

**ANGÚSTIA E DESESPERO:****UMA REFLEXÃO SOBRE A MORTE NA ANTROPOLOGIA DE KIERKEGAARD****ANGST AND DESPAIR:****A REFLECTION ON DEATH IN KIERKEGAARD'S ANTHROPOLOGY**

**Maria Cristina Mariante Guarnieri**

Psicóloga Clínica

Doutora em Ciências da Religião-PUC/SP

crisguarnieri@uol.com.br

**Resumo:** Diante da morte estamos condenados a ser. Nosso intuito é refletir sobre o tema da morte a partir do pensamento de Sören Aabye Kierkegaard, especificamente sobre os conceitos de angústia e do desespero. Ser desesperado é ter a consciência da presença da morte e não da morte concreta, em que a angústia é capaz de transformar o nada em ser, mas o desespero não consegue transformar o ser em nada.

**Palavras-chave:** Kierkegaard, Morte, Angústia, Desespero, Eternidade, Tempo.

**Abstract:** When confront by death, we are condemn to be. Our intention is to reflect on the subject of death departing from the Sören Aabye Kierkegaard thought, specifically on the question of angst and despair, as he puts them. Being desperate equals being conscious of the presence of death, which doesn't mean concrete death, that in which angst is able to turn nothingness into being, but the despair cannot turn the being into nothingness.

**Keywords:** Kierkegaard, Death, Angst, Despair, Eternity, Time.

Costuma-se enfiar o dedo no solo para tirar conclusões sobre a terra.  
 Eu enfio meu dedo na existência e ela não tem cheiro algum.  
*Kierkegaard*

A frase acima é do pensador religioso Sören Aabye Kierkegaard (1813-1855), citada em seu livro *a Repetição*, de 1843, em que ele trabalha com o complexo conceito de repetição, aqui analisado sob o pseudônimo de Constantino Constâncio,<sup>1</sup> em suas três possibilidades: estética, ética e religiosa.

O texto é sobre um jovem que, apaixonado por uma mulher, busca se aconselhar com Constâncio, considerando-o um guru, um mestre, um analista. O jovem perde a moça, mas experimenta uma repetição quando se descobre poeta. Constâncio se interessa pelo caso, e o restante do texto é a sua própria análise sobre a vida e sobre a repetição e seus desdobramentos.

Em um dos supostos<sup>2</sup> capítulos do livro, após afirmar o nada que ele encontra no enfrentamento da existência, o jovem dispara a se perguntar onde está, o que significa quando dizemos que estamos no mundo, quem é o responsável por ter lhe colocado nessa “fria”, ter lhe deixado nesse “tal mundo” sem ao menos perguntar se era de seu interesse, sem lhe apresentar as regras e normas gerais de funcionamento.

O jovem continua sua angustiada reflexão e se mostra profundamente indignado por ter sido envolvido, como um escravo, nessa aventura chamada realidade, sem ter com quem reclamar, sem escolha, nem com quem discutir

1 Pseudônimo utilizado por Kierkegaard tanto na *Repetição* (e nesse texto, uma espécie de romance, ele é o autor/conselheiro a quem o jovem escreve as suas cartas), como também aparece como segundo orador no “Banquete” ou *In Vino Veritas* (texto de 1845). Em algumas traduções, o nome aparece escrito em sua forma latina *Constantin Constantius*.

2 Digo suposto, pois uso aqui a tradução de Ricardo Quadros Gouveia, ainda no prelo, que gentilmente cedeu a autora uma cópia desse seu trabalho, onde ele alerta nos comentários sobre a tradução que, embora essa corresponda fielmente ao original, ele não se prendeu aos aspectos formais lá presentes. Sendo assim, algumas liberdades foram tomadas quanto à formatação original, entre elas, a criação de capítulos e subdivisões para facilitar a apresentação. E acrescenta: “Seja aqui feita a ressalva que quaisquer palavras ou expressões adicionadas à tradução e que não estão presentes no texto original, incluindo o nome do autor, Kierkegaard, e os títulos dos capítulos, foram sempre colocadas entre colchetes. Além disso, vale a pena salientar que estes títulos foram todos retirados do próprio conteúdo do texto da referida subdivisão”.

essas percepções ou mesmo saber como tudo funciona, pois entende que, se é preciso se entregar à vida, seria melhor que a compreendêssemos.

