgadora [...] permanece na situação e se deixa guiar por ela, de modo a que possa aparecer aquela possibilidade que melhor responda ao que está em questão. (Protásio, 2019, p. 143)

Um acontecimento a ser visto, evidenciado em paciência, que faz ver uma relação clínica. Para a psicologia, Kierkegaard nos aponta um limite, um contorno; e, para a existência, o ver daquilo que é fundamento do ser humano, o ver do mais originário. A medida em que o psicólogo, a clínica, se entrega à atmosfera dessa relação

interessada, aberta, em angústia e em paciência, aí percorre a tarefa da clínica, com uma circunscrição, com uma atitude diante do singular. Aqui, sustenta-se o pensamento ao modo do pensar/agir, junto aos leitores singulares, a fim de que cada um possa reconhecer, a partir de si, os contornos do próprio pensamento.

## O singular

A criança que pensa em fadas e acredita nas fadas  
Age como um deus doente, mas como um deus.  
Porque embora afirme que existe o que não existe  
Sabe como é que as coisas existem, que é existindo,  
Sabe que existir existe e não se explica,  
Sabe que não há razão nenhuma para nada existir,  
Sabe que ser é estar em um ponto  
Só não sabe que o pensamento não é um ponto qualquer.  
(Alberto Caeiro)

Anti-Climacus descreve o ser humano como espírito, e espírito como si-mesmo – o si-mesmo é a relação que se relaciona consigo mesma. Nesse movimento da singularidade, em relação, dá-se uma síntese em tensão com os paradoxos da existência. O humano não pode livrar-se de ser essa síntese em tensão, um espírito, nem do movimento de ter de ser si mesmo. Está, inevitavelmente, diante dessa tarefa que, a cada vez, a ele retorna, é seu destino, e nesse caminho que as questões singulares se apresentam nas histórias clínicas. Esta descrição do ser humano, como espírito, precisa ser emoldurada no pensamento clínico. Cuida-se de perceber essa força do ser, da relação, dessa dobra em tensão, do ser/sentir em constante construção, na possibilidade de transformação e de fortalecimento desde seu fundamento.

Kierkegaard, em sua visão crítica sobre a relação com o cristianismo de sua época, tomando-se da experiência contextual, no interesse da vida concreta, sempre no sentido do movimento da singularidade diante da coletividade, diante de seu mundo específico, desenvolve seu pensamento e se guia pela ética que eleva a experiência humana à reflexão sobre a existência. Toma a interioridade, uma realidade dinâmica e conectada, campo de tensão viva em relação à comunidade humana, como um elemento, e desenvolve sua comunicação a ela indiretamente, com o que lhe abre de novo para a possibilidade. Para seu pensamento, aquele que vive sua singularidade e aprende sobre seu próprio mundo terreno e temporal caminha no modo crístico: pode tornar-se si-mesmo, ser espírito, saber-se na relação que se relaciona consigo mesma. Aqui, o 'modo crístico' não trata de uma adesão confessional, mas de um modo de existir sensível à própria interioridade, desperto diante de si e na coragem de sustentar a dinâmica de sua verdade na solidão das decisões. Trata-se de uma categoria existencial que nomeia a possibilidade de o indivíduo assumir a tarefa de ser si-mesmo na tensão entre finitude e infinitude, possibilidade e necessidade. Nesse sentido, o cristianismo, em Kierkegaard, não é tomado como sistema doutrinário, mas como linguagem para expressar a experiência de um confronto radical consigo mesmo, no qual o indivíduo deixa de se apoiar nas garantias da coletividade para responder, em primeira pessoa, pela própria existência.

Determinado à sua própria e única existência, ser si-mesmo é o mesmo que ser cristão: uma unidade relacional ética – preocupada, inquieta, angustiada a cada decisão. Está diante de Deus, como humano pensa e sabe sobre si, se vê séria e preocupadamente na coragem de retomar-se como existente – existe como um singular em

solidão diante da humanidade e dos acontecimentos. A condição de ter de ressurgir diante de si e da vida – consciente do próprio existir – é fundamento para a transformação e para o fortalecimento do espírito, da decisão e do sentido de cada agir individual. O agir, o existir, acontece na possibilidade e na circunstância do singular. O cristão, o si-mesmo, para Kierkegaard é, ou precisa ser, aquele que:

[...] descobriu uma condição miserável que o ser humano enquanto tal nem sabe que existe; essa condição é a doença para a morte. [...] Só o cristão sabe o que se entende por doença para a morte. Como cristão, ele adquiriu uma coragem que o ser humano natural não conhece. (Kierkegaard, 2022, p. 38-39)

Essa coragem, essa fé – viver para a morte é o mesmo que poder morrer e viver. A relação consigo mesmo é inescapável. Quando está em má relação com seu espírito, mata-o – em nome de não ser o si-mesmo em constante construção, desamparado e aberto, que lhe foi dado viver. Em desespero, tenta viver uma forma ou fórmula que não lhe cabe definitivamente, que não é sua eternamente. O singular tem o universal em si: é angústia e desespero; uma abertura que se precipita no abismo da possibilidade, que tem em si marcado o sentido da necessidade de ser, de existir como indivíduo. Transita em superfície e profundidade, inconsciência e consciência: o humano é angústia em possibilidade de desespero, na liberdade da realização de suas possibilidades, no devir eterno de sua finitização. O desespero é o que há de mais comum, é uma determinação do espírito e, nesse sentido, uma condição humana universal, ele não pode ser tomado apressadamente como algo a ser isolado e extirpado da experiência de um indivíduo. Antes de configurar um acontecimento para o olhar da

clínica, o desespero nomeia a tensão própria de um ser que não coincide consigo mesmo e que está sempre diante da tarefa de tornar-se si-mesmo. Ele diz respeito à estrutura da existência e ao modo como o indivíduo se relaciona – ou evita relacionar-se – com essa tarefa.

O si-mesmo é relação, também o sofrimento o é. Se trata de um modo como essa relação consigo mesma se encontra em tensão, obscurecida, endurecida ou em fuga de si. A clínica, a partir dessa compreensão, não se volta para buscar por partes de uma identidade do indivíduo, mas para um movimento da relação que se estabelece consigo mesma no interior das circunstâncias que o atravessam. A escuta clínica, nesse horizonte, se dá por uma aproximação atenta às determinações e orientações, afinando seu pensar/agir ao modo singular como o indivíduo sustenta, evita, distorce ou desconhece a tarefa de ser si-mesmo, como se afasta de sua própria consciência. O sofrimento deixa de ser apenas algo que se tem, para revelar-se como um modo difícil de estar na própria experiência.

Na clínica, essa compreensão impede que o sofrimento seja reduzido a sintoma a ser eliminado ou ajustado a parâmetros normativos. O desespero pode manifestar-se como recusa, rigidez identitária, fuga para papéis prontos, adesão acrítica às expectativas da coletividade ou mesmo como um ativismo incessante que evita o silêncio da interioridade. Em todas essas formas, trata-se de modos de não sustentar a própria condição de possibilidade e indeterminação. A escuta clínica se dedica a acompanhar o modo como ele forma seus ângulos na singularidade de cada existência, para onde e como ele se volta diante das possibilidades. O sofrimento é reconhecido como expressão de uma relação em conflito consigo mesma – e, por isso,

também como lugar onde pode surgir uma *retomada*<sup>1</sup>. Assim, o trabalho clínico se aproxima do desespero não como quem corrige um desvio, mas como quem permanece junto à tensão, sustenta o espaço no qual o indivíduo pode, pouco a pouco, retomar sua própria abertura ser como construção – nesta tarefa.

Se não houvesse nada de eterno em um ser humano, então ele absolutamente não poderia desesperar, mas se o desespero pudesse consumir seu si-mesmo, então também não existiria nenhum desespero. (Kierkegaard, 2022, p. 52)

Mas, essa doença para a morte, é um fogo que não se extingue, ela se dá na má relação com a determinação de ter de ser si-mesmo.

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 da má relação. (Kierkegaard, 2022, p. 46)

A boa relação na síntese está na profundidade da consciência de si: na aprendizagem da angústia, no amor à repetição para diante<sup>2</sup>, no amor à diferença, na consciência de si como possibilidade de desespero – e na retomada contínua desses movimentos.

---

<sup>1</sup> Retomar, para Kierkegaard (2010), não é voltar atrás, mas voltar de outro modo. O que retorna já não é idêntico, porque o próprio existente já não é o mesmo. A retomada é o instante em que a vida se repete criando – e, ao criar, torna-se possibilidade outra vez.

<sup>2</sup> Não é um retorno ao que ficou para trás, mas um movimento para diante. Diferente da recordação, que revive o que já foi, a repetição é o modo pelo qual o vivido é retomado como possibilidade – não o mesmo outra vez, mas o mesmo atravessado por um novo devir. (Kierkegaard, 2010)

No pensar sobre tudo o que é do próprio mundo, sobre a morte, esse aspecto ético e preocupado é ativado para fundar o edificante: o ser em constante construção de uma boa relação com o próprio espírito, é travessia na obediência à vida que lhe a mais própria, na fé – na paixão do caminho finito e na presença do instante eterno, na solidão e silêncio de ter de ser si mesmo. Com isso, realiza ancoragens nas margens do saber finito diante da infinitude, em decisão de sua própria tarefa. Assim, a manifestação da experiência singular é lançada para despertar em edificação, fortalecimento e transformação em fundamento de sua própria retomada na condição existencial. Como nos confirma Protásio:

[...] edificação implica cuidado com o devir em termos de preocupação com o futuro, mas também como um voltar atrás no sentido de retomar o próprio fundamento, podendo, continuamente, se reinaugarar. (Protasio, 2019, p. 148)

A boa relação não significa harmonia estável nem resolução definitiva dos paradoxos da existência. Ao contrário, ela diz respeito a um modo de sustentar conscientemente a própria tensão constitutiva. Trata-se de uma relação na qual o indivíduo não nega sua finitude nem se perde em fantasias de infinitude, não foge da necessidade nem se dissolve na vertigem da possibilidade. A consciência de si, aqui, não é introspecção psicológica, mas um reconhecimento existencial de estar implicado na própria tarefa de ser.

Aprender a angústia, nesse horizonte, é aprender a permanecer diante da abertura do possível sem fugir para certezas prontas ou identidades fixas. A repetição para diante, evocada por Kierkegaard, não é retorno ao mesmo, mas retomada renovada de si a cada

circunstância. A edificação, portanto, não constrói um eu ideal, mas fortalece a relação do indivíduo com sua própria condição de existente – alguém que precisa decidir sem garantias e responder por si no interior das circunstâncias que não escolheu.

O singular – energia em luta, a agonia de ser um ânimo específico, uma consciência íntima em dinâmica da relação que se dobra sobre si mesma e que é tocável por algo, aberta e afetável.

Há algo difícil em descrever o que se apresenta no singular e permanecer aí, como o mais simples. Tanto a dificuldade quanto a possibilidade de transformação e fortalecimento do espírito humano se mostram na face que margeia a questão – a experiência de ser um existente humano singular. Esta se dá em meio a paradoxos, contradições, indecisões, transitoriedades, ambivalências e por um espírito contemporâneo atravessado pelo modo de pensar lógico, dogmático e especulativo. Nesse atravessamento, tomado por inquietação frente a essa tensão que não se resolve, somente vai encontrar desfechos. O sofrimento humano, que reivindica resolver a vida, apresenta-se na clínica.

Pensar o singular nesses termos não conduz a uma definição do que o ser humano é, mas a uma atitude diante do modo como ele existe. O singular não é um conteúdo a ser descrito, mas uma relação viva que se atualiza em cada circunstância, sempre em tensão, sempre em possibilidade. Reconhecer isso implica abandonar a pretensão de capturar o indivíduo em categorias fixas e aproximar-se dele como quem se aproxima de um movimento em curso. Essa compreensão não permanece apenas no plano da ontologia, mas delinea uma exigência ética: estar diante do outro como singular é sustentar a abertura de sua condição, mesmo quando ela se apresenta em sofrimento, confusão ou desespero. O que se revela no singular não é

apenas fragilidade, mas também a potência de retomada inscrita na própria estrutura da existência.

É nesse horizonte que o pensamento começa a oferecer contornos para a clínica: não como técnica de ajuste, mas como presença capaz de permanecer junto ao movimento do tornar-se. O singular, então, não é objeto de intervenção, mas origem de sentido para o próprio gesto clínico, que se orienta por uma escuta atenta à tensão, à possibilidade e à responsabilidade implicadas em cada existência.

Posto que a tarefa se dá a partir do singular, esse é o sentido que põe um curso no olhar da psicologia fenomenológico-existencial, inspirada no pensamento de Kierkegaard. O desafio da questão se dá na *possibilidade* de o indivíduo estar perdido ou perder-se de sua própria tarefa de ser uma unidade diante dos mistérios e circunstâncias que a vida impõe, diante de Deus. Quanto a esta dificuldade acerca da possibilidade como objeto e tarefa clínica, Kierkegaard ressalta:

Em contrapartida, a psicologia ama-a e senta-se a copiar os contornos, a calcular os ângulos da possibilidade, e, como Arquimedes, tampouco se deixa perturbar. (Kierkegaard, 2013, p. 25)

É até aí que a psicologia vai, até a possibilidade da decisão, do salto qualitativo, do ser ou não ser um si-mesmo e se apropriar da fé na tarefa de ter de ser.

# Contornos para uma composição clínica

Num ponto da margem de um rio, o olhar que contorna e toca o leito por onde o rio flui, acompanha os movimentos, tangencia as ondas e testemunha os acontecimentos das águas. Vê para onde vai rio, mas não avista seu fim, nem o seu começo. A clínica psicológica é um ponto na margem, um pensamento; é uma composição que forma seus contornos no mesmo momento em que se dá cada encontro, no ritmo próprio de cada relação. A imagem do ponto na margem do rio não se refere a uma posição de distanciamento, mas a uma forma de presença implicada. O olhar clínico não observa o curso da vida como quem analisa um objeto externo, mas acompanha um movimento no qual já está envolvido. Conhecer, nesse horizonte, não é dominar o fluxo nem antecipar seu destino, mas sustentar-se à beira do acontecimento, em atenção ao modo como ele se dá. A clínica não possui o rio, não o conduz, não o explica em sua totalidade; ela se dispõe a permanecer junto ao seu curso, tocando seus contornos.

É dessa posição à margem, implicada no fluxo da existência, que se delinea o modo de estar da clínica. Essa permanência exige uma artesanaria da presença. Não se trata de uma empatia imediata ou de uma identificação afetiva que dissolve as diferenças, tampouco de uma neutralidade técnica que se protege da implicação. A presença clínica é trabalhada como gesto, como escuta, como paciência e contenção do impulso de saber antes da hora. É uma disposição de esperar pelo sentido que ainda não se mostrou, de sustentar o silêncio quando ele é mais fecundo que a interpretação. Nessa artesanaria, a

relação não é meio para aplicar um saber prévio, mas o próprio lugar onde algo pode surgir. Clínico e analisando – posições de um mesmo ensejo – buscam por margens, por toques sutis, por um ponto de partida e chegada: questões, sentidos, modos de presença, disposições, motivos, ideias marcadas pela história. É nesse movimento que uma alma humana clama por si mesma em relação, por um espírito – vacilante, quer ter desesperadamente a si mesma e dominar as contingências. Outra alma humana, no espírito clínico, se debruça atenta ao que se precipita entre gestos e palavras. Articulando-se com a angústia libertadora, acompanha os movimentos da consciência, acena para a liberdade e para a tarefa humana do singular: ter de ser, a cada vez, uma unidade em meio às possibilidades.

Quando essa presença se sustenta, ela já não pertence apenas ao clínico, mas inaugura um campo relacional próprio. No exercício da clínica nos deparamos sempre em primeira mão com a singularidade do indivíduo, do humano. Por isso, a clínica não apenas testemunha o momento, ela participa de sua construção. O que se manifesta no encontro não pertence exclusivamente ao indivíduo que sofre nem ao clínico que escuta, mas emerge no entre, no espaço relacional onde palavras, silêncios, gestos e afetos se entrelaçam. O fenômeno clínico não está pronto à espera de ser revelado; ele se configura na própria situação, na co-presença. Essa participação reconhece que toda escuta já é também intervenção, que toda presença modifica a atmosfera em que o sofrimento se expressa. A clínica participa da construção do momento e sonda a questão singular nos contornos da atmosfera clínica: das possibilidades, da circunstância, da angústia, do desespero, do pensamento, da ideia que se põe em movimento. No encontro clínico, fios de acontecimentos sugerem fluxos e marcam momentaneamente sentidos de saúde e doença. A clínica não segue

passos lineares ou respostas pré-fixadas, mas constrói-se no compasso da relação, onde o fenômeno do sofrimento humano se revela.

Esse entre que se forma no encontro não é apenas interação, mas um campo sensível que ganha tecitura própria. É nesse sentido que a atmosfera clínica pode ser compreendida como criadora e edificante. Criadora, porque abre um espaço onde novos sentidos podem emergir, onde o sofrimento pode ser dito de outra maneira e onde o indivíduo pode surpreender-se com o despertar para si, com a própria consciência. Edificante, porque sustenta o pensamento clínico na tarefa de favorecer a retomada da relação do indivíduo consigo mesmo. Não edifica ao oferecer respostas, mas ao preservar o campo onde a própria existência pode tornar-se questão para aquele que a vive, sustenta o pensamento clínico no fundamento da retomada do cuidado de si. Diante do fenômeno da doença e da saúde do homem, vislumbram-se contornos que buscam a revelação e o fundamento do ser como um existente humano para uma constante singularização. Nela a possibilidade é a medida a guiar o estudo da alma humana.

É nesse horizonte que a reflexão de Kierkegaard se aproxima da experiência clínica, não como teoria externa, mas como aprofundamento de seu solo existencial. Kierkegaard confere à psicologia uma atmosfera que parte do acontecimento na singularidade em sua diferença. Como atmosfera da resistência intrépida da seriedade, com essa coragem e entrega, se articula como meio da angústia descobridora. O meio, o elemento sensível da clínica é a simpatia corajosa pela abertura do ser, por sua própria possibilidade. Essa sustentação da atmosfera clínica em simpatia corajosa, não se trata de compartilhar emoções de modo imediato, nem de fundir-se à dor do outro, mas de manter-se sensivelmente aberto à sua condição, sem recuar diante da angústia que ali se

anuncia. A simpatia, aqui, é a capacidade de ser afetado sem perder a posição de presença; a coragem é a disposição de permanecer junto. Nessa composição, o clínico não se coloca acima da experiência do outro, mas também não se deixa arrastar por ela: permanece ao lado, sustentando o espaço onde a liberdade e a possibilidade possam ser vislumbradas. Pois, “a angústia é uma qualificação do espírito que sonha, e pertence à Psicologia” (Kierkegaard, 2013, p. 45). Haufniensis apresenta assim a angústia constitutiva da existência humana como uma qualificação intrínseca do desejo de ser si-mesmo, um nada insinuado, a vertigem abissal da indeterminação humana – é a realidade da liberdade que sempre se mostra como possibilidade. (Kierkegaard, 2013, p. 45)

Para Haufniensis, é tarefa da psicologia investigar como o indivíduo adormece para a própria consciência e investigar os contornos da possibilidade, sonda a determinação da angústia da alma humana diante de sua liberdade, diante de estar solto<sup>3</sup> para despertar do sonho como espírito, como si-mesmo, como singular. Anti-Climacus investiga a psicologia humana diante da determinação do espírito em seu despertar para si e seu edificar, em meio ao movimento de perder-se de si – do desesperar-se de ser si mesmo. Descreve a que nível se dão angústia e desespero: “[...] vertigem corresponde, sob determinação da alma, ao que o desespero é sob a determinação do espírito...” (Kierkegaard, 2022, p. 47). A angústia é o fundamento, a escola, a fonte descobridora da possibilidade mais própria de si mesmo, é a energia que verte para o abismo do ser em liberdade, é a

---

<sup>3</sup> Este termo, como nos indica Kierkegaard (2022, p. 46-47): De onde vem então o desespero? Da relação, na qual a síntese se relaciona a si mesma, no instante em que Deus, que fez o ser humano para a relação, como que o solta de sua mão, quer dizer, quando a relação se relaciona consigo mesma.

alma que precisa adquirir a si mesma em paciência e realizar-se como uma relação, a consistir na concretude cotidiana. Se a angústia é a vertigem da liberdade diante do campo aberto da possibilidade, o desespero é o modo como o indivíduo se perde de si ao não sustentar essa abertura.

A exposição de *Anti-Climacus* oferece a edificação e o despertar como o interesse para desenhar os contornos da possibilidade que devolvem o homem em construção para o movimento do tornar-se ele mesmo, sua contínua tarefa de cuidado. Para *Haufniensis*, é limite e dedicação da Psicologia investigar: como o indivíduo adormece para a própria consciência de si e perde-se de si diante das suas circunstâncias, diante de Deus. Voltar-se e poder ser si-mesmo, ou tornar-se si-mesmo, são contornos da observação da psicologia. Assim, se doa para sondar a possibilidade do despertar do homem para a própria consciência. A psicologia reconhece, estuda a existência humana na sua real possibilidade, ou seja, no indivíduo singular, diante das suas circunstâncias, contingências da experiência humana e enredado por sua liberdade, em meio às suas conexões humanas.

Essas determinações da angústia e do desespero não permanecem como elaborações conceituais abstratas, mas delineiam o horizonte no qual a experiência clínica se move. O Espírito que clama por si mesmo, clama pelo despertar de sua diferença em sua travessia, como singular desde o desespero. A clínica, por meio da angústia, toma para si o desejo onírico do espírito, o medo e a atração pela própria condição de existir, como antecâmara do despertar da consciência. Nesse ponto da margem aguarda em abertura que sonda, como passagem, a solvência das ilusões de estabilidade, do desespero diante das contingências. O meio, a atmosfera da angústia é para ambos: clínico e analisando. Diante da expressão do outro, da doença

e saúde, da consciência que sonha, *contorna* os ângulos da possibilidade – a psicologia em clínica se apresenta, persiste junto às possibilidades e necessidades do iludido se haver com seu próprio cuidado de si, retomar sua própria relação consigo e com a determinação que põe a relação. A clínica está frente ao desconhecido outro, num ponto da margem do rio, vislumbra, resiste ao vaidoso lance da suposição e da orientação, ela é antes outro singular cuidado – a clínica se estende e se contrai, está na ciência da angústia.

Se esse é o solo existencial da clínica, sua tarefa não pode ser pensada em termos de direção, mas de responsabilidade diante da liberdade do outro. Nesse ponto, a clínica não se apresenta como instância que salva, corrige ou conduz a existência do outro a um modelo de normalidade. Também não se coloca como saber que dissolve o paradoxo da condição humana ou promete reconciliações definitivas. Sua tarefa é mais discreta e, ao mesmo tempo, mais exigente: sustentar o espaço onde o indivíduo possa se haver com a própria condição de ser, sem que essa tarefa lhe seja tomada ou antecipada.

A presença clínica, ao permanecer junto ao sofrimento, sem apressar sua eliminação e sem o capturar em explicações totalizantes, guarda a abertura na qual o singular pode reconhecer-se como responsável por sua própria travessia. Trata-se de uma ética da companhia e não da condução, de uma proximidade que não invade, mas também não abandona. Assim, o gesto clínico não se mede pelo quanto resolve, mas pelo quanto consegue sustentar a tensão própria da existência sem a reduzir. Nesse sustentar, oferece-se ao indivíduo não uma saída pronta, mas a possibilidade de reencontrar-se com a própria tarefa de ser – tarefa que nenhuma técnica pode cumprir por

ele, mas que pode ser acompanhada em uma relação que permanece, atenta e paciente, à beira do seu rio.

## Desfecho

Sendo a doença subjetiva, é a consciência que se perde de si mesma. Ela sofre diante da liberdade como possibilidade (angustia-se) e das circunstâncias (desespera-se). Aqui, doença não designa um quadro clínico classificável, mas a condição existencial da relação íntima, singular. A doença é o desespero – é o confronto com forças paradoxais e uma liberdade enredada. Esse enredo constitui narrativas que atravessam a clínica. O indivíduo, então, se esforça por viver para um mundo ilusoriamente amparado, enfraquece, adormece o espírito, adoce. No entanto, precisa morrer para uma devoção ao que é coletivo – não no sentido de romper com o mundo, mas de deixar de viver apenas segundo suas garantias – e despertar para si, para a unidade, sem, contudo, romper o diálogo com o mundo.

Os contornos da possibilidade de retomada da saúde revelam-se justamente onde emerge o medo de morrer em vida. Kierkegaard nos faz pensar que ser – estar na verdade da seriedade diante da própria existência –

[...] consiste em arriscar completamente tornar-se si mesmo, um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus, sozinho nesse enorme esforço e nessa enorme responsabilidade [...]. (Kierkegaard, 2022, p. 31)

Os contornos da possibilidade de se perder de si mesmo têm, em seu avesso, o chamado da fé, da coragem. Chamado que Riobaldo, personagem da obra *Grande sertão: veredas*, expressa nas frestas do seu próprio medo, sua aflitiva dúvida, em seu sertão, em suas veredas:

[...] sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar. Viver é muito perigoso... [...] E eu tinha medo. Medo em alma [...]. O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem. [...] O senhor não é como eu? Sem crer, cri. (Rosa, 2019, p. 25, 29, 230 e 294)

Nessa travessia entre medo e coragem, reconhece-se o mesmo movimento que a clínica acompanha: o esforço de sustentar-se diante da própria liberdade.

Voltar-se para si – entre possibilidade e circunstância, na vertigem de sua liberdade e no desespero de sua determinação – constitui margem dos acontecimentos que a clínica acompanha. A questão que orienta o olhar da psicologia, em sua ação clínica, dirige-se ao que é preciso entrever ao sondar os contornos da experiência de sofrimento humano, e, nesse mergulho, perscrutar a unidade – a tarefa do singular. O clínico contorna a singularidade, mas não a determina; testemunha o movimento onde o humano emerge como tarefa viva – inacabada e profundamente sua.

## Referências

- Kierkegaard, Søren Aabye. (2022) *Doença para a morte*. Tradução: Jonas Roos. Petrópolis: Vozes.
- Kierkegaard, Søren Aabye. (2013) *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes.
- Kierkegaard, Søren Aabye. (2010) *A repetição*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água.
- Pessoa, Fernando. (2005) *Poesia completa de Alberto Caetano*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Protasio, Myriam Moreira. (2019) Possibilidade e edificação na construção de um pensamento clínico em Psicologia. *Arquivos do IPUB*, v. 1, n. 1, p 139-157, jan./abr.
- Rosa, João Guimarães. (2020) *Grande Sertão: Veredas*. 22. ed. São Paulo: Companhia das Letras.



# Entre o salto e a autenticidade: disposição existencial e afecção em Kierkegaard e Heidegger

Paulo Campêlo

## Introdução

A tradição fenomenológica do século XX se constitui, em grande medida, a partir da crise das tentativas clássicas de fundamentação metafísica do sentido, epistemológica da verdade e normativa da ação<sup>1</sup>. À medida que garantias como a racionalidade absoluta e a lei moral universal perdem sua evidência, a existência deixa de poder ser pensada como realização de essências dadas ou aplicação de normas universais. Nesse contexto, o problema filosófico desloca-se para o modo como o existente se vê lançado a sustentar sua própria vida em um mundo no qual o fundamento não se apresenta mais como assegurado. Surge a questão: como existir quando o mundo suspende o sentido que o orientava?

---

<sup>1</sup> Sobre a crise dos fundamentos e o deslocamento do problema filosófico para a existência na tradição fenomenológica, ver Husserl, 2012 e Heidegger, 2005.

É nesse horizonte que, por caminhos distintos, pensadores como Kierkegaard e, posteriormente, Heidegger passam a tematizar a existência como tarefa, exposição e risco, deslocando o problema filosófico do fundamento para o modo como o existente sustenta sua própria vida sem garantias últimas<sup>2</sup>. Contra a objetivação hegeliana do espírito<sup>3</sup>, Kierkegaard insiste – em *Temor e tremor* e em *O conceito de angústia*, por exemplo – na irredutibilidade da existência à transparência conceitual, fazendo da subjetividade um modo de ser que se constitui no risco, na possibilidade e na exigência de decisão. Como observa Alastair Hannay (2003, p. 8), Kierkegaard entende sua obra como um convite para que cada leitor escolha como viver. Já Heidegger, por sua vez, tem sua novidade central, como destaca Hubert Dreyfus (1990, p. 10-11), ao substituir a questão do ser como entidade por uma investigação sobre o modo de ser do *Dasein*.

Nesse cenário, a noção de coragem tende a aparecer como categoria interpretativa intuitiva: fala-se, por exemplo, em “coragem para existir”, como em Paul Tillich (1992). À primeira vista, essa linguagem parece adequada para descrever uma vida exposta à contingência. Contudo, ela reconduz a experiência existencial a um voluntarismo incompatível com Kierkegaard e Heidegger.

É a partir dessa constatação que torna-se necessário abandonar o vocabulário que associa existência, escolha e força subjetiva, e articular uma linguagem capaz de associar a anterioridade do que se impõe ao existente e o modo como se responde a essa imposição.

---

<sup>2</sup>Para Kisiel (1995, p. 18), esse movimento, em Heidegger, corresponde a um verdadeiro “plunge into life itself”, isto é, uma imersão pré-ontológica na vida autêntica. Já Hannay (2003, p. 36), Kierkegaard ataca a crença de que conceitos, princípios e problemas éticos podem ser compreendidos incorporando-os numa compreensão sistemática do mundo em geral.

<sup>3</sup> Para uma exposição clássica desse movimento, ver Hegel, 2003 e Pippin, 1989.

Sustentamos que a experiência disruptiva da angústia – central tanto em Kierkegaard (2017), quanto em Heidegger (2005, §§ 41-44) – pode ser compreendida como um *πάθος* (*páthos*) existencial: uma afecção originária que não resulta de um ato voluntário, mas que se impõe ao existente, suspendendo suas referências habituais e expondo-o à ausência de fundamento. O *páthos* exige, ainda, uma resposta que não se reduz à dominação racional nem à resignação passiva. Para nomear essa resposta, sugerimos o conceito de *διάθεσις* (*diáthesis*) existencial, entendido como o modo de estar-disposto pelo qual o existente sustenta, no tempo, a exposição que o *páthos* instaura. A partir dessa estrutura, podemos agora reconsiderar duas figuras paradigmáticas dessa dinâmica: o salto kierkegaardiano e a autenticidade heideggeriana.

A proposta deste artigo, portanto, consiste em desenvolver essa articulação: o salto não aparece como ato heroico de ruptura, mas como estabilização existencial de uma afecção que não pode ser integrada racionalmente (Hannay, 2003, p. 57). Do mesmo modo, a autenticidade não se mostra como ideal normativo, mas, sim, como disposição resoluta que assume a finitude como horizonte incontornável da existência (Kisiel, 1995, p. 17-18). O percurso deste artigo se articula em torno de cinco momentos principais: (1) explicitam-se os limites das leituras voluntaristas da decisão existencial; (2) desenvolvem-se os conceitos de *páthos* e *diáthesis* como operadores fundamentais da análise; (3) reexaminam-se o salto em Kierkegaard e (4) a autenticidade em Heidegger; e, por fim, (5) indicam-se as convergências e tensões entre essas duas figuras da existência, mostrando como ambas podem ser compreendidas como modos distintos de disposição diante de uma afecção que antecede a vontade.

# Os limites de uma leitura voluntarista da existência

A recorrência da linguagem da decisão, da escolha e da coragem no vocabulário existencial contemporâneo tende a produzir uma leitura na qual a existência aparece como resultado de um gesto subjetivo de autoafirmação. Sartre (1997, Parte IV), por exemplo, define o humano como “projeto”, concebendo a existência como tarefa de autoconstituição. A ação surge, nesse caso, como expressão da vontade, e a autenticidade como fidelidade ao próprio projeto, sem qualquer instância prévia que limite ou anteceda a escolha. Essa leitura, embora fecunda em seu contexto, consolidou uma matriz interpretativa que associa decisão a autoafirmação e autenticidade a autonomia.

Essa linguagem carrega um pressuposto problemático: a ideia de um sujeito capaz de se posicionar soberanamente diante da própria existência. O resultado é uma distorção justamente daquilo que Kierkegaard e Heidegger põem em crise, obscurecendo o que se apresenta como anterior à vontade e transformando experiências existenciais em gestos heroicos ou ideais normativos de vida.,

Essa leitura voluntarista contrasta com o diagnóstico heideggeriano, segundo o qual a existência não pode ser reduzida a um projeto de autonomia. Na leitura de Taylor Carman (2003, p. 296): “there is no such thing as being an unconditionally autonomous individual”<sup>4</sup>, ou, nas palavras do próprio Heidegger (2005, §9), “a

---

<sup>4</sup> “Não existe algo como um indivíduo incondicionalmente autônomo”.

determinação existencial não quer dizer uma determinação pela consciência, mas pela existência”, fissurando assim a concepção de autonomia plena. Heidegger é explícito ao afirmar que o chamado da consciência “não exige nada da pre-sença [*Dasein*] que queira alcançar isto ou aquilo, mas apenas que se resolva ser o que pode ser” (Heidegger, 2005, §53). Recusando o modelo cartesiano-lockeano do sujeito interior autossuficiente, Dreyfus (1990, p. 2-3) sublinha que, para Heidegger, a ação não decorre de uma vontade interior soberana, mas emerge de compromissos práticos encarnados no mundo. Não somos sujeitos que produzem sentido para agir, mas seres já engajados em práticas nas quais o sentido se encontra dado. Desse modo, uma leitura que transforma a autenticidade em escolha soberana obscurece o que está em jogo: o *Dasein* não cria o horizonte no qual decide, mas se vê lançado nele, sempre já sendo e agindo (Haugeland, 2013, p. 144). Não se trata, portanto, de optar entre estilos de vida, mas de assumir a finitude que já se impôs ao *Dasein* (Haugeland, 2013, p. 85).

Tal contraste com uma leitura voluntarista se torna ainda mais evidente quando se considera a possibilidade de sua aplicação ao salto kierkegaardiano. A interpretação segundo a qual o salto seria um ato de coragem mediante o qual o indivíduo decide afirmar-se diante da incerteza<sup>5</sup> traduz indevidamente a estrutura da experiência. A ordem descrita por Kierkegaard é, na verdade, o contrário: o salto não emerge de uma vontade fortalecida, mas da experiência angustiante da

---

<sup>5</sup> A forma como Paul Tillich (1992) forma concebe a coragem tende a aproximar a decisão existencial de uma espécie de assertividade subjetiva diante da condição humana – mais próxima das leituras que enfatizam a força da vontade, a afirmação e a expressão do self do que de uma leitura estritamente ontológica como a de Heidegger ou Kierkegaard.

possibilidade. Kierkegaard insiste que, diante de situações críticas, “a escolha que o indivíduo sente-se obrigado a fazer independe de quaisquer critérios racionais” (*O paradoxo da religião* apud *Os pensadores – Kierkegaard*, p. 20), colocando o salto como o passo pelo qual o indivíduo ultrapassa o universal ético e assume singularmente sua relação com o absoluto. Nesse mesmo sentido, Hannay (2003, p. 60) observa que o salto não é um “gesto heroico”, mas um ato isolante cuja exigência excede o domínio ético e escapa à mediação conceitual.

Como podemos ver, o problema da leitura voluntarista não reside, portanto, apenas em um desvio terminológico, mas em uma distorção conceitual profunda da filosofia de Heidegger e Kierkegaard. Como Evans (2006, p. 307) observa: “Kierkegaard does not regard beliefs as under the direct control of the will [...]. He is fully aware of the fact that our beliefs are often not under our control”<sup>6</sup>. Já em Heidegger (2005, §5, §15), a ação não é produto da vontade interna, mas emerge de compromissos práticos encarnados no mundo.

Precisamos salientar, ainda, que a crítica ao voluntarismo, contudo, não conduz à negação da decisão, mas à sua reinscrição em um plano mais originário. A questão que se coloca é, portanto, a de compreender a estrutura da decisão. No caso de Heidegger, o que importa não é a vontade ou a coragem, mas o cuidado (*Sorge*), que articula abertura e finitude como estruturas do *Dasein* (Heidegger, 2005, §§12–13). Já no caso de Kierkegaard, o que importa é a relação absoluta com o absoluto, expressa no amor a Deus através da fé, que pode “levar o cavaleiro da fé a dar ao seu amor para com o próximo a

---

<sup>6</sup> “Kierkegaard não considera as crenças como estando sob o controle direto da vontade [...]. Ele está plenamente consciente de que nossas crenças muitas vezes não estão sob nosso controle”.

expressão contrária do que, do ponto de vista moral, é o dever” (Kierkegaard, 1979, p. 255).

Para tornar essa estrutura pensável, será necessário introduzir um vocabulário capaz de articular a dimensão de afecção e a dimensão de resposta, que movem ambos os autores, sem reduzi-las ao esquema atividade/passividade. É essa tarefa que orienta a seção seguinte, dedicada à elucidação dos conceitos de *páthos* e *diáthesis* como operadores fundamentais de uma leitura não voluntarista da existência.