Irônico, por vezes, até divertido, Kierkegaard levanta uma série de questões que buscam contemplar o sentido de nossa presença na vida. Em meio à angústia e com certa indignação, o jovem levanta questões que muitos de nós, provavelmente, já se fez: O que fazemos por aqui? E mais, se estamos aqui e gostamos daqui, ou pelo menos acreditamos que gostamos daqui, por que temos que deixar “o aqui”?

Para Kierkegaard, não é possível pensar o sentido da vida sem considerar que o ser humano é ontologicamente inviável. Condição esta que se manifesta no fato de sermos mortais e conscientes de nossa finitude. Essa consciência nos presenteia com um saber sobre a morte, que é apenas reflexivo e intelectual, isto é, diante do nada que a constatação de nossa condição mortal nos indica, trememos de horror e medo, e, impelidos pela própria sobrevivência, construímos uma série de soluções consoladoras que possibilitam lidar com nossa angústia de ser finito.

Entre essas soluções, o que me faz constantemente rever as reflexões sobre o tema é a insistência de pensar o sofrimento de nossa condição sem considerar a realidade de quem a experimenta, isto é, uma filosofia sobre a morte muitas vezes só é possível distante do sofrimento universal de todo mortal diante de sua condição trágica.

Frente a essa realidade, estamos, querendo ou não, entre a sedução e o terror que a morte impõe ao nosso eu, e, portanto, dificilmente escaparemos da possibilidade de nos tornar um mero produtor de sentidos para continuar vivos. E mais, fazemos isso por necessidade, pois somos naufragos<sup>3</sup> de nossa própria existência, buscando desesperadamente algo em que possamos nos agarrar.

Nosso objetivo aqui é refletir sobre a morte a partir do pensamento kierkegaardiano, especificamente sobre os conceitos de angústia e desespero. Considerando que a experiência real da morte é individual e solitária, nossa intenção é mostrar a preocupação com a subjetividade presente no pensa-

---

3 Tomo como referência a ideia de naufrago de Ortega em *The Revolt of the masses* como a possível consciência de nossa condição. (Cf. ORTEGA *apud* BECKER, 1976, p.111)

mento do autor, o que faz com que ele leve a sério a existência e a transforme em fonte de indagação para toda a reflexão. A presença da morte é, então, um “poderoso pensador”, que nos auxilia a compreender a vida. E mais, auxilia-nos a sempre colocar em questão o que compreendemos da vida.

### **Pensando sobre a morte**

O ser humano é o único que pode antever a morte e filosofar sobre ela. A tentação da filosofia seria, segundo o pensador judeu Franz Rosenzweig (1997), a necessidade de integrar a morte em um sistema especulativo. Uma tentação que acaba sendo vencida pela própria experiência concreta, tornando inviável qualquer racionalização da morte em um sistema de pensamento. Também avesso a sistemas, Kierkegaard entende que a própria vida refuta definições, pois, para ele, a existência é fazer escolhas morais, não é um sistema de filosofia.

O interesse da existência, segundo o pensador dinamarquês, é a realidade, que não se deixa exprimir na linguagem da abstração. Ao tratarmos a realidade, percebemos imediatamente que estamos no plano da possibilidade, pois não há como apropriar-se da realidade sem suprimi-la, isto é, quando pensamos a realidade já estamos fora dela, estamos pensando uma possibilidade da realidade. A prioridade, como podemos observar, é o subjetivo, tanto que, para ele, “o essencial é o o que diz respeito ao problema existencial de cada um de nós, ao que significa para mim: depois disso, estou livre para ver se estou à altura de tratá-lo como sábio” (KIERKEGAARD *apud* FARAGO, 2006, p.75).

Portanto, de objeto, a existência torna-se fonte, na qual experimentamos, pensamos e agimos; ela é uma tarefa e, para Kierkegaard, uma tarefa de edificação. Diante de uma contradição, o pensador acredita que estamos diante de uma tarefa que devemos cumprir. Diante da contradição vida e da morte, temos uma tarefa a realizar: nossa própria existência.