## *Páthos e diáthesis*: afecção e disposição na existência

Como vimos, a crítica ao voluntarismo conduz à necessidade de um deslocamento conceitual decisivo: se a existência não se funda na soberania da vontade, então a decisão não pode ser pensada como ponto originário, mas como resposta a algo que a precede. Para tornar pensável essa anterioridade sem reduzi-la à determinação causal, é preciso recorrer a um vocabulário capaz de articular o fato de que algo acontece ao existente e, ao mesmo tempo, exige dele uma forma de sustentação. É nesse contexto que os conceitos de *πάθος* (*páthos*) e *διάθεσις* (*diáthesis*) se impõem como operadores fundamentais para uma fenomenologia não voluntarista da existência.

Os termos *páthos* e *diáthesis* não são introduzidos aqui como ornamentos filológicos, mas porque fornecem um vocabulário capaz de descrever a estrutura existencial envolvida sem recorrer à dicotomia moderna entre atividade e passividade. No contexto grego,

*páthos* designa aquilo que o sujeito sofre ou padece, não como passividade psicológica, mas como afecção que altera o modo de estar (Aristóteles, *Retórica* II, 1; *Metafísica* V, 21). Já *diáthesis* refere-se à disposição durável que permite sustentar certa configuração de ser, distinta tanto do afeto momentâneo quanto da virtude moral (Aristóteles, *Ética a Nicômaco* II, 5). A partir desses termos torna-se possível articular a anterioridade da afecção existencial (angústia) e a sustentação dessa afecção no tempo (salto/resolução), evitando leituras voluntaristas ou psicologizantes.

Num sentido mais amplo, *páthos* é um dos três modos que Aristóteles atribui ao ser (junto com *poiesis* e *práxis*), designando aquilo que ocorre ao ente e o modifica sem que ele seja o princípio originário dessa modificação. Já *diáthesis* pertence ao campo das *hexeis* e *dynámeis*, descrevendo um estado que torna possível uma forma de atividade, mas não se confunde com ela. A partir desses termos, torna-se possível articular a anterioridade da afecção existencial, a angústia, e a sustentação dessa afecção no tempo, salto/resolução autêntica, evitando leituras voluntaristas. Esses sentidos clássicos, porém, fornecem apenas o ponto de partida: eles indicam uma estrutura que pode ser retomada fenomenologicamente sem anacronismo.

Em chave existencial, *páthos* nomeia a anterioridade da afecção em relação à iniciativa subjetiva: antes de agir, decidir ou escolher, o existente já se encontra exposto a um acontecimento que suspende ou desorganiza seu horizonte habitual. Entre as afecções que realizam essa estrutura, a angústia é central.

Em Kierkegaard, a angústia é apreensão global diante da possibilidade, capaz de desorganizar o eu e expô-lo à vertigem da liberdade (Hannay, 2003, p. 34). Em *O conceito de angústia* (cap. II),

Kierkegaard descreve a angústia como experiência da possibilidade e da liberdade, a “vertigem da liberdade”. Essa desorganização explica por que, diante da angústia, a deliberação racional falha. A angústia emerge como afecção originária que desestabiliza o intelecto, incapaz de trazer o processo de deliberação a um fechamento (Evans, 2006, p. 316). É essa anterioridade da possibilidade, que atinge o indivíduo antes da escolha e o coloca diante do paradoxo da liberdade, que constitui o *páthos* do salto em Kierkegaard.

Em Heidegger, como diz Haufeland (2013, p. xviii), “being affectively disposed toward entities such that they matter to us is integral to Heidegger’s account of the conditions for any truthful beholdenness to entities as they are”<sup>7</sup>. Em Heidegger, a *Befindlichkeit* expressa essa anterioridade afetiva: a disposição abre o *Dasein* ao mundo (§29), e a angústia suspende a significatividade (§40), suspendendo o campo de referências que sustentava a absorção cotidiana no impessoal.

Podemos ver, então que, como *páthos*, o efeito da angústia é negativo no sentido ontológico: ela retira apoios, dissolve familiaridades e suspende a inteligibilidade estabilizada (Heidegger, 2005, §40). É precisamente essa estrutura de ser-afetado, em que algo se impõe ao existente sem que seja resultado de seu querer, que justifica a utilização do termo *páthos*: o existente sofre a afecção, não a produz. Do mesmo modo, em Kierkegaard, o desespero e a angústia revelam a impossibilidade de o indivíduo fundamentar sua existência em critérios racionais ou universais, expondo-o ao campo paradoxal da possibilidade absoluta (Kierkegaard, 2017, p. 188).

---

<sup>7</sup> “Estar afetivamente disposto em relação às entidades de modo que elas nos importem é parte integrante da concepção heideggeriana das condições para qualquer vínculo verdadeiro com as entidades tal como elas são”.

Reconhecer a primazia do *páthos* não implica, porém, reduzir a existência a uma pura passividade. A afecção, justamente por desorganizar o horizonte habitual do sentido, exige uma forma de resposta que não se confunde nem com controle racional nem com resignação. É nesse ponto que o conceito de *diáthesis* se torna decisivo: diferentemente de uma ação pontual ou de uma escolha deliberada, *diáthesis* designa um modo de estar-disposto, uma configuração relativamente estável pela qual o existente sustenta, no tempo, a exposição que o *páthos* instaurou. Essa distinção é decisiva para evitar tanto a leitura voluntarista (que reduz a existência à força da vontade) quanto uma possível leitura quietista (que a reduz à pura receptividade), pois a *diáthesis* nomeia justamente o espaço intermédio no qual a existência se deixa afetar e, ao mesmo tempo, se posiciona. Em Heidegger, essa estrutura aparece, como vimos, nos conceitos de *Befindlichkeit* (disposição) e *Entschlossenheit* (resolução). Haugeland (2013, Editor's Introduction), por exemplo, traduz *Befindlichkeit* como “being affectively disposed”<sup>8</sup> e o toma como condição para “authentic intentionality”<sup>9</sup> enquanto “caring, committed openness”<sup>10</sup>. A disposição abre a pre-sença [Dasein] “no modo de estar entregue ao mundo” (Heidegger, 2005, §29), enquanto a resolução não cria possibilidades, mas as assume, “entregando-se a elas” (Heidegger, 2005, §60). A disposição afetiva é, assim, condição de possibilidade de uma forma de resposta existencial, sem a qual não haveria nem decisão nem compreensão. A autenticidade, por sua vez, mantém a angústia como horizonte silencioso da resolução.

---

<sup>8</sup> “Ter uma disposição afetiva”.

<sup>9</sup> “Intencionalidade autêntica”.

<sup>10</sup> “Abertura atenciosa e comprometida”.

Em Kierkegaard, a *diáthesis* não aparece como termo, mas sua estrutura está presente na forma como o indivíduo sustenta a possibilidade que o desestabiliza. A fé não elimina o paradoxo, mas aloja-se nele, constituindo uma disposição que assume a incerteza como condição, e não como obstáculo. Como podemos ver, trata-se, portanto, de uma modulação da existência diante do *páthos*, uma *diáthesis*. O indivíduo não decide antes de ser afetado pela possibilidade, mas sustenta a tensão que ela inaugura através do que ele denomina “espírito”, entendido como síntese de necessidade e possibilidade (Kierkegaard, 1979, p. 318).

Essa articulação entre *páthos* e *diáthesis* permite, assim, pensar a decisão fora da alternativa clássica entre atividade soberana e passividade absoluta. A existência é afetada antes de decidir, mas não permanece muda diante dessa afecção. A resposta não consiste em escolher o acontecimento, mas em sustentar sua inevitabilidade, recusando tanto o voluntarismo quanto o quietismo. Assim, a resposta é diferente de uma vontade soberana, ela é, na verdade, uma abertura comprometida. É exatamente essa estrutura que se encontra, de maneiras distintas, no salto kierkegaardiano e na autenticidade heideggeriana. É isso que as próximas seções desenvolvem.

# O salto em Kierkegaard: angústia e disposição diante da possibilidade

Em Kierkegaard, o salto é a transição pela qual a existência singular se relaciona com Deus para além de toda mediação racional, ética ou universal. A figura paradigmática desse gesto é Abraão, cuja relação com o absoluto suspende a esfera ética e expõe o indivíduo a uma exigência que não pode ser justificada por critérios universais. “Abraão [...] deve saltar para a fé, aceitando o absurdo da exigência divina e concordando com uma suspensão do ético, em favor do religioso” (Chauí, 1979, p. 20). Como observa Hannay (2003, p. 37), *Temor e tremor* implica uma suspensão da ética usualmente compreendida, exigindo uma categoria inteiramente nova para que Abraão não seja interpretado como criminoso ou insano. O salto torna-se necessário precisamente no ponto em que a razão é incapaz de justificar, a ética é incapaz de orientar e o pensamento conceitual é incapaz de integrar a exigência absoluta que se impõe ao existente (Chauí, 1979, p. 20).

A fé não surge como crença fundada em argumentos ou adesão a conteúdos doutrinários, mas como modo de existência que assume a relação com a vida absurda apenas baseada na fé a Deus.

E é fundamentalmente como paradoxo que a fé se revela: ‘paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus [...] paradoxo que não pode reduzir-se a

nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão'. (Kierkegaard, 1979, p. 238)

O salto, assim, é antes de tudo um gesto de amor a deus, se entregando ao mistério da existência através da fé: “O amor para com Deus pode levar o cavaleiro da fé a dar ao seu amor para com o próximo a expressão contrária do que, do ponto de vista moral, é o dever” (Kierkegaard, 1979, p. 255). Segundo Hannay (2003, p. 133), o sofrimento ligado ao salto é inseparável da paixão com que Abraão sustenta sua crença, o que lhe vale o título de Cavaleiro da Fé. Evans (2006, p. 242) reforça essa leitura ao insistir que “Faith is a passion in which reason can accept its own inability to understand the Absolute Paradox, but nevertheless makes that paradox the basis for the whole of life”<sup>11</sup>.

O salto, assim, é o nome da mediação universal para a relação absoluta com o absoluto (Kierkegaard, 1979, Problema I–III). Trata-se de uma transição sem mediação e sem garantia, na qual nenhuma razão pode justificar e nenhuma ética pode legitimar a exigência absoluta que se impõe. Se *páthos* e *diáthesis* fornecem a chave conceitual para deslocar a decisão da soberania da vontade para a exposição e a sustentação, é na figura do salto kierkegaardiano que essa estrutura aparece de modo paradigmático. O salto não emerge de um ato de força pelo qual o sujeito se afirma diante da incerteza; ele emerge da angústia. Hannay descreve esse movimento como a exposição do indivíduo ao “nada da possibilidade”, uma apreensão global que desorganiza o mundo familiar. Trata-se de uma afecção que

---

<sup>11</sup> “A fé é uma paixão na qual a razão pode aceitar sua própria incapacidade de compreender o Paradoxo Absoluto, mas, mesmo assim, faz desse paradoxo a base de toda a vida”.

acompanha uma transição existencial decisiva: “a transition from a finitely based identity to an infinitely based one”<sup>12</sup> (Hannay, 2003, p. 33).

Ressaltamos mais uma vez, enquanto *páthos*, essa experiência não resulta de uma iniciativa subjetiva; ela se impõe, suspendendo as referências que sustentavam a identidade do indivíduo. O existente não escolhe a angústia, mas já se descobre afetado por ela (Evans, 2006, p. 295). Nesse sentido, a angústia kierkegaardiana é aquilo que prepara o salto, não porque motive o sujeito a escolher, mas porque dissolve as condições nas quais a escolha poderia operar como coordenação voluntária da vida. Como nota Hannay (2003, p. 39), *Temor e tremor* opera filosoficamente apenas de modo negativo, mostrando o que excede a compreensão. Nesse sentido, ela não motiva a decisão como uma causa positiva; ela desestabiliza o horizonte no qual a decisão poderia ser calculada.

Assim, se o *páthos* prepara o salto. Este, por sua vez, se compreende como *diáthesis*: não como superação da angústia, mas como forma de estar na abertura que ela instaura. Trata-se de uma fidelidade ao paradoxo, e não de sua reconciliação. O existente não salta porque encontrou um significado último que justificaria sua decisão; ele salta precisamente porque tal justificação é impossível. Hannay (2003, p. 133) confirma isso quando diz que o salto não dissolve o paradoxo, mas atua justamente no limite do que não é apreensível filosoficamente. O que está em jogo, então, não é a superação da angústia, mas a formação de uma disposição capaz de conviver com ela sem dissolvê-la. A decisão, assim, não sela o destino: o existe apenas existe mediante sua fé em Deus. A existência continua

---

<sup>12</sup> “Uma transição de uma identidade de base finita para uma de base infinita”.

marcada pela possibilidade do fracasso e pela impossibilidade de reconciliação. A fé não é conquista, mas tensão.

Lido a partir da articulação entre *páthos* e *diáthesis*, o salto kierkegaardiano revela-se, assim, como resposta existencial à exposição originária da possibilidade. Essa leitura permite compreender por que o salto não pode ser pensado como um evento isolado ou como um gesto definitivo. Justamente porque responde a um *páthos* que não se deixa superar, a *diáthesis* do salto permanece exposta à possibilidade de sua própria fragilidade. Não há garantia de que o existente será capaz de sustentar indefinidamente a disposição que se constitui no salto. A decisão não sela o destino; ela inaugura uma forma de exposição contínua.

A angústia, enquanto *páthos*, desorganiza o eu e o priva de fundamentos; o salto, enquanto *diáthesis*, não restaura esses fundamentos, mas configura um modo de existir que assume a impossibilidade de sua restituição. A partir dessa leitura, torna-se possível compreender o salto como uma figura exemplar de disposição existencial, cuja estrutura será reencontrada, sob outra modulação, na tematização heideggeriana da autenticidade.

## Autenticidade em Heidegger: angústia, decisão e disposição resoluta

Se Kierkegaard tematiza o paradoxo religioso e a possibilidade infinita como vertigem que prepara o salto, Heidegger desloca o

problema para o plano ontológico-existencial. É a partir desse deslocamento que a autenticidade se torna pensável no interior da analítica existencial heideggeriana. Heidegger, em sua obra principal, *Ser e tempo*, toma que a questão não é a relação singular com o absoluto, mas o modo como o *Dasein* se compreende enquanto poder-ser finito no interior de um mundo no qual já se encontra lançado. Heidegger é explícito ao afirmar que o *Dasein* “já sempre se encontrou entregue” a um mundo, de modo que a auto-compreensão não parte do zero, mas do lançamento (Heidegger, 2005, §§12–13; §29). Nesse horizonte, a autenticidade (*Eigentlichkeit*) não designa uma forma superior de vida, nem uma virtude moral, mas uma modulação do ser-no-mundo na qual o *Dasein* assume explicitamente sua finitude.

O ponto de partida da autenticidade não é a deliberação, mas a afecção. E a afecção fundamental em Heidegger também é a angústia (*Angst*), que suspende a familiaridade cotidiana do ser-no-mundo e expõe o *Dasein* ao seu poder-ser mais próprio. Heidegger escreve que a angústia “retira da pre-sença (*Dasein*) a possibilidade de compreender-se a partir do ‘mundo’” (Heidegger, 2005, §40), o que significa que ela suspende a significatividade que estruturava o cotidiano. Ao desvelar o ser-lançado, a angústia não empodera o *Dasein*, mas desestabiliza a absorção no impessoal e retira a familiaridade que suportava o cotidiano.

Essa afecção abre para um segundo eixo estrutural: o ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*). A morte é concebida como estrutura possibilitante que delimita todo poder-ser do *Dasein*. Heidegger formula essa caracterização nos termos de “possível mais próprio” (*eigenste*), “insuperável” (*unüberholbar*) e “não relacional” (Heidegger, 2005, §50; §53). Carman (2003, p. 297) esclarece essa relação ao afirmar que, para Heidegger, ser-para-a-morte é “being toward

possibility as being toward death [...] revealing itself as possibility”<sup>13</sup>. Ser-para-a-morte significa que toda possibilidade do *Dasein* é delimitada pela impossibilidade radical de continuar sendo (Heidegger, 2005, §53). A morte, então, não é simplesmente algo que acontecerá ao *Dasein*, mas aquilo que lhe retira qualquer garantia absoluta e o confronta com o fato de que viver é expor-se a um fim que não pode ser evitado.

Somente a partir dessa abertura – angústia e ser-para-a-morte – a resolução (*Entschlossenheit*) se torna pensável. A resolução não consiste em decidir o que fazer, no sentido ético ou prático do termo, nem em determinar um plano de vida coerente. Ela é, na verdade, uma disposição existencial. Significa antes de tudo assumir o que já se impôs: a finitude, a exposição e o caráter insuperavelmente contingente do existir. Heidegger (2005, §60) afirma: “a resolução não cria as possibilidades, mas apropria-se delas entregando-se a elas”.

Nesse contexto, é possível falar em um caráter de ‘resposta’ (*Antwort*) no interior da própria analítica existencial: o *Dasein* não se resolve a partir de um ponto neutro, mas enquanto já-lançado (*Geworfenheit*) e já-afetado (*Befindlichkeit*). Resolver-se é, portanto, responder a uma condição que o precede e que não pode ser anulada. Não se trata de voluntarismo, mas de um modo de apropriação do que já está dado no existir.

O chamado da consciência (*Ruf des Gewissens*) confirma essa estrutura não voluntarista. O chamado “discursa no modo não-familiar do silêncio” (Heidegger, 2005, §63). O chamado expõe o *Dasein* à sua responsabilidade ontológica pelo seu poder-ser. Isso não significa que o *Dasein* seja causa de si, mas que não há justificações

---

<sup>13</sup> “Estar em direção à possibilidade como estar em direção à morte [...] revelando-se como possibilidade”.

externas que possam assumir o peso de seu existir. Nesse sentido, o cuidado (*Sorge*) constitui a estrutura unitária do *Dasein* (§§41, 42). Ele reúne, em um só fenômeno, a facticidade do lançamento (*Geworfenheit*), a abertura compreensiva do projeto (*Entwurf*) e a cotidianidade da ocupação (*Besorgen*). O cuidado designa a maneira ontológica pela qual o *Dasein* já se encontra comprometido com seu ser-no-mundo antes de qualquer deliberação. Nesse viés, a autenticidade não é algo que se adiciona ao cuidado, mas uma modulação possível dele: uma forma de assumir explicitamente o lançamento sob o horizonte da finitude. Em termos existenciais, resolver-se (*Entschlossenheit*) significa assumir o cuidado.

Assim, lida com rigor, a autenticidade designa apenas um modo de existir, isto é, uma maneira pela qual o *Dasein* se dispõe diante de uma afecção fundamental que o expõe à sua própria finitude. É nesse sentido que se torna possível nossa analogia estrutural com o salto kierkegaardiano.

## Entre o salto e a autenticidade: convergências e tensões

A releitura do salto em Kierkegaard e da autenticidade em Heidegger, quando conduzida a partir da articulação entre *páthos* e *diáthesis*, permite evidenciar uma estrutura comum que atravessa ambos os autores. Torna-se visível uma exigência existencial compartilhada: a necessidade de sustentar a existência diante de uma afecção que antecede a vontade e desestabiliza qualquer fundamento último.

Das convergências que podemos tirar de ambos os autores, a primeira diz respeito ao papel da angústia como afecção originária. Em ambos, a angústia é compreendida como experiência estrutural que suspende as mediações cotidianas e expõe o existente à possibilidade. Em Kierkegaard, a angústia emerge como vertigem da liberdade, apreensão global diante do poder-ser que desorganiza o eu e rompe com o familiar (Hannay, 2003, p. 34). Em Heidegger, a angústia é “fundamental mood”<sup>14</sup> dotada de “special ontological significance”<sup>15</sup> (Carman, 2003, p. 192), pois revela o *Dasein* como ser-lançado e retira a possibilidade de compreender-se a partir do mundo (Heidegger, 2005, §40). Em ambos os casos, a afecção não orienta nem fundamenta: ela suspende. Em Kierkegaard, inaugura o salto. Em Heidegger, abre a possibilidade da resolução e da decisão autêntica. Em termos da estrutura proposta, a angústia funciona como *páthos*, se impondo sem ser escolhida, suspendendo as mediações que sustentavam a evidência do mundo cotidiano. Seja como vertigem da possibilidade ou como desvelamento do ser-no-mundo e do ser-para-a-morte é a partir dessa despossessão que tanto o salto quanto a autenticidade se tornam pensáveis.

A segunda convergência refere-se ao estatuto não fundacional da decisão. Nem o salto nem a decisão resoluta podem ser compreendidos como escolhas soberanas entre alternativas disponíveis. Em Kierkegaard, o salto aceita o paradoxo, pois a fé não dissolve a suspensão do ético, apenas a mantém sob outra modulação (Chauí, 1979, p. 21). Em Heidegger (Heidegger, 2005, §60), a resolução não cria possibilidades, mas “apropria-se delas entregando-se a elas”. Em ambos os autores, a decisão não inaugura o horizonte em que se

---

<sup>14</sup> “Humor fundamental”.

<sup>15</sup> “Significância ontológica especial”.

inscreve; ela responde a um acontecimento que já se impôs ao existente. Dessa maneira, decidir não é produzir sentido, mas assumir uma situação já dada. Assim, tanto no salto quanto na autenticidade, a decisão aparece como *diáthesis*: uma disposição capaz de sustentar a afecção sem dispersá-la ou superá-la.

A terceira convergência diz respeito à subversão do voluntarismo. Em nenhum dos dois autores a existência é resultado de um ato soberano de autoafirmação. No salto, só há um ato singular que responde a uma exigência absoluta. Em Heidegger, não há autonomia plena nem sujeito expressivista (Carman, 2003, p. 266, 310). Em ambos os casos, a existência não é uma conquista da vontade, mas uma exposição mantida diante do sem-garantia.

Essas convergências estruturais, contudo, não eliminam diferenças importantes, cuja explicitação impede tanto o anacronismo quanto a assimilação indevida. A maior diferença é de horizonte: o salto kierkegaardiano é movido por uma relação religiosa com o absoluto, enquanto a autenticidade heideggeriana é estruturada por uma ontologia da finitude. A fé opera no interior de uma relação com Deus que suspende o ético, ao passo que a autenticidade se dá no interior do ser-no-mundo como poder-ser finito. Ser-para-a-morte não é correlato natural da fé; é horizonte que abre a possibilidade do *Dasein* ser inteiro. No primeiro caso, a transcendência é absoluta; no segundo, a finitude é o horizonte último. O salto implica relação absoluta com o absoluto; a autenticidade não oferece finalidade última, apenas assunção da finitude. A disposição que se forma no salto permanece atravessada por uma assimetria irreduzível entre o existente e aquilo que o convoca. Já em Heidegger, a autenticidade se constitui inteiramente

no horizonte da finitude, sem recurso a qualquer instância transcendente.

Reconhecidas essas tensões, contudo, não invalidamos a estrutura comum que o presente artigo buscou evidenciar: ambos são modos de *diáthesis* diante de um *páthos* que antecede a vontade; ambos rejeitam o voluntarismo como explicação da existência; ambos exigem fidelidade ao sem-garantia; ambos sustentam, e não superam, a afecção originária. O salto e a autenticidade podem ser compreendidos como modos distintos de disposição diante do necessário. Se há uma estrutura comum, ela reside mais no gesto de ambas: assumir a afecção, sustentar a exposição e responder sem garantia.

## Conclusão

A análise conduzida ao longo deste artigo permitiu explicitar uma estrutura existencial comum a Kierkegaard e Heidegger que se torna visível quando se reformula a questão da decisão para além do modelo voluntarista. O percurso mostrou que categorias como coragem e autonomia são insuficientes. Na verdade, o que Kierkegaard e Heidegger põem em cena é a experiência pela qual o existente se vê despojado de garantias e reconduzido à exigência de sustentar a própria vida sem fundamentos últimos.

Nesse horizonte, a distinção entre *páthos* e *diáthesis* revelou-se decisiva. A angústia – seja como vertigem da possibilidade em Kierkegaard, seja como suspensão do mundo cotidiano em Heidegger – emerge como afecção originária anterior à vontade. Essa anterioridade rompe o horizonte habitual do sentido e inaugura o

campo no qual tanto o salto quanto a autenticidade se tornam possíveis. O salto e a resolução são modos distintos de disposição existencial que sustentam, no tempo, aquilo que não pode ser eliminado nem resolvido por cálculo racional. Assim, a leitura proposta permite ratificar a tese não-voluntarista: o salto não é um gesto heroico e a autenticidade não é projeto autônomo; ambos são formas de assunção responsiva diante de uma afecção que não se escolhe.

A comparação entre Kierkegaard e Heidegger não conduziu à assimilação indevida de horizontes heterogêneos, mas à explicitação de uma analogia estrutural: em ambos, o existente é exposto ao sem-garantia e chamado a sustentar sua vida a partir dessa exposição. O salto e a autenticidade são respostas que assumem e residem seus solos, cada uma de sua forma específica. Nesse sentido, o que se mostra é que a instabilidade do mundo não solicita uma vontade mais forte, mas uma disposição mais originária.

## Referências

- Aristóteles. (2005) *Retórica*. Prefácio e introdução: Manuel Alexandre Júnior; tradução e notas: Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. (Obras completas de Aristóteles, v. VIII, t. I).
- Aristóteles. (2002) *Metafísica*. v. 2. Texto grego, tradução e comentários: Giovanni Reale. São Paulo: Loyola.

- Aristóteles. (1991) *Ética a Nicômaco*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural. (Os Pensadores, v. 2).
- Carman, Taylor. (2003) *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chauí, Marilena de Souza. (1979) *O paradoxo da religião*. In: *Kierkegaard, Søren. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- Dreyfus, Hubert L. (1991) *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Evans, C. Stephen. (2006) *Kierkegaard on faith and the self: collected essays*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Hannay, Alastair. (2003) *Kierkegaard and philosophy: selected essays*. London; New York: Routledge.
- Haugeland, John. (2013) *Dasein disclosed: John Haugeland's Heidegger*. Editado por Joseph Rouse. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Heidegger, Martin. (2005) *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 13. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- Hegel, G. W. F. (2003) *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Meneses, com Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- Husserl, Edmund. (2012) *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução: Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- Kierkegaard, Søren Aabye. (1979) *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. Traduções: Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores).
- Kierkegaard, Søren Aabye. (2017) *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes. (Vozes de Bolso).
- Kisiel, Theodore. (1995) *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Pippin, Robert B. (1989) *Hegel's idealism: the satisfactions of self-consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartre, Jean-Paul. (1997) *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução: Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes.
- Tillich, Paul. (1992) *A coragem de ser*. Tradução: Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

# Sobre a pesquisa de fontes no caso Kierkegaard- Nietzsche

Leonardo Araújo Oliveira

## Introdução

A relação entre Søren Kierkegaard e Friedrich Nietzsche ocupa um lugar singular na história da filosofia, não apenas pela recorrência com que seus nomes são associados em estudos comparativos, mas também pelo caráter ambíguo e problemático dessa aproximação. Desde a passagem do século XIX ao XX, intérpretes têm identificado afinidades temáticas, estilísticas e críticas entre ambos, sobretudo no que diz respeito à recusa da filosofia sistemática, à singularidade no trato do tema da subjetividade, à crítica da modernidade e à problematização do cristianismo. Ao mesmo tempo, persistem divergências profundas quanto às soluções filosóficas propostas por cada autor, o que torna essa comparação simultaneamente fecunda e controversa.

Um dos pontos de partida mais recorrentes dessa tradição interpretativa é a correspondência entre Nietzsche e Georg Brandes, particularmente a carta de 1888 em que Nietzsche menciona Kierkegaard como um “problema psicológico”. Esse documento, único

registro explícito em que Nietzsche se refere diretamente ao pensador dinamarquês, tornou-se o eixo em torno do qual se estruturou, durante décadas, o debate sobre a possibilidade de um contato efetivo entre os dois filósofos. A partir daí, consolidou-se a tese segundo a qual Nietzsche teria permanecido essencialmente alheio à obra kierkegaardiana, de modo que hipótese oposta, que postula uma influência, direta ou indireta, apareceu pontualmente ao longo do séc. XX e somente no séc. XXI começou a ser considerada com seriedade.

O presente texto insere-se nesse debate com um duplo objetivo. Em primeiro lugar, busca reconstruir brevemente a tradição de leituras que aproximam Kierkegaard e Nietzsche, mostrando que tal comparação não constitui uma invenção tardia, mas um campo de investigação que se desenvolve de forma contínua desde o início do século XX, assumindo diferentes ênfases. Em segundo lugar, pretende examinar o problema metodológico da pesquisa de fontes, tal como formulado sobretudo por Thomas Brobjer, avaliando seus alcances e limites no esclarecimento do grau de conhecimento que Nietzsche possuía da obra de Kierkegaard.

Ao fazê-lo, o texto procura evitar tanto a afirmação apressada de uma influência direta quanto a negação dogmática de qualquer contato significativo. A aposta metodológica consiste em articular a análise contextual – atenta às mediações intelectuais e às leituras documentadas de Nietzsche – com a consideração das convergências conceituais que estruturam a recepção comparativa dos dois autores. Desse modo, a investigação não visa encerrar o debate, mas qualificá-lo, indicando de que maneira a pesquisa de fontes pode contribuir para uma compreensão mais precisa das condições históricas e conceituais que tornam legítima – ou problemática – a aproximação entre Kierkegaard e Nietzsche.

## Breve histórico da aproximação

A comparação entre os pensamentos de Søren Kierkegaard e Friedrich Nietzsche constitui uma tradição interpretativa que se inicia ainda durante a vida do filósofo alemão. Um dos marcos inaugurais desse diálogo é a atuação de Georg Brandes, crítico cultural que também foi um dos primeiros intérpretes de Kierkegaard e um dos raros intelectuais que se dedicaram seriamente ao pensamento de Nietzsche antes de sua morte. Nietzsche, por sua vez, leu textos de Brandes, e ambos mantiveram uma troca de correspondências, especialmente intensa no ano de 1888. Em uma dessas comunicações, Brandes recomenda a Nietzsche a leitura de Kierkegaard, apresentando-o como um escritor escandinavo cuja obra poderia despertar grande interesse, caso estivesse disponível em tradução, e descrevendo-o como um dos mais profundos psicólogos do mundo, cuja genialidade não seria plenamente captada por um pequeno livro que lhe dedicara (Brandes *apud* Reichmann, 1963, p. 26).

A resposta de Nietzsche a essa recomendação constitui o único registro explícito, em toda a sua obra publicada e póstuma, de um comentário direto sobre Kierkegaard. Nela, o filósofo manifesta a intenção de, em uma futura viagem à Alemanha, dedicar-se ao “problema psicológico chamado Kierkegaard”, ao mesmo tempo em que renovaria seu contato com escritos anteriores de Brandes (Nietzsche, 2021, p. 81). Considerando que 1888 corresponde ao último ano produtivo de Nietzsche, permanece incerto até que ponto essa intenção se concretizou e se é possível identificar vestígios desse interesse em sua obra.

É significativo que essa aproximação inicial se dê sob o signo da psicologia, pois esse tema remete diretamente às questões da subjetividade e dos afetos, que ocupam um lugar central nas investigações contemporâneas sobre ambos os autores. Kellenberger (1997, p. 1) observa que os escritos de Kierkegaard e Nietzsche expressam de modo particularmente direto experiências pessoais, o que permitiria qualificá-los como psicólogos em um sentido próximo daquele atribuído por Nietzsche a Dostoiévski. Valls (2006, p. 53; 2013, p. 9) chega a conjecturar que Nietzsche poderia ter reagido a Kierkegaard de modo semelhante à reação que teve ao entrar em contato com a obra do escritor russo, reconhecendo nela uma profunda análise da interioridade humana.

Independentemente do grau de contato efetivo entre os dois filósofos, o fato é que a história dessa aproximação se prolonga e se desenvolve ao longo do tempo. Malik (1997), em seu amplo estudo sobre a recepção e o impacto de Kierkegaard, identifica uma série de pensadores situados na transição do século XIX para o XX que declaradamente se inspiraram tanto em Kierkegaard quanto em Nietzsche, entre os quais se destacam Georg Brandes, Christoph Schrenpf, Theodor Haecker e Carl Dallago<sup>1</sup> (Malik, 1997, p. 249, 332, 372 e 383). Já na década de 1940, Heidegger (2003, p. 510) questiona a validade dessa aproximação, testemunhando que se tratava de uma comparação recorrente em seu tempo, o que indica sua consolidação no debate filosófico. Já na década de 30 ele afirmaria, em *A questão fundamental da filosofia*: "Hegel, para trás, significa completude e, para frente, saída para Kierkegaard e Nietzsche" (Heidegger, p. 32),

---

<sup>1</sup> Schrenpf e Haecker são figuras centrais para a entrada da obra de Kierkegaard na Alemanha. Ver Valls, 2025.

esboçando um tríade cara a interpretações posteriores como as de Löwith (1969) e Deleuze (1968).

Antes disso, na década de 1930, Jean Wahl, em *Études kierkegaardienes*, recorre repetidamente a Nietzsche com o objetivo de aproximá-lo de Kierkegaard. Wahl identifica uma série de temas comuns aos dois filósofos, como o amor ao destino, a rejeição da síntese hegeliana, o problema da nobreza, a valorização do silêncio e, sobretudo, a reflexão sobre a temporalidade, articulada a partir das categorias da eternidade e do instante (Wahl, 1938, p. 198, 207, 243, 264, 273, 325 e 327).

No início do século XX, essa linha de leitura ganha continuidade a partir de uma perspectiva que enfatiza o estilo e a dimensão literária da escrita filosófica. Rappoport (1908, p. 408-409), por exemplo, aproxima Kierkegaard, Nietzsche e Ibsen, destacando a natureza literária de suas produções. Essa abordagem merece atenção especial, uma vez que ambos os filósofos foram frequentemente situados no campo da literatura, não apenas pelo caráter narrativo ou ensaístico de seus textos, mas também pela inventividade linguística que os caracteriza. Tal criatividade estilística contribuiu para que alcançassem uma recepção mais ampla, ultrapassando os limites estritos da filosofia acadêmica. Harold Bloom (2002a, p. 196; 2002b, p. 199), ao elencar cem autores marcados pela originalidade criativa, inclui Kierkegaard e Nietzsche entre romancistas e poetas, sendo eles dois dos poucos nomes tradicionalmente classificados como filósofos<sup>2</sup>.

No que diz respeito à crítica da religião e, em especial, à leitura da história do cristianismo, diversos intérpretes identificaram afinidades relevantes entre Kierkegaard e Nietzsche. Karl Löwith

---

<sup>2</sup> Platão e Agostinho são os outros filósofos elencados por Bloom.

afirma que, apesar das diferenças profundas entre ambos, Nietzsche pode ser visto como um prolongamento direto da crítica ao cristianismo moderno desenvolvida por Feuerbach e Kierkegaard (Löwith, 1985, p. 145). Valls (2006) propõe um diálogo hipotético entre o pensador dinamarquês e o autor de *O anticristo*, buscando identificar possíveis concordâncias e divergências. De modo semelhante, Paula (2005, p. 312) compara *O anticristo* e *O livro de Adler*, com o objetivo de esclarecer tanto os pontos de convergência quanto as distinções nas posições dos dois filósofos acerca do cristianismo e da cristandade. A comparação entre obras específicas também orienta o trabalho de Clayton (1985), que imagina uma reação nietzschiana, a partir de *Assim falou Zaratustra*, aos *Estádios no caminho da vida* de Kierkegaard. Segundo o autor, enquanto Kierkegaard descreve um movimento que parte do estético, passa pelo ético e culmina no religioso, Nietzsche apresentaria um percurso inverso, iniciando no religioso, atravessando o ético e finalizando no estético, a partir das figuras do camelo, do leão e da criança, conforme ilustrado no discurso das três metamorfoses (Clayton, 1985, p. 184).

Esse modelo de confrontação conceitual serve como base para a reflexão sobre as alternativas éticas oferecidas por ambos os autores diante de seus diagnósticos da modernidade e do cristianismo. Comentadores como Assaad-Mikhail (1966, 1968, 1973), Clair (1977), Rotenstreich (1983) e Miles (2007, 2011, 2013) exploram conceitos como subjetividade, interpretação, enigma, paradoxo, amor, salto e niilismo, avaliando as implicações morais das propostas existenciais de Kierkegaard e Nietzsche. Malantschuk (1967, p. 90) também parte do diagnóstico compartilhado sobre a decadência moderna, marcada pelo nivelamento dos valores, mas sustenta que as respostas elaboradas pelos dois filósofos seguem direções opostas. Para ele, a

superação nietzschiana do niilismo conduziria ao vazio, ao passo que o pensamento kierkegaardiano ofereceria uma resposta positiva e coerente às questões levantadas pela filosofia fragmentária de Nietzsche (Malantschuk, 1967, p. 97-98).