A morte tem uma história, nem sempre o ser humano manteve a mesma atitude perante esse fato. Kübler-Ross (Cf. 1969, p. 17) afirma que o ser humano não mudou, o medo da morte é universal, o que mudou foi o nosso modo de lidar e conviver com a morte. Podemos perceber isso na cuidadosa

e profunda pesquisa do historiador Philippe Ariès (Cf. 1997, vol. I e II), que reúne um interessante material sobre as diferentes atitudes em relação à morte, no ocidente, ao longo da história.

Em sua análise, observamos que novas crenças e, por consequência, novos medos surgiam a cada nova tentativa da humanidade em dar conta da relação do indivíduo com a sua finitude. Mais que individuais, as saídas para a integração da concretude da morte são coletivas, e o objetivo é justamente uma diminuição do medo, um alívio, mesmo que temporário, da angústia, uma clara construção coletiva para diminuir o terror experimentado individualmente.

Podemos observar o efeito desses rituais simbólicos (que chamamos de ritos fúnebres) no enlutado, que é aquele que mais de perto experimenta a realidade da morte. Não raro, diferenciamos um processo de luto normal de um chamado de patológico, por meio da capacidade de cada um de integrar sua perda, psicologicamente falando, e seguir como um sobrevivente, dirigindo energia para a construção de sua vida.

A existência de um rito (velório, enterro, orações) garante um espaço fundamental para o indivíduo que sofre a perda de um ente querido, pois é nesse lugar que suas angústias serão depositadas, é nele que sua dor poderá ser expressa e reconhecida e, por consequência, é nessa profunda e acolhida reflexão que conseguirá dar sentido ao acontecido, integrando a perda no seu cotidiano. No fundo, qualquer tentativa de adaptação à morte visa aliviar o sofrimento do indivíduo. Podemos acrescentar que a prática dos ritos fúnebres acaba nos protegendo do contágio com a morte, experimentado a partir do receio da decomposição do outro.

As verdades da morte são construídas principalmente a partir da raiz do medo, da consciência da finitude e do desejo da imortalidade. O medo é uma reação psicológica natural quando pensamos na finitude. Nosso inconsciente não aceita a morte, em que provavelmente encontramos a raiz da imortalidade que está na crença de todo ser humano. Embora na vida, durante todo o desenvolvimento humano, a realidade da morte esteja presente, sentimos no nosso próprio corpo, nos finais de ciclos que enfrentamos, nas experiências de luto, em todas as perdas que obrigatoriamente experimentamos durante a vida.

A relação do ser humano com sua condição de mortal é possível de ser analisada a partir do que Ernest Becker (1976) defende sobre a necessidade de ser herói, isto é, do fato de justificarmos a nós próprios como um objeto de valor e, dessa forma, conseguirmos escapar da cruel percepção de que somos um amontoado de átomos reunidos por acaso, sem uma explicação plausível para estar aqui. Isso sem desconsiderar que, sem o mínimo de ilusão, não conseguiríamos ter sobrevivido até hoje como espécie.

A necessidade de ter um valor que garanta, mesmo que de forma inconsciente, nossa utilidade, é sustentada hoje por uma referência de sentido de vida a partir do que serve e do que não serve, isto é, nosso grau de valor é medido pela nossa funcionalidade e sucesso na produção econômica. Nibert Elias (1987, p. 66) afirma que: “A imagem que todo ser humano tem, em sua consciência, da morte, se encontra na mais estreita vinculação com a imagem de si próprio, do homem em geral, que prevalece na sociedade na qual ele vive.”

Se medirmos nosso valor somente tendo como referência nosso caráter produtivo na comunidade, a morte (e, nesse caso não só a morte, mas também o envelhecimento) realmente precisará ser expulsa de nossa reflexão e da nossa vida o que, segundo Nuland (1995), é uma característica do séc. XX.

Nossa tendência é eliminar os sinais do acontecimento de uma morte e, em geral, ela não pertence à pessoa que, não raro, perde a responsabilidade e a consciência do morrer. O importante é que a morte passe despercebida, sob alegações de que não há necessidade de alimentar tanto sofrimento, que não é bom ficar pensando nisso e, finalmente, apela-se ao caráter mórbido de tal atitude, sugerindo que essa deve ser evitada.