O problema da fé constitui outro eixo central dessa comparação. Lewis (1986) identifica a fé como um tema decisivo para ambos os pensadores, enquanto Kellenberger (1997, p. VIII-IX) argumenta que Kierkegaard e Nietzsche respondem ativamente ao colapso da fé na Europa do século XIX, sendo, por isso, ainda mais relevantes para o século XX. Contudo, essas respostas apontam para direções opostas: uma religiosa, no caso de Kierkegaard, e outra antirreligiosa, no caso de Nietzsche. Hannay (2003, p. 105) reforça essa leitura, destacando o interesse comum de ambos em falar para o futuro, ao mesmo tempo em que ressalta a importância de reconhecer suas diferenças fundamentais. Hannah Arendt (2011) também enfatiza o caráter disruptivo das filosofias de Kierkegaard e Nietzsche, situando-os como pensadores que operam contra a tradição. Segundo a autora, ambos desafiam os pressupostos básicos da religião e da metafísica tradicionais, posicionando-se no limiar do fim da tradição filosófica ocidental, pouco antes de sua ruptura definitiva (Arendt, 2011, p. 51-55). Ao questionarem a hierarquia conceitual herdada de Platão, tornam-se indicadores de um passado que perdeu sua autoridade. Para Arendt, o movimento predominante de ambos é negativo e destrutivo, na medida em que não visam à construção de novos sistemas filosóficos após a inversão dessas hierarquias (Arendt, 2011, p. 66).

Na mesma direção, Karl Jaspers (1959) mobiliza Kierkegaard e Nietzsche para pensar a filosofia de seu tempo, destacando a crítica comum que dirigem a uma racionalidade dissociada da existência

concreta. Para Jaspers, ambos se opõem a uma filosofia entendida como pura erudição, que amplia o conhecimento objetivo ao custo do esquecimento da subjetividade. Essa crítica os torna adversários radicais da filosofia sistemática, cuja expressão máxima teria sido alcançada no idealismo alemão (Jaspers, 1959, p. 17). A recusa do sistema está associada, em ambos, à ideia de infinitude da reflexão e à necessidade de uma comunicação indireta, que inclui o uso consciente da máscara e do ocultamento como elementos estruturais da verdade (Jaspers, 1959, p. 18 e 22). Essa concepção encontra eco em Scimeca (1978), que analisa o estatuto ontológico do irracional em Kierkegaard e Nietzsche, defendendo que ambos adotam o irracionalismo como uma posição que evita tanto as consequências do romantismo quanto as do racionalismo hegeliano (Scimeca, 1978, p. 1). Em sua leitura, essas correntes teriam conduzido, respectivamente, ao niilismo e à supressão do indivíduo em nome do absoluto.

Pierre Hadot, por sua vez, aproxima Kierkegaard e Nietzsche da tradição antiga da filosofia entendida como modo de vida. Ao desenvolver a noção de exercício espiritual, Hadot identifica nesses filósofos modernos uma concepção de pensamento integrada à existência, distante da sistematização abstrata típica da modernidade (Hadot, 2014, p. 56). Não por acaso, ambos são citados como exemplos de pensadores que se aproximam dos antigos nesse aspecto (Hadot, 2014, p. 380). Em *Elogio de Sócrates*, Hadot recorre extensivamente a Kierkegaard e Nietzsche para interpretar o pensamento socrático, destacando a comunicação indireta, o uso da ironia e o tema da máscara como heranças socrático-platônicas (Hadot, 2014, p. 105). Os temas da máscara e da comunicação indireta reaparecem em outros comentadores, girando em torno do problema da escrita que joga com a ocultação e com uma rica variedade de recursos estilísticos,

espelhando um status múltiplo da subjetividade. Nessa linha se estruturam comentários como os de Gunter Figal (1999), André Muniz (2014) e Bartholomew Ryan (2015).

Pois bem, como observou Miles (2003, p. 265), muitos pesquisadores, ao aproximar Kierkegaard e Nietzsche, procederam como se estivessem fazendo-o pela primeira vez. Mas a verdade é que trata-se de uma história longa e heteróclita de aproximações. Contudo, uma constatação serve de base a maioria dos comentários: Nietzsche não teria conhecido Kierkegaard para além da carta de Brandes. A investigação que problematiza essa visão é a de Thomas Brobjer (2003 e 2008), que apresenta indícios de que Nietzsche teria conhecido Kierkegaard de forma indireta, sobretudo por meio de autores dinamarqueses que Nietzsche leu em alemão. Essa hipótese, ainda pouco explorada, é considerada relevante por Miles (2003, p. 265) e retomada por Hartog (2012), que investiga as críticas de ambos à modernidade a partir da noção do filósofo como médico da cultura. Angier (2006, p. 12), por sua vez, quando sustenta Kierkegaard como um crítico antecipado da ética nietzschiana, considera de pouca relevância as descobertas de Brobjer por elas não permitirem traçar pontos de influência seguros.

Neste texto, não há espaço para a necessária avaliação crítica dos diversos apontamentos feitos até o momento pela tradição de comentários, esse levantamento foi feito, aqui, com o intuito de desfazer o mito da pesquisa inaugural. O que gostaria de fazer agora é reconstruir a argumentação de Brobjer e avaliar sua importância para a pesquisa Kierkegaard-Nietzsche, a partir de uma consulta direta às referências indicadas pelo comentador.

## A leitura a partir das fontes

Uma das principais virtudes da pesquisa de fontes reside na capacidade de desfazer imagens cristalizadas da história da filosofia, frequentemente concebida como um diálogo ou confronto direto entre grandes nomes consagrados do cânone. Esse imaginário monumental tende a obscurecer o contexto intelectual concreto no qual os filósofos produziram suas obras, levando à suposição de que seus alvos privilegiados eram sempre figuras como Platão, Kant ou Hegel. Contudo, uma análise contextual mais rigorosa frequentemente revela que muitos textos filosóficos respondem, de modo muito mais imediato, a debates locais, interlocutores contemporâneos ou mesmo figuras aparentemente marginais, como autoridades religiosas ou intelectuais do ambiente próximo do autor.

No campo dos estudos kierkegaardianos, um exemplo paradigmático desse procedimento é o trabalho de Jon Stewart, *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, que demonstra a relevância decisiva de pensadores dinamarqueses contemporâneos a Kierkegaard, relativizando a ideia de um embate direto e sistemático com Hegel. De modo semelhante, pesquisas sobre Nietzsche têm mostrado que sua formação filosófica não se deve apenas a influências diretas de Schopenhauer ou Kant, mas também a leituras de autores hoje pouco conhecidos, como Friedrich Albert Lange, cuja *História do materialismo* exerceu impacto considerável sobre o pensamento nietzschiano<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Como demonstrado por Georg Stack (1983), que também publicara um livro sobre Kierkegaard (Stack, 1977). Para outro comentário contextual que reconstitui a herança langeana de Nietzsche, ver Lopes, 2008, p. 27-185.

Paradoxalmente, a própria tentação de estabelecer paralelos ou oposições entre grandes figuras pode ter impulsionado uma proliferação de estudos comparativos entre Kierkegaard e Nietzsche. No entanto, é precisamente no século XXI que a pesquisa de fontes recoloca essa discussão em novos termos, não como um debate inteiramente inédito, mas como uma investigação que, embora retomada, jamais cessou completamente. Nesse contexto, destaca-se a pesquisa conduzida por Thomas Brobjer, que publica em 2003 um artigo dedicado a examinar o grau de familiaridade de Nietzsche com a obra de Kierkegaard, retomando o tema em 2008, em uma biografia intelectual de Nietzsche. O objetivo central de Brobjer é contestar a ideia de que Nietzsche teria ignorado pensadores relevantes de seu tempo, como Marx e Kierkegaard. Portanto, trata-se de uma pesquisa contextual que vai na direção contrária a vantagem mencionada aqui inicialmente, a de desfazer o mito da influência<sup>4</sup>.

Como é recorrente nos estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche, Brobjer inicia sua análise pela famosa carta enviada por Nietzsche a Brandes em 1888, na qual manifesta a intenção de ler Kierkegaard. Em uma nota de rodapé, Brobjer sustenta que o fato de Nietzsche se referir a Kierkegaard como um “caso psicológico” indicaria algum grau de familiaridade prévia. Contudo, essa interpretação pode ser problematizada, pois Nietzsche responde diretamente à caracterização feita por Brandes, que havia apresentado Kierkegaard como um dos mais profundos psicólogos existentes. Assim, a menção ao aspecto psicológico pode ser entendida simplesmente como uma repetição do vocabulário do interlocutor, sem implicar conhecimento efetivo da obra kierkegaardiana.

---

<sup>4</sup> Ver Skinner, 1969.

Miles (2007, p. 445) também interpreta a carta como indício de familiaridade, mas baseia-se em outro trecho, no qual Nietzsche menciona textos anteriores de Brandes. A suposição é de que Nietzsche se referisse à história da literatura escrita por Brandes, que contém diversas referências a Kierkegaard. Contudo, essa interpretação permanece conjectural, pois Nietzsche poderia simplesmente estar reagindo a outras partes da obra de Brandes ou reiterando sua simpatia pelo autor dinamarquês, sem que isso implique um interesse específico por Kierkegaard.

Um aspecto relevante é que Nietzsche altera ligeiramente o sentido da caracterização psicológica proposta por Brandes, ao falar de Kierkegaard não como psicólogo, mas como um “caso psicológico”. Essa formulação é compatível com a abordagem do livro de Brandes sobre Kierkegaard (publicado na Alemanha em 1879), na medida em que Kierkegaard aparece ali “psicologizado”, mas não há evidências de que Nietzsche o tenha lido. Desse modo, isoladamente, a troca de cartas oferece poucos elementos conclusivos acerca do conhecimento de Nietzsche sobre Kierkegaard. Contudo, a situação se modifica após a pesquisa de Brobjer, na medida em que a carta passa a ser interpretada em conjunto com outros indícios de contato indireto de Nietzsche com a obra kierkegaardiana.

Brobjer inicia seu artigo relativizando qualquer pretensão de ineditismo, ao afirmar que já existiam mais de trinta estudos dedicados extensivamente ao tema e centenas de menções dispersas, embora a maioria deles partisse do pressuposto de que Nietzsche não conhecia Kierkegaard para além da carta a Brandes. Entretanto, há exceções a essa tendência. Um exemplo é o artigo – já mencionado aqui – de John Clayton (1985), que defende que o discurso “Das três

metamorfozes”, em *Assim falou Zaratustra*, constitui uma resposta direta à teoria kierkegaardiana dos estádios da existência.

*Zaratustra* figura como uma das obras mais frequentemente citadas como possível evidência textual de uma leitura de Kierkegaard por Nietzsche. Outros intérpretes reforçam essa hipótese a partir de diferentes passagens da obra. Hollingdale (2003, p. 345), por exemplo, sugere que Nietzsche teria pensado em Kierkegaard ao escrever o discurso “Dos transmundanos”, devido à crítica à transcendência e à religiosidade ali desenvolvida. Kaufmann, embora sustente que o único contato documentado entre Nietzsche e Kierkegaard seja a carta a Brandes, afirma que *Zaratustra* antecipa aquilo que provavelmente teria sido a reação de Nietzsche à obra kierkegaardiana, ainda que não identifique passagens específicas (Kaufmann, 1997, p. 125). O próprio Brobjer acena para a possibilidade de que a seção “Das cátedras da virtude” dialogue com uma passagem de *Ou-ou* citada por Brandes, na qual Kierkegaard distingue entre dormir e sonhar. A coincidência de que esses discursos – “Das três metamorfozes”, “Das cátedras da virtude” e “Dos transmundanos” – sejam os três primeiros textos do primeiro livro de *Assim falou Zaratustra* reforça a hipótese de uma continuidade temática e de uma possível relação crítica com Kierkegaard. Ainda assim, a proposta de Brobjer é a mais plausível, pois se apoia em uma base material concreta, a saber, a mediação de Brandes.

Clayton e Brobjer também concordam em sugerir que Nietzsche poderia ter tomado conhecimento de Kierkegaard por meio de conversas com Lou Salomé, leitora da obra kierkegaardiana desde antes de deixar São Petersburgo. Brobjer menciona ainda Franz

Overbeck como possível intermediário<sup>5</sup>. No entanto, tais hipóteses permanecem frágeis, pois carecem de documentação escrita. A ausência de cartas ou anotações em que Nietzsche mencione Kierkegaard pesa contra a tese de uma influência direta, especialmente considerando o hábito nietzschiano de registrar suas leituras, ainda que de modo seletivo e instrumental.

Apesar disso, Brobjer apresenta evidências mais consistentes ao examinar a leitura de Nietzsche de três autores dinamarqueses: Georg Brandes, Harald Høffding e Hans Lassen Martensen. Nietzsche leu os três em alemão, e, a partir dessas leituras, poderia ter acesso a aproximadamente trinta páginas dedicadas a Kierkegaard e a cerca de cinco páginas de citações diretas do próprio Kierkegaard. A evidência mais sólida é a leitura, em 1887, de *Esboços de psicologia*, de Høffding, obra na qual Nietzsche sublinha uma passagem que menciona *A repetição*, de Kierkegaard, anotando à margem as letras “NB” (*nota bene*), sinal óbvio de interesse.

O aspecto mais relevante da leitura de Brandes reside no fato de ele reproduzir extensos trechos da obra de Kierkegaard, o que pode ter possibilitado a Nietzsche um contato relativamente mais direto com o pensamento do filósofo dinamarquês, ainda que mediado pela tradução alemã. Apesar de o livro de Brandes dedicado a Kierkegaard ter sido traduzido para o alemão por Strodtmann e resenhado nesse idioma já a partir de 1877, não há evidências documentais de que Nietzsche tenha efetivamente tomado contato com essa obra. Trata-se, contudo, de um livro que desempenhou papel decisivo na consolidação de leituras problemáticas de Kierkegaard, sobretudo aquelas de cunho psicologizante. É importante sublinhar que as

---

<sup>5</sup> Um caso que merece discussão à parte, sobretudo em razão do conceito de *Christlichkeit*.

limitações da leitura proposta por Brandes não devem ser atribuídas a uma insuficiência intelectual, mas antes compreendidas como parte de um projeto interpretativo consciente. O próprio Brandes explicita essa intenção na carta em que recomenda Kierkegaard a Nietzsche, ao esclarecer que seu pequeno livro sobre o conterrâneo não pretende oferecer uma imagem fiel de seu pensamento, pois foi concebido deliberadamente com o objetivo de reduzir sua influência. Nesse sentido, a relação de Brandes com Kierkegaard revela-se marcada por uma ambivalência fundamental: ao mesmo tempo em que se distancia criticamente da dimensão religiosa de sua obra, valoriza de modo acentuado seus aspectos psicológicos.

O livro de Brandes que Nietzsche leu propriamente é *Die Hauptströmungen der Litteratur des Neunzehnten Jahrhunderts*, em que o autor dinamarquês não se orienta prioritariamente por preocupações filosóficas, exceto em um plano mais geral, próprio a uma história panorâmica das ideias que atravessa a caracterização de produções literárias. Nesse quadro, Kierkegaard surge frequentemente como uma figura deslocada, funcionando mais como referência local ou elemento comparativo, mobilizado para estabelecer aproximações com autores ou obras da tradição literária alemã. Dos seis volumes da obra, Kierkegaard aparece com maior frequência nos três primeiros, está ausente no quarto e no sexto, e é mencionado apenas duas vezes no quinto, de modo marginal. Quatro desses volumes foram publicados em alemão ainda no século XIX. Nos volumes iniciais, especialmente no segundo, Kierkegaard é apresentado como um escritor herdeiro de traços do romantismo, sendo também citado – ora em concordância, ora em oposição à leitura de Brandes – como intérprete desse movimento, sobretudo a partir de *O conceito de ironia*.

Dessa forma, a contribuição de Brandes para a compreensão do núcleo da filosofia kierkegaardiana – bem como para aquilo que poderia fundamentar uma relação mais substancial com Nietzsche – é bastante limitada. Ainda assim, dois aspectos merecem destaque. O primeiro diz respeito à caracterização de Kierkegaard, apresentada na correspondência com Nietzsche, como um psicólogo. Associado a essa imagem, Brandes enfatiza temas que atribui ao pensador dinamarquês, em especial o desejo e a melancolia, interesses que assumem relevância em sua leitura. O segundo aspecto, que parece assumir importância decisiva, refere-se à questão da comunicação indireta. Trata-se do adendo ao *Pós-escrito*, transcrito quase integralmente por Brandes, no qual Kierkegaard afirma a autonomia de seus pseudônimos. Brobjer sugere que o possível interesse de Nietzsche por esse tema pode estar relacionado ao fato de ele próprio ter cogitado a publicação de *Humano, demasiado humano* sob pseudônimos. Karl Jaspers, em suas aproximações entre Kierkegaard e Nietzsche, já havia destacado essa inclinação pseudonímica de Nietzsche, inserindo-a em um contexto mais amplo e teoricamente fecundo, a saber, o interesse nietzschiano pela distância entre autor e obra.

A conexão que Brobjer considera mais significativa, contudo, diz respeito à leitura de Martensen e à influência de sua interpretação do conceito kierkegaardiano de indivíduo singular (*den Enkelte*) sobre as reflexões de Nietzsche em *Aurora*. Andrea Orsucci (1996, p. 174-177) já havia destacado a importância de *Die Christliche Ethik* para a redação dessa obra, ainda que sem mencionar explicitamente Kierkegaard. De fato, vários temas apresentados criticamente por Martensen (1877, p. 202-234) – como a centralidade do indivíduo, a crítica ao sistema, à história universal, ao cristianismo institucional e à modernidade

niveladora – poderiam ter exercido em Nietzsche um efeito inverso ao pretendido pelo teólogo.

Essa hipótese ganha força com a análise do aforismo 9 de Aurora, no qual Nietzsche contrapõe a moralidade do costume à ética do autodomínio individual, estabelecendo uma tensão que remete diretamente à concepção kierkegaardiana de individualidade contra-hegemônica, especialmente pela conjugação harmônica e positiva dos elementos "Sócrates", "indivíduo" e "cristão" – muito comum em Kierkegaard, mas rara em Nietzsche, tal como apresentada neste aforismo. Essa estrutura parece determinante para textos posteriores, como a diferenciação entre *Christentum* e *Christlichkeit* no aforismo 39 de *O anticristo*, a partir do conceito de *Christ-sein*, e sobretudo na Genealogia da Moral (GM II 3), na figura do "indivíduo soberano", como produto e exceção da moralidade do costume. A partir desse ponto, torna-se plausível pensar Kierkegaard como parte da genealogia desse conceito, ainda que de forma indireta. Essa hipótese é relevante a partir de um contraste com a leitura de Tom Angier – autor consciente da leitura de fontes feita por Brobjer, que a considera irrelevante para o debate – , pois em seu *Either Kierkegaard / Or Nietzsche: Moral Philosophy in a New Key*, usa a figura do indivíduo soberano durante todo o livro como uma fragilidade da ética nietzschiana que teria sido criticada antecipadamente por Kierkegaard através da identificação do personagem da segunda dissertação da *Genealogia da moral* com o esteta de *Ou-ou* e com uma das figuras do desespero em *A doença para a morte*.

É possível afirmar que a pesquisa de fontes conduz a um resultado essencialmente negativo: não se pode afirmar com certeza que Nietzsche tenha lido Kierkegaard diretamente, mas tampouco se pode sustentar de modo definitivo que o desconhecesse. As evidências

disponíveis permitem apenas eliminar argumentos contrários à hipótese do conhecimento indireto, sem confirmá-la plenamente. Nesse sentido, a pesquisa de fontes não encerra o debate, mas o qualifica, abrindo novas possibilidades de investigação e reafirmando a legitimidade do estudo comparado entre Kierkegaard e Nietzsche, desde que atento tanto aos contextos históricos quanto às análises textuais rigorosas.

## Conclusão

A aproximação entre Kierkegaard e Nietzsche pode ser entendida como um campo interpretativo marcado menos por certezas do que por tensões metodológicas persistentes. A tradição comparativa que os reúne revela-se ampla, diversificada e historicamente contínua, atravessando diferentes momentos do século XX e mobilizando critérios variados – da crítica da religião à reflexão ética, do estilo literário à concepção de filosofia como modo de vida. Essa pluralidade de abordagens indica que a pertinência do diálogo entre os dois filósofos não depende da comprovação de uma influência direta, mas sobretudo da força conceitual das questões que ambos colocam em jogo.

No que diz respeito especificamente à pesquisa de fontes, o exame das evidências reunidas por Brobjer conduz a um resultado fundamentalmente negativo, no sentido técnico do termo: não é possível afirmar de maneira conclusiva que Nietzsche tenha lido Kierkegaard diretamente, mas tampouco se sustenta a tese de um desconhecimento absoluto. A mediação exercida por autores como Brandes, Martensen e Høffding, bem como a presença documentada

de temas kierkegaardianos em obras lidas por Nietzsche, permite ao menos relativizar a ideia de isolamento completo entre os dois pensamentos. Ainda assim, as evidências disponíveis permanecem insuficientes para fundamentar uma tese forte de influência.

Esse resultado negativo, longe de desqualificar a investigação, cumpre uma função epistemológica relevante. Ao eliminar argumentos excessivamente simplificadores – tanto os que afirmam uma influência direta sem base documental quanto os que negam qualquer contato possível –, a pesquisa de fontes contribui para redefinir os termos do debate. Ela não substitui a leitura comparativa dos textos, mas estabelece um horizonte mais preciso dentro do qual essa leitura pode ser conduzida de modo responsável.

Nesse sentido, o estudo comparado entre Kierkegaard e Nietzsche não se encontra cerceado pela ausência de provas conclusivas, mas desafiado a repensar seus próprios pressupostos. A articulação entre análise contextual e interpretação conceitual mostra-se não apenas possível, mas necessária, sobretudo quando se reconhece que muitas das convergências entre os dois autores – a crítica ao sistema, a centralidade do indivíduo, a denúncia do nivelamento moderno e a problematização do cristianismo – emergem de um mesmo solo histórico-intelectual, ainda que conduzam a respostas filosóficas profundamente distintas<sup>6</sup>.

Assim, mais do que resolver definitivamente a questão da influência, o percurso aqui traçado sugere que a pesquisa Kierkegaard–Nietzsche se beneficia de uma postura metodológica equilibrada: atenta às fontes sem fetichizá-las, aberta à comparação textual sem ignorar os contextos históricos. É nesse espaço

---

<sup>6</sup> Ver, nesse sentido, Löwith, 1969; Köhnke, 1986 e Beiser, 2014.

intermediário, entre a história intelectual e a análise filosófica rigorosa, que se delineiam novas possibilidades de investigação, capazes de aprofundar o diálogo entre dois dos pensadores mais decisivos da modernidade e mobilizados pela filosofia contemporânea.

## Referências

- Angier, Tom P.S. (2006) *Either Kierkegaard / Or Nietzsche: Moral Philosophy in a New Key*. Aldershot: Ashgate.
- Arendt, Hannah. (2011) *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva.
- ASSAAD-mikhail, Fawzia. (1966) *Nietzsche et Kierkegaard*. les possibilités d'une interprétation nietzschéenne de Kierkegaard: dialogue des morts-vivants, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 71, no. 4, pp. 463-82.
- Assaad-mikhail, Fawzia. (1968) *Mort de l'homme et subjectivité*. *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 73, p. 430-61.
- Assaad-mikhail, Fawzia. (1973) *Kierkegaard interprète de Nietzsche*. *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 78, no. 1, p. 45-87.
- Beiser, Frederick C. (2014) *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900*. Princeton: Princeton University Press.
- Bloom, Harold. (2002a) Friedrich Nietzsche. In: *Genius: A Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds*. New York: Warner Books, p. 192-196.
- Bloom, Harold. (2002b) Soren Kierkegaard. In: *Genius: a Mosaic of One Hundred Exemplary Creative minds*. New York: Warner Books, p. 197-102.

- Brandes, Georg. (2020) *Die Hauptströmungen der Litteratur des Neunzehnten Jahrhunderts*. 2. Aufl. Berlin: E. Hofmann & Co., 1892. 6 v. Reprint Walter de Gruyter.
- Brandes, Georg. (1879) *Sören Kierkegaard: Eine kritische Darstellung*. Leipzig: H. Haessel.
- Brobjer, Thomas H. (2003) Nietzsche's Knowledge of Kierkegaard. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, p. 251-63.
- Brobjer, Thomas H. (2008) *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. Urbana And Chicago: University of Illinois Press.
- Clair, André. (1977) *Énigme nietzschéenne et paradoxes Kierkegaardien*. *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 27, p. 196-221.
- Clayton, John Powell. (1985) Zarathustra and the Stages on Life's Way. A Nietzschean Riposte to Kierkegaard? *Nietzsche-Studien*, vol. 14, pp. 179-200.
- Deleuze, Gilles. (1968) *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Eriksen, Niels N. (2000) *Repetition and Nihilism: Kierkegaard and Nietzsche*. In: *Kierkegaard's Category of Repetition: A Reconstruction*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, p. 137-164.
- Figal, Günter. (1999) *Nietzsche: Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- Garcia, André L.M. (2014) *Os impasses do comunicar e compreender: uma problematização a partir de Kierkegaard e Nietzsche*. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 2, p. 32-42.
- Hadot, Pierre. (2012) *Elogio de Sócrates*. São Paulo: Loyola.

- Hadot, Pierre. (2014) *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad.: Flavio Fontenelle Loque e Lorraine Oliveira. São Paulo: É Realizações.
- Hannay, Alastair. (2003) Nietzsche/Kierkegaard: Prospects for Dialogue? In: *Kierkegaard and Philosophy: Selected Essays*. London/New York: Routledge, p. 207-17.
- Hartog, Wolter. (2012) *The Philosopher as a Physician of Culture: Kierkegaard, Nietzsche and their Diagnosis of Modern Culture*. Kierkegaard Studies / Yearbook. p. 267-300.
- Heidegger, Martin. (2003) *Sobre a palavra de Nietzsche Deus está morto*. Natureza Humana, vol. 5, n.2, p. 471-526.
- Heidegger, Martin. (2007) *Ser e verdade: A questão fundamental da filosofia; A essência da verdade*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Revisão da tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Høffding, Harald. (1887) *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*. Berechtigte Übersetzung aus dem Dänischen von Bror Meyer. Leipzig: O. R. Reisland.
- Høffding, Harald. (1892) *Sören Kierkegaard als Philosoph*. Mit einem Vorwort von Christoph Schrempf. Stuttgart: Frommanns Verlag (E. Hauff).
- Hollingdale, Reginald J. (2003) Notes. In: Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*. Translated by R. J. Hollingdale. London: Penguin Classics.
- Howey, Richard Lowell. (1975) *Some Reflections on Irony in Nietzsche*. Nietzsche-Studien. vol. 4, no. 1, p. 36-51.
- Jaspers, Karl. (1919) Kierkegaard und Nietzsche: leiden oder lust als letztes. In *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer, p.

- 225-6. (Digitized by the Internet Archive/University of Toronto, 2010).
- Jaspers, Karl. (1950) *La communication indirecte*. In: *Nietzsche: introduction à sa philosophie*. Trad. Henri Niel. Paris: Gallimard, p. 349-50.
- Jaspers, Karl. (1959) *Razon y Existencia: cinco lecciones*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Kaufmann, Walter. (1974) *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4. ed. Princeton: Princeton University Press.
- Kellenberger, James. (1997) *Kierkegaard and Nietzsche: Faith and Eternal Acceptance*. London: Macmillan / St. Martin's.
- Kierkegaard, Søren. (2015) *Kierkegaard's Writings* (26 vols.) Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: PUP.
- Kierkegaard, Søren. (2007) *Kierkegaard's Journals and Notebooks*. CAPPELORN, N.J. et al. (eds). Vols. 1-11. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren. Søren Kierkegaards Skrifter. In: <http://www.sks.dk/forside/indhold.asp>.
- Köhnke, K. C. (1986) *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lopes, Rogério. (2008) *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Belo Horizonte: UFMG.
- Löwith, Karl. (1969) *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

- Löwith, Karl. (1985) Nietzsche e a completude do ateísmo. In: Marton, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Editora Brasiliense, p. 140-167.
- Malantschuk, Gregor. (1971) *Kierkegaard's Thought*. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton and London: Princeton University Press.
- Malik, Habib C. (1997) *Receiving Søren Kierkegaard: The Early Impact and Transmission of His Thought*. Washington, D.C.: Catholic University of America press.
- Martensen, Hans L. (1873-1878) *Christian Ethics*, trans. by C. Spence, vols. 1-3, Edinburgh.
- Miles, Thomas. (2011) Friedrich Nietzsche: Rival Visions of the Best Way of Life. In: Stewart, Jon. *Kierkegaard and Existentialism* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 9). London and New York: Routledge, p. 263-298.
- Miles, Thomas. (2013) *Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of Life: A New Method of Ethics*. London: Palgrave Macmillan.
- Miles, Thomas. (2007) *Kierkegaard and Nietzsche reconsidered*. Kierkegaard Studies Yearbook, p. 441-69.
- Nietzsche, Friedrich *Samtliche Werke*. (1988) *Kritische Studienausgabe* (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. (2021) *Cartas de 1888*. Trad. Clademir Araldi. Curitiba: Editora CRV.
- Paula, Márcio Gimenes. (2005) *O caso do pastor Adler e o Anticristo: a filosofia da religião entre Kierkegaard e Nietzsche*. Filosofia Unisinos, 6(3): 312-321, set/dez.
- Pletsch, Carl. (1984) *The Self-Sufficient Text in Nietzsche and Kierkegaard*. Yale French Studies, vol. 66, p. 160-88.

- Rappoport, Angelo S. Ibsen, Nietzsche and Kierkegaard. (1908) *The New Age*, vol. 3, no. 21, p. 408-9.
- Reichmann, Ernani. (1963) Kierkegaardiana. In: Reichmann, Ernani. *Intermezzo Lírico-Filosófico – 7ª parte*. Curitiba: Edição do Autor.
- Ryan, Bartholomew. (2015) The Plurality of the Subject in Kierkegaard and Nietzsche: Confronting Nihilism with Masks, Faith, and Amor Fati, in *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, ed. Branco, Constância, Ryan, Berlin/ New York: de Gruyter.
- Rotenstreich, Nathan. (1983) *Love and Leap: Nietzsche's and Kierkegaard's Approaches to Philosophy*. Kant-Studien, vol. 74, p. 437-52.
- Scimeca, Ross Victor. (1978) *The Ontological Status of the Irrational in Kierkegaard and Nietzsche: A Study of its Origins and Importance*. Ph.d. Thesis, University of Southern California, Los Angeles.
- Sommer, Andreas Urs. (2019) Kommentar zu Nietzsches "Zur Genealogie der Moral": *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*; Bd. 5/2. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Stack, George. (1977) *Kierkegaard's Existential Ethics*. University of Alabama Press.
- Stack, George. (1983) *Lange and Nietzsche*. Berlin: de Gruyter.
- Stewart, Jon. (2003) *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Valls, Álvaro. (2007) Sobre as críticas ao cristianismo e à cristandade em Nietzsche e em Kierkegaard. Síntese: *Revista De Filosofia*, 34 (110), p. 387-409.
- Valls, Álvaro. (2006) *Kierkegaard, um leitor de Nietzsche avant la lettre*. Cadernos Nietzsche, vol. 21, p. 47-62.
- Valls, Álvaro. (2013) *O crucificado encontra Dionísio: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche*. São Paulo: Loyola.

- Valls, Álvaro L. M. (2025) *Kierkegaard entre os doutores da academia alemã*. 1. ed. São Paulo: Liber Ars.
- Wahl, Jean. (1938) *Études kierkegaardienes*. Paris: Éditions Aubier-Montaigne.
- Westfall, Joseph. (2009) Ironic Midwives: Socratic Maieutics in Nietzsche and Kierkegaard. *Philosophy & Social Criticism* 35 (6): p. 627-648.

# A fé paradoxal e o fardo do pessimismo: Kierkegaard em diálogo com Schopenhauer

Cássia Fernandes

## Introdução

O cristianismo contemporâneo encontra-se atravessado por uma cisão profunda quanto ao sentido da fé, cisão que não se reduz a divergências confessionais ou pastorais, mas que atinge o próprio núcleo da compreensão do que significa crer. Em grande parte da tradição moderna, a fé passou a ser interpretada como uma forma de afastamento da vida concreta, um gesto de recuo diante das ambiguidades, das tensões e das exigências próprias da existência humana. Crer, nesse horizonte, significa resignar-se diante do mundo, aceitar passivamente o sofrimento ou buscar refúgio em uma interioridade espiritualizada que pouco se deixa interpelar pela realidade histórica, social e comunitária. Essa concepção da fé como evasão está profundamente associada a uma leitura pessimista da existência. O mundo é percebido como lugar do erro, da dor ou da corrupção, e a espiritualidade surge como alternativa compensatória,

sendo um espaço de segurança frente à instabilidade do viver. A fé converte-se, assim, em abstração, em um ideal descolado da experiência concreta, incapaz de assumir a finitude, a responsabilidade e o risco que caracterizam a condição humana. O sofrimento, em vez de ser integrado como dimensão constitutiva da existência, é tratado como algo a ser negado, anestesiado ou simplesmente suportado até que se alcance uma suposta redenção fora do mundo.

Em oposição a essa leitura, emerge uma compreensão radicalmente distinta da fé, segundo a qual crer não implica fuga da existência, mas reconciliação com ela. Nesse segundo horizonte, a fé não nega o mundo, mas o recebe de maneira transformada; não dissolve o *eu*, mas o funda em sua relação última com o transcendente. Crer não significa abandonar a vida concreta, mas habitá-la com maior profundidade, reconhecendo tanto sua finitude quanto sua abertura ao infinito. A fé, assim compreendida, não suspende a responsabilidade ética, mas a intensifica; não elimina o sofrimento, mas o ressignifica; não oferece garantias fáceis, mas exige coragem existencial. Essa segunda compreensão restitui à fé seu caráter propriamente existencial. A fé deixa de ser um sistema de ideias ou um conjunto de normas morais e passa a ser um modo de ser, uma forma de relação do indivíduo consigo mesmo, com o mundo e com Deus. Trata-se de uma fé que não promete imunidade ao trágico da existência, mas que possibilita atravessá-lo com sentido e é para esse tipo de problema que esse texto se desenvolve: uma fé que não apenas prometa um pós morte de esperança, mas reconfigure todo o modo de existir do indivíduo e seja capaz de promover sentido existencial.

A relação com o transcendente, nesse contexto, não é anestesia da dor, mas disposição para assumir a vida em sua complexidade,

ambiguidade e risco. Importa destacar que essa tensão entre fé como negação da vida e fé como intensificação da existência não é um fenômeno exclusivo da contemporaneidade. Ela possui raízes profundas na filosofia moderna, especialmente a partir do momento em que o cristianismo passa a ser interpretado sob categorias filosóficas que deslocam seu centro da relação pessoal com Deus para estruturas metafísicas ou puramente e simplesmente morais abstratas. É nesse contexto que as leituras de Schopenhauer, Nietzsche e Kierkegaard se tornam decisivas. Vale ressaltar que uma compreensão de fé equivocada e simplista leva também a uma compreensão errônea a respeito do problema do pecado e da existência, por isso, tratando dessas duas concepções de fé, automaticamente evidencia-se qual é o problema real do pecado para o ser humano e qual a única via efetiva de superação do mesmo.

Schopenhauer interpreta o cristianismo à luz de uma metafísica do sofrimento, na qual a fé aparece como confirmação filosófica da necessidade de renúncia à vontade de viver<sup>1</sup>. Nietzsche, por sua vez, radicaliza essa leitura e denuncia o cristianismo como expressão máxima da negação da vida, associando-o à decadência, ao ressentimento e à passividade moral<sup>2</sup>. Kierkegaard, em contraste, desloca o debate para o plano da existência singular, compreendendo a fé não como sistema explicativo do mundo, mas como relação paradoxal que funda o *eu* diante do absoluto<sup>3</sup>. Cada um desses pensadores oferece, portanto, um modelo distinto de transcendência e de sentido. Em Schopenhauer, a transcendência se realiza pela negação da vontade; em Nietzsche, pela sua afirmação radical; em

---

<sup>1</sup> Feliciano, 2024, p. 54 e 55.

<sup>2</sup> Lima, 2015, p. 52 e 53.

<sup>3</sup> Kierkegaard, 2022, p. 45.

Kierkegaard, pela relação paradoxal do indivíduo finito com o infinito. Compreender essas leituras não é apenas um exercício histórico-filosófico, mas uma chave hermenêutica fundamental para entender por que, ainda hoje, o cristianismo pode ser vivido tanto como fuga alienante quanto como experiência profunda de reconciliação e responsabilidade existencial.

## Schopenhauer e o cristianismo como negação da vontade

Como foi apontado de forma introdutória, o cristianismo contemporâneo ainda oscila entre muitas compreensões de fé. Afinal, quando se trata de crer, do que se está falando exatamente? Crer nos dogmas? Crer na vida porvir? A fé é a negação do mundo e da vida em busca de um ideal eterno? Será que a fé dá conta das questões mais profundas do ser humano: sofrimento, busca por sentido, felicidade?

Particularmente para esse texto, serão tratados dois modelos de concepção de fé e uma crítica que atravessa apenas uma dessas concepções, mas que deve ser levada em consideração. De um lado, uma fé entendida como fuga da realidade, algo que promete alívio, mas empobrece a existência concreta. Para esse horizonte, a fé é quase um anestésico, uma forma de evitar tensões, conflitos e dores inevitáveis da existência. Do outro lado, existe uma compreensão mais profunda, a fé como retomada da vida, como coragem para viver responsabilmente, reconciliando-se com a própria condição humana. Uma fé que não aliena, não retira o indivíduo do mundo, mas o devolve ao mundo com uma interioridade transformada. É nesse

contexto que o diálogo entre Schopenhauer e Kierkegaard se torna atual. Ambos partem do sofrimento, ambos analisam os impactos da fé cristã através do sofrimento, mas chegam a respostas opostas, e essa oposição ilumina nosso presente.

Para essa seção nos interessa tratar sobre a filosofia de Schopenhauer, que parte da tese radical de que todo sofrimento humano tem sua raiz no querer, na vontade<sup>4</sup>. A vontade, essência metafísica do mundo e do indivíduo é um impulso cego, incessante e irracional que nunca encontra satisfação plena. Porque querer é sempre desejar o que ainda não se tem, a existência oscila entre carência, dor ou, quando nenhum desejo imediato está ativo, tédio<sup>5</sup>. Diante disso, Schopenhauer conclui que o único caminho para uma vida pacificada não é a satisfação dos desejos, impossível por definição, mas sim a negação da vontade<sup>6</sup>. E essa negação, segundo ele, encontra seu modelo mais elevado no ascetismo cristão. Em diversos textos, Schopenhauer afirma claramente que figuras cristãs como Cristo, os apóstolos, os mártires e os santos são exemplos máximos de superação da vontade<sup>7</sup>.

Ele vê o cristianismo primitivo como a tradição religiosa que mais claramente reconheceu a miséria metafísica da existência. No Livro IV de *O mundo como vontade e representação*, ele diz que as virtudes cristãs – a castidade, a pobreza voluntária, a resignação, o desejo de redenção – correspondem exatamente à negação da vontade<sup>8</sup>. Assim, o cristianismo se torna, para Schopenhauer, a religião

---

<sup>4</sup> Costa Junior, 2009, p. 64.

<sup>5</sup> Costa Junior, 2009, p. 65.

<sup>6</sup> Idem, p. 70.

<sup>7</sup> Feliciano, 2024, p. 15.

<sup>8</sup> Schopenhauer, 2025, IV, §68, p. 496.

que melhor expressa a estrutura trágica do mundo e o imperativo moral da renúncia. Para compreender a concepção de Schopenhauer nessa exposição, seguirei o pensamento do autor sobre quatro pontos fundamentais: (I) O cristianismo é pessimista<sup>9</sup>, (II) O sofrimento é fundamento da existência<sup>10</sup>, (III) A salvação consiste na negação da vontade<sup>11</sup>, e, (IV) O cristianismo anuncia essa salvação<sup>12</sup>.

A interpretação schopenhaueriana do cristianismo só pode ser compreendida adequadamente a partir do núcleo de sua metafísica da vontade. embora o filósofo seja severamente crítico à religião enquanto resposta metafísica alegórica, ele reconhece no cristianismo, sobretudo em sua expressão ética (moral), um conjunto de intuições que dialogam profundamente com sua própria filosofia moral<sup>13</sup>. A vida, compreendida sob a ótica schopenhaueriana, aparece como uma existência onerosa, atravessada por sofrimento, carência e frustração, ideia que encontra ressonância na concepção cristã da vida como dívida adquirida. O ponto culminante da análise reside no tema da negação da vontade, apresentada como o ápice da ética schopenhaueriana. Esse movimento não consiste em um simples controle racional dos desejos, mas em uma transformação radical da relação do indivíduo com o querer, caracterizada pela renúncia voluntária, pela indiferença diante dos bens mundanos e pela rejeição dos impulsos que reafirmam a vontade de viver. Nesse contexto, a ascese surge como prática concreta dessa negação, sendo

---

<sup>9</sup> Idem, I, §59, p. 378.

<sup>10</sup> Schopenhauer, 1997, tomo II, 12, §152, §153.

<sup>11</sup> Schopenhauer, 2025, §68, p. 496.

<sup>12</sup> Idem, II, §46, p. 697.

<sup>13</sup> Feliciano, 2024, p. 55.

exemplificada tanto por figuras santas do cristianismo quanto por tradições religiosas orientais<sup>14</sup>.

Schopenhauer encontra no Novo Testamento, e particularmente na vida dos santos e na figura de Cristo, exemplos paradigmáticos dessa atitude ascética. A negação da vontade é, assim, colocada em paralelo com conceitos cristãos como a graça, o renascimento espiritual e a abnegação de si, indicando uma proximidade estrutural entre a ética schopenhaueriana e certos núcleos do cristianismo primitivo. Apesar das críticas dirigidas ao cristianismo histórico e dogmático, há em sua dimensão ética um conjunto de verdades que convergem com o pensamento de Schopenhauer. Essa convergência não se dá no plano teológico ou metafísico, mas no âmbito da moral, especialmente na valorização do sofrimento, da compaixão e da renúncia como caminhos para a superação da afirmação da vontade. Feliciano nos ajuda a compreender que:

[...] a filosofia moral de Schopenhauer está intimamente relacionada com o cristianismo, mas não o catolicismo, nem o protestantismo, tendo em vista suas críticas a essas duas vertentes e seus embates diretos utilizando, em cada momento, um representante. Mas a relação Schopenhauer e a religião cristã se desenvolve tendo em vista o autêntico cristianismo, aquele que carrega completamente a ideia da abstinência e ascetismo, que, conforme o filósofo, corresponde ao espírito do Novo Testamento. Logo, ao que parece, o autêntico cristianismo, corresponde ao Novo Testamento. (Feliciano, 2024, p. 67)

---

<sup>14</sup> Feliciano, 2024, p. 78.

Se a vontade é essencialmente carência e impulso interminável, então a existência está estruturalmente marcada pelo sofrimento. Todo desejo satisfeito gera apenas uma pausa momentânea, logo substituída por novo desejo; toda realização é provisória; toda felicidade é negativa, entendida apenas como cessação temporária da dor. A vida, nesse horizonte, não é um bem a ser afirmado, mas um fardo a ser suportado. É a partir desse diagnóstico radical da existência que Schopenhauer interpreta o cristianismo. Diferentemente do otimismo iluminista ou do idealismo hegeliano, ele vê na tradição cristã uma intuição profunda da negatividade do mundo<sup>15</sup>. O cristianismo, para ele, não promete uma harmonização da existência, mas reconhece seu caráter trágico. O sofrimento, a cruz, a renúncia e a mortificação não seriam distorções históricas da fé, mas sua verdade mais íntima. Nesse sentido, Schopenhauer valoriza o cristianismo enquanto doutrina ascética. Cristo, os apóstolos e os santos são lidos como figuras paradigmáticas da negação da vontade de viver. A ética cristã não visa à realização do indivíduo no mundo, mas ao enfraquecimento progressivo do querer, ao desapego dos bens, das paixões e da própria individualidade. A salvação ocorre na medida em que o indivíduo aprende a dizer “não” à vontade que o constitui. O filósofo afirma:

Em conformidade com isso, aquela doutrina considera cada indivíduo de um lado como idêntico a Adão, o representante da afirmação da vida e, nesse sentido, entregue ao pecado (original), ao sofrimento e à morte; de outro o conhecimento da Ideia mostra cada indivíduo como idêntico ao redentor, ao representante da negação

---

<sup>15</sup> Costa Junior, 2009, p. 27 e 28

da Vontade de vida e, nesse sentido, participe de seu auto sacrifício, redimido por seus méritos e salvo das amarras do pecado e da morte, isto é, do mundo [Romanos 5, 12-21] (Schopenhauer, 2025, I, § 60, p. 382).

Essa leitura, no entanto, implica uma profunda reconfiguração do cristianismo. O centro da fé deixa de ser a relação pessoal com Deus e passa a ser a estrutura metafísica do sofrimento em função da moral. A redenção não se dá por graça, relação ou decisão existencial, mas por um processo quase impessoal de extinção do querer. Como observa Feliciano, o cristianismo schopenhaueriano é, em grande medida, uma tradução ocidental de doutrinas orientais, especialmente do budismo, nas quais a libertação ocorre pela supressão do desejo<sup>16</sup>. Conseqüentemente, a figura do cristão ideal é profundamente transformada. Já não se trata daquele que atravessado pelo amor, age no mundo movido por tal amor, pela responsabilidade ou pela esperança, mas daquele que se retira, que silencia a vontade, que busca a quietude contemplativa que nega a finitude. A ética se converte em ascese, e a existência concreta perde valor positivo. O mundo deixa de ser lugar de vocação e torna-se espaço de ilusão. O próprio Schopenhauer afirma que: “se eu quisesse tomar os resultados da minha filosofia como critério de verdade, então teria de conceder ao budismo a proeminência sobre as demais religiões”<sup>17</sup>.

Esse ponto é decisivo para compreender por que a leitura schopenhaueriana do cristianismo tende a favorecer uma espiritualidade de fuga. Se a própria estrutura da realidade é má, se viver é sofrer, então toda afirmação da vida se torna suspeita. A fé,

---

<sup>16</sup> Feliciano, 2024, p. 78.

<sup>17</sup> Schopenhauer, 2025, II, § 17, p. 205.

nesse contexto, não reconcilia o indivíduo com sua existência, mas o ensina a afastar-se dela. O ideal não é assumir o trágico da vida, mas dissolvê-lo por meio da negação do querer. Entretanto, é precisamente aqui que emerge uma ambiguidade fundamental. Embora Schopenhauer critique o otimismo ingênuo e denuncie com lucidez o sofrimento inerente à existência, sua solução implica um empobrecimento radical da experiência humana e também da fé cristã. A renúncia absoluta não exige decisão ética concreta, nem responsabilidade histórica, nem relação pessoal com o outro. Trata-se de uma salvação sem risco, sem alteridade e, em última instância, sem mundo.

Partindo dessa compreensão, Schopenhauer interpreta a fé cristã puramente como um apagamento efetivo da individualidade em direção a um estado de quietude metafísica. Por isso, fé e resignação se confundem: crer é renunciar, renunciar é suspender a individualidade, suspender a individualidade é negar a vontade. Nesse horizonte, o cristão exemplar não é aquele que vive sua singularidade diante de Deus e expressa uma existência coerente com sua fé, mas aquele que dissolve a própria existência em abandono da finitude. Essa configuração do cristianismo como negação da vontade abrirá espaço para a crítica devastadora de Nietzsche. Ao identificar corretamente o caráter ascético dessa leitura, Nietzsche verá nela não uma libertação, mas um sintoma de decadência. Contudo, como se mostrará adiante, essa crítica só se sustenta plenamente se o cristianismo for reduzido ao modelo schopenhaueriano. É justamente contra essa redução que a filosofia de Kierkegaard se ergue, ao recolocar a fé no centro da existência singular, da decisão e do risco.

# De Schopenhauer a Nietzsche: vontade, transcendência e crítica

A crítica de Friedrich Nietzsche ao cristianismo nasce diretamente do horizonte aberto por Schopenhauer, mas assume desde o início um caráter radicalmente distinto. Nietzsche reconhece em seu antigo mestre o diagnóstico correto do sofrimento constitutivo da existência, mas rejeita de modo decisivo a solução ascética que dele decorre. Para Nietzsche, o problema fundamental do cristianismo não reside no fato de reconhecer a dor, mas em transformá-la em critério supremo de valor, fazendo da negação da vida um ideal moral, o autor afirma<sup>18</sup>: “O Cristianismo, a Religião formada da negação da vontade de viver...”. Ainda acrescenta em outro texto que:

Em lugar de dizer ingenuamente: ‘eu não valho nada’, a mentira moral diz pela boca do decadente: ‘Não há nada que tenha valor; a vida não vale nada.’ Semelhante juízo acaba por converter-se num grande perigo, pois é contagioso. Sobre o solo mórbido da sociedade cresce uma vegetação tropical de ideias, seja sob a forma de Religião (Cristianismo), seja sob a forma de filosofia (schopenhauerismo). E ocorre que semelhante vegetação de plantas venenosas, nascidas da corrupção, envenena a

---

<sup>18</sup> Nietzsche, 2007, p. 140.

vida com suas emanações durante séculos. (Nietzsche, 2006, p. 76)

É precisamente esse cristianismo ascético, fundado na negação da vida, que Nietzsche criticará de forma contundente em *A genealogia da moral e o anticristo*. Nesse ponto, a crítica nietzschiana atinge diretamente Schopenhauer pois o cristianismo se apresenta enquanto doutrina do ressentimento, da mortificação e do “não” à vida<sup>19</sup>. Quando Nietzsche investe contra o cristianismo, o alvo principal não é o evangelho em sua forma originária, mas o cristianismo ascético que se consolidou na cultura europeia, e cuja formulação filosófica mais sofisticada é justamente a de Schopenhauer. Nietzsche enxerga na ética schopenhaueriana o ápice de uma tradição que transforma a fé em negação da vida, em renúncia dos instintos, em moral de rebanho e ressentimento, Nietzsche afirma: “Schopenhauer era inimigo da vida...”<sup>20</sup>

Por isso, a crítica nietzschiana ao cristianismo é, antes de tudo, uma crítica ao que Schopenhauer fez do cristianismo. Para Nietzsche, o ideal ascético é a forma suprema de niilismo porque faz do sofrimento uma virtude; transforma a fraqueza em mérito moral; glorifica a renúncia e a submissão; interpreta a dor como prova de pureza; trata a vida terrena como algo a ser superado<sup>21</sup>. O que Schopenhauer chama de negação da vontade, Nietzsche chamará de decadência da vontade<sup>22</sup>. Nietzsche reconhece explicitamente que Schopenhauer é o maior defensor moderno do ideal ascético.

---

<sup>19</sup> Lima, 2015, p. 51 e 52.

<sup>20</sup> Nietzsche, 2007, p. 13.

<sup>21</sup> Lima, 2015, p. 61.

<sup>22</sup> Nietzsche, 2007, p. 119.

Schopenhauer, para Nietzsche, não é um crítico do cristianismo, mas sua prova filosófica. É o cristianismo sem milagre, sem igreja, sem dogma, mas com a mesma lógica de negar o querer para acabar com o sofrimento. Quando Nietzsche afirma que o cristianismo é hostil à vida, que promove a culpa, que exalta a fraqueza, que transforma o sofrimento em santidade, que espiritualiza a vingança (o ressentimento)<sup>23</sup>; ele está respondendo exatamente ao modelo de fé que Schopenhauer descreveu como “a verdadeira essência do cristianismo”: ascese, negação, mortificação da vontade.

A crítica mais enfática do filósofo ao cristianismo é certamente a de que ele se apresenta como uma negação da vida. Esse ideal não consiste apenas em práticas de renúncia, mas em uma estrutura de avaliação que inverte os valores da existência, aquilo que é forte, afirmativo e criador passa a ser visto como suspeito, enquanto a fraqueza, a passividade e a resignação são elevadas à condição de virtudes. Lima, fazendo uma leitura da crítica de Nietzsche, afirma que:

Os indivíduos passam a crer que seu sofrimento é meramente uma provação que será recompensada em outra vida – salvos –, o que costuma a ser identificado enquanto céu ou paraíso. Desta forma, no Cristianismo, os indivíduos começam a odiar o mundo terreno, o corpo, os instintos, como se estes fossem algo mal e contrários à salvação, isto é, como se fossem levar os indivíduos para uma danação eterna, comumente chamado de inferno. Os

---

<sup>23</sup> Nietzsche, 2007, p. 39 e 40.

cristãos vivem em uma perene luta entre “carne” e “espírito”. (Lima, 2015, p. 57)

Para Nietzsche, o cristianismo tal como se cristalizou historicamente funciona como uma pedagogia da renúncia. Ele ensina o indivíduo a interpretar o sofrimento como mérito e a projetar o sentido da existência somente para além da vida concreta. O além-mundo torna-se compensação para a incapacidade de afirmar este mundo. Nesse sentido, a fé converte-se em mecanismo de domesticação da vida, em fuga “mágica” da realidade e alienação. O conceito de ressentimento é central nessa crítica. O cristianismo ascético nasce, segundo Nietzsche, da incapacidade dos fracos de afirmar sua própria potência, afirmar a própria existência:

A condenação da vida que parte dum vivo, não é senão, em última instância, o sintoma duma espécie de vida determinada: sem que se pergunte se tem ou não razão. Necessitar-se-ia tomar posições fora da vida e ao mesmo tempo conhecê-la tanto quanto todos que tenham passado por ela, tão bem como muitos, ou se se quer, como todos os que dela participaram para tão-somente tocar o problema da vida; bastam tais razões para se compreender que semelhante problema não está ao nosso alcance. Ao falar do valor da vida falamos sob a inspiração e através da óptica da vida. A própria vida nos obriga a determinar valores, a própria vida evolui por meio de nossa mediação quando determinamos esses valores. Infere-se daí que toda moral contra a Natureza, que considera Deus como ideia contrária, como a condenação da vida é apenas, na realidade, uma apreciação da vida; de que vida? De que espécie de vida? Já apresentei a contestação: da vida

descendente, debilitada, fatigada, condenada. A moral, tal como foi 'entendida até agora, tal como foi formulada em último lugar por Schopenhauer; como negação da vontade de viver, essa moral é o mesmo instinto de decadência que se transforma em imperativo; nos diz: caminha para tua perdição; é a sentença dos que estão sentenciados. (Nietzsche, 2006, p. 31-32)

Entretanto, é fundamental destacar que a crítica nietzschiana é plenamente consistente somente quando dirigida ao cristianismo interpretado como negação da vida, isto é, ao cristianismo schopenhaueriano. Quando a fé é reduzida puramente à resignação, à mortificação e à fuga do mundo, Nietzsche não apenas tem razão, como oferece uma denúncia necessária. O problema surge quando essa leitura é absolutizada e apresentada como se fosse a essência do cristianismo em si. Nesse ponto, Nietzsche permanece prisioneiro da mesma redução que critica. Ao identificar o cristianismo exclusivamente com o ideal ascético, ele ignora ou deliberadamente silencia outras possibilidades internas à fé cristã, nas quais a relação com Deus não conduz à negação da existência, mas à sua intensificação paradoxal.

Sua crítica atinge com precisão um cristianismo decadente, mas falha ao considerar que essa decadência possa ser uma deformação histórica, e não o núcleo da fé. Por isso, embora Nietzsche represente o momento mais radical da crítica moderna ao cristianismo, sua posição permanece incompleta. Ao absolutizar a alternativa entre negação e afirmação da vida, ele fecha o espaço para uma compreensão paradoxal da fé, na qual sofrimento e sentido, renúncia e plenitude, coexistem sem se anular. É precisamente esse espaço que será reaberto pela filosofia de Kierkegaard. Ao deslocar a fé do plano

moral e metafísico para o plano existencial, Kierkegaard oferecerá uma resposta que não se deixa capturar nem pela negação schopenhaueriana nem pela afirmação unilateral nietzschiana. A fé, em sua perspectiva, não é nem fuga da vida nem sua exaltação imediata, mas uma relação paradoxal que funda o indivíduo em sua singularidade diante do absoluto.

## Kierkegaard: fé, paradoxo e transcendência existencial

Quando mudamos o foco para Kierkegaard, o horizonte filosófico e existencial se transforma profundamente. Embora ele compartilhe com Schopenhauer uma percepção aguda sobre o sofrimento humano, Kierkegaard rejeita categoricamente a ideia de que a saída para a dor consiste em fuga da realidade. Para ele, a fé não é abdicação da vida, mas sim um reencontro mais profundo com a própria existência: um reengajamento com o mundo, com a finitude, com Deus e consigo mesmo<sup>24</sup>. Em *A doença para a morte*, por meio do pseudônimo Anti-Climacus, Kierkegaard entende que a existência humana é marcada pela tensão entre finitude e infinitude, necessidade e possibilidade, temporal e eterno, anímico e corpóreo. Quando essa síntese se rompe, surge o desespero, que ele define como a doença para a morte e podemos compreender como pecado, afastamento de Deus e conseqüentemente perda de sentido<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Kierkegaard, 2022, p. 72.

<sup>25</sup> Idem, p. 43.

O desespero ocorre quando não há uma correta relação da síntese e o indivíduo está distante da fonte que o estabeleceu, separado de Deus<sup>26</sup>. A correta relação da síntese ocorre por meio da fé que resulta em encontrar o si-mesmo e superar o desespero. Se Kierkegaard compreende o ser humano como uma síntese de pares paradoxais e o inclinar-se totalmente ou demasiadamente para um desses pólos é desespero, o caráter da fé como cura para o desespero é de igual forma, uma fé paradoxal. Uma fé que nega a finitude ainda é desespero, ainda que um desespero mascarado de salvação<sup>27</sup>. Para o autor, a fé envolve um duplo movimento, descrito em *Temor e tremor*, o movimento da resignação infinita em que o indivíduo renuncia tudo aquilo que é finito, tudo aquilo que não pode garantir por si mesmo; e entrega sua vontade ao poder divino e no mesmo ato assume o salto da fé em que paradoxalmente, aquilo que foi entregue é restituído de forma nova, agora sustentado por Deus<sup>28</sup>.

A fé, ao contrário, é o que restitui a existência ao seu sentido mais elevado. Jonas Roos interpreta esse duplo movimento dizendo que a fé exige retroceder para avançar: retroceder para o mais profundo da interioridade, retroceder a Deus, confrontar o desespero com a fé, renunciar o domínio sobre a vida; e só então avançar para uma existência reconciliada, qualificada e plena de sentido. Aqui, a interpretação de Roos é fundamental. O autor, desenvolve uma leitura da fé kierkegaardiana como um processo existencial, dialético e terapêutico. Para Roos, a fé é algo que cura o desespero, restabelece a relação com Deus e reconcilia o indivíduo com sua própria existência. No artigo *Retroceder para avançar*, Roos afirma que: “fé é uma atitude

---

<sup>26</sup> Idem, p. 46.

<sup>27</sup> Idem, p. 66 e 68.

<sup>28</sup> Idem, 1979, p. 28.

subjetiva, mas, em uma análise mais ampla deste conceito, deve-se dizer que fé é mais do que isso, é o que restabelece a totalidade do si mesmo no movimento paradoxal que relaciona finitude e infinitude<sup>29</sup>.

Em outras palavras, para Kierkegaard, a fé como cura para o desespero não poderia eliminar a finitude. Por isso, transforma sua significação. Não é uma fuga mágica, mas uma ressignificação interior e um retorno à realidade, mas habitada por uma nova profundidade, por um novo fundamento, um fundamento infinito<sup>30</sup>. Roos enfatiza que a fé kierkegaardiana é, em essência, reconciliação. O cristianismo não é para Kierkegaard uma negação radical da existência temporal, mas uma reconciliação profunda entre o indivíduo e Deus (fundamentação ontológica), o si-mesmo e sua própria interioridade, a finitude humana e a infinitude divina<sup>31</sup>. A fé não é apenas renúncia, mas um modo de existir no mundo que traz cura e reconciliação, sem negar a realidade, mas transformando-a desde dentro. Roos afirma que:

No entanto, fé não é o abandono da finitude, da realidade concreta e temporal. O duplo movimento envolve este retorno paradoxal à temporalidade e à finitude. O conceito de fé é cunhado na conjunção dos dois movimentos. (Roos, 2021, p. 20)

Portanto, segundo a leitura de Jonas Roos, a fé em Kierkegaard cura não porque retira o sofrimento, mas porque restaura a relação

---

<sup>29</sup> Roos, 2021, p. 124, nota 22.

<sup>30</sup> Idem, 2019, p. 19 e 20.

<sup>31</sup> Idem, p. 20.

profunda entre o si-mesmo e seu fundamento (Deus); reconcilia porque reconecta o indivíduo a sua própria existência – finita, frágil, contingente – sob uma nova perspectiva de sentido que está para além de si mesmo e do finito, está ancorado no eterno e promove retorno à vida porque não é fuga, mas engajamento existencial renovado, com responsabilidade, interioridade e transcendência.

Esse modelo de fé é totalmente distinto do ascetismo schopenhaueriano, é afirmativo, corajoso e paradoxal. É também precisamente o tipo de cristianismo que desafia tanto o niilismo quanto a superficialidade, porque apresenta a fé como reconstrução e profundidade, não como negação. A filosofia de Søren Kierkegaard representa uma inflexão decisiva no debate moderno sobre o cristianismo, precisamente porque desloca a compreensão da fé do plano metafísico e moral para o plano da existência singular. Em contraste com Schopenhauer e Nietzsche, Kierkegaard não pergunta primariamente o que é o mundo, nem quais valores devem prevalecer, mas o que significa existir diante de Deus<sup>32</sup>. A fé, nesse contexto, não é uma doutrina, nem uma solução teórica para o problema do sofrimento, mas uma relação vivida, marcada por decisão, risco e responsabilidade que se mantém mesmo diante do sofrimento. O ponto de partida de Kierkegaard é o reconhecimento do desespero como condição existencial. O desespero não decorre, como em Schopenhauer, do excesso de vontade, nem, como em Nietzsche, da sua repressão moral, mas da recusa do indivíduo em tornar-se *si mesmo* na relação com o absoluto.

Diferentemente da resignação schopenhaueriana, a fé não consiste na supressão do querer, mas em sua reorientação. O indivíduo

---

<sup>32</sup> Kierkegaard, 2022, p. 122.

não deixa de desejar; ele aprende a desejar a Deus e diante d'Ele. A fé exige, inicialmente, o movimento da resignação infinita em que o indivíduo deve estar disposto a renunciar absolutamente àquilo que lhe é mais precioso, aceitando a perda sem garantias e sem mediações racionais. O exemplo paradigmático é Abraão, disposto a sacrificar Isaac por obediência ao chamado divino.

A obra *Temor e tremor* ocupa um lugar privilegiado nessa reflexão porque não oferece uma definição conceitual da fé, mas a expõe em sua estrutura existencial concreta. Kierkegaard, por meio do pseudônimo Johannes de Silentio, recusa-se a explicar a fé de modo sistemático, justamente para não dissolver seu caráter paradoxal. A fé é apresentada como algo que não pode ser comunicado diretamente, nem justificado a partir do universal ético. Ela só pode ser indicada, circundada, narrada, mas nunca plenamente conceituada. Johannes de Silentio afirma que: “Embora se possa formular em conceito toda a substância da fé, não resulta daí que se alcance a fé”<sup>33</sup>. Todo o desenrolar da análise, se é que podemos chamar assim, de Kierkegaard a respeito da fé parte da história de Abraão.

O conceito de absurdo em *Temor e tremor* aparece de modo exemplar na análise da figura de Abraão. Abraão não é compreendido como herói trágico nem como modelo ético universal. Sua singularidade reside no fato de manter uma relação absoluta com o Absoluto, relação essa que o coloca em conflito com o universal ético<sup>34</sup>. Abraão está disposto a perder Isaac de modo real e concreto, sem recorrer a consolos simbólicos ou a justificações racionais. Ao mesmo tempo, ele crê que Isaac lhe será devolvido, não por cálculo ou probabilidade, mas em virtude do Absurdo. Essa dupla atitude, aceitar

---

<sup>33</sup> Kierkegaard, 1979, p. 28.

<sup>34</sup> Idem, p. 81.

plenamente a perda e, ainda assim, esperar o impossível, constitui o núcleo da fé. Essa é a proposta existencial em que o sentido verdadeiro é construído por meio da fé. Na fé, se entrega completamente, se coloca a vida em jogo, se perde totalmente e sem reservas na direção de Deus e ainda assim, crê que lhe será devolvido, espera o impossível.

Abraão torna-se, assim, o paradigma da vida de fé porque encarna a tensão irreconciliável entre finitude e infinitude. Sua fé não elimina o sofrimento, o risco ou a angústia; ao contrário, pressupõe a aceitação radical da possibilidade da perda. Jonas Roos enfatiza que a fé abraâmica não é uma fuga do mundo nem uma negação do finito, mas uma forma intensificada de existência no finito, sustentada por uma relação absoluta com Deus<sup>35</sup>. A fé não suspende a realidade, mas a assume sob uma nova determinação existencial. Essa dinâmica se esclarece na noção do duplo movimento da fé. O primeiro movimento é o da resignação infinita, no qual o indivíduo renuncia ao que há de mais precioso para ele, aceitando a perda como definitiva<sup>36</sup>. Esse movimento, embora elevado, ainda permanece acessível à compreensão filosófica<sup>37</sup>. O segundo movimento, porém, é propriamente o da fé, o que diferencia o cavaleiro da resignação infinita do cavaleiro da fé é esse segundo ato<sup>38</sup>; depois de renunciar, o indivíduo recebe tudo de volta, não por necessidade lógica, mas em virtude do Absurdo. Aqui, a razão já não acompanha; o indivíduo permanece sozinho diante de Deus<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Roos, 2006, p. 81.

<sup>36</sup> Kierkegaard, 1979, p. 54

<sup>37</sup> Roos, 2006, p. 77 e 78, faz menção a Sócrates como “herói da abnegação, da renúncia”, mas para Sócrates, o sacrifício termina na “ideia abstrata do bem”, em Kierkegaard, aquele que passa pela resignação infinita “se reconcilia com a vida”.

<sup>38</sup> Idem, p. 78.

<sup>39</sup> Kierkegaard, 1979, p. 98.

Em Roos, essa leitura ganha densidade teórica ao mostrar que o paradoxo não destrói a razão, mas a coloca em sua justa posição. A razão é preservada em sua dignidade, mas privada de sua pretensão totalizante, o autor afirma: “a razão, no movimento da fé, não é de forma alguma aniquilada, mas renovada e transformada, ressignificada neste movimento duplo”<sup>40</sup>. O paradoxo, longe de ser um obstáculo, é o espaço onde a existência se torna responsável diante de Deus e onde a fé se revela como forma extrema de compromisso existencial. É precisamente nesse ponto que a fé se revela como intensificação da existência. O indivíduo que realiza o salto da fé retorna ao mundo, às relações e às responsabilidades, mas agora de modo qualitativamente distinto. Ele não vive uma existência alienada ou resignada, mas uma vida reconciliada com sua própria finitude. A fé não o retira do mundo; ela o devolve ao mundo com maior profundidade. O crente autêntico, longe de fugir da vida, habita o cotidiano com seriedade, coragem e compromisso.

Essa compreensão permite a Kierkegaard responder simultaneamente a Schopenhauer e Nietzsche. Contra Schopenhauer, Kierkegaard afirma que a fé não dissolve a vontade, mas a funda numa relação pessoal com Deus. A redenção não ocorre pela extinção do desejo, mas pela sua entrega confiada<sup>41</sup>. Contra Nietzsche, Kierkegaard mostra que a fé não é moral do ressentimento nem expressão de fraqueza vital. Pelo contrário, ela exige a mais alta forma de coragem existencial, a disposição de perder tudo sem garantias racionais, confiando no impossível<sup>42</sup>. Diferentemente do ideal ascético, a fé kierkegaardiana não transforma o sofrimento em valor em si mesmo,

---

<sup>40</sup> Roos, 2006, p. 82.

<sup>41</sup> Kierkegaard, 1979, p. 54.

<sup>42</sup> Kierkegaard, 1979, p. 205.

nem o elimina por meio da negação da vida. O sofrimento permanece, mas é atravessado por sentido. A existência cristã não é uma existência sem dor, mas uma existência que não se deixa reduzir pela dor. O indivíduo não se dissolve no absoluto, nem se afirma contra ele; ele se constitui na relação com ele.

Assim, Kierkegaard oferece uma compreensão do cristianismo que rompe com a alternativa moderna entre negação e afirmação da vida. A fé não é nem fuga do mundo nem sua glorificação ingênua, mas uma relação paradoxal que permite ao indivíduo existir plenamente dentro da finitude, sem perder sua abertura à transcendência. Trata-se de uma fé que não anestesia o trágico da existência, mas o assume como lugar de decisão, responsabilidade e sentido.

## Considerações finais

O percurso realizado ao longo deste capítulo permite compreender que a crise contemporânea em torno do sentido da fé não é um fenômeno acidental, nem resultado exclusivo de transformações socioculturais recentes, mas expressão de uma tensão estrutural inscrita na própria recepção moderna do cristianismo. As leituras de Schopenhauer, Nietzsche e Kierkegaard evidenciam que o modo como se compreende a relação entre sofrimento, vontade e existência determina profundamente a maneira como a fé é vivida, interpretada e criticada. A interpretação schopenhaueriana do cristianismo oferece um diagnóstico lúcido do caráter trágico da existência, ao reconhecer o sofrimento como dimensão constitutiva da vida. Contudo, ao identificar a redenção com a negação da vontade, essa leitura termina por reduzir a fé a um ideal ascético de fuga do

mundo. O cristianismo é reconfigurado como doutrina de renúncia absoluta, na qual a salvação ocorre pela dissolução do querer e pelo apagamento progressivo da individualidade. Nesse horizonte, a fé perde sua dimensão relacional, histórica e ética, convertendo-se em uma estratégia metafísica de escape.

Nietzsche, por sua vez, radicaliza a crítica a esse cristianismo ascético, denunciando-o como expressão máxima da negação da vida. Sua análise revela com acuidade os mecanismos morais de ressentimento, passividade e inversão de valores que podem emergir quando a fé é vivida como recusa da existência concreta. No entanto, ao absolutizar essa leitura, Nietzsche acaba por identificar o cristianismo em si com uma de suas possíveis deformações históricas. Sua crítica atinge um cristianismo decadente, mas falha em reconhecer que essa decadência não esgota as possibilidades internas da fé cristã. É precisamente nesse ponto que a contribuição de Kierkegaard se revela decisiva. Ao deslocar a compreensão da fé para o plano da existência singular, Kierkegaard rompe com a alternativa moderna entre negação e afirmação da vida. A fé não é, em sua perspectiva, nem supressão da vontade nem exaltação irrestrita do vital, mas relação paradoxal que funda o *eu* diante do absoluto. O sofrimento não é negado nem sacralizado, mas atravessado por sentido; a renúncia não conduz à dissolução do eu, mas prepara sua restituição qualificada; a transcendência não afasta o indivíduo do mundo, mas o devolve a ele com responsabilidade renovada.

Essa compreensão permite recuperar o cristianismo como experiência existencial profunda, na qual a fé não anestesia o trágico da existência, mas o assume como lugar de decisão. Crer não significa evadir-se do mundo, mas habitá-lo com seriedade; não implica apagar o *eu*, mas torná-lo capaz de sustentar a própria finitude diante de

Deus. A fé, assim entendida, não se opõe à vida, mas a intensifica, não por eliminá-la em suas contradições, mas por reconciliá-la com um sentido que não se deixa reduzir às categorias da razão ou da moralidade. Dessa forma, o diálogo entre Schopenhauer, Nietzsche e Kierkegaard oferece uma chave hermenêutica fundamental para a compreensão do cristianismo na contemporaneidade. Ele permite discernir por que a fé pode ser vivida tanto como alienação quanto como plenitude, tanto como negação quanto como coragem existencial. Ao final, torna-se claro que o destino da fé depende menos de sua crítica externa do que do modo como ela é existencialmente assumida. Quando reduzida a fuga ou moralização do sofrimento, a fé se esvazia; quando vivida como relação paradoxal e responsável com o absoluto, ela se revela como uma das formas mais exigentes e profundas de afirmação da existência humana.

A contraposição entre Schopenhauer e Kierkegaard nos permite compreender um tema absolutamente atual: A fé pode ser vivida como fuga da vida ou como intensificação da vida. Se o cristianismo é reduzido à renúncia e ao ascetismo, então Schopenhauer e Nietzsche continuam tendo razão. Mas, quando se compreende a fé à luz de Kierkegaard, a fé aparece como caminho de: cura do si-mesmo, reconciliação com a própria existência, superação do desespero, e retorno responsável ao mundo ainda que diante e em relação com Deus. A fé paradoxal descrita por Kierkegaard não aliena, não infantiliza, não destrói a singularidade. Ela devolve o indivíduo a si mesmo, diante de Deus, com coragem, com responsabilidade e com um sentido mais profundo para viver. Esse é o convite de Kierkegaard: Retroceder para dentro de si, para então avançar para a vida. Perder-se para enfim encontrar-se. Renunciar para recuperar e crer para existir plenamente.

## Referências

- Costa júnior, Hélio Dias da. (2009) *Pessimismo e afirmação da vontade de vida em Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.
- Feliciano, Gabriel Pedrão. (2024) *Arthur Schopenhauer e o cristianismo: ascese, negação do mundo e sua relação com a ética*. 2024. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina.
- Kierkegaard, Søren Aabye. (2022) *A doença para a morte*. Tradução, introdução e notas de Jonas Roos. Petrópolis: Vozes. (Coleção Pensamento Humano).
- Kierkegaard, Søren Aabye. (1979) *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. Traduções de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural.
- Lima, Sebastião Hugo Brandão. (2015) *A crítica de Nietzsche à religião cristã*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. (2006) *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, Friedrich. (2007) *O anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Roos, Jonas. (2019) Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 6, n. 1.
- Ross, Jonas. (2006) *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal.

Roos, Jonas. (2021) Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard. *Numen*, Juiz de Fora, v. 24, n. 2, p. 119–139, jul./dez.