A boa morte hoje é a que era mais temida na antiguidade: a morte que não sabemos se ocorreu ou não. A morte, considerada suja e feia, deve ficar escondida. Triunfa a medicalização que pode “limpar” o indivíduo desta sujeira (morte), salvando-o. Triunfa a mentira para poupar aquele que amamos, assim como nós mesmos, da realidade da morte. A morte é considerada como um fracasso, expressa impotência ou imperícia, valores não admitidos em nossa sociedade e, portanto, uma razão lógica para mantermos a morte oculta.

## **O medo da morte e a imaginação: indicação de angústia, presença do desespero**

O medo é a resposta mais comumente citada quando pesquisadores discutem respostas ou atitudes para com a morte. Possivelmente o medo é a mais típica ou mais importante resposta psicológica à morte. Tememos a morte por medo da própria desintegração de nosso eu, lugar de nossa individualidade, no qual encontramos os nossos desejos, a afirmação de quem somos, do que queremos, do que fizemos, de quem amamos e de tudo aquilo que acreditamos que nos pertence e, portanto, daquilo que constrói e legitima a nossa existência.

Um medo que, muitas vezes, aparece com outras roupagens, pois, em geral, não o admitimos, dado que não deveríamos temer a morte. É sinal de amadurecimento superar o medo da morte. Mas, sabemos que a superação não é a prática experimentada frente a situações-limites, porém vivemos acreditando e afirmando que esse medo não deve existir. Essa é outra ilusão que alimentamos em relação à morte, só não a tememos enquanto negamos a sua realidade.

Desde Freud, reconhecemos o fato de que a morte não é concebida pelo nosso inconsciente. Parte, talvez, pela própria força do instinto de vida, parte por ser inerente a existência: só morre quem está vivo. A partir das análises de sonhos, Jung (1984) nos mostra que a psique inconsciente ignora a morte como sendo um fim, pois os sonhos costumam ocorrer como sempre e têm como meta o processo de individuação.

Marie Louise von Franz acrescenta que a única situação em que o inconsciente não ignora a morte é quando o sonhador resiste à possibilidade do fim eminente, forjando situações ilusórias para si mesmo (Cf. JAFFÉ, FREY-ROHN, FRANZ, 1995, p. 80). Nesse caso, os sonhos deverão, de alguma forma, indicar a retomada da vida, mesmo que ela traga a morte como consequência.

O medo, portanto, está intimamente ligado à angústia e tem objeto. Em geral, diante da possibilidade da morte, são vários os medos que surgem: desde como lidar com coisas cotidianas, passando por questões

de processos psíquicos inconscientes (ou parcialmente conscientes), até o terror da aniquilação do eu.

O medo, assim como o mal, a tragédia, na realidade, e a própria morte têm a característica de revelar a contingência da realidade que geralmente está em oposição ao nosso desejo ou mesmo às nossas mais profundas crenças e ilusões. Dentro dessa oposição, Kierkegaard considerava a imaginação como a categoria das categorias. Para ele, é sob o poder da imaginação que se encontra tudo que há de sentimento, de conhecimento e de vontade.

A imaginação pode encaminhar a reflexão do indivíduo para a possibilidade, mas também ao desespero, aprisionando-o e afastando-o de si próprio. Dois conceitos fundamentais desdobram-se dessa constatação: desespero e angústia. Kierkegaard reconhece a condição de desespero do ser humano, dado que esse é constituído na angústia, e o é por se saber mortal, condição essa que nos abre ao questionamento sobre a vida, mas que também pode construir ilusões, influenciando diretamente na consciência de seu desespero.

A variação dessa consciência, identificada por Kierkegaard como a condição humana pecadora, leva à construção de uma verdadeira “tipologia do desespero”.<sup>4</sup> Paralelo a isso, Kierkegaard desenvolve uma antropologia do pecado e, para tanto, utilizará como fonte o próprio texto bíblico, especificamente Gn 3, 8-24. Em sua análise sobre a narrativa, a queda é considerada como um ato de liberdade, uma escolha, segundo o pensador, provocada pela própria angústia.

A fonte da angústia é a queda da liberdade sobre sua própria inconsistência. A angústia é entendida como uma vertigem que se pega ao finito para se apoiar; a liberdade sucumbe nessa vertigem e, no mesmo instante, se percebe culpada. Ao se apoiar em sua escolha, o ser humano se desvia de Deus. Eis o pecado: a distância de Deus.