Schopenhauer, Arthur. (2005) *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP.

Schopenhauer, Arthur. (1997) *Parerga e paralipomena*. Seleção dos caps. V, VIII, XII e XIV. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Nova Cultural.



# A impossibilidade de um sistema da existência: a liberdade em Fichte a partir de Kierkegaard

Amanda Cardamone Alves

## Introdução: entre o pôr-se e o ser posto

Meu sistema é começo ao fim somente uma análise do conceito da liberdade (Fichte a Reinhold, 08.01.1800, GA III/4: 182)

Com essas palavras, Johann G. Fichte resume, em uma carta a Karl L. Reinhold, a pretensão central de seu projeto filosófico: fazer da liberdade o princípio originário e articulador de todo o saber. Em Fichte, o sujeito é livre porque é atividade, e é precisamente essa liberdade que torna possível a construção sistemática do mundo e do saber. No entanto, essa concepção de liberdade, pensada como estrutura racional dedutível, encontra uma crítica profunda na filosofia de Søren A. Kierkegaard. Para ele, o erro fundamental da

filosofia especulativa está em pensar a liberdade de forma abstrata, desvinculada da realidade concreta. Em *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, Kierkegaard expõe seu ponto de vista:

Com Fichte, a subjetividade se tornara livre, de maneira infinita e negativa. Mas para sair desse movimento da ausência de conteúdo, em que se movia em infinita abstração, ela precisava ser negada; para que o pensamento pudesse ser real, precisava tornar-se concreto. (Kierkegaard, 2013a, p. 277)

Para Kierkegaard, a liberdade fichteana permanece abstrata, pois, ao pôr-se a si mesmo como princípio absoluto, o Eu se afasta da concretude da existência. Ao afirmar que o eu que se produz é o mesmo que se põe, isto é, ao infinitizar o Eu como princípio racional, Fichte, segundo a leitura kierkegaardiana, propõe uma liberdade abstrata, desvinculada da concretude da existência.

Ainda sobre isso, Kierkegaard diz: “na medida em que Fichte fixou a identidade abstrata no Eu-Eu, na medida em que ele, em seu reino idealista, não quis ter nada a ver com a realidade, ele alcançou o início absoluto, a partir do qual queria construir o mundo” (Kierkegaard, 2013a, p. 275). Ele reconhece o mérito da teoria fichteana, mas a critica por afastar-se da realidade existencial. E deixa isso ainda mais claro quando afirma: “para que o pensamento, a subjetividade, adquira sua plenitude e verdade, é preciso que se deixe nutrir, precisa mergulhar na profundidade da vida substancial” (Kierkegaard, 2013a, p. 276).

Nessa mesma obra, Kierkegaard também critica autores como Schlegel e Tieck afirmando que ambos tentaram operar, no nível do

mundo, o princípio fichteano segundo o qual a subjetividade, o eu, tem validade constitutiva. Como ele escreve:

aplicou-se assim, sem mais nem menos um ponto de vista *metafísico* incompleto à *realidade*. Fichte queria construir o mundo; mas o que ele tinha em mente era um construir sistemático. Schlegel e Tieck queriam inventar um mundo. (Kierkegaard, 2013a, p. 277, grifo do autor)

Ao tentarem incluir a realidade concreta em um sistema, falharam, já que o ser humano não é um conceito abstrato, mas um existente singular que não pode forjar a si mesmo nem a sua existência; ignorar essa condição e pretender ser autor absoluto de si, para Kierkegaard, constitui uma forma de desespero.

O eu, entendido a partir desse princípio, é pensado como aquilo que se põe a si mesmo, ou seja, como identidade absoluta que se funda. Kierkegaard, porém, compreende que a subjetividade não nasce de si mesma; o si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma e que não é fundada por si própria. É justamente nesse ponto que sua crítica ganha força: o si-mesmo<sup>1</sup> é liberdade, mas uma liberdade recebida, que só se realiza na existência enquanto relação. Assim, é preciso reconhecer-se como tal: como estabelecido, mas também responsável por tornar-se subjetivo<sup>2</sup>. Diante desse contexto, a

---

<sup>1</sup> Si-mesmo, quando escrito dessa forma, traduz o substantivo dinamarquês *Selv*. Quando aparece na forma não substantivada, ele aparece traduzido sem hífen.

<sup>2</sup> De acordo com Roos (2022, p. 131): “as ideias de tornar-se si mesmo, tornar-se indivíduo e tornar-se subjetivo indicam um mesmo processo, mas sob diferentes ângulos. Quando Kierkegaard pensa esse processo a partir dos constituintes da síntese, usa a terminologia tornar-se si mesmo; quando pensa em oposição à multidão, usa o termo indivíduo; quando pensa em oposição à filosofia especulativa, usa tornar-se subjetivo”.

liberdade pode ser compreendida não como uma categoria abstrata ou um conceito sistemático, mas como uma realidade existencial.

Nesse sentido, Kierkegaard ironiza a tendência da filosofia de se afastar dessa realidade concreta ao perder-se em reflexões sobre a própria reflexão. O autor compara essa operação ao gesto de um homem que, usando óculos, ainda assim os procura diante do próprio nariz, sem perceber que já os tem no rosto – metáfora que denuncia a alienação de um pensamento que se volta apenas sobre si mesmo e perde de vista a concretude da vida. A partir da crítica kierkegaardiana à possibilidade de um sistema da existência, pretendo desenvolver a ideia de que o si-mesmo é liberdade – e que essa liberdade não se deduz: ela se experimenta, na angústia, no processo de tornar-se si-mesmo. Longe de poder ser reduzida a um objeto de análise sistemática, a liberdade é, para nós, condição da própria existência.

## A existência e sua impossibilidade de ser um sistema

Portanto, um sistema lógico pode haver; mas não pode haver um sistema da existência (Kierkegaard, 2013b, p. 113)

Se Kierkegaard recusa a possibilidade de um sistema da existência, não o faz por irracionalismo ou niilismo, mas porque compreende a existência como algo radicalmente concreto e relacional. A existência humana é pensada como um movimento que

se dá no interior da temporalidade e da finitude, e cuja estrutura não se deixa reduzir nem a uma substância nem a uma essência fixa. Justamente por isso, ela resiste à forma do sistema, que pressupõe fechamento e totalidade. Quando a existência é tratada sistematicamente, deixa de ser pensada enquanto existência e passa a ser um objeto conceitual, isto é, algo que já não se encontra no modo do existir. É nesse sentido que Kierkegaard formula, em Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, sua tese acerca da impossibilidade de um sistema da existência:

Um sistema da existência (*Tilværelsens System*) não pode haver. Então não existe um tal sistema? De modo algum! Isso não está implicado no que foi dito. A existência mesma é um sistema – para Deus, mas não pode sê-lo para algum espírito existente (*existerende*). Sistema e completude se correspondem mutuamente, mas existência é justamente o contrário. Visto abstratamente, sistema e existência não se deixam pensar conjuntamente porque, para pensar a existência, o pensamento sistemático precisa pensá-la como suspensa e, portanto, não como existente. Existência é o que abre espaço, que aparta um do outro; o sistemático é a completude, que reúne. (Kierkegaard, 2013, p. 124)

Ao afirmar a impossibilidade de um sistema da existência, Kierkegaard não nega que a existência possua uma ordem, mas delimita a perspectiva a partir da qual tal ordem poderia ser apreendida. Um sistema só é possível do ponto de vista da totalidade, isto é, de algo que não existe no tempo e não se encontra em devir. Nesse sentido, a existência pode constituir um sistema apenas para Deus, para quem o todo está dado de uma só vez. O existente, ao

contrário, encontra-se sempre situado, finito e temporal; sua relação com a própria existência é marcada pela incompletude e pela abertura ao possível. Por isso, falar em um sistema da existência para o existente implica exigir da existência aquilo que lhe é estruturalmente impossível: a completude.

A crítica kierkegaardiana dirige-se, assim, ao pensamento sistemático enquanto forma abstrata de compreensão que, para pensar a existência, precisa suspendê-la. O pensamento especulativo só consegue apreender a existência ao retirá-la de seu movimento próprio, convertendo-a em um objeto do pensamento. Desse modo, o que se tem não é a existência concreta, mas uma representação que já não existe mais. Sendo assim, a impossibilidade de um sistema da existência é uma exigência da própria existência enquanto abertura. Nesse distanciamento para com a existência, o sistema e a filosofia especulativa levariam o indivíduo a tornar-se um observador, a esquecer de existir. Ao tratar a existência como um sistema, excluem-se justamente aqueles aspectos que são centrais para Kierkegaard.

Se o pensamento sistemático afasta o indivíduo da própria existência ao transformá-la em um conceito, torna-se necessário esclarecer o que Kierkegaard compreende por existir. Para ele, a existência não é um estado pronto nem uma essência dada, mas uma relação em permanente tensão. Por isso, Kierkegaard descreve a existência como “aquela criança que foi gerada pelo infinito e o finito, pelo eterno e o temporal, e que, por isso, está continuamente esforçando-se” (Kierkegaard, 2013b, p. 96). A imagem do esforço indica que existir é manter-se nesse entrelaçamento contínuo, no qual o indivíduo se encontra implicado de modo singular. Existir singularmente é relacionar-se consigo mesmo, reconhecendo que o si-mesmo, assim como a própria existência, é uma síntese. Assim, o

indivíduo singular existe à medida que se compreende como essa síntese e assume ativamente a tarefa de realizá-la.

Existir, para Kierkegaard, significa tornar-se si-mesmo, isto é, tornar-se Indivíduo<sup>3</sup>. Essa ideia está formulada em *A doença para a morte*, onde Kierkegaard define o si-mesmo como relação. A noção de relação pressupõe um termo que se relaciona e algo com que ele se relaciona. No caso do ser humano, porém, essa estrutura se duplica: o elemento que estabelece a relação e aquilo com que ele se relaciona são, paradoxalmente, o mesmo. A autorrelação como componente do processo de tornar-se si-mesmo evidencia uma duplicidade constitutiva do humano. Isso significa que tornar-se si mesmo é também se relacionar consigo em um movimento de reflexividade. Por isso, não basta estar em relação com os polos da síntese (infinitude e finitude, temporalidade e eternidade, possibilidade e necessidade) pois isso é algo que todo ser humano inevitavelmente já está; o que importa é como essa relação se dá, isto é, se ela mantém os pólos em tensão ou se se inclina de modo unilateral, perdendo-se em um deles.

Desse modo, Kierkegaard não concebe o ser humano como um conjunto de sínteses distintas, mas como uma única síntese que pode ser considerada sob diferentes perspectivas. Por essa razão, a síntese ou se efetiva na articulação desses elementos em conjunto, ou simplesmente não se efetiva. O si-mesmo é, portanto, uma estrutura relacional que exige um constante esforço de integração e apropriação de si. Por isso, tornar-se um Indivíduo é, necessariamente, ser quem se

---

<sup>3</sup> Podemos compreender, em sentido conceitual, *si-mesmo* e *Indivíduo* (com inicial maiúscula) como termos sinônimos. Consequentemente, os usos que não designam categorias teóricas, como *indivíduo* (com inicial minúscula), serão grafados em letra minúscula.

é na existência que lhe foi dada – reconciliar-se com a vertigem da liberdade.

## Tornar-se um indivíduo é tornar-se livre

Ao voltar-se para dentro de si, descobre a liberdade. [...] porém a liberdade de saber, no seu íntimo, que ele é liberdade (Kierkegaard, 2015, 118)

A liberdade, para Kierkegaard, é uma condição ontológica da existência humana. Diferentemente da concepção fichteano, em que a liberdade é princípio racional e moral – fundamento da autodeterminação do Eu –, em Kierkegaard ela é uma liberdade existencial: vivida no tempo e experimentada na angústia. Kierkegaard desenvolve sua concepção de liberdade como “o dialético nas determinações de possibilidade e necessidade” (Kierkegaard, 2022, p. 61). Assim, liberdade não é um “tudo poder”, mas uma condição enredada nos aspectos possíveis e necessários de cada existência singular. Ela é anterior à escolha: é poder escolher, isto é, “consiste em ser-capaz-de” (Kierkegaard, 2015, p. 53). Não podemos deixar de ser livres, assim como não podemos evitar o horizonte de possibilidades que essa condição abre. Nesse sentido, ao mesmo tempo que a liberdade nos constitui, por ser o terceiro termo da síntese de possibilidade e necessidade, ela é também a condição que torna possível tanto o perder-se de si quanto o tornar-se.

Sendo assim, todo ser humano está sempre diante das possibilidades e também da necessidade de se posicionar concretamente na existência a partir delas. A liberdade é, então, limitada pelas necessidades e ilimitada pelas possibilidades, isto é, a vivência da dialética da necessidade e da possibilidade é a vivência da liberdade. Kierkegaard reforça essa visão ao afirmar que

o si-mesmo é tanto possível quanto necessário; pois ele é de fato ele mesmo, mas deve tornar-se si mesmo. Na medida em que ele é ele mesmo, ele é necessário, e na medida em que deve tornar-se si mesmo, ele é uma possibilidade. (Kierkegaard, 2022, p. 69)

Assim, liberdade é também o solo da angústia, pois ao se deparar com o que pode vir a ser, o indivíduo percebe sua própria indeterminação e, conseqüentemente, sua responsabilidade diante dela. Em *O conceito de angústia*, Kierkegaard escreve:

A angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. [...] Deste 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. (Kierkegaard, 2015, p. 67)

A angústia é comparada à vertigem para mostrar que ela nasce exatamente no ponto em que a liberdade percebe a si mesma. Assim como quem olha para um abismo sente tontura não apenas pelo que vê, mas também pelo movimento do próprio olhar que se arrisca a

encarar a profundidade, a angústia surge quando o indivíduo se depara com o campo de possibilidades que constitui sua liberdade. Ela é, portanto, a sensação produzida quando o espírito tenta firmar a síntese e, ao fazê-lo, vê que pode tornar-se isto ou aquilo – ou mesmo perder-se completamente. É nesse sentido que o autor define a angústia como a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade.

A angústia é então, o sentimento que acompanha a abertura do possível diante do indivíduo, é aquele sentimento de ambiguidade e indefinição diante da possibilidade de se tornar algo, de realizar a síntese. Essa “vertigem da liberdade” é o que caracteriza a existência como tarefa. A angústia, assim compreendida, não é uma doença ou algo maléfico na existência, mas sinal de sua profundidade. O ser humano angustia-se porque é livre, porque se vê diante de possibilidades reais, e porque precisa escolher; escolhas essas que envolvem risco, incerteza, responsabilidade. Por isso, a liberdade não é confortável ou leve como podem pensar, mas exigente – e Kierkegaard mostra isso claramente quando diz:

Aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com sua infinitude. A possibilidade é, por conseguinte, a mais pesada de todas as categorias. (Kierkegaard, 2015, p. 169)

O que significa, então, que o ser humano está determinado como espírito, ou seja, a única determinação na existência é o fato de o ser humano se constituir como uma relação que se relaciona, como síntese e como liberdade – e ter de se haver com isso na sua existência.

Ser livre, para Kierkegaard, é poder, e dever, tornar-se quem se é, e isso é uma tarefa que nunca se encerra.

## Tornar-se si mesmo é a tarefa da existência

A cada instante em que um si-mesmo existe ele está no processo de tornar-se. (Kierkegaard, 2022, p. 62)

O indivíduo não nasce sendo um Indivíduo, mas constitui-se como tal ao longo de um processo contínuo de tornar-se que atravessa toda a existência. Essa individuação se realiza na medida em que o sujeito volta-se para si mesmo e se apropria reflexivamente de quem é, em um esforço permanente. Tal processo exige atenção às escolhas realizadas e ao modo como se mantém a relação entre os pólos da síntese, isto é, à forma como o indivíduo se relaciona consigo, com o mundo e com a liberdade enquanto possibilidade e responsabilidade. No entanto, para Kierkegaard, o si-mesmo não se constitui a partir de si mesmo de modo autônomo, mas é fundado em uma relação originária: o poder que o estabeleceu. A autorrelação que caracteriza o si-mesmo é, assim, inseparável da relação com esse Outro que o colocou em existência.

O si-mesmo é, portanto, uma relação derivada, cujo fundamento está fora de si: “uma tal relação derivada, estabelecida, é o si-mesmo do humano, uma relação que se relaciona a si mesma, e no relacionar-se a si mesma se relaciona a um outro” (Kierkegaard, 2022, p. 44). Trata-se, assim, de uma relação que depende daquele que a estabeleceu. Ao decidir tornar-se si-mesmo, o indivíduo reconhece

que esse movimento não pode ser produzido inteiramente por si: há um ponto em que precisa afastar-se indefinidamente de si e repousar no poder que o estabeleceu. Tornar-se si-mesmo exige, nesse sentido, reconhecer-se como tal diante de Deus. Contudo, Kierkegaard enfatiza que essa relação adequada não se realiza de modo automático. Ela constitui uma tarefa, isto é, algo que deve ser realizado na concretude da existência e que exige esforço. Como observa Roos (2021, p. 46, nota 54), “o termo em dinamarquês é *Opgave*. *Gave* significa dádiva, de modo que a tarefa implica fazer algo a partir do que foi dado”. Essa compreensão é fundamental para o modo como Kierkegaard pensa a existência: tornar-se si-mesmo implica assumir ativamente aquilo que foi posto, fazendo algo com o que foi dado.

O ser humano não nasce sendo um Indivíduo; ele deve tornar-se si mesmo. O homem é aquilo que deve vir a ser – e só se torna verdadeiramente si mesmo ao reconhecer sua condição relacional e apropriar-se dela com responsabilidade. Diferentemente da tese fichteana, segundo a qual o Eu se põe como ato originário, o si-mesmo kierkegaardiano é posto, isto é, estabelecido por um outro, e só pode tornar-se si-mesmo ao assumir essa condição. Essa diferença desloca o centro da constituição do sujeito da autoatividade absoluta para a responsabilidade existencial. Como afirma Kierkegaard:

A cada instante em que um si-mesmo existe ele está no processo de tornar-se, pois o si-mesmo [em potência] não existe efetivamente, mas é simplesmente o que deve vir a existir. Na medida em que si-mesmo não se torna ele mesmo, ele não é ele mesmo; mas não ser si mesmo é precisamente desespero. (Kierkegaard, 2022, p. 62)

A passagem mostra que não tornar-se si-mesmo é estar em desespero; este não é um estado derivado, mas a própria má relação do si-mesmo consigo mesmo.

Kierkegaard evidencia que há duas formas para o desespero: não querer ser si mesmo e querer ser si mesmo. Sobre isso ele diz:

desesperar sobre si mesmo, desesperadamente querer livrar-se de si mesmo, é a mesma fórmula de todo desespero; portanto, a outra forma de desespero, desesperadamente querer ser si mesmo, pode ser reconduzida à primeira, desesperadamente não querer ser si mesmo. (Kierkegaard, 2022, p. 89)

E, nas duas, o indivíduo está embaraçado na ilusão de poder ser o que de fato não é. Estar desesperado é estar inconsciente de si, ou seja, é não estar consciente de ser um si-mesmo em movimento, constituído como síntese, relação e liberdade.

Com isso, existe ainda a possibilidade de, além de estar inconsciente do próprio si-mesmo, estar inconsciente de sua própria consciência. Como nos esclarece Natália Mendes Teixeira (2022, p. 158): “o sujeito fica dois níveis mais distantes do Self, o nível do desespero em que está e o nível da ignorância da própria condição espiritual-psicológica-epistêmica”. Dessa maneira, tornar-se si-mesmo, consciente de ser um si-mesmo, se apresenta como a possibilidade para superação do desespero.

A fórmula que descreve o estado do si-mesmo quando o desespero é completamente eliminado, segundo Kierkegaard, (2022, p. 45) é: “ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si-mesmo se funda transparentemente com o poder que o estabeleceu”. Ou seja, tornar-se uma unidade – embora sempre provisória e

constantemente em processo – de finitude e infinitude, possibilidade e necessidade, temporalidade e eternidade; se fundar com o aspecto misterioso do existir, fazendo as pazes o caráter de abertura e indeterminação da existência e de si.

Diante do que foi discutido até aqui, podemos dizer que o que angustia é a possibilidade; o desespero é a desarticulação da síntese; e o si-mesmo, o Indivíduo, é a síntese sustentada de modo adequado. Mas para que essa articulação aconteça, é necessário reconhecer a própria existência como tarefa – tarefa que exige consciência de ser relação, síntese e liberdade.

Reconhecer isso deixa evidente a responsabilidade que cada um tem diante da própria vida. Portanto, o intuito autoral e existencial de Kierkegaard é, justamente, desembaraçar o indivíduo da ilusão de ser o que em ato não é, aproximando-o de si e fazendo com que ele se aproprie da tarefa que é existir de modo singular na existência. O autor nos oferece conceitos que não servem apenas para pensar, mas para viver – pois, no fim, a questão decisiva é como cada um se relaciona consigo mesmo na existência que lhe foi dada. Por-se diante de si e assumir a sua tarefa: aproximar-se de si mesmo em um movimento de reflexão, se colocando intencionalmente em sua própria existência.

# Conclusão: posicionar-se na existência, não se autoposicionar

Tornar-se si mesmo é tornar-se concreto.  
(Kierkegaard, 2022, p. 62)

Em Fichte, a liberdade é princípio originário e fundamento estruturante de um sistema do saber. O Eu, ao se autopor, inaugura a atividade transcendental a partir da qual o mundo é organizado e a experiência, bem como a ação moral, tornam-se possíveis. A liberdade aparece, assim, como condição dedutiva e sistemática da realidade. Em Kierkegaard, por sua vez, a liberdade não opera como princípio explicativo de um sistema, mas como a própria estrutura da existência concreta. Ela se manifesta na angústia, na tensão entre possibilidade e necessidade, e na exigência intransferível de posicionar-se diante da própria vida. A liberdade, aqui, não é objeto de uma análise abstrata, mas realidade vivida – tarefa que só pode ser assumida na existência, diante de si mesmo e do poder que o estabeleceu.

Desse modo, em vez de perguntar como a liberdade pode fundar um sistema, Kierkegaard interroga o que significa existir como livre. Ao recusar a possibilidade de um sistema da existência, Kierkegaard não apenas contesta o projeto da filosofia especulativa, mas afirma um novo paradigma da subjetividade: o de um eu relacional, em processo, que precisa tornar-se aquilo que já é, e cuja verdade não está na universalidade do conceito, mas na singularidade da existência.

Tornar-se si-mesmo não significa realizar uma essência previamente conhecida, mas assumir, com seriedade e responsabilidade, a condição de ser uma síntese sempre em devir. Assim, dizer que a condição do si-mesmo é ser liberdade é afirmar não apenas a irredutibilidade da existência a sistemas, mas a exigência de um posicionamento de seriedade com o próprio tornar-se.

Nesse sentido, a impossibilidade de um sistema da existência não deve ser compreendida como um limite do pensamento, mas como uma exigência da própria existência. Se a filosofia especulativa busca construir um sistema a partir da liberdade, Kierkegaard mostra que a liberdade não se presta à sistematização, porque ela é a própria condição da existência humana. Ao deslocar a liberdade do âmbito da dedução para o da existência concreta, sua crítica não rejeita a

racionalidade filosófica, mas redefine seus limites e sua tarefa. Como afirma Kierkegaard:

Tão logo seja lembrado que filosofar não é falar fantasticamente a seres fantásticos, mas consiste em que se fale a existentes; [...] então o esforço continuado será a única coisa que não envolve um engano. (Kierkegaard, 2013b, p. 127)

Em outras palavras, pensar a liberdade é sempre um risco: o pensamento que pretende contê-la a reduz; quem a reconhece como abertura permite que o indivíduo se torne, pouco a pouco, aquilo que ele é.

## Referências

- Fichte, Johann Gottlieb. (1962) *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hamburgo: Meiner-. (GA III/4).
- Kierkegaard, S. A. (1841) *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2013a – (Vozes de Bolso).
- Kierkegaard, S. A. Vigilius Haufniensis. (1844) *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2015 – (Vozes de Bolso).
- Kierkegaard, S. A. Johannes Climacus. (1846) *Pós-escrito conclusivo não científico às migalhas filosóficas: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial*. v. 1. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2013b.
- Kierkegaard, S. A. (1849) Anti-Climacus. *A doença para a morte: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar*. Tradução, introdução e notas de Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022.
- Roos, Jonas. (2022) *10 Lições sobre Kierkegaard*. 2 ed. revista. Petrópolis: Vozes. (Coleção 10 Lições).
- Teixeira, Natália Mendes. (2022) *O que um filósofo da existência ainda tem a dizer sobre a consciência? Kierkegaard e o problema da Bevidstthed*. 304 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.



# Modernidade, desespero e fé em Kierkegaard: a tarefa de tornar-se si-mesmo

Maitê Sartori Vieira

Este trabalho propõe investigar a articulação entre modernidade, desespero e fé no pensamento de Søren A. Kierkegaard, examinando como esses conceitos participam do processo de tornar-se si-mesmo. A investigação será dividida em três momentos: 1. Análise sobre a constituição da modernidade e sua permanência em nosso tempo; 2. Discussão sobre a relação entre modernidade e o conceito de desespero; 3. Compreensão da saída do desespero com base na solução apresentada por Kierkegaard: fé. O objetivo desse percurso é analisar o processo de tornar-se si-mesmo que, segundo Kierkegaard (1849/2022), desenvolve-se pela superação do desespero e pela entrega envolvida na fé, tendo como pano de fundo a crise da modernidade.

Em síntese, o objetivo central é investigar como a modernidade produz formas específicas de desespero (em função de sua crença exacerbada no poder da razão, da objetividade e do sujeito autônomo) e como a fé, no sentido como Kierkegaard a conceitua, fornece condições subjetivas para o tornar-se um si-mesmo. A tarefa, portanto,

é examinar a dinâmica pela qual a autonomia moderna gera rupturas na síntese do si-mesmo e como a fé, entendida como uma relação transparente com o poder que estabeleceu o indivíduo, constitui a possibilidade de superação do desespero. A originalidade deste trabalho reside na articulação integrada entre modernidade, desespero e fé como partes de um único processo existencial, distinguindo cada conceito sem dissociá-los.

Embora tenha vivido no século XIX, os escritos de Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), continuam extremamente relevantes para o tempo atual, pois tratam tanto de aspectos da subjetividade humana, que ele considera constitutivos do indivíduo, quanto da relação dessa subjetividade com o contexto sócio-histórico e a modernidade. Kierkegaard não apenas é reconhecido por suas contribuições ao pensamento sobre a subjetividade na Filosofia, mas também como um crítico de sua época, como nos diz Löwith (2014):

Kierkegaard, ao se compreender como um “corretivo para a época”, entendeu a si mesmo historicamente e orientou sua tarefa de acordo com o caráter da época. A singularidade da existência que decide por si mesma – a favor ou contra o cristianismo – tem uma relação precisa com a universalidade do acontecer anônimo e público. (Löwith, 2014, p. 135)

Para Kierkegaard, o "espírito do tempo" influencia como as pessoas se relacionam consigo mesmas, tornando impossível pensar o indivíduo sem considerar o contexto histórico, “o indivíduo confunde-se com a época, com o século, com a geração, com o público e com a multidão da humanidade” (Löwith, 2014, p. 138). Por isso, é tão relevante pensar as características presentes no nosso tempo para

compreendermos o modo de pensar, agir e ser dos indivíduos. Essa influência, entretanto, não é determinante, apesar de ser comum o indivíduo confundir-se com a sua época. O aspecto central da obra de Kierkegaard está em refletir sobre a possibilidade de tornar-se singular, mesmo diante das pressões dos ditames do mundo.

Por apresentar conflitos e críticas à sua época e aos temas mais fundamentais da modernidade, Kierkegaard pode ser considerado um antimoderno (Rossatti, 2015). Rossatti (2015), a partir da síntese de Compagnon (2005) afirma que Kierkegaard corresponde aos seis tópicos necessários para defini-lo como antimoderno, considerando os pilares de sua obra. Os tópicos necessários para se considerar um autor antimoderno são:

I) a figura *histórica* ou *política* da *contrarrevolução*; II) a figura *filosófica* do *anti-iluminismo*; III) a figura *existencial* do *pessimismo*; IV) a noção deveras fundamental, no sentido etimológico mesmo do termo, de *pecado original*; V) a figura *estética* – e, de fato, deve-se ter sempre em mente o caráter em boa medida *estético* desta tradição, especificamente na modernidade – do *sublime*; VI) e, por fim, um dos aspectos menos investigados da produção kierkegaardiana, a saber, a *vituperação*, isto é, a crítica ideológica desenvolvida de maneira aberrante, agressiva, histórica ou mesmo apocalíptica. (Compagnon, 2005, p. 17)

No entanto, apesar de Kierkegaard ser um crítico da modernidade, ele fundamentou seu pensamento a partir das observações que fez de seu avanço do ideário moderno na sociedade e no mundo intelectual de seu tempo. Desse modo, não é possível

dissociar completamente sua crítica e obras do contexto em que viveu (Rossatti, 2015).

Ao formular sua obra, Kierkegaard respondia diretamente ao contexto histórico, social e filosófico de seu tempo. Suas críticas não se limitavam a diagnósticos externos, mas orientavam a elaboração de seus conceitos fundamentais. Por isso, compreender a filosofia kierkegaardiana exige considerar o horizonte cultural que ele observa: um momento em que os pilares da modernidade começavam a se desgastar. Kierkegaard foi um dos pensadores que identificou, de modo pioneiro, as fissuras desse projeto moderno de compreensão do indivíduo, especialmente no que diz respeito à incapacidade dessa visão de abarcar a complexidade da subjetividade humana.

A partir de suas críticas à noção moderna de indivíduo, Kierkegaard desenvolveu uma nova compreensão de si-mesmo e da existência, formulando conceitos fundamentais como angústia, desespero, si-mesmo, fé. Ignorar o contexto da modernidade, portanto, é desconsiderar o terreno sobre o qual sua filosofia é construída. Seus conceitos não surgem de abstrações isoladas, mas da tentativa de responder às questões mais urgentes de sua época; questões que, como veremos, permanecem profundamente atuais.

A modernidade diz respeito a um conjunto de mudanças intelectuais, culturais, sociais, econômicas e políticas que começaram a ocorrer no final da Idade Média e se intensificaram nos séculos XVII e XVIII, especialmente com a Revolução Científica, a Revolução Industrial e o Iluminismo. Trata-se de uma nova forma de pensar e de conceber a realidade. Neste trabalho, pretendemos pensar a modernidade a partir do modo como essas mudanças socio-culturais impactam os indivíduos. Conforme as interpretações de Rossatti (2012), compreendemos que ainda estamos dentro da modernidade e

vivenciamos este processo cada vez mais intensamente (Rossatti, 2012). A modernidade gerou um conflito e transformação de uma série de compreensões que molda como os indivíduos compreendem o "eu", a vida, o sentido da existência, a religião e a fé. Os escritos de Kierkegaard permanecem tão relevantes hoje justamente porque tratam desses temas em profundidade e a partir de uma análise crítica dos ditames do mundo.

Um dos pilares centrais da modernidade é a crença de que o indivíduo constrói seu próprio "eu" pela vontade e esforço pessoal. Nessa concepção moderna, as pessoas, segundo Stewart (2017),

não são dependentes de suas famílias, suas guildas, ou de qualquer outra coisa, para seu progresso. Não importam seus antecedentes, sua raça, sua religião: elas conseguem obter sucesso em virtude de seus próprios méritos. Segundo esse ideal moderno, elas podem, por suas próprias forças, fazer as coisas. Elas podem, em certo sentido, criar a si mesmas. (Stewart, 2017, p. 125)

A crença em uma autossuficiência movimenta as ações dos indivíduos e suas concepções de si mesmos, mas também gera muito sofrimento psíquico. Esse ideal produz uma compreensão segundo a qual o sucesso e o fracasso recaem inteiramente sobre o sujeito (Stewart, 2017). Diante disso, está apenas nas mãos dos indivíduos desempenharem bem os seus papéis e cobrarem a si mesmos para utilizarem ao máximo a sua "potência" para alcançar a meta do eu atingido, que depende exclusivamente do seu esforço. Não à toa, a pressão de criar e realizar um eu autônomo tem levado ao aumento de

diagnósticos psiquiátricos relacionados ao trabalho e à produtividade, como burnout<sup>1</sup> (Vieira, Russo, 2019).

*Kierkegaard* observou como as novas concepções de mundo afetavam o indivíduo. Em *A doença para a morte* (1849/2022), Kierkegaard observa que o ser humano não é um projeto que nasce de si próprio, mas uma relação que se relaciona consigo mesma e com o poder que estabeleceu a síntese. Essa relação é uma síntese entre infinitude e finitude, necessidade e possibilidade, temporalidade e eternidade. A síntese, sendo relacional, pode se articular bem ou mal consigo mesma. Quando o indivíduo nega um dos polos, deseja livrar-se de si-mesmo ou tenta substituir o si-mesmo real por uma imagem idealizada, tem-se o desespero, entendido como a má relação da síntese. É nesse ponto que a modernidade agrava a cisão: ao insistir que o indivíduo pode ser qualquer coisa que deseje, de forma autônoma dos elementos da vida e de Deus, reforça a ilusão de autossuficiência e alimenta novas formas de desespero. Essa má relação, portanto, não é apenas a má relação consigo mesmo, mas também uma má relação com o poder que estabeleceu a si mesmo (Kierkegaard, 1849/2022).

Para compreender melhor como Kierkegaard define o desespero, é preciso retornar à sua concepção de “si-mesmo”. Ele define o ser humano como uma síntese de infinitude e finitude, de temporalidade e eternidade, de liberdade e necessidade. Essa síntese não é estática; ela está em constante construção, sendo o indivíduo uma relação que

---

<sup>1</sup> O burnout consiste em uma “síndrome psicológica decorrente do estresse crônico laboral, composta por três dimensões: exaustão emocional, despersonalização/cinismo e baixa realização pessoal” (Vieira, Russo, 2019, p. 2), reconhecida na categoria biopsicossocial, por estar intimamente relacionada ao contexto de trabalho, assim como as exigências sociais impostas ao indivíduo.

se relaciona consigo mesma, tal como ele explicita em sua obra *A doença para a morte* (2022):

O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma; o si-mesmo não é a relação, mas que a relação se relacione consigo mesma. O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. (Kierkegaard, 2022, p. 44)

Nesta definição, o filósofo dinamarquês afirma que o ser humano não é uma essência pronta e fixa, fechada em si mesma. O indivíduo consiste em uma constante abertura que se relaciona com tudo que vem ao seu encontro no mundo, mas com um aspecto crucial: essa relação relaciona-se consigo e, é nessa relação consigo que o indivíduo torna-se si-mesmo, singular. Tornar-se si-mesmo é a tarefa que cada um precisa desempenhar em sua existência, tarefa que nunca se finda, pois até o último suspiro de vida somos uma relação que se relaciona consigo mesma. Entretanto, o si-mesmo que precisamos constantemente nos tornar, não é um si-mesmo criável apenas pela nossa própria vontade. Kierkegaard parte do pressuposto de que o si-mesmo é estabelecido por um poder que o transcende, e entenderá esse poder nos termos cristãos de Deus, ou melhor, a partir da sua interpretação do Cristianismo (Kierkegaard, 2022).

Pelo indivíduo ser uma tarefa e não algo pronto, é possível não ser si-mesmo e viver de modo desarticulado com a síntese que se é (Roos, 2022). Essa desarticulação da síntese consiste no desespero, na perda de si-mesmo em relação ao que lhe constitui. Essa má relação, portanto, não é apenas a má relação consigo mesmo, mas também

uma má relação com o poder que estabeleceu a si mesmo (Kierkegaard, 1849/2022). Desesperadamente querer livrar-se de si mesmo, assim como desesperadamente querer ser si mesmo (um si mesmo que se deseja ser, não o que se é), é a fórmula de todo o desespero (Kierkegaard, 2022). Uma se conduz a outra, pois apenas pode se desejar ser um si mesmo se não está em paz com quem se é, assim como não querer ser si mesmo não deixa de ser um querer. A má relação com a síntese é uma possibilidade de se relacionar consigo e não algo necessário, em que o indivíduo está condenado, por mais que na maior parte das vezes se relacione desesperadamente consigo. Kierkegaard esclarece essa questão ao dizer que

Se a síntese fosse a má relação, então 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 a pessoa, algo que ela sofreu, como uma doença da qual a pessoa foi acometida, ou como uma morte, que é o destino de todos. Não, desesperar está no próprio ser humano; mas se ele não fosse síntese, absolutamente não poderia desesperar, e se a síntese não saísse originalmente das mãos de Deus na correta relação, ele também não poderia desesperar. (Kierkegaard, 1849/2022, p. 46)

O desespero, portanto, resulta da má relação que relaciona-se consigo mesma e, se ela permanece sendo uma má relação, disso decorre-se apenas da própria relação que se mantém assim, pois, a cada vez, pode contrair o desespero, assim como anular a sua possibilidade (Kierkegaard, 2022). Entretanto, relacionar-se mal consigo mesmo também é relacionar-se mal com o poder que

estabeleceu a síntese. O desespero diz respeito a um querer livrar-se do si-mesmo que lhe foi dado por Deus, negando assumir a tarefa da sua própria existência, em uma falta de sintonia com a sua própria síntese.

Em sua obra *A doença para a morte* (2022), Kierkegaard apresenta variadas formas de o desespero se assumir na existência. Quando ele descreve tais formas, o seu intuito não é compartimentar o desespero e sim analisá-lo sob os diferentes aspectos da síntese (Roos, 2021). Inicialmente, em seu livro, o autor começa a analisar o desespero sobre os momentos da síntese do si-mesmo. O desespero pode se mostrar em uma desarticulação em relação aos polos da síntese (infinito e finito, possibilidade e necessidade). É importante dizer que o desespero em relação a um dos polos da síntese só pode ser compreendido a partir do seu contrário, do que carece. Se a pessoa está desesperando da infinitude, é porque carece de finitude, assim como em relação aos possíveis e necessários (Kierkegaard, 2022).

Se somos uma síntese<sup>2</sup> de infinito e finito, o aspecto infinito do existir nos constitui, assim como o finito. Entretanto, é possível que a gente não se relacione bem com os aspectos constitutivos de nós mesmos. No caso do aspecto infinito, é possível que a gente se perca justamente nele, mergulhando no imaginativo, fantástico e ideal do existir. É possível que uma pessoa se relacione com a existência mergulhada no imaginário a ponto de o conhecimento, vontade e sentimento serem afastados da concretude do seu existir, estando

---

<sup>2</sup> Kierkegaard herda o termo de Hegel, mas modifica seu sentido ao afirmar que a síntese não é estabelecida por um sistema filosófico fixo, racional e objetivo, mas na vida concreta do indivíduo, com suas dúvidas, incertezas, paixões, fé, desespero, angústia, etc. A síntese, portanto, está em constante movimento e construção, não sendo possível resolvê-la definitivamente na existência. Esse aspecto pretende-se ser aprofundado na tese.

apenas no campo ideal. Perdido no infinito, o que carece para essa pessoa é o finito, o que limita e concretiza a existência, o que diz respeito à finitude, tempo e corpo. Por outro lado, é igualmente possível perder-se no finito, ou seja, viver uma vida tão mergulhada nas solicitações do mundo, no cotidiano, do que limita, que perde-se de vista o aspecto imaginativo que nos faz transcender e ir em direção ao que está para além do limite concreto do dia a dia.

A possibilidade e a necessidade, outros elementos da síntese, estão igualmente presentes no si-mesmo, pois

ele é de fato ele mesmo, mas deve tornar-se si mesmo. Na medida em que ele é ele mesmo, ele é necessário e na medida em que deve tornar-se si mesmo, ele é uma possibilidade. (Kierkegaard, 2022, p. 69)

No entanto, eles também podem ser analisados em desarticulação no desespero. No caso dos possíveis, o desespero aparece quando a pessoa mergulha demais nas possibilidades e perde-se dos aspectos necessários de si mesma e da sua vida. Já no caso dos necessários, a pessoa, ao contrário de se expandir infinitamente nas possibilidades, se restringe em relação a elas, tomando a vida e a si mesmo como determinados, como fato ou possível de ser controlado e calculado. Em todos os desesperos em relação aos polos da síntese, um diz respeito ao que expande e o outro ao que limita (Roos, 2022).

Em um outro momento de sua obra, Kierkegaard passa a analisar o desespero a partir da ótica da consciência ou ignorância de si mesmo e de que se está desesperado. Normalmente, se pensa que se a pessoa diz que está bem e se relacionando bem consigo mesma, então não há nenhuma questão e ela não se encontra desesperada. Entretanto,

Kierkegaard (2022) nos alerta que uma pessoa pode estar profundamente desesperada sem estar ciente de o estar. A ignorância em relação a si mesmo e ao próprio desespero, entretanto, não faz com que o desespero desapareça e nem o torna menor, apenas afasta a pessoa ainda mais da possibilidade de sair do desespero. Inclusive, o pensador dinamarquês afirma que o desespero ignorante de si mesmo é o mais comum de todos.

Nesse desespero, também compreendido como desespero sobre o terreno ou sobre algo terreno, o desespero aparece para o indivíduo como um mero sofrer, justamente por não haver a consciência do seu si-mesmo eterno ou de que o desespero diz respeito à relação que o si-mesmo estabelece consigo mesmo. Sem reflexão sobre si próprio, o desespero é um padecer do si-mesmo, um desespero da fraqueza. Ele não quer ser si-mesmo, mas a compreensão que tem de si-mesmo não é a propriamente dita, esse desesperado

assume o que em sua linguagem chama seu si-mesmo, ou seja, quais talentos, capacidades, etc. possam lhe ter sido dados, tudo isso ele assume em direção ao exterior, em direção à vida, como se diz a vida real, a vida ativa. (Kierkegaard, 2022, p. 92)

Mas o que define o si-mesmo fundamental não é nada disso que o mundo diz que se é. Tudo isso é posterior ao aberto que o indivíduo é enquanto relação que se relaciona consigo mesmo, que é síntese sempre por fazer-se e que deve tornar-se na tarefa do existir.

Em contraposição ao desespero ignorante do desespero e de si-mesmo, há o desespero que está consciente de ser desespero, de ter um si-mesmo e que desesperadamente não quer ou quer ser si mesmo. Segundo Kierkegaard (2022), este é o desespero mais raro no mundo e

o mais profundo. É importante dizer que a consciência do desespero pode se dar em vários graus e não pode ser definida apenas entre estar completamente consciente ou completamente ignorante do desespero e de si-mesmo. Uma pessoa que se encontra consciente do próprio desespero pode ter uma noção de o estar, mas essa noção não ser sobre a real profundidade dele em sua vida. A clareza sobre o desespero e sobre si mesmo é fundamental para aproximar a pessoa da saída do mesmo, por mais que não seja suficiente. Sobre esse aspecto veremos mais em seguida no texto.

É importante dizer que todo desespero é um desespero sobre si-mesmo, entretanto, na maior parte das vezes, isso não está consciente para a pessoa, que pensa que o seu sofrer é devido a um infortúnio, por causa de outra pessoa ou de um acontecimento externo. Entretanto, o modo como nos relacionamos com nós mesmos é o que dita a forma como vamos nos relacionar com os acontecimentos que, aparentemente, são os causadores do nosso mal-estar. O desespero, portanto, não é gerado por algo exterior ao indivíduo, apenas por ele mesmo, pelo modo como relaciona-se consigo. Por isso, para não se estar desesperado, deve anular, a cada vez a possibilidade de se estar, pois essa possibilidade está sempre presente, já que somos constitutivamente uma relação que pode relacionar-se consigo mesmo, isto é, ser um si-mesmo, um indivíduo singular.

O desespero, quando há a consciência de si mesmo e do próprio desespero, se evidencia de dois modos: desespero sobre sua fraqueza e desespero da obstinação. No desespero sobre sua fraqueza, há uma diferenciação em relação ao desespero fraqueza, justamente pela consciência que se adquire de si-mesmo. Nesse desespero, o indivíduo tem consciência do seu si-mesmo e de que ele é eterno, tem também consciência que é fraco e que é fraqueza desesperar e, tendo essa

consciência, desespera justamente sobre isso, sobre si mesmo, sobre sua fraqueza, não querendo ser o si-mesmo que tem consciência que se é.

No desespero da obstinação, o oposto dialético do desespero da fraqueza, há uma intensidade no querer ser si-mesmo (por mais que querer ser si-mesmo seja também um não querer ser quem se é). Nesse desespero, não há a compreensão do desespero como mero sofrer, pois há uma maior consciência do que seja desespero e de que se está desesperado. Na obstinação desesperada, a pessoa tem consciência de ter um eu eterno, mas deseja imperar a sua vontade sobre ele, rompendo com a relação com Deus ou com a noção de que existe tal poder. O desesperado, então, deseja

comandar a si mesmo ou criar a si mesmo, fazer do seu si-mesmo o si-mesmo que ele quer ser, determinar o que quer ter e o que não quer ter em seu si-mesmo concreto. (Kierkegaard, 2022, p. 106)

Esse desejo está intimamente relacionado a uma luta com quem se é, com o si-mesmo que lhe foi dado por Deus e com a própria compreensão de que tem um si-mesmo dado por Deus. Criar ou comandar a si-mesmo do modo como se deseja só é possível se há a crença de que está apenas nas suas mãos a criação de um si-mesmo, assim como a modernidade nos diz.

A questão é que a tentativa de criar o próprio si-mesmo será sempre falha e a pessoa, cada vez mais, mergulhará no desespero, como nos diz Kierkegaard:

enquanto o si-mesmo, em seu esforço desesperado para querer ser si mesmo, trabalha para o lado oposto, ele não

se torna propriamente nenhum si-mesmo. (Kierkegaard, 2022, p. 107)

Esse esforço contrário se manifesta justamente no ato de não querer ser si-mesmo, mas sim em tentar ser um “eu” construído pela imaginação, um eu abstrato. Entretanto, é possível viver a vida tentando ser um si-mesmo que não se é, rompendo-se com o poder que estabeleceu a síntese. Kierkegaard diz que o desespero pode ser experienciado por toda a vida de uma pessoa, ela tendo consciência dele ou não. Mesmo assim, no desespero, a pessoa não se torna um indivíduo singular, mas vive como mais um na multidão, um exemplar, um número.

Neste ponto, a relação com o conceito moderno de autonomia, torna-se importante, pois ela está profundamente enraizada na visão moderna de que o ser humano é capaz de forjar seu próprio destino e construir seu eu de maneira completamente independente, alicerçado no conhecimento objetivo. Esse ideal de autonomia, que ganhou força especialmente a partir do Iluminismo, celebra a liberdade individual como a capacidade de se autodeterminar sem a interferência de forças externas, seja a tradição, a religião, Deus ou qualquer outra forma de autoridade (Stewart, 2017). Além disso, coloca a racionalidade e a objetividade como pilares para a constituição do indivíduo. Entretanto, a razão e a objetividade não abarcam a complexidade da concretude da existência humana. O conhecimento não é suficiente para as decisões mais importantes da existência, que implicam risco, salto, fé, como nos diz Kierkegaard:

O saber coloca tudo na possibilidade, e neste sentido está fora da efetividade da existência, na possibilidade; só com um ergo, com a fé, o indivíduo começa sua vida [...]. O

saber não comporta nenhuma decisão; a decisão, o estado de determinação e a firmeza pessoal, só ocorre num ergo, na fé. O saber é a arte infinita do duplo sentido ou a duplicidade infinita: ele consiste, no seu máximo, em equilibrar possibilidades opostas. (Kierkegaard citado por Roos, 2022, p. 122)

Para Kierkegaard, essa visão moderna de autonomia, pautada na racionalidade objetiva como suficiente para abarcar a existência, carrega em si uma ilusão perigosa: é desespero. Essa autonomia, longe de ser uma verdadeira liberdade, coloca o indivíduo em um ciclo contínuo de tentativa de autocriação, sem que ele perceba o caráter ilusório dessa empreitada. O que Kierkegaard vê é que, ao tentar se criar de maneira completamente independente, o indivíduo não está se libertando, mas sim se perdendo em um estado de alienação profunda de si-mesmo, que ele chama de “desespero”. A falsa promessa dessa liberdade, tão celebrada pela modernidade, torna-se, assim, desespero. Se o fracasso em alcançar a autodeterminação perfeita é inevitável – porque a existência humana é essencialmente finita e limitada – o indivíduo se vê continuamente confrontado com sua própria incapacidade de ser o “eu” que a modernidade lhe promete que pode ser.

A liberdade, para Kierkegaard, não é uma questão de criar a si mesmo sem limites, mas de aceitar o que lhe é dado e, diante disso, tornar-se si-mesmo na relação com o transcendente. Assim, ao promover uma noção de liberdade que ignora o vínculo com o divino e com a finitude humana, a modernidade exacerba o desespero, ao mesmo tempo que promete libertar o indivíduo dele pela via do conhecimento objetivo. O paradoxo da modernidade, portanto, está em seu próprio fracasso: ao insistir na liberdade total, ela aprisiona o

ser humano em uma busca inalcançável, mergulhando-o em desespero.

Dessa forma, Kierkegaard propõe que a verdadeira liberdade não está em se autodefinir de maneira autônoma e abstrata, amparando-se no conhecimento objetivo, mas em reconhecer a própria limitação e a necessidade de uma relação com algo maior – que, em sua filosofia, é Deus. Em sua obra *Pós-escrito conclusivo não científico às migalhas filosóficas v. II* (2016b), o pensador dinamarquês afirma que

O equívoco da abstração mostra-se justamente no que se refere a todas as questões da existência, das quais a abstração escamoteia a dificuldade, omitindo-a, e depois se gaba de ter explicado tudo. Explica a imortalidade em geral, e eis que isso funciona de modo excelente, enquanto a imortalidade se identifica com eternidade, com aquela eternidade que é essencialmente o medium do pensamento. Mas se de fato um ser humano existente individual é imortal, no que, justamente, reside a dificuldade, quanto a isso a abstração não se preocupa. (Kierkegaard, 2016b, p. 14)

A vida exige conhecimento objetivo, mas exige também capacidade (Roos, 2022). Essa capacidade diz respeito ao que depende, exclusivamente, da relação do indivíduo consigo mesmo, como, por exemplo, experienciar a paciência, o amor, o perdão. Essas são questões que não podem ensinadas diretamente para alguém, assim como não podem ser compreendidas objetivamente pois, segundo Kierkegaard,

A interioridade é um compreender, mas in concreto o importante é saber como se deve compreender este

compreender. Compreender um discurso é uma coisa, compreender a função dêitica que há nele, é uma outra coisa; compreender o que se diz, é uma coisa, compreender a si mesmo no que foi dito, é uma outra coisa. (Kierkegaard, 2016a, p. 155)

Tomar-se si mesmo é uma tarefa que cada indivíduo precisa desempenhar na existência e que implica uma retomada da relação mais íntima consigo mesmo, na própria relação. Entretanto, apenas relacionar-se consigo mesmo não é suficiente, pois ainda pode relacionar-se mal, em desespero. O tornar-se si-mesmo, a interioridade<sup>3</sup>, ocorre na superação da “cisão do si-mesmo consigo mesmo, ou seja, em superar o desespero” (Roos, 2022, p. 124). O contrário do desespero, portanto, é tornar-se si-mesmo. Entretanto, como é possível sair do desespero? Como tornar-se si-mesmo? Kierkegaard, no início de *A doença para a morte* (2022), apresenta a saída do desespero da seguinte maneira:

Esta é, pois, a fórmula que descreve o estado do si-mesmo quando o desespero é completamente extirpado: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si-mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu. (Kierkegaard, 2022, p. 45)

---

<sup>3</sup> É importante dizer que quando Kierkegaard utiliza o conceito de interioridade, ele não quer dizer que possuímos uma essência encapsulada em nós mesmos. Para ele, interioridade é autoconsciência, entretanto, “esta autoconsciência não é contemplação, pois quem acredita nisso ainda não compreendeu a si mesmo, já que vê que ele próprio ao mesmo tempo está em devir, e, portanto, não pode ser algo de concluso para a contemplação” (Kierkegaard, 2016a, p. 156). Para ele a “interioridade é justamente a fonte que jorra para a vida eterna” (Kierkegaard, 2016a, p. 159).

Nessa formulação, ele explicita que para o desespero ser extirpado, o indivíduo inicialmente precisa relacionar-se consigo mesmo, com a relação que se é, mas não apenas isso, ele precisa querer ser o si mesmo que se é e que foi dado por Deus. Ao fazer isso, o si-mesmo “se funda transparentemente no poder que o estabeleceu” (Kierkegaard, 2022, p. 45). Entretanto, o que ele quer dizer por relacionar-se consigo mesmo? Como é essa relação? E querer ser si mesmo? Em um mundo que incita tanto a necessidade constante de aprimoramento, para que “sejamos nossas melhores versões”, é possível contentar-se consigo mesmo? Isso não seria acomodar-se, negar o próprio desenvolvimento?

A terceira parte da fórmula merece nossa atenção especial, já que ela conclui o processo de superação completa do desespero, em enlace com as outras duas afirmações. Entretanto, ainda nos cabe nos demorar no que ele quer dizer por “fundar-se transparentemente” e como esse movimento aconteceria concretamente na existência. Na passagem em que o Kierkegaard apresenta essa fórmula, ele não se demora em explicá-la, mas ao longo do texto podemos encontrar pistas do que ele quer dizer. Em algumas páginas seguintes, o pensador dinamarquês apresenta a mesma fórmula, mas com uma roupagem diferente, que apresentarei em seguida:

Mas o contrário de estar desesperado é ter fé; portanto também está totalmente correto o que foi afirmado acima como sendo a fórmula que descreve um estado no qual não há absolutamente nada de desespero, e esta é igualmente a fórmula para a fé: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si-mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu (cf. A, A.). (Kierkegaard, 2022, p. 85)

Com isso, Kierkegaard está afirmando que a fórmula tanto para sair do desespero quanto para a fé é a mesma, explicitando que há uma relação importante entre desespero e fé, assim como entre desespero e tornar-se si mesmo, e fé e tornar-se si-mesmo. Além disso, apresenta que a fé também diz respeito ao relacionar-se a si mesmo e querer ser si-mesmo. No entanto, mais uma vez o pensador dinamarquês não se detém nessa formulação, o que exige um longo e cuidadoso estudo interpretativo. É esse estudo que o presente trabalho se propõe a realizar.

A forma como o filósofo define o processo de singularização retém uma originalidade perante outras formas de pensá-lo na modernidade, mas também na Psicologia, Filosofia e Ciência da Religião. Não a vê como algo intrínseco ao homem, dado ou fixo, mas relacionado ao modo como cada indivíduo relaciona-se consigo mesmo e assume para si a tarefa da sua existência. Segundo Kierkegaard (2022), o tornar-se si-mesmo, um indivíduo singular, está intimamente ligado ao se aproximar-se de si mesmo e ao querer ser si-mesmo. Entretanto, esta aproximação e o querer ser si-mesmo acontece pela e na fé, e a fé apenas se pode dar na superação do desespero.

Essa questão nos coloca diante de um desafio: se não é pelo conhecimento ou pela vontade, como pode-se alcançar a fé, a superação do desespero e o processo de tornar-se si-mesmo? Parece difícil encontrar uma resposta em um tempo que diz que tudo depende do empenho do homem. Por isso, Kierkegaard, apesar de ter escrito no século XIX, continua muito atual diante do contexto histórico que vivemos. A forma como o filósofo define o processo de singularização retém uma originalidade perante outras formas de pensá-lo na modernidade, mas também na Psicologia, Filosofia e

Ciência da Religião. Não a vê como algo intrínseco ao homem, dado ou fixo, mas relacionado ao modo como cada indivíduo relaciona-se consigo mesmo e assume para si a tarefa da sua existência. Segundo Kierkegaard (2022), o tornar-se si-mesmo, um indivíduo singular, está intimamente ligado ao se aproximar-se de si mesmo e ao querer ser si-mesmo. Entretanto, esta aproximação e o querer ser si-mesmo apenas realmente acontece, se for pela e na fé. A fé apenas se pode dar na superação do desespero.

A fé aqui é entendida não como um mero assentimento intelectual a doutrinas religiosas, uma crença cega em algo improvável ou “algo que o ser humano possa produzir a partir de si mesmo” (Roos, 2019, p. 127), e sim como algo que ocorre para além do conhecimento ou esforço. Tillich (1985), em consonância com o pensamento de Kierkegaard, nos fornece uma riquíssima contribuição para pensarmos na questão da fé ao afirmar que ela “precede a todas as tentativas de derivá-la de alguma outra coisa” (Tillich, 1985, p. 10), por ser um ato que toma o indivíduo de modo integral e incondicional em direção ao objeto da fé. Por isso, não podemos defini-la sem ser a partir de si própria, da sua totalidade. E, sobretudo, ela é livre: ninguém pode ser forçado a crer, nem pode crer genuinamente por mero esforço de vontade. A fé acontece como uma resposta a algo que nos convoca e envolve, necessariamente, a relação do indivíduo com o transcendente. Esse movimento implica aceitar-se como síntese, reconhecendo sua limitação e sua infinitude, encontrando na relação com o transcendente a possibilidade de tornar-se singular.

Em *Temor e tremor* (2009), Johannes de Silentio, pseudônimo de Kierkegaard, apresenta a fé através da experiência de Abraão, evidenciando que ela não se restringe a uma resignação absoluta, a um abandono da finitude, da realidade concreta ou da temporalidade, e

sim em um duplo movimento de despojar-se de tudo e retomada para a vida de um outro modo, resignificando-a (Roos, 2019a). Em *A doença para a morte* (2022), *Anti-Climacus* afirma que

O desenvolvimento [do si-mesmo] deve, portanto, consistir em infinitamente afastar-se de si mesmo na infinitização do si-mesmo e infinitamente retornar a si mesmo na finitização. (Kierkegaard, 2022, p. 146)

O segundo movimento da fé, o retorno a si mesmo, tem especial destaque neste trabalho, pois é ele que possibilita que a pessoa tenha uma experiência singular na relação consigo mesmo.

Portanto, a fé em Kierkegaard não se resume a uma adesão religiosa ou a uma entrega de si mesmo e do mundo, e sim a uma postura diante da vida e da própria existência. É o ato de se reconhecer como um si-mesmo dado por um poder superior, algo que vai além da racionalidade ou do controle humano. É o movimento de se aceitar na relação com esse poder, entregando-se e, simultaneamente, retomar a concretude da existência. Assim, a fé é o contrário do desespero e essencial para a sua superação e para a tarefa de tornar-se si-mesmo, pois permite ao indivíduo uma integração entre o finito e o infinito, entre a possibilidade e a necessidade, entre o temporal e eterno, ao mesmo tempo em que reconhece e aceita seu lugar dentro de um contexto maior e transcendente. Entretanto, essa integração não é total e nem pode ser alcançada de modo definitivo, tal como nos diz Roos (2019b):

A fé é um movimento constante experimentado como antecipação escatológica, mas que ainda não é pleno no sentido ideal de eliminação completa das contradições

inerentes à própria existência [...]. Nesse sentido, a fé é uma cura para o desespero que já é experimentada na existência, mas que ainda não é plena. Paradoxalmente, o indivíduo convive com fé e desespero. (Roos, 2019b, p. 149)

O desespero, portanto, é uma questão existencial que não possui saída pelas categorias modernas de autonomia, racionalidade, objetividade. A saída se dá pela fé e por um movimento do indivíduo que implique em colocar a sua subjetividade em jogo. Nesse sentido, afirmamos que para a questão mais fundamental da existência, tornar-se si-mesmo, não há mediação lógica e objetividade suficiente. Essa questão nos coloca diante de um desafio: se não é pelo conhecimento ou pela vontade, como pode-se alcançar a fé, a superação do desespero e o processo de tornar-se si-mesmo? Parece difícil encontrar uma resposta em um tempo que diz que tudo depende do empenho do ser humano. Por isso, Kierkegaard, apesar de ter escrito no século XIX, continua muito atual diante do contexto histórico que vivemos.

## Referências

- Compagnon, Antoine. (2005) *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*. Paris: Gallimard.
- Kierkegaard, Søren Aabye. (2022) *A doença para a morte*. Tradução de Jonas Roos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes. Original publicado em 1849.
- Kierkegaard, Søren Aabye. (2011) *Migalhas filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

- Kierkegaard, Søren Aabye. (2013) *Pós-escrito conclusivo não científico às migalhas filosóficas: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial, por Johannes Climacus*. v. 1. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Kierkegaard, Søren Aabye. (2016) *Pós-escrito conclusivo não científico às migalhas filosóficas: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial, por Johannes Climacus*. v. 2. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.
- Kierkegaard, Søren Aabye. (2010) *Temor e tremor*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Löwith, Karl. (2014) *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrère Martin. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp.
- Roos, Jonas. (2019) *Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard*. Revista Brasileira de Filosofia da Religião, v. 6, p. 10-29.
- Roos, Jonas. (2019) *Tornar-se cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*. São Paulo, SP: Editora LiberArs.
- Roos, Jonas. (2021) *Retroceder para avançar. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 24, n. 2, p. 119-139, jul./dez.
- Roos, Jonas. (2022) *10 lições sobre Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Rossatti, Guilherme Gutman. (2012) *O conceito de modernidade nos escritos primeiros de Kierkegaard: uma análise semântico-contextual*. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

- Rossatti, Guilherme Gutman. (2015) *Kierkegaard antimoderno, ou para uma tipologia alternativa da posição sociopolítica kierkegaardiana*. Cadernos de Filosofia Alemã, Florianópolis, v. 20, n. 1, p. 163-178.
- Stewart, Jon. (2017) *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Tillich, Paul. (1985) *A dinâmica da fé*. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal.

# Sintonia na diferença: a arquitetura dialética de Hegel e Kierkegaard

Tales Macêdo da Silva

Dentro das discussões acerca da relação entre Hegel e Kierkegaard, a tensão entre subjetividade e totalidade representa um dos eixos centrais da crítica kierkegaardiana ao sistema filosófico hegeliano. Se, para Hegel, o idealismo especulativo consiste em integrar cada particular em um processo dialético que culmina na realização do Espírito absoluto – no qual o indivíduo encontra sentido apenas como momento mediado da totalidade –, Kierkegaard enfatiza a singularidade irreduzível do existente concreto. Esse contraste não se reduz a uma divergência terminológica: trata-se de duas concepções distintas da natureza da verdade, da existência e da tarefa da filosofia.

No entanto, embora a crítica de Kierkegaard a Hegel seja radical, uma análise mais detida revela que há também pontos metodológicos de convergência que não podem ser ignorados. Isso porque, mesmo ao rejeitar a identidade totalizante do sistema hegeliano, Kierkegaard apropria-se de aspectos do método dialético para construir a sua própria filosofia existencial. Como observa Jon Stewart, a relação entre Hegel e Kierkegaard é mais complexa do que a narrativa simplista da oposição sugere: “longe de ser apenas um antagonista de Hegel,

Kierkegaard constrói muito do seu pensamento em diálogo íntimo com a dialética hegeliana” (Stewart, 2003, p. 57).

Hegel concebe a totalidade como a estrutura fundamental tanto da realidade quanto do pensamento. Cada momento particular só encontra seu significado pleno dentro do processo especulativo, que o supera e o integra por meio da *Aufhebung* (suprassunção). Um exemplo disso pode ser visto no desenvolvimento da autoconsciência na *Fenomenologia do espírito*: a consciência de si, ao buscar o reconhecimento, descobre sua verdade apenas na reconciliação mediada pelo outro. Nesse sentido, a subjetividade, para Hegel, não é um ponto isolado, mas um estágio histórico da autoconsciência que só se cumpre na mediação da totalidade dialética (Cf. Hegel, 2014, p. 109-118).

Kierkegaard, ao contrário, rejeita essa dissolução da singularidade no universal. Para ele, a subjetividade não pode ser reduzida a momento de um sistema sem perder sua essência: a relação singular e intransferível do indivíduo com sua existência. Como lembram comentadores brasileiros (Cf. Martins, 2010; Silva, 2009), a crítica kierkegaardiana visa precisamente essa abstração que, ao buscar a reconciliação total, perde a dramaticidade e a seriedade da existência concreta. Assim, enquanto Hegel vê a verdade como a reconciliação progressiva das contradições no saber absoluto, Kierkegaard mantém a contradição como elemento constitutivo da existência.

No entanto, essa oposição não elimina uma semelhança metodológica fundamental: ambos compartilham a ideia de que a filosofia se desenvolve por negações, mediações e superações sucessivas. Hegel organiza seu método pela tríade especulativa – ser, nada, devir; em-si, para-si, em-si-e-para-si; tese, antítese, síntese

(mesmo que ele próprio rejeite essa simplificação) –, em que cada momento é negado e superado numa unidade superior. Kierkegaard, por sua vez, rejeita a síntese reconciliadora, mas também pensa dialeticamente: seus pseudônimos encenam contradições, sua escrita irônica desconstrói posições rígidas, e sua filosofia existencial se move através de estádios ou esferas (estético, ético, religioso), que se relacionam por rupturas, saltos e negações.

Theodor Adorno, em sua célebre interpretação, observa que Kierkegaard pratica uma dialética “não reconciliada”: “a dialética kierkegaardiana é negativa, ela mantém a contradição em aberto, recusa a síntese e insiste na irreduzibilidade da existência” (Adorno, 2010, p. 45-46). Essa formulação mostra que, embora o objetivo de Kierkegaard seja distinto do de Hegel, sua forma de pensar ainda é atravessada pela lógica do movimento dialético.

Assim, mesmo sendo lidos frequentemente como antagônicos, Hegel e Kierkegaard compartilham mais do que a recepção tradicional costuma admitir. A divergência de estilo, de tom e de finalidade não obscurece o fato de que ambos partem da ideia de que a filosofia é movimento, processo e mediação. Enquanto Hegel leva esse movimento à reconciliação sistemática, Kierkegaard o leva ao paradoxo existencial. Mas em ambos, o pensamento não é estático: ele se move por tensões e contraposições.

Dessa forma, o método filosófico pode ser considerado um ponto de aproximação entre os dois pensadores, sobretudo em três aspectos fundamentais:

1. O desenvolvimento estrutural por tríades – Em Hegel, cada conceito se desdobra em seus opostos e retorna numa unidade superior. Em Kierkegaard, a existência se desdobra em estádios

(estético, ético, religioso), que embora não componham uma síntese dialética, são articulados como momentos de um processo.

2. A convergência de categorias hegelianas na filosofia kierkegaardiana – Apesar da crítica, Kierkegaard utiliza categorias próximas ao vocabulário hegeliano, como mediação, negatividade, contradição, interioridade, alienação. Seu conceito de angústia, por exemplo, pode ser lido como uma radicalização existencial da negatividade hegeliana.
3. A compreensão da existência como relação entre opostos – Tanto em Hegel quanto em Kierkegaard, a verdade emerge do confronto de oposições. Hegel pensa a reconciliação dessas oposições no saber absoluto; Kierkegaard insiste na sua irresolubilidade, vendo no paradoxo a forma mais alta da verdade existencial. Ainda assim, ambos concordam que não há verdade sem o atravessamento da negatividade.

## A estrutura triádica como forma de desenvolvimento do pensamento

Apesar das profundas diferenças temáticas e estilísticas entre Hegel e Kierkegaard, uma análise mais atenta revela um ponto de aproximação essencial entre ambos: a adoção de uma estrutura triádica no desenvolvimento do pensamento filosófico. Essa estrutura em Hegel, muitas vezes interpretada de forma reducionista como

“tese-antítese-síntese”, é, na verdade, expressão de um movimento interno do conceito, no qual um momento afirmativo é negado por sua própria limitação, e essa negação é superada em uma nova totalidade integradora. Hegel chama esse processo de “mediação dialética”, em que cada momento lógico é superado (*aufgehoben*) em um terceiro que conserva (*aufheben* também significa conservar), eleva e nega os dois anteriores. Esse ritmo triádico é, portanto, um movimento imanente do conceito, e não uma imposição externa.

Em Kierkegaard, esse modelo triádico de desenvolvimento se manifesta de modo existencial, refletido na progressão entre os estádios ou modos da existência: o estético, o ético e o religioso. Essa tripartição não é meramente descritiva, mas indica um percurso de elevação da consciência de si, em que cada estádio é superado e conservado por meio de sua própria contradição interna. O modo como Kierkegaard estrutura esse percurso – especialmente nas obras sob pseudônimo, como *Ou-ou* e *A doença para morte* – reflete uma concepção dialética, mesmo que distanciada da linguagem sistemática hegeliana. Além disso, Kierkegaard estrutura muitos de seus conceitos em tríades relacionais, como o eu sendo uma “síntese do finito e do infinito, do temporal e do eterno, da necessidade e da liberdade” (Kierkegaard, 2022, p. 43) – tríades que são chamadas a encontrar unidade através da relação com o Absoluto.

Essa forma de raciocínio sugere que, metodologicamente, Kierkegaard partilha com Hegel uma mesma sensibilidade à necessidade do desdobramento mediado. Embora rejeite a totalização sistemática da realidade, Kierkegaard não rejeita a lógica do vir-a-ser, ou seja, do devir que se move por contradições internas. Ao contrário, ele a reinterpreta existencialmente, fazendo da tríade uma ferramenta de compreensão da interioridade humana em movimento. Assim, o

pensamento de Kierkegaard, mesmo diante de perspectivas críticas a Hegel, manifesta uma dívida estrutural com o modo de desenvolvimento filosófico que o pensamento hegeliano consagrou.

Assim, se percebe que a primeira aproximação metodológica diz respeito à estrutura tripartida do pensamento. Em Hegel, o movimento dialético clássico, afirmação, negação e suprassunção, constitui a espinha dorsal do desenvolvimento do espírito e da realidade como um todo. Essa estrutura não é meramente formal, mas expressa a própria dinâmica da realidade: o real se move, se contradiz e se reconcilia. Curiosamente, Kierkegaard também estrutura grande parte de sua filosofia por tríades, ainda que com linguagem existencial e pseudonímia. Como por exemplo, na obra *A doença para morte*, com a análise do desespero seguindo um movimento triádico: “o desespero ignorante de si, o desespero consciente que quer não ser si mesmo e o desespero que quer ser a si mesmo” (Cf. Kierkegaard, 2022). Esse percurso, embora não seja apresentado como uma lógica dialética abstrata, revela uma dinâmica de mediação que guarda forte semelhança com a lógica hegeliana. Como também quando pensado nos modos da existência em Kierkegaard, se refere logo aos estádios estético, ético e religioso, que não busca uma linearidade, mas acabar sendo um processo conjunto de mediação e quiçá superação para que o indivíduo busque a singularidade. Então, a tríade, nesse sentido, funciona como forma de dar conta do devir da existência e da autoconsciência.

# Convergências conceituais entre os pensamentos de Hegel e Kierkegaard

Para além de uma aproximação metodológica na estrutura do pensamento, a relação entre Hegel e Kierkegaard pode ser identificada de forma ainda mais rica no campo conceitual. Diversos conceitos centrais aos seus pensamentos filosóficos – como espírito, realidade, salto, negatividade e mediação – revelam não apenas tensões, mas surpreendentes afinidades. Embora que Kierkegaard é colocado como crítico total do hegelianismo, sua própria elaboração filosófica se constrói a partir de um solo conceitual que compartilha raízes profundas com a filosofia hegeliana (Cf. Thulstrup, 1980). Assim, mesmo onde há oposição, há também uma semelhança estrutural, uma espécie de simbiose dialética<sup>1</sup> entre suas ideias.

O conceito de espírito é talvez o ponto mais evidente dessa convergência. Em Hegel, o espírito é a realidade em sua forma mais elevada – o sujeito absoluto que, por meio da cisão e da reconciliação, se torna plenamente consciente de si. O espírito, portanto, é processo, não substância: ele se constitui ao longo do tempo, no interior da história e da negatividade. Para Hegel, o espírito é aquilo que realiza a

---

<sup>1</sup> Por “simbiose dialética” entende-se a relação de interdependência e tensão recíproca entre polos conceituais ou momentos opostos, na qual cada um mantém sua identidade própria, mas só se compreende plenamente em referência ao outro. Diferentemente de uma fusão que elimina as diferenças, a simbiose dialética preserva a alteridade, permitindo que a oposição funcione como força motriz do desenvolvimento conceitual ou existencial.

unidade entre o universal e o particular, entre a subjetividade e a objetividade, entre o finito e o infinito. Como é possível observar na seção *Consciência-de-si* da sua obra *Fenomenologia do espírito*, que o espírito é o objeto para si que, no seu próprio movimento, se conhece (Cf. Hegel, 2014, p. 135-170). Já em Kierkegaard, o espírito também é um processo, mas vivido no interior da subjetividade. Em *A doença para morte*, ele o define como “uma síntese de infinitude e finitude, de temporalidade e eternidade, de liberdade e necessidade” (Kierkegaard, 2022, p. 43), e essa síntese é exatamente o que constitui o espírito. Aqui, a semelhança estrutural é evidente: o espírito é, para ambos, um vir-a-ser, uma relação dinâmica entre opostos.

Outro conceito chave que permite essa aproximação é o do salto (*Sprung*), conceito fundamental em Kierkegaard, mas que pode ser lido como uma inflexão existencial da lógica da mediação em Hegel. Para o primeiro, o salto é o movimento qualitativo que rompe com a continuidade imediata da existência e introduz o indivíduo na esfera do paradoxo – seja o salto da estética para a ética, seja da ética para o religioso. O salto suspende o progresso contínuo e exige uma decisão subjetiva radical. Ora, essa interrupção abrupta pode ser pensada como o momento da negação na lógica hegeliana – o momento em que o conceito se encontra com sua própria contradição interna e é forçado a superá-la. Hegel não fala em salto, mas sua dialética pressupõe momentos de ruptura: a cisão entre consciência e mundo, a alienação do espírito, a inversão da forma lógica. Assim, o salto kierkegaardiano pode ser compreendido como a versão existencial de um momento dialético de virada.

A própria noção de realidade (*Wirklichkeit*), para Hegel, é indissociável da ideia de efetivação: algo só é verdadeiramente real quando se realiza de forma concreta e racional. “O real é racional, e o

racional é real”, afirma ele. O que ainda não se realizou é apenas possibilidade, não realidade plena. Para Kierkegaard, a realidade também não é simplesmente o dado empírico ou material: ela é aquilo que se efetiva no interior da existência – uma efetivação ética, subjetiva e espiritual. A diferença está no horizonte em que essa efetivação ocorre: em Hegel, o horizonte é o universal histórico; em Kierkegaard, é o interior do indivíduo singular. Contudo, ambos compartilham a ideia de que a realidade se constitui no movimento de atualização do possível – seja ele lógico, histórico ou existencial.

Um último conceito que merece destaque é o de mediação (*Vermittlung*). Em Hegel, a mediação é o coração da dialética: tudo se constitui pela relação com o outro, pelo atravessamento da diferença. Não há identidade sem alteridade, não há ser sem negação, isto é, não-ser. Em Kierkegaard, embora haja uma crítica à mediação universalizante de Hegel, ele também trabalha com a ideia de que o eu não é dado imediatamente, mas precisa se constituir por meio de relações: com o finito, com o infinito, com o outro, com Deus. O que ele recusa é que essa mediação possa ser reduzida a um sistema racional; para Kierkegaard, a verdadeira mediação ocorre na interioridade, onde o eu se relaciona com o absoluto em forma de paradoxo. Assim, enquanto Hegel opera com a mediação lógica do conceito, Kierkegaard propõe uma mediação existencial, de ordem qualitativa, radicalmente subjetiva, mas ainda assim estruturalmente semelhante.

Portanto, a análise dos conceitos de espírito, salto, realidade e mediação revela que, sob a crítica kierkegaardiana a Hegel, há uma profunda influência estrutural e metodológica. Kierkegaard não rejeita a lógica do desenvolvimento por contradições; ele a desloca da esfera lógica para a existência. E nesse deslocamento, ele mantém,

ainda que em outro registro, a forma do pensamento hegeliano, mostrando que entre ambos há não apenas diferença, mas uma relação dialética complexa, feita de oposição, sim, mas também de continuidade criativa.

Portanto, para Hegel, o espírito (*Geist*) é a realidade que se reconhece a si mesma através da história, da cultura, da arte, da religião e, finalmente, da filosofia. O espírito é, portanto, uma realidade que se realiza no tempo, numa unidade processual entre o sujeito e o mundo (Cf. Hegel, 2014). Em Kierkegaard, o espírito também é aquilo que define o ser humano, entendido como uma síntese entre finito e infinito, entre temporal e eterno, entre necessidade e liberdade. A definição kierkegaardiana de espírito como “relação que se relaciona consigo mesma” revela, assim como em Hegel, uma ontologia da mediação: o espírito é realidade constituída, movimento de si a si por meio do outro, ainda que em Kierkegaard esse processo seja marcado pela interioridade, pela angústia e pela possibilidade do desespero (Cf. Kierkegaard, 2022).

## A tensão dos opostos como processo de desenvolvimento das filosofias de Hegel e Kierkegaard

Um terceiro ponto de convergência metodológica entre Hegel e Kierkegaard diz respeito à compreensão da tensão dos opostos como

motor do pensamento e da existência. Ambos os autores reconhecem que a realidade não é linear nem estática, mas atravessada por polaridades constitutivas que exigem resolução. Em Hegel, essa tensão aparece na forma de contradições lógicas, que não são meros erros ou falhas, mas o próprio impulso do desenvolvimento conceitual. O real é racional, mas só o é porque passa pela negatividade. O pensamento – e com ele o ser – só progride quando enfrenta a contradição, e a supera por meio da *Aufhebung*, o ato filosófico por excelência em Hegel, no qual os opostos são superados e conservados em uma nova unidade superior.

Kierkegaard também parte da tensão entre opostos, mas no plano da existência. O ser humano é definido por ele como uma síntese entre o finito e o infinito, entre a necessidade e a possibilidade, entre o temporal e o eterno. Essa síntese, contudo, não é algo que simplesmente acontece: ela é uma tarefa existencial, que deve ser conquistada. Quando essa síntese entra em desequilíbrio fazendo que você opte entre as possibilidades, torna mais afincado a angústia; quando não se consegue integrar seus termos no caminho de constituição de si mesmo, enfatiza o desespero. Assim como em Hegel, a tensão entre opostos é um dado estrutural, mas em Kierkegaard ela se traduz em dado existencial, e sua superação exige não apenas pensamento, mas fé.

Apesar dessas diferenças, ambos os filósofos compreendem que a verdade surge no confronto entre opostos. O método filosófico, em suas formas diversas, é, para ambos, uma forma de atravessar o negativo para alcançar a reconciliação. Em Hegel, essa reconciliação é racional e se dá na história e no saber absoluto; em Kierkegaard, ela é paradoxal e só se realiza plenamente diante de Deus. Contudo, nos

dois casos, o negativo é necessário: não há verdade sem conflito, não há espírito sem cisão, não há unidade sem diferença.

Essa concepção da tensão como geradora de sentido revela que o pensamento de Kierkegaard opera dentro de uma lógica metodológica semelhante. A polaridade é, para ambos, não um obstáculo, mas uma estrutura geradora, um processo de constituição do real, isto é, uma organização sistemática do pensamento. Por isso, é possível ver na filosofia de Kierkegaard um desenvolvimento paralelo ao de Hegel – não como continuação, mas como desdobramento alternativo da semelhança de estrutura de pensamento: aquela em que o verdadeiro só se alcança no interior da contradição, pela mediação e pela superação.

Por fim, ambos os pensadores compartilham uma profunda valorização da relação entre opostos como motor da realidade. Em Hegel, a contradição é a alma do movimento dialético; sem oposição, não há desenvolvimento. Kierkegaard, por sua vez, define a angústia como a categoria que nasce da tensão entre possibilidade e necessidade, entre liberdade e determinação. Essa tensão é constitutiva da existência humana, e sua mediação – seja por fé, seja por desespero – configura o modo como o indivíduo realiza sua singularidade. Assim como Hegel pensa o ser como síntese da identidade e da diferença, Kierkegaard concebe o eu como síntese da dualidade, marcada por tensões que não se anulam, mas que se elevam na autotransparência do espírito diante de Deus.

Conclui-se, portanto, que o método filosófico pode, sim, ser um ponto inicial de aproximação relevante entre Hegel e Kierkegaard. Embora partam de pressupostos distintos e caminhem por vias conclusivas divergentes – o primeiro rumo à totalidade, o segundo à subjetividade singular – ambos concebem a filosofia como um

processo que se desenrola a partir de relações dinâmicas, tríades estruturantes e uma ontologia do eu em movimento. Longe de um simples antagonismo, o diálogo entre Hegel e Kierkegaard pode ser mais fecundo se for pensado também a partir de suas afinidades metodológicas.

## Referências

- Adorno, T.W. (2010) *Kierkegaard: a construção do estético*. São Paulo: UNESP.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2014) *Fenomenologia do espírito*. 9. ed. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ.
- Kierkegaard, Søren. (2022) *A doença para a morte*. Petrópolis, RJ; Vozes.
- Martins, Jasson da Silva. (2010) *Kierkegaard e Hegel: ou o indivíduo contra a corporação*. Revista Pandora Brasil, [S.L.], v. 23, p. 90-101, out.
- Silva, Carlos Hugo Honorato da. (2009) *A existência como possibilidade em Kierkegaard: uma crítica à ciência da lógica de Hegel*. 2009. 97 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.
- Stewart, Jon. (2003) *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thulstrup, N. (1980) *Kierkegaard's Relation to Hegel*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.



# A angústia como instante na vida individual: a noção de angústia da falta de espírito no terceiro capítulo de *O conceito de angústia*

Danielle de Freitas Barbosa

## Introdução

No terceiro capítulo de *O conceito de angústia*, Kierkegaard introduz a noção de angústia da falta de espírito como descrição de uma condição existencial marcada pela ausência de interioridade e pela não apropriação da própria existência. A falta de espírito não deve ser compreendida como estado psicológico empírico, mas como forma de vida em que o indivíduo permanece imerso na imediaticidade, incapaz de reconhecer-se como espírito e de assumir a tarefa de tornar-se si mesmo. Trata-se, portanto, de uma alienação existencial que se manifesta pela repetição irrefletida e pela ausência

de consciência da liberdade que constitui a existência humana. Kierkegaard ilustra essa condição por meio de imagens que indicam automatismo e superficialidade, como a “máquina falante”, isto é, o homem sem espírito que pode repetir de cor uma cantilena filosófica, uma confissão de fé ou um recitativo político sem qualquer apropriação interior, e como o “riacho murmurante”, imagem de uma existência que se converte em murmúrio destituído de sentido (Kierkegaard, 2013, p. 99-100).

Essas figuras sugerem um modo de vida em que o indivíduo fala e age sem interioridade efetiva, reproduzindo formas de existência que não resultam de decisão subjetiva, evidenciando, assim, a distância entre viver e existir. Essa caracterização permite compreender que o problema da falta de espírito não se limita à descrição de um modo de vida empobrecido, mas diz respeito a uma questão central da antropologia kierkegaardiana: a relação do indivíduo consigo mesmo enquanto tarefa.

A ausência de interioridade não indica simplesmente um déficit, mas revela uma forma de existência na qual a possibilidade de tornar-se si mesmo não é assumida como exigência. Nesse sentido, a falta de espírito não constitui apenas um estado, mas uma condição existencial na qual a própria relação com o espírito permanece não realizada, mesmo quando o indivíduo se encontra plenamente inserido em práticas sociais, religiosas ou discursivas. A análise dessas imagens não possui, portanto, caráter meramente ilustrativo, mas desempenha função decisiva na explicitação dessa condição.

Ao recorrer à “máquina falante” e ao “riacho murmurante”, Kierkegaard evidencia que a alienação não se dá pela ausência de atividade, mas pela ausência de relação consigo mesmo no interior da própria atividade. A linguagem e a comunicação, longe de

constituírem necessariamente meios de apropriação, podem operar como formas de manutenção da exterioridade, permitindo que o indivíduo permaneça afastado de si mesmo mesmo quando participa ativamente da vida comum. Diante disso, o presente capítulo tem como objetivo analisar a noção de angústia da falta de espírito no terceiro capítulo de *O conceito de angústia*, compreendendo-a não apenas como diagnóstico da alienação, mas como momento decisivo na abertura da possibilidade existencial. Para tanto, parte-se da análise da falta de espírito e de suas figuras, para então examinar a angústia como ruptura da imediaticidade, sua estrutura enquanto vertigem da liberdade e, por fim, sua forma latente na a-espiritualidade. Busca-se, assim, evidenciar que a angústia não apenas revela a alienação, mas indica a possibilidade de sua superação no interior da própria existência.

Nesse horizonte, a falta de espírito pode ser compreendida não apenas como ausência de interioridade, mas como forma de existência na qual a própria possibilidade de relação consigo mesmo não é assumida como tarefa. Tal condição não se caracteriza pela ausência de conteúdos espirituais, mas pela impossibilidade de sua apropriação existencial, de modo que o indivíduo pode dominar discursos filosóficos ou religiosos sem que isso implique transformação de sua existência, como observa Silva (2021). Essa dissociação entre conteúdo e apropriação evidencia que a alienação não reside no que é pensado ou dito, mas na relação que o indivíduo estabelece com aquilo que pensa e diz.

A falta de espírito revela, assim, o ponto em que essa apropriação falha, mantendo o indivíduo na exterioridade e impedindo que a existência se constitua como tarefa. Essa compreensão pode ser aprofundada a partir da leitura de Marcos Érico de Araujo Silva (2021).

# Angústia e ruptura da imediaticidade

A análise kierkegaardiana não se limita, contudo, à descrição dessa condição de alienação. A angústia emerge como possibilidade de ruptura da falta de espírito, na medida em que confronta o indivíduo com a liberdade e com a responsabilidade inerentes à existência. Ela não deve ser compreendida como sentimento meramente negativo, mas como expressão da possibilidade que se abre diante do indivíduo quando este se vê diante da própria liberdade.

Por isso, Kierkegaard a descreve como “vertigem da liberdade”: a angústia surge no instante em que o indivíduo percebe que pode escolher e, ao mesmo tempo, que é responsável por essa escolha. Tal experiência rompe a imediaticidade característica da falta de espírito e introduz uma tensão existencial que impede a permanência na alienação. A angústia torna-se, assim, momento decisivo no qual a existência é colocada diante da tarefa de apropriação de si mesma, evidenciando que o tornar-se espírito não é um dado, mas uma possibilidade que exige decisão.

Nesse sentido, a angústia da falta de espírito revela uma ambiguidade fundamental. Por um lado, manifesta a condição de alienação do indivíduo que ainda não despertou para a interioridade; por outro, abre a possibilidade de superação dessa condição ao introduzir a consciência da liberdade.

Kierkegaard não compreende a angústia como obstáculo a ser eliminado, mas como experiência necessária para a constituição do si

mesmo, pois é por meio dela que o indivíduo é confrontado com a possibilidade de tornar-se responsável por sua própria existência. A experiência da angústia não elimina automaticamente a falta de espírito, mas introduz a consciência da tarefa existencial que se impõe ao indivíduo, exigindo que este reconheça sua liberdade e assuma a responsabilidade de tornar-se si mesmo.

## A metáfora do penhasco e a estrutura da liberdade

A metáfora do penhasco ilustra de modo particularmente expressivo essa experiência e permite compreender com maior precisão a estrutura da angústia. Ao aproximar-se do abismo, o indivíduo não experimenta apenas o medo de cair, como se estivesse diante de um perigo externo e objetivo; ele experimenta, ao mesmo tempo, algo mais profundo e inquietante: a consciência de que pode lançar-se.

É essa duplicidade que torna a imagem filosoficamente decisiva. O penhasco não representa apenas uma ameaça, mas revela ao indivíduo sua própria liberdade. A vertigem não nasce simplesmente da altura nem do risco físico, mas da abertura da possibilidade que se apresenta diante de si.

A angústia, nesse sentido, não se reduz ao temor da queda, mas exprime a relação do indivíduo com sua própria capacidade de decidir, inclusive contra si mesmo. O que está em jogo não é apenas o perigo, mas a liberdade que torna o perigo possível. A beira do abismo torna-se, assim, figura do instante em que a existência é arrancada da

neutralidade aparente e confrontada com o fato de que não está determinada nem concluída. O indivíduo angustia-se porque percebe que sua existência não é algo dado, mas um campo de possibilidades no qual ele próprio está implicado.

Essa experiência revela uma dimensão decisiva: a liberdade não se apresenta inicialmente como domínio sereno de si, mas como vertigem. Trata-se de uma experiência ambígua, em que possibilidade e perigo, atração e recuo, abertura e responsabilidade se entrelaçam. O abismo não apenas ameaça, mas expõe o indivíduo à sua própria condição de liberdade. Nesse sentido, a angústia não indica fraqueza, mas a impossibilita de escapar de si mesmo enquanto ser livre.

O indivíduo não está protegido da sua liberdade, e é precisamente essa ausência de proteção que constitui a vertigem. A metáfora do penhasco mostra, ainda, que a angústia não paralisa necessariamente o indivíduo. Embora possa desestabilizar, ela também pode operar como impulso ao reconhecimento da tarefa de tornar-se si mesmo.

Ao revelar que a existência é possibilidade, a angústia impede o indivíduo permaneça integralmente na repetição irrefletida da vida imediata. A liberdade, ao manifestar-se como vertigem, desinstala a segurança aparente da imediaticidade e introduz a exigência de decisão. A existência já não pode ser vivida como continuidade indiferenciada, pois o indivíduo foi confrontado com a necessidade de posicionar-se diante de si mesmo.

A imagem do penhasco permite aprofundar ainda mais a compreensão da angústia ao evidenciar que aquilo que está em jogo não é um objeto determinado, mas a própria estrutura da possibilidade. Diferentemente do medo, que se dirige a algo concreto e delimitado, a angústia não possui um conteúdo fixo, pois emerge da

relação do indivíduo com o seu próprio poder-ser. O abismo não é apenas aquilo que ameaça, mas aquilo que revela ao indivíduo que sua existência está aberta e não determinada.

Nesse sentido, a vertigem não se explica pelo perigo externo, mas pela consciência de que a possibilidade não pode ser anulada. A experiência do penhasco mostra que o indivíduo não apenas pode cair, mas pode escolher lançar-se, e é precisamente essa possibilidade que produz a angústia.

Essa duplicidade evidencia que a liberdade não se apresenta inicialmente como domínio ou segurança, mas como instabilidade. A abertura da existência à possibilidade não garante direção, mas expõe o indivíduo à necessidade de decidir sem fundamento prévio. A angústia surge, assim, como experiência na qual o indivíduo percebe que não há garantias que possam substituí-lo na tarefa de escolher. O penhasco torna visível que a existência não pode ser vivida como continuidade neutra, pois a possibilidade introduz uma ruptura que impede a permanência na imediaticidade.

Nesse sentido, a vertigem da liberdade revela que a existência é sempre mais do que aquilo que já está dado, configurando-se como campo aberto no qual o indivíduo é chamado a posicionar-se. Ao mesmo tempo, essa experiência permite compreender que a angústia não é meramente paralisante. Embora possa desestabilizar a segurança da vida imediata, ela também inaugura a possibilidade de apropriação de si.

A vertigem não conduz necessariamente à queda, mas pode operar como momento de despertar, no qual o indivíduo reconhece que sua existência não está concluída e que depende de sua própria decisão. A imagem do penhasco evidencia, portanto, que a angústia não é um acidente psicológico, mas expressão da própria condição da

existência enquanto liberdade, indicando que o tornar-se si mesmo não é um desenvolvimento automático, mas uma tarefa que se impõe no interior da própria possibilidade.

## Latência da angústia e crítica à estabilidade aparente

Esse movimento torna ainda mais clara a importância da noção de latência da angústia na análise kierkegaardiana da falta de espírito. Kierkegaard observa que, na a-espiritualidade, a angústia não se manifesta de forma explícita, uma vez que o espírito parece excluído da vida imediata; contudo, isso não significa sua eliminação. Ao contrário, a angústia permanece latente, indicando que a ausência de interioridade não suprime a relação com o espírito, mas apenas a obscurece (Kierkegaard, 2013, p. 101).

Essa latência revela que a estabilidade da vida imediata é apenas aparente. O indivíduo pode viver sem experimentar angústia de forma consciente e, ainda assim, permanecer em uma relação não resolvida consigo mesmo. A ausência de angústia manifesta não indica plenitude existencial, mas uma forma de ocultação. Como indica Silva (2021), essa condição não elimina a relação com o espírito, mas a mantém não realizada.

A vida marcada pela repetição quantitativa apresenta-se como contínua, homogênea e aparentemente segura, mas essa continuidade não corresponde a uma verdadeira apropriação de si. Trata-se, antes, de uma forma de existência na qual a interioridade não se realiza.

Nesse sentido, a latência da angústia evidencia que a falta de espírito não constitui uma condição neutra. O indivíduo pode participar das práticas sociais, religiosas e culturais, pode falar, agir e até mesmo dominar discursos espirituais, e ainda assim permanecer distante de si mesmo.

A ausência de interioridade não se manifesta necessariamente como crise visível, mas pode apresentar-se como normalidade. É precisamente essa normalidade que Kierkegaard coloca em questão, ao mostrar que a vida sem espírito pode parecer estável, quando, na verdade, está fundada sobre uma relação não realizada consigo mesmo.

A angústia latente funciona, assim, como índice dessa tensão oculta. Ela indica que a relação com o espírito não foi abolida, mas permanece como exigência silenciosa. Mesmo quando não é experimentada de forma explícita, a angústia revela que a existência não está resolvida na imediaticidade. A vida sem espírito não é simplesmente tranquila, mas superficial. A ausência de conflito não significa reconciliação, mas ocultação da tarefa existencial.

Nesse ponto, a análise kierkegaardiana adquire um alcance crítico importante, pois mostra que a alienação não se apresenta necessariamente como ruptura dramática, mas pode assumir a forma de uma vida aparentemente normal, na qual o indivíduo não se apropria de si mesmo.

A angústia latente funciona, assim, como índice dessa tensão oculta. Ela indica que a relação com o espírito não foi abolida, mas permanece como exigência silenciosa. Mesmo quando não é experimentada de forma explícita, a angústia revela que a existência não está resolvida na imediaticidade. A vida sem espírito não é

simplesmente tranquila, mas superficial. A ausência de conflito não significa reconciliação, mas ocultação da tarefa existencial.

Nesse ponto, a análise kierkegaardiana adquire um alcance crítico importante, pois mostra que a alienação não se apresenta necessariamente como ruptura dramática, mas pode assumir a forma de uma vida aparentemente normal, na qual o indivíduo não se apropria de si mesmo. É justamente por isso que a emergência da angústia possui função decisiva. Quando a angústia deixa de ser apenas latente e irrompe como experiência, ela rompe essa estabilidade aparente e revela a insuficiência da vida imediata.

A continuidade da repetição é interrompida, e o indivíduo é colocado diante da possibilidade de decidir. A angústia não cria a relação com o espírito, mas a torna visível. Ela desvela aquilo que já estava presente como exigência, mas que permanecia encoberto pela ausência de interioridade.

É justamente por isso que a emergência da angústia possui função decisiva. Quando a angústia deixa de ser apenas latente e irrompe como experiência, ela rompe essa estabilidade aparente e revela a insuficiência da vida imediata. A continuidade da repetição é interrompida, e o indivíduo é colocado diante da possibilidade de decidir. A angústia não cria a relação com o espírito, mas a torna visível. Ela desvela aquilo que já estava presente como exigência, mas que permanecia encoberto pela ausência de interioridade.

# Diálogo com a tradição filosófica alemã

A análise kierkegaardiana da falta de espírito insere-se de modo crítico no horizonte da tradição filosófica alemã, particularmente no que diz respeito à centralidade atribuída ao universal e à mediação sistemática da existência. Ao enfatizar a ausência de interioridade como problema fundamental, Kierkegaard desloca o foco da reflexão filosófica para a singularidade concreta do indivíduo, recusando a ideia de que a existência possa ser plenamente compreendida a partir de categorias abstratas.

Nesse contexto, a crítica ao predomínio do quantitativo pode ser compreendida como uma resposta à tendência de dissolução da singularidade no interior de totalidades conceituais. A existência, quando pensada apenas sob a forma do universal, perde sua dimensão de tarefa.

O indivíduo torna-se momento de um processo mais amplo, e sua relação consigo mesmo é mediada por estruturas que não exigem decisão existencial. Kierkegaard rompe com essa perspectiva ao insistir que a constituição do si não pode ser deduzida nem integrada sistematicamente, mas deve ser assumida como tarefa singular. Como observa Jon Steward (2017), Kierkegaard se desenvolve em tensão com o idealismo alemão.

Ao mesmo tempo, sua reflexão dialoga com o romantismo na medida em que reconhece a importância da interioridade e da subjetividade. No entanto, essa aproximação não implica adesão.

Kierkegaard distancia-se de uma concepção de interioridade que se esgota na experiência estética ou na expressão emocional.

A interioridade, para ele, não é vivência imediata, mas relação que exige apropriação e decisão. A falta de espírito evidencia justamente o fracasso dessa apropriação, mostrando que a interioridade não é dada, mas deve ser constituída. Nesse horizonte, a noção de instante adquire um papel decisivo. Contra a continuidade mediada do sistema e contra a dispersão estética da experiência, Kierkegaard introduz a ideia de ruptura qualitativa.

O instante não é um momento entre outros, mas o ponto em que a existência se confronta com a possibilidade de tornar-se si mesma. A falta de espírito, ao permanecer na repetição quantitativa, evita esse confronto. A angústia, por sua vez, indica a possibilidade de que tal ruptura venha a ocorrer.

A crítica kierkegaardiana à tradição alemã não se limita, portanto, a uma rejeição externa, mas constitui uma reconfiguração do problema filosófico. Ao recolocar a singularidade no centro, Kierkegaard evidencia que a existência não pode ser resolvida por mediação conceitual nem dissolvida em totalidades abstratas. A falta de espírito torna visível o limite dessas abordagens, ao mostrar que a ausência de interioridade não pode ser superada por acréscimo de conteúdo, mas exige uma transformação na relação do indivíduo consigo mesmo.

A inserção da crítica kierkegaardiana no interior da tradição alemã permite compreender que sua posição não se configura como ruptura absoluta, mas como deslocamento do eixo da reflexão filosófica. Ao invés de negar o problema do universal, Kierkegaard evidencia seus limites quando aplicado à existência concreta, mostrando que a mediação conceitual não alcança a singularidade

enquanto tal. A existência não pode ser pensada apenas como momento de um processo lógico, pois envolve uma relação consigo mesmo que não se deixa reduzir a categorias abstratas. Nesse sentido, a crítica ao sistema não é uma rejeição da racionalidade, mas uma redefinição de seu alcance.

Essa perspectiva permite compreender também que a noção de subjetividade em Kierkegaard não corresponde a uma interioridade fechada ou puramente psicológica, mas a uma estrutura existencial na qual o indivíduo se relaciona consigo mesmo como tarefa. A tradição idealista tende a compreender o sujeito a partir de sua inserção no universal, enquanto Kierkegaard evidencia que essa inserção não garante a constituição do si. A falta de espírito torna visível esse limite ao mostrar que é possível participar do universal sem, contudo, tornar-se si mesmo. A subjetividade, nesse sentido, não é um dado, mas uma exigência que não pode ser substituída por nenhuma mediação externa.

Nesse horizonte, a crítica kierkegaardiana adquire um alcance decisivo ao recolocar a existência singular no centro da filosofia. Ao mostrar que a constituição do si exige decisão, Kierkegaard evidencia que a filosofia não pode limitar-se à descrição de estruturas universais, mas deve considerar a relação do indivíduo consigo mesmo como dimensão fundamental. A falta de espírito, ao evidenciar a ausência dessa relação, mostra que o problema da existência não é apenas teórico, mas existencial, indicando que a transformação não ocorre por desenvolvimento conceitual, mas por apropriação.

## Conclusão

A análise do terceiro capítulo de *O conceito de angústia* permite compreender que a angústia da falta de espírito ocupa posição decisiva na descrição kierkegaardiana da existência humana. Ao evidenciar a ausência de interioridade e a repetição irrefletida que caracterizam a alienação existencial, Kierkegaard demonstra que a constituição do espírito não é um dado imediato, mas tarefa que se impõe ao indivíduo no interior da própria existência. Entretanto, a análise não se limita a um diagnóstico da alienação. A angústia emerge como experiência liminar que introduz a possibilidade de ruptura dessa condição, ao confrontar o indivíduo com a abertura da existência à escolha.

Nesse sentido, a angústia da falta de espírito manifesta uma ambiguidade constitutiva: ao mesmo tempo em que evidencia a alienação, revela a possibilidade de transformação existencial. A ausência de angústia manifesta na a-espiritualidade não indica superação da alienação, mas sua ocultação. A angústia evidencia que a existência humana é marcada por abertura à possibilidade e que o tornar-se espírito exige decisão. Conclui-se, portanto, que a angústia da falta de espírito revela a estrutura paradoxal da existência humana, marcada simultaneamente pela alienação e pela possibilidade de constituição do si mesmo, recolocando a existência individual no centro da filosofia.

A análise da angústia da falta de espírito permite, assim, compreender que a existência humana não se esgota naquilo que se apresenta de forma imediata, mas é atravessada por uma abertura constitutiva à possibilidade. A ausência de interioridade não elimina

essa abertura, mas a mantém em estado não assumido, de modo que a angústia surge como expressão dessa tensão entre o que o indivíduo é e aquilo que pode vir a ser. Nesse sentido, a existência não pode ser compreendida como algo dado ou concluído, mas como tarefa que exige decisão.

A angústia revela, portanto, que a liberdade não é um atributo adicional da existência, mas sua própria condição. O indivíduo não escolhe ser livre, mas encontra-se já situado nessa condição, o que faz com que a decisão não seja opcional, mas inevitável. A falta de espírito evidencia justamente a tentativa de permanecer aquém dessa exigência, mantendo-se na repetição irrefletida da vida imediata. A angústia, ao romper essa repetição, recoloca o indivíduo diante de si mesmo, indicando que a existência não pode ser vivida sem apropriação.

Dessa forma, a análise kierkegaardiana evidencia que o tornar-se si mesmo não ocorre por desenvolvimento progressivo nem por integração ao universal, mas por meio de uma ruptura na qual a existência é confrontada com a própria possibilidade. A angústia da falta de espírito revela, assim, que a alienação não constitui estado definitivo, mas condição na qual pode emergir a transformação existencial, indicando que a tarefa de tornar-se si mesmo permanece como exigência fundamental da existência.

## Referências

- Kierkegaard, Søren. (2013) *O conceito de angústia*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes.
- Silva, Marcos Érico de Araújo. (2021) *O fenômeno da falta de espírito em O conceito da angústia de Kierkegaard*. El Arco y la Lira: Tensiones y Debates, v. 9, p. 117-137.
- Stewart, Jon. (2017) *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Petrópolis: Vozes.

# A infinita diferença qualitativa de Søren Kierkegaard na *Carta aos Romanos* de Karl Barth

Michell Platinir Silva Damasceno

## Introdução

No *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, Climacus, através do conceito de mediação, suprime a relação com o eterno na esfera existencial. Isso pressupõe que a infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade foi anulada pela mediação de um discurso poético-estético:

E quando as pessoas se cansam em relação ao eterno, quando ficam calculistas como um judeu trapaceiro, sensíveis como um pastor de velhas beatas, sonolentas como as virgens imprevidentes; quando não tem mais a capacidade de captar a verdade da existência (i.é, o que significa existir) como um tempo de enamoramento e como a corrida entusiasmada rumo ao incerto: então chega à mediação. (Kierkegaard, 2016, p. 114)

Dessa forma, a mediação transformou a relação existencial do homem com o t́elos absoluto num momento especulativo. Segundo Almeida:

Efetivamente, se existe um problema que obsidia o solit́ario de Copenhague do começo at́e o fim, este consiste no conceito de mediação, que ele não cessa de combater, de superar e, paradoxalmente, de a ele retornar. Assiste-se, por conseguinte, a uma tentativa sempre recomeçada e sempre renovada de colmatar uma hincia que se *interpõ*e entre o finito e o infinito, o particular e o universal, as partes e o todo, o tempo e a eternidade, a hist́oria e o que está para aĺem da hist́oria, ou que não tem hist́oria. (Almeida, 2019, p. 365)

O ambiente intelectual e religioso dinamarquês da ́epoca de Kierkegaard foi bastante influenciado pelo debate estabelecido entre o hegelianismo e o anti-hegelenianismo. Nessa conjuntura,

pensadores de viés hegeliano, como Martensen<sup>1</sup>, Heiberg<sup>2</sup>, Rasmus<sup>3</sup>, Nilsen<sup>4</sup> e Adler<sup>5</sup> foram o ponto fundante para uma crítica

---

<sup>1</sup> Hans Lassen Martensen nasceu em uma família luterana de classe média em Flensburg, no Ducado de Schleswig (atual Alemanha), como filho único de Hans Andersen Martensen (1782-1822) e Ane Marie Truelsen (1781-1853). Naquela época, Schleswig era um ducado entre Holstein e a Dinamarca. Ele cresceu em uma sociedade de língua alemã, enquanto seu pai, que era professor, escritor e capitão do mar, preferia usar o dinamarquês. Consequentemente, o jovem Martensen foi criado em uma situação multicultural e a reconciliação de diferentes culturas tornou-se um dos interesses centrais de sua vida. Ele foi educado no *Metropolitanskolen* e estudou teologia na Universidade de Copenhague e mais tarde foi ordenado na Igreja dinamarquesa. De 1834 a 1836, ele viajou para países estrangeiros. Ele visitou várias cidades, incluindo Berlim, Munique, Viena e Paris, o que o levou a conhecer intelectuais influentes, incluindo David Strauss (1808-1874). Durante sua viagem, ele começou a ler místicos, como Meister Eckhart, Johannes Tauler e Jakob Böhme. Também estudou *A Divina Comédia*, de Dante com grande interesse. Em Copenhague, foi leitor de Teologia em 1838, professor extra-ordinarius em 1840, pregador da corte em 1845 e professor ordinário em 1850. Certa vez, ele foi oferecido a um bispado da Igreja da Suécia, mas recusou. Em 1854, entretanto, ele desistiu de sua carreira educacional e foi feito bispo da Zelândia, o primaz dinamarquês. Em seus estudos, foi influenciado por Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e Franz Xaver von Baader (1765-1841); mas ele era um homem de mente independente e desenvolveu uma teologia especulativa peculiar que mostrava disposição para o misticismo e a teosofia.

<sup>2</sup> J. L. Heiberg (1790 a 1861) foi um intelectual, poeta, dramaturgo e crítico literário na Dinamarca das décadas 1830 e 1840.

<sup>3</sup> Rasmus Nielsen (1809 a 1884) foi professor de filosofia moral da Universidade de Copenhague, cujos escritos assinalam um entusiasmo inicial por Hegel. Por exemplo, entre 1841 e 1844 publicou um denso trabalho acerca da lógica hegeliana. Entretanto, renunciou ao pensamento do autor após ter acesso ao *Pós-escrito* de Kierkegaard, obra que o levou a defender o dinamarquês, polemizando com Martensen acerca das teses kierkegaardianas e da própria dogmática do bispo dinamarquês, o que ocorreu após o falecimento de Kierkegaard.

<sup>4</sup> O livro sobre Adler, escrito por Kierkegaard entre 1846 e 1847, trata do caso do pastor dinamarquês Adolph Peter Adler (1812-1869), pároco da Ilha de Bornholm (em 1841) e célebre autor de um livro de sermões (redigido em 1843), no qual Cristo, segundo ele

kierkegaardiana à teologia, à filosofia e, principalmente, à cristandade dinamarquesa, de modo geral. Rasmus Nielsen, por exemplo, havia publicado um artigo sobre as doces indulgências de Mynster, levando Kierkegaard a criticá-lo severamente. Contrapondo-se a cultura estético-poética o conceito kierkegaardiano de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade estabeleceu a ruptura entre o pensador dinamarquês e a cristandade de sua época, que tendia para a racionalização da fé e, do ponto de vista prático, eliminava o escândalo enquanto categoria essencial do cristianismo.

Segundo Miranda, Kierkegaard “a denúncia aos meios de comunicação como instrumento de narcotizar os indivíduos e retirar de cada um a faculdade da escolha e da decisão” (Almeida, 2019, p. 198). Em outras palavras, o discurso religioso é estritamente dopaminizado, conduzido o indivíduo ao falso entendimento do que é ser testemunha da verdade. O bispo Mynster, fiel testemunha da verdade para os fiéis clericais, morreu em fevereiro de 1850. Com sua morte, adveio também a cisão de Kierkegaard com a cristandade de Copenhague. Martensen, ao proferir um sermão no funeral do bispo falecido, enfatizou sua integridade não apenas com relação aos seus pares clericais, mas também de cunho exegético e hermenêutico frente às palavras do Novo Testamento, além de seu compromisso diante do rebanho de fiéis.

Na prática, Mynster era alguém que gostava dos momentos de quietude nos lugares santos, nos quais a religião era distribuída como

---

mesmo, lhe ditou pessoalmente uma nova doutrina em forma de revelação (Cf. Kierkegaard, 1998, p. 339).

<sup>5</sup>Jacob Peter Mynster (8 de novembro de 1775 - 30 de janeiro de 1854) foi um teólogo e bispo dinamarquês. Foi também bispo da Zelândia de 1834 até à data da sua morte.

um mero ingrediente da existência, e não como algo que possui caráter absoluto. Segundo Karl Lowith (2014, p. 182),

Kierkegaard indicou que a ‘tarefa da sua época’ consiste em traduzir os resultados da ciência aqui considerada à ciência hegeliana – para a vida pessoal, apropriar-se dela pessoalmente.

Em outros termos, para o dinamarquês, a existência humana e o cristianismo de sua época são forjados a partir de um sistema filosófico-teológico, oriundo dos credos. Ou seja, o indivíduo segue uma caminhada contraditória entre, a fé no paradoxo Absoluto e a verdade histórico-objetiva.

As contradições do cristianismo foram suprimidas por verdade histórico-imanente, que, mesmo comunicando inverdades, seduzia o ouvinte dom-juanicamente<sup>6</sup>. segundo Valls e Almeida (2007, p. 30): “atrapalhava a verdadeira comunicação, constituindo-se num niilismo linguístico, transformando tudo e todos em bandos, em massa de manobra, em desordem, numa abstração do sistema”. A falta de individualidade e reflexão é, para Kierkegaard, a potência máxima para a massificação religiosa. Segundo o dinamarquês, em *Os lírios dos*

---

<sup>6</sup>Albert Schweitzer foi um filósofo, médico e filantropo alemão famoso pela obra humanitária que desenvolveu na África. Nascido em Kayserberg, na região da Alsácia, era filho de um pastor protestante. Estudou filosofia e teologia em Estrasburgo. Doutorou-se em filosofia em 1899 e em teologia em 1900. Exerceu livre-docência na Faculdade de Teologia Protestante da Universidade de Estrasburgo em 1902. Em 1913 graduou-se em medicina e cirurgia, o que o motivou a ir com sua esposa e futura auxiliar para a colônia francesa do Gabão, na África. O trabalho humanitário que lá desenvolveu tornou-se público e, em 1952, ele foi agraciado com o Prêmio Nobel da Paz. Entre os seus escritos mais célebres estão sua tese de doutorado, *A busca do Jesus histórico* (Von Reimarus Zu Wrede, 1906), *O misticismo do apóstolo Paulo* (Die Mystik des Apostels Paulus) (Cf. Schweitzer, 2005, p. 1).

*campos e as aves do céu* (2022, p. 12): “eis o curso cristão na cristandade: o discípulo não se reflete no cristianismo, mas fora dele até que se faça cada vez mais cristão simplesmente”.

Portanto, a cognoscibilidade dos fiéis dinamarqueses havia sido corrompida pelos discursos dos pastores acerca do significado de ser *testemunha de Cristo*, “afinal, se Mynster, o representante máximo até então da cristandade, *é uma testemunha da verdade na carreira dos apóstolos*, ele deve ser imitado” (Paula, 2009, p. 112). Para Kierkegaard (2009, p. 113), “o testemunho é não somente renúncia, mas também angústia, temor, e não aceitação da sociedade”. Diante disso, nota-se que, para Kierkegaard, o cristianismo se desvela como uma verdade subjetiva e existencial regada de (a) sofrimento, na qual a testemunha da verdade vive a tensão dialética estabelecida a partir de seu relacionamento pessoal com Cristo.

Se a verdade é subjetividade e deve ser reapropriada por cada indivíduo, a comunicação dela só pode ocorrer, para o pensamento Kierkegaardiano, de maneira indireta. Com efeito, a comunicação do crístico se dá por meio do testemunho, isto é, do sofrer pela verdade que se possui subjetivamente de maneira indireta (Paula, 2009, p. 28). A hermenêutica kierkegaardiana vem do crístico, referência a partir da qual as palavras do Novo Testamento se afirmam como paradoxais diante da possibilidade de Mynster ser a fiel testemunha da verdade. Ora, a paradoxalidade do Novo Testamento pode ser demonstrada, por exemplo, quando Jesus, no Evangelho de Mateus, mais especificamente na epígrafe sermão monte (5: 1-2;11-12), decreta:

Bem-aventurado os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus; bem-aventurado os que choram, porque serão consolados; bem-aventurado sois vós quando, por

minha causa, os insultarem e os perseguirem, e, mentindo, disserem todo mal contra vocês. Alegrem-se e exultem, porque é grande a sua recompensa nos céus; pois assim perseguiram os profetas antes de vós.

Essas palavras surgem como um escândalo para cristandade que se alienou devido à especulação histórica. Para confrontar essa conjuntura, Kierkegaard analisa cuidadosamente, na sua essencialidade, o sofrimento do cristão, ponderando que

primeiro diz respeito à sua continuidade, quer dizer, a relação com o ideal absoluto, não possui valor temporário, mas choca sempre com a forma natural da existência do sujeito. (Ferro, 2012, p. 50)

A relação contínua com o Absoluto aparta os homens da absolutização da vida abstrata, os conduzindo ao salto pelo sofrimento, marca da verdadeira testemunha da verdade, que martiriza sua vida em prol do relacionamento imitativo com Cristo, até porque

o indivíduo não é capaz de mudar a si mesmo, ele torna-se como que uma afetação (ou 'pose') de mudança de si mesmo e por isso sofrer é a mais elevada ação interior. (Kierkegaard, 2013, p. 181)

Todo esse processo existencial necessita advir de um salto de humildade característico do Cristo, e “o Cristo que nos convida a segui-lo não é o Cristo Rei, mas sim o servo humilde de Javé” (Kierkegaard, 2021, p. 81). Kierkegaard convida o indivíduo a voltar à essência do

Novo Testamento, que é a paixão pelo Crístico, reprimindo o excesso de reflexão especulativa que tornava os dinamarqueses desapaixonados, indiferentes e omissos. Nessa conjuntura, a existência se transformou em uma existência de pensamento, fazendo do ensino do Novo Testamento referente à categoria de testemunha da verdade irrelevante, uma construção ilusória.

Então, quando o Novo Testamento é posto de lado, a proclamação do cristianismo feita pelo bispo Mynster foi, especificamente para uma testemunha da verdade, uma dúbia proclamação do cristianismo. Mas havia segundo eu penso, essa verdade, uma vez que ele era alguém submisso, com isso, estou completamente convencido a confessar diante de Deus e diante dele mesmo que ele não foi, de modo algum, de maneira nenhuma, uma testemunha da verdade, na minha visão, essa confissão é precisamente a verdade. (Kierkegaard *apud* De Paula, 2009, p. 113)

O testemunho do Deus-homem presente no Novo Testamento é o crivo para o entendimento do conceito de testemunha da verdade, é o centro da Infinita diferença qualitativa para o autor dinamarquês. A proclamação da cristandade frente a essa categoria, segundo Kierkegaard, é anticristã, pois Mynster, e posteriormente Martensen e os mil pastores, deturpam a diferença qualitativa entre ser uma testemunha da verdade e o mero proclamar sê-lo.

# A recepção do conceito de Infinita Diferença Qualitativa na *Carta aos romanos* de Karl Barth

Barth, no desenvolvimento da obra *A carta aos romanos*, especificamente no seu segundo prefácio, afirma que possui um sistema e que

ele reside no fato de procurar observar com a maior insistência possível e em seu significado positivo e negativo aquilo que Kierkegaard denominou de diferença qualitativa interminável entre tempo e eternidade. (Barth, 2016, p. 50)

Diante dessa citação, pode-se constatar que as categorias kierkegaardiana são as bases da reflexão do autor da Basileia.

De início, é importante frisar que, para Barth, o tema central da Bíblia é a relação de Deus com o ser humano. Contudo, existe na Escritura uma infinita diferença qualitativa entre o temporal e o eterno, entre o finito e o infinito, entre Deus e homem. Nas palavras de Mondim (2003, p. 35):

Com efeito, o jovem pastor de Safenwill elaborou o *Der Rómerbrief* (1919). Nele combate o racionalismo, o humanismo e o liberalismo, que tinham invadido a

teologia protestante no século XIX, e traz novamente à luz a unicidade e o paradoxo da fé bíblica. Contra a teologia liberal, que eliminara a infinita distância que separa o homem de Deus e a razão da Revelação, Barth, inspirando-se em Kierkegaard, reivindica a infinita diferença qualitativa entre religião natural e revelação, entre filosofia e Bíblia. Para dar relevo a tal diferença, utiliza o método dialético do “não” de Deus a tudo aquilo a que o homem diz que “sim”.

Em conformidade com Mondim, Luigi Pareyson afirma que Barth fincou a teologia dialética, como fundamento hermenêutico-existencial<sup>7</sup> no desenvolvimento da Carta aos Romanos. Isto é, a dialética presente n'*A carta aos romanos* provém do encontro com a filosofia do autor dinamarquês Soren Kierkegaard e, mais especificamente, do interesse barthiano pelo conceito de infinita diferença qualitativa. O referido encontro conceitual possibilita um

---

<sup>7</sup>No original: “Non è solo il caso che sia la teologia dialettica sia l'Existenzphilosophie emergano dal Rinascimento di Kierkegaard; alludiamo invece al fatto che nel pensiero barthiano troviamo, oltre all'espressione moderna, anche la massima evidenza di quegli elementi che l'esistenzialismo tedesco accoglie consapevolmente o meno dalla tradizione religiosa e teologica riformata. Non vogliamo con ciò ridurre, come alcuni hanno fatto, l'esistenzialismo tedesco ad una pura e semplice secolarizzazione della teologia protestante; ma è certamente indiscutibile che, almeno per il riferimento consapevole a Kierkegaard, l'Existenzphilosophie si rivolge a ragioni autenticamente riformate”. Não se trata unicamente do fato que tanto a teologia dialética quanto o Existenzphilosophie surgem do Kierkegaard Renaissance; aludimos, em vez disso, que no pensamento barthiano encontramos, além da expressão moderna, também a máxima evidência daqueles elementos que o existencialismo alemão acolhe conscientemente ou não, da tradição religiosa e teológica reformada. Não queremos, com isto, reduzir, como foi feito por alguns, o existencialismo alemão a uma pura e simples laicização da teologia protestante; mas é certamente incontestável que, ao menos devido à referência consciente a Kierkegaard, a Existenzphilosophie se volta a razões genuinamente reformadas (Pareyson, 1971, p. 111, tradução nossa).

caminho que acentua a crise existencial entre o Totalmente outro e o homem finito.

O Encontro de Luigi Pareyson com o *Römerbrief* de Karl Barth, embora não sendo, em ordem cronológica, o primeiro dos ensaios em que será desenvolvida a hermenêutica da filosofia da existência, deve, no entanto, ser idealmente compreendido como o primeiro, aquilo de onde tudo, de alguma forma, toma seu lugar: em primeiro lugar, constitui realmente a primeira experiência de radicalização, uma ruptura com todo um horizonte de pensamento, o neoactualista e espiritualista, dominante na Itália da época, bem como uma experiência “perturbadora” e “única”. destinada a marcar profundamente todo o seu percurso filosófico e pessoal.<sup>8</sup> (Belloci, 2019, p. 30, tradução nossa)

Grosso modo, o postulado kierkegaardiano deu solidez às críticas compulsórias dirigidas ao liberalismo teológico, corrente que tem raízes históricas no Iluminismo, principalmente na figura do filósofo prussiano Immanuel Kant, assim como nas escolas de interpretação da filosofia de Hegel, incluindo os hegelianismos de esquerda e de direita. Com efeito, tanto o Iluminismo como os filósofos acima citados deixaram marcas profundas no saber teológico dos séculos XIX

---

<sup>8</sup> No original: “L’incontro di Luigi Pareyson con il *Römerbrief* 1 di Karl Barth, pur non essendo, in ordine cronologico, il primo dei saggi in cui verrà svolta l’ermeneutica della filosofia dell’esistenza, va inteso ciò nonostante e idealmente come il primo, ciò da cui tutto, in qualche modo, prende le mosse: anzitutto, esso costituisce davvero la prima esperienza di radicale rottura con un intero orizzonte di pensiero, quello neoattualistico e spiritualistico, dominante allora in Italia, nonché un’esperienza ‘inquietante’ e ‘única’, destinata a segnare in profondità l’intero suo percorso filosofico e personale”.

e XX. Por exemplo, um dos alvos crístico-teológicos de Karl Barth na história da Teologia e do pensamento filosófico foi Friedrich D. E. Schleiermacher, devido à sua visão aberta da modernidade e do desenvolvimento das ciências da natureza. Em sua interpretação, no contexto de uma cosmologia global,

[...] a religião quer ver no homem, não menos que em todo outro ser particular e finito, o infinito, seu relevo, sua manifestação [...] a religião também desenvolve toda sua vida na natureza, porém trata da natureza infinita do conjunto. (Schleiermacher, 2000, p. 34)

Esse semi-panteísmo representou um desafio para a Teologia, pois forneceu argumentos mais científicos à crítica da religião. Nas palavras de Santana Filho,

Schleiermacher via a teologia como experiência de fé no Deus da revelação. Não é algo a ser aprendido academicamente. É um sentimento que conduz o indivíduo a Deus. A religião pertence ao reino da intuição, não como emoção, mas como faculdade do conhecimento, gosto e percepção do infinito. (Santana Filho, 2015, p. 63)

Em vez de se retrair frente às ciências, a Teologia deveria se esforçar para alcançar o nível da modernidade científica pela elaboração de uma doutrina de fé que não entrasse em conflito com as ciências naturais e históricas. De Schleiermacher a Hegel, houve o projeto de reconciliação, de mediação entre a religião e a cultura, entre a Teologia e a evolução científica moderna.

O historicismo, o cientificismo, o antropocentrismo e o subjetivismo foram influências significativas para a ciência teológica. O liberalismo teológico, por exemplo, como movimento histórico específico da Teologia Protestante, teve seu auge na virada do século XIX para o XX. Segundo Paul Tillich, o protestantismo é a religião da modernidade, a religião do secular e da autonomia da cultura moderna. Destarte, o protestantismo mantém um vínculo estreito com o mundo secular e com um grande número de realizações seculares, nutrindo uma verdadeira paixão por esta esfera (Higuet *apud* Tillich, 2005, p. 19).

Diante disso, pode-se entrever que o protestantismo nasceu do protesto profético que denuncia a tradição sacramental da igreja. Em outras palavras, esse movimento acenou para a autonomia da razão e da interioridade frente às instituições. Tal crítica moderna se desenvolveu de modo análogo à crítica protestante, principalmente na exegese bíblica, na consciência histórica, na educação e no progresso científico. Partindo deste contexto, teólogos como Albert Schweitzer<sup>9</sup>,

---

<sup>9</sup> Albert Schweitzer foi um filósofo, médico e filantropo alemão famoso pela obra humanitária que desenvolveu na África. Nascido em Kayserberg, na região da Alsácia, era filho de um pastor protestante. Estudou filosofia e teologia em Estrasburgo. Doutorou-se em filosofia em 1899 e em teologia em 1900. Exerceu livre-docência na Faculdade de Teologia Protestante da Universidade de Estrasburgo em 1902. Em 1913 graduou-se em medicina e cirurgia, o que o motivou a ir com sua esposa e futura auxiliar para a colônia francesa do Gabão, na África. O trabalho humanitário que lá desenvolveu tornou-se público e, em 1952, ele foi agraciado com o Prêmio Nobel da Paz. Entre os seus escritos mais célebres estão sua tese de doutorado, *A busca do Jesus histórico* (Von Reimarus Zu Wrede, 1906), *O misticismo do apóstolo Paulo* (*Die Mystik des Apostels Paulus*) (Cf. Schweitzer, 2005, p. 1).

Albrecht Ritschl<sup>10</sup>, Adolf Hanarck<sup>11</sup> e Walter Rauschebusch<sup>12</sup> tinham uma característica em comum: o projeto de reconstruir a fé cristã à luz do conhecimento moderno. Nesse diapasão, segundo Barth, foi estabelecida uma cisão na religião da redenção, demonstrando que a religião da modernidade havia se tornado um instrumento destrutivo à fé cristã.

A teologia de cunho liberal deveria interpretar a verdade da mensagem cristã para cada nova geração, acenando para a perspectiva que defende que uma teologia não moderna seria uma tradição morta para os liberais. Albert Schweitzer, na obra *A busca do Jesus histórico*, citando Hermann Samuel Reimarus, teólogo liberal que fomentou destacadamente a concepção sobre a vida do Jesus histórico, delimita Jesus ao intra-ético:

---

<sup>10</sup> Albrecht Ritschl nasceu em 1822 na família de um bispo da igreja protestante prussiana. Começou seus estudos teológicos em Bonn e os continuou em Tubingen e Hale. Retornou para Bonn a fim de concluir sua trajetória acadêmica. Durante o curso foi influenciado por Schleiermacher, Kant e Baur, um hegeliano de esquerda do Novo Testamento (Cf. Grenz, 2013, p. 61).

<sup>11</sup> “Adolf Harnack foi talvez o mais brilhante e popular defensor da teologia liberal protestante da virada do século. Foi professor de História da Igreja na Universidade de Berlim de 1888 até se aposentar em 1921. Suas palestras atraíam centenas de alunos e seus escritos (aproximadamente 1600 títulos) eram grandemente aclamados no mundo acadêmico, principalmente a obra *O que é o cristianismo?*” (Grenz, 2013, p. 68).

<sup>12</sup> “Walter Rauschebusch era filho de um pastor luterano alemão, que se tornou batista logo depois de migrar para os EUA. O primeiro cargo do jovem pastor foi em Hell’ser Kitchen, uma parte extremamente pobre da cidade de Nova York. Em 1891, passou vários meses estudando o Novo Testamento na Alemanha, onde recebeu a influência da ênfase ritschiliana no reino ético de Deus como coração e alma do Evangelho. Na sua volta aos EUA, criou o movimento do ‘evangelho social’, tornando-se seu expoente maior” (Grenz, 2013, p. 70).

Se havia algo novo em sua pregação, era a retidão que era requisito para o reino de Deus. A retidão da lei não seria suficiente no tempo do reino vindouro; uma moral nova e mais profunda teria que surgir. Esta necessidade é o único ponto em que a pregação de Jesus ia além das ideias de seus contemporâneos. (Schweitzer, 2005, p. 30)

Barth não se limitou apenas à humanidade de Jesus Cristo, porquanto trouxe à tona a transcendentalidade do *totalmente outro*, âmbito que havia sido esquecido pelos teólogos liberais. Esse Deus que se tornou loucura e escândalo é o Verbo Encarnado, a palavra de Deus, não um indivíduo reduzido ao ético como queria Adolf Harnack, um dos professores de Barth: “as bem-aventuranças do sermão do monte, contém sua ética e religião, unidas na mesma raiz, e livres de todos os elementos exteriores e particulares” (Harnack, 2014, p. 66). Doravante, religião e ética permanecem unidas e livres da objetividade ritualística, e “foi nesse sentido que Jesus combinou religião e moralidade e, assim, podemos dizer que a religião é a alma da moralidade e esta, o corpo da religião” (Harnack, 2014, p. 66).

No desenvolvimento de sua célebre obra, *A Carta aos Romanos*, no prefácio à primeira edição, Karl Barth (2016, p. 41) salienta que “o método histórico crítico da pesquisa bíblica tem sua razão: ele aponta para uma preparação do entendimento, que em nenhum lugar é supérflua”. Todavia, esse método tem a função apenas de preparar o sujeito para a compreensão do objeto que se trata na Escritura Sagrada. Segundo Rosino Gibellini, “O importante nesse método é penetrar, por meio do elemento histórico, no espírito da bíblia” (2012, p. 23). Segundo o autor supracitado,

Barth já lecionava em Gottingen quando, em 1922, publicou-se em Munchen na Baviera, a segunda edição da *Epístola aos Romanos*, que é uma reelaboração completa da primeira obra, da qual afirma Barth no segundo prefácio: “não restou pedra sobre pedra”. A *Epístola aos Romanos* de 1922 (mas o prefácio traz a data de 1921, pois já fora preparado antes da partida para Gottingen) é considerado o texto mais representativo da teologia dialética. (1998, p. 23, tradução nossa)

Gibellini (2012, p. 24) salienta que o método historicista do primeiro prefácio foi suprimido pelo encontro com “o signo da infinita diferença qualitativa de (Kierkegaard)”. Diante disso, é possível afirmar que no prefácio à segunda edição d’*A carta aos romanos*, o autor suíço suprime o fundamento hermenêutico dos teólogos modernos, o que o leva a exprimir que “não sobrarão pedra sobre pedra” (2016, p. 43).

Nas palavras acima nota-se um acirrado embate, fomentado pela observação de que o método liberal dos teólogos se baseava apenas na razão científica. A teologia protestante liberal, então, chegou ao seu clímax quando negou o valor normativo da Escritura, os milagres e a Revelação. O que importava era a verdade estabelecida pela razão objetiva. Barth, ao contrário, demonstrou a diferença qualitativa infinita entre os métodos de interpretação desenvolvidos por ele e por seus algozes.

[...] o intérprete se encontra diante do *Ou-ou*, se ele – sabedor próprio do que está em jogo pretende se inserir numa relação de fidelidade com seu autor, se quer lê-lo com a hipótese de que, também ele, com maior ou menor clareza fora conhecedor até a última palavra (pois onde

deveria ser marcado ali um limite? Ora, certamente não por meio da descoberta de condições de dependência!) do assunto em questão. (Barth, 2016, p. 57)

Barth foi o instrumento que metamorfoseou essa situação qualitativa. Ora, por meio da divindade de Deus, apenas por sua graça, não por métodos humanos, o indivíduo se inspira e se eleva ao Totalmente Outro, à Palavra de Deus, a Cristo, ao que foi testemunhado na Bíblia pelos observadores de primeira ordem, ou seja, que Ele também é um pai próximo. Doravante, a proximidade paternal com relação ao indivíduo se dá através do Cristo, a tangente que toca o círculo, o testemunhado nas páginas da Escritura Sagrada. Segundo Filho (2015, p. 97),

a percepção levou o indivíduo a compreensão de que a divindade de Deus não o distancia do ser humano. No entanto, é um Deus que toma iniciativa de ser parceiro da raça humana.

Essa relação, que Barth chama de revisão, demonstra que Deus é o único ser que ama em liberdade, pois apenas Ele, através de sua graça, se aproxima do indivíduo, o inspira para que ele viva em dinamismo existencial e relacional com o Texto Sagrado. Cristo, ou a palavra de Deus, é o fundamento do testemunho, da palavra e da pregação eclesiástica, como diz Crampton (2020, p. 25):

De acordo com Karl Barth, a revelação de Deus ao homem ocorre de “forma tripla”. Primeira, há o Cristo que é a única Palavra de Deus genuína. Segunda, há a Palavra de Deus escrita, a Bíblia, que é um “indicador” (*hinweis*) (e o único

indicador verdadeiro, ou testemunha) da Palavra verdadeira, Cristo. Terceira, há a Palavra de Deus pregada que aponta para as duas primeiras formas. Não é possível, ele declarou, “conhecer” a Deus à parte da revelação especial dada a nós por meio de Jesus Cristo. A única revelação verdadeira, portanto, é o Criador (Cristo) e não a criação em si.

A revelação especial (Cristo) é o paradoxo dos paradoxos e a diferença qualitativa em potência, ou seja, a Escritura, ou o testemunho da palavra, é o indicador da presença da revelação especial (Cristo) na revelação histórica (Bíblia). Todavia, é por meio do testemunho da Palavra de Deus que há o encontro pessoal-existencial do indivíduo com a revelação especial (Cristo), que ocorre por meio do testemunho histórico da Palavra de Deus (Escritura). Ora, o texto como um todo, por meio da inspiração divina, se torna diferente em qualidade do texto escrito na história, pois, segundo Barth, não há o que interpretar quanto a sua relação com a palavra como tal. Pode-se interpretar o testemunho da palavra, ou a revelação histórica, mas não a revelação especial em si, o Cristo em sua plenitude. “Nesse particular, a resposta teológica só poderá consistir em confirmar e anunciar à palavra, que antecede qualquer interpretação, como palavra que foi falado e ouvida” (Barth, 1996, p. 18).

A relação com a palavra de Deus, que para Barth é Cristo, não necessita de métodos de interpretação, pois Ele, como o Totalmente Outro, vem antes de qualquer método interpretativo humano, pois todo método de interpretação é analogia, “suas elucidações não passam de um Refletir e espelhar humanos, seu produzir não passa de um reproduzir humano” (Barth, 1996, p. 18). Isso implica que, para

Barth, a razão teológica deve ser guiada por essa palavra (Cristo), orientar-se e medir-se por ela. Destarte, “o relacionamento do raciocínio teológico com as testemunhas da palavra, das quais ainda haveremos de tratar” (Barth, 1996, p. 18). Esse tratar ao qual Barth se refere é o ocupar-se com as testemunhas, os profetas e os apóstolos que foram os receptores da inspiração da palavra de Deus (Cristo).

Tal relação, para Barth, pode ser objeto de uma metodologia hermenêutica. O método histórico-crítico julga a partir da revelação histórica (Escritura), mas não pode arrazoar sobre a palavra de primeira ordem (Cristo), pois Ele é paradoxal e está acima de qualquer revelação expressa no espaço-tempo. O totalmente outro presente no testemunho histórico lembra a dimensão do númeno kantiano, com uma diferença: em Kant, as questões eternas, ou do mundo do númeno, da coisa em si, não podem ser acessadas pela razão mesmo que ela seja dotada de ideias *a priori* sobre Deus, Cristo, liberdade, justiça, entre outros. Já para o Cristianismo, o eterno, o Cristo, que se encontra no mundo do númeno, se manifestou no mundo fenomênico em Jesus de Nazaré, *a coisa*, em termos kantianos. Porém, essa manifestação é impotente para fundamentar a totalidade do *totalmente outro* via razão.

Em outras palavras, quando Deus se revela ao mundo, essa revelação é testemunhada na Escritura, que pertence ao âmbito fenomênico, mas, ainda assim, não conseguimos entendê-Lo como a “coisa em si”, apenas como “a coisa”. Nas palavras do teólogo brasileiro Campos (2006, p. 31):

[...] Barth diz que a revelação é um evento histórico (G). Histórico (G) não significa algo fixável como histórico ou fixo como histórico. O evento Histórico (H), portanto, não

tem o significado usual de “histórico” (G). Deus se revela ao homem nas suas contingências históricas (G) e o homem então registra as impressões que essa revelação causou nele. [...] Esta descrição humana das impressões é considerada histórica (H), mas esta mesma história não pode ser considerada revelação, porque a revelação não é narrativa nem é alguma coisa a respeito de Deus.

Esse abscondido sempre deixa lacunas na cognoscibilidade humana, pois ele é o paradoxo absoluto que nunca poderá ser compreendido racionalmente. Na continuação do primeiro capítulo de sua *Carta*, Barth expressa a diferença qualitativa interminável entre Cristo e as divindades criadas pelo homem:

Ele é a ação, o milagre de todos os milagres, no qual Deus se dá a conhecer como aquele que ele é, a saber, como Deus desconhecido, que mora numa luz inacessível a todos (cf. 1Tm 6.16), o santo, o criador, o redentor. Pois, esse que adorai sem conhecer, é precisamente aquele que eu vos anuncio. Todas as divindades que ficam aquém da linha divisória estabelecida pela ressurreição, que moram em templos feitos e servidos por mãos humanas, todas as divindades que necessitam de algo, i.e, do ser humano que julga conhecê-la (At 17. 24-25), não são Deus. Deus é o Deus desconhecido. (Barth, 2016, p. 80)

A revelação de Deus na história é o milagre dos milagres que não é conhecido de modo pleno, pois o desconhecido é eterno, mas é também redentor. Doravante, esse desconhecido foi revelado na história através das testemunhas de primeira ordem. Com efeito, o Ser do desconhecido é infinita e qualitativamente diferente do seu

testemunho revelacional. Já os deuses fabricados pelos homens não têm o mistério que possui o desconhecido que, mesmo tendo sido revelado nas páginas da Escritura, continua a ser um mistério. Por outro lado, os deuses são fabricados para ocupar o lugar do mistério do *totalmente outro*, que é contradição para os criadores do vazio da idolatria.

## Referências

- Almeida, Jorge Miranda de. (2019) *Soren Kierkegaard: a mediação e o paradoxo do “salto da fé”*. Dissertatio, Pelotas, v. 50, p. 363-382, 2019.
- Almeida, Jorge Miranda de; Valls, Álvaro Luiz Montenegro. (2007) *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Barth, Karl. (2016) *A carta aos romanos* (segunda versão – 1922). Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal.
- Barth, Karl. (1996) *Introdução à teologia evangélica*. Tradução de Lindolfo Weingärtner. Bellocci, Andrea. Implicanza degli opposti, aporia dell’identico Luigi Pareyson interprete di Karl Barth. Roma: Lithos Editrice, 2012. 5ª ed. São Leopoldo: Sinodal.
- Campos, Heber Carlos de. (2006) *O impacto da filosofia de Kant sobre a doutrina da revelação de Karl Barth*. Fides Reformata, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 25-50.
- Crampton, Gray W. (2020) *Introdução a Karl Barth*. Editora Monergismo: SCRN 712/713, Bloco B, Loja 28 – Ed. Francisco Morato, Brasília-DF, Brasil. 1ª edição.
- Ferro, Nuno. (2012) *Estudos sobre Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs.

- Gibellini, Rosino. (2012) *A teologia do século XX*. Tradução de João Paulo Neto. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola.
- Harnack, Adolf Von. (2014) *O que é o Cristianismo?* São Paulo: Editora Reflexão.
- Higuet, Etienne A. et. al. (Orgs.). (2005) *Teologia e modernidade*. São Paulo: Fonte Editorial.
- Kierkegaard, Soren Aabye. (2021) *A prática do cristianismo: por anti-climacus nº I, II, III*. Tradução de Paulo Abe. Londrina: Livraria Família Cristã.
- Kierkegaard, Soren Aabye. (2008) *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2ª ed. Petrópolis: Vozes.
- Kierkegaard, Soren Aabye. (2022) *Os lírios do campo e as aves do céu*. Tradução de Henri Nicolay Levinspuhl. S.L.: Edição do tradutor.
- Kierkegaard, Soren Aabye. (2016) *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. (Coleção Pensamento Humano).
- Kierkegaard, Soren Aabye. (2013) *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. Vol. I. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes. (Coleção Pensamento Humano).
- Löwith, Karl. (2014) *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora da Unesp.
- Mondin, Battista. (1979) *Os grandes teólogos do século vinte*. Tradução de José Fernandes. São Paulo: Edições Paulinas.
- Pareyson, Luigi. (1971) *Studi Sull'esistenzialismo*. Firenze: Biblioteca Sansoni.

- Paula, Marcio Gimenes de. (2009) *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulus. (Coleção Filosofia).
- Paula, Marcio Gimenes de. (2009) *Subjetividade e objetividade em Kierkegaard*. São Paulo: Anablume; Aracaju: Fapitec.
- Santana Filho, Manoel Bernardino de. (2015) *Karl Barth e sua influência na teologia latino-americana: palavra, evento e práxis da libertação*. 2ª ed. São Paulo: ASTE.
- Santana Filho, Manoel Bernardino de. (2012) *Palavra-evento e práxis libertadora: a eclesiologia de Karl Barth e sua contribuição para a teologia latino-americana*. 2012. 355f. Tese (Doutorado em Teologia) – Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Schweitzer, Albert. (2005) *A busca do Jesus histórico*. Tradução de Wolfgang Fischer *et. al.* São Paulo: Fonte Editorial.
- Schleiermacher, Friedrich. (2000) *Sobre a religião*. Tradução de Daniel Costa. Londrina: Fonte Editorial.



# Sobre os autores

## **Amanda Cardamone Alves**

Psicóloga graduada pela PUC Minas campus Poços de Caldas. Mestranda em Filosofia na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), com bolsa CNPq. Integra o grupo de pesquisa Margem Kierkegaardiana (LAFEPE/UERJ) e é aluna da Especialização em Psicologia Clínica Kierkegaardiana (NUCAFE). Email: [amandacardamone@estudante.ufscar.br](mailto:amandacardamone@estudante.ufscar.br)

## **Carlos Eduardo Varella Pinheiro Motta**

Doutor em Letras, Cultura e Contemporaneidade e doutorando em Filosofia pela PUC-Rio. Entre as suas especialidades, estão o diálogo entre Literatura e Filosofia, materializado em sua tese de doutorado, *Os Caminhos da Liberdade: polifonia, sofrimento e redenção n'Os Irmãos Karamázov* (2013), e em sua recente dissertação de mestrado, *A Filosofia do Subsolo: Dostoiévski, Chestov e a luta contra a tirania da razão* (2025); e a pesquisa sobre autores do campo da Filosofia Existencial, como Pascal, Kierkegaard e Chestov, com trabalhos publicados na área. Já ministrou cursos livres na Casa do Saber e no Centro Dom Vital. Atualmente, dedica-se a lecionar em cursos de Filosofia oferecidos pelo CCE (Centro de Extensão) da PUC-Rio, em paralelo ao desenvolvimento de sua pesquisa de doutorado, que aborda as relações entre a obra de Jorge Luis Borges e a Filosofia, e à coordenação de grupos de estudos em Literatura Russa e Filosofia Antiga. Também exerce as atividades de jornalista, escritor, editor e músico. Email: [cvarell@gmail.com](mailto:cvarell@gmail.com)

### **Cássia Fernandes**

Mestre em Ciência da Religião e doutoranda na área, com ênfase em Filosofia da Religião, pela UFJF. Atua como pesquisadora nos campos do pensamento cristão, dedicando-se especialmente aos estudos de Santo Agostinho e Søren Kierkegaard. Sua pesquisa investiga as relações entre sentido existencial, interioridade e o processo de tornar-se si-mesmo.

E-mail: cassiafernandes088@gmail.com

### **Danielle de Freitas Barbosa**

Graduada em Direito pela Universidade Salgado de Oliveira (2008). Atualmente, é discente do curso de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), onde desenvolveu pesquisa de Iniciação Científica (PIBIC) vinculada à obra de Søren Kierkegaard, sob orientação do prof. Me. Tales Macêdo. E mestranda em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco.

E-mail: daniellefreitasbarbosa@gmail.com

### **Geraldo Antônio Pereira**

Pedagogo formado pela Universidade do Estado de Minas Gerais, com especialização em Ensino de Artes Visuais pela Universidade Federal de Minas Gerais. Desenvolve estudos nas áreas de educação, psicanálise lacaniana e filosofia. Possui formação complementar em clínica psicanalítica, psicopatologia e teoria lacanianas. Atua profissionalmente em uma Unidade de Acolhimento Institucional de Adolescentes.

E-mail: geraldopereira1209@gmail.com

### **Paulo Campêlo**

Mestrando em Filosofia, PPGF – UFRJ.

E-mail: paulo.campelor@outlook.com

### **Jean Vargas**

Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Atua em ética e filosofia contemporânea, com ênfase no existencialismo e nas relações entre filosofia e raça.

E-mail: jeansvufmg@gmail.com

### **Leonardo Araújo Oliveira**

Professor efetivo da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Campus Itapetinga, no Departamento de Ciências Humanas, Educação e Linguagem (DCHEL). Doutorando em filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Especialista em Ensino de Filosofia no Ensino Médio (UFBA). Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Editor Assistente da Revista APRENDER: Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação (UESB). Autor de "Entre sim e não: Nietzsche e a afirmação da vida em Assim Falou Zaratustra" (Ed. UESB).

E-mail: leonardo.oliveira@uesb.edu.br

### **Lívia Serretti Azzi Fuccio**

Doutoranda em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Desenvolvimento, Tecnologias e

Sociedade pela Universidade Federal de Itajubá (UNIFEI). Pedagoga pelo Centro Universitário de Belo Horizonte (Uni-BH). Técnica em Assuntos Educacionais no Instituto Federal de Minas Gerais (IFMG). E-mail: livsazzi@gmail.com

### **Maitê Sartori Vieira**

Psicóloga Clínica. Doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestra em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pós-graduada em Psicologia Clínica na perspectiva fenomenológico-existencial pelo Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro (IFEN). Graduada em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Coordenadora, docente e supervisora na Especialização em Psicologia Clínica Kierkegaardiana do Instituto NUCAFE. Atua como professora, supervisora e psicóloga clínica em cursos autorais voltados à prática da Psicologia Clínica Existencial inspirada em Kierkegaard. Há dez anos dedica-se à pesquisa e ao desenvolvimento da clínica existencial kierkegaardiana no Brasil, integrando formação, prática e produção de conhecimento. E-mail: maitesartori@gmail.com

### **Michell Platinir Silva Damasceno**

Doutorando em Filosofia da Religião pela Universidade de Brasília (UnB).

### **Natália Mendes**

Doutora em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Prêmio Capes de Tese 2023 na área de Filosofia. Scholar Fellowship no Kierkegaard Summer Institute (2024) da Hong

Kierkegaard Library, St Olaf College (EUA). Pesquisadora do Programa Pós-Doutorado Nota 10 (PDR-10) financiado pela FAPERJ no PPGLM/UFRJ (2024-2028). Pesquisadora de Pós-Doutorado, com bolsa financiada pelo Prêmio Capes de Tese, no PPGE/UFRJ (2024-2025). Professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Foi presidente da Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard – SOBRESKI (2023-2025).

### **Nicolly da Silva Rebello**

Psicóloga formada pela Universidade Veiga de Almeida (UVA) e pós-graduanda em Psicologia Clínica Constantemente Referida a Kierkegaard pelo IFEN. Atua na abordagem fenomenológico-existencial e desenvolve pesquisas na interface entre Psicologia e Filosofia, com ênfase no pensamento de Kierkegaard e suas ressonâncias na clínica. É coordenadora do grupo de pesquisa Margem Kierkegardiana (LAFEPE/UERJ) e membro permanente do GT Kierkegaard da ANPOF. Seus interesses de pesquisa concentram-se na comunicação e na linguagem como dimensões da existência, especialmente nas relações entre compreensão, silêncio e ação na clínica psicológica.

Email: nicollyrebello2019@gmail.com

### **Tales Macêdo da Silva**

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), em regime de dupla titulação com a FernUniversität in Hagen, na Alemanha. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), instituição na qual

atua como professor do curso de Filosofia desde 2020. Ao longo de sua trajetória acadêmica, tem se dedicado intensamente à investigação da Filosofia Moderna e Contemporânea, com ênfase no Idealismo Alemão especialmente nos sistemas filosóficos de Fichte, Schelling e Hegel e na Filosofia da Existência, com foco na obra de Sren Kierkegaard. Seu trabalho busca articular essas duas vertentes, explorando seus pontos de convergência e tensão a partir de uma perspectiva metodológica rigorosa e existencialmente engajada.

E-mail: [talesmacedo19@outlook.com](mailto:talesmacedo19@outlook.com)