---

4 Drewermann (1976, p. 493) comenta que Kierkegaard, em sua obra *Doença Mortal*, nos deixa uma “*tipologia do desespero* que devolve de maneira absolutamente espantosa as análises psicológicas e filosóficas do mal a um único núcleo teológico”. O autor pretende mostrar que as diferentes formas de desespero que Kierkegaard apresenta são similares às quatro formas principais de neurose que reconhece a psicanálise: esquizofrenia, depressão, obsessão e histeria.



É na angústia que vivemos a possibilidade de uma liberdade diante da qual, ao mesmo tempo, recuamos de medo. A angústia acaba por fechar o homem em si mesmo, pois o pecado surge da angústia, mas traz também o reforço do pecado: o indivíduo torna-se refém do próprio ato, a agonia de não ser aprisiona o ser no finito e o leva a ter mais angústia.

O nada, que era objeto da angústia anteriormente, passa a ter o valor de qualquer coisa desconhecida. O nada é objeto, portanto, exterior, qualquer coisa desconhecida refere-se ao eu, mas que, ao mesmo tempo, difere dele. E o que é diferente do eu é a possibilidade. Por conseguinte, o nada, por ser objeto, não é o que possui o ser na angústia, mas sim qualquer coisa desconhecida, o que na psicologia é conhecido como a angústia que não tem objeto; diferente do medo, pois, em geral, temos medo de algo. Antes do salto qualitativo – o pecado –, a angústia significava essencialmente nada; após o salto, sob a consciência da falta, a reflexão surge como predisposição na qual o homem se apoiará para remontar além de si mesmo.

Diante da morte, estamos condenados a ser, pois, por um lado, advertemos Kierkegaard, a angústia é capaz de transformar o nada em ser, mas o desespero não consegue transformar o ser em nada. Conclusão: somos todos desesperados, uma doença mortal, pois ser desesperado é ter a consciência da presença da morte e não a morte concreta. Somos desesperados porque desejamos ser algo que não somos; não podemos nos livrar de nossa condição de mortal, mas nem por isso deixamos de desejar o impossível: não morrer.

Para Kierkegaard, o eu é a “sede da angústia”; ela está presente antes do pecado. E a angústia nos lembra de nossa origem espiritual, pois ela nos leva à constatação da situação paradoxal em que se encontra o ser no mundo, revelando seu caráter transcendente. É ela a nossa mestra, aquela quem mostra o que somos, onde estamos e para onde devemos ir. Como a morte, ela desconstrói qualquer definição, qualquer ilusão; ela surge porque Deus deixa o ser humano livre – à sua imagem.

## Sobre o tempo que temos

A morte como expressão maior da temporalidade da vida, que é captada pela consciência humana por meio da fisiologia do próprio corpo humano, causa uma ruptura em nossa atitude natural, pois supostamente nossa vida cotidiana nega a questão da morte. Percebendo as transformações que ocorrem no próprio corpo, o ser humano observa a temporalidade da existência. E, também, a temporalidade é percebida a partir da existência do outro, que, ao morrer, legitima a realidade da morte. Morrer passa a ser um rompimento com essa atitude habitualmente experimentada como natural, e nos coloca na realidade, finita para cada humano.

A angústia é o instante na vida do indivíduo. Instante, categoria de passagem, um estado, em que o novo só aparecerá com o salto. Para Kierkegaard, o ser humano é uma síntese de alma e corpo, e, ao mesmo tempo, uma síntese de temporal e eterno. Na primeira proposição, o espírito é a síntese. Já a síntese do temporal e do eterno se expressa na síntese da alma e do corpo. Ao se instituir o espírito, tem-se o instante.

O instante é algo ambíguo, em que se tocam tempo e eternidade, e é isso que constituirá o conceito de temporal – em que acontecem às relações de eternidade e tempo, adquirindo as divisões didáticas de tempo presente, passado, futuro, e o porvir.

O tempo é uma somatória de instantes, em que cada instante possui o significado de presente como algo sem passado nem porvir. Não é uma categoria temporal, pois se usarmos essa categoria para defini-lo, ele será passado. O instante é o primeiro reflexo da eternidade no tempo, como uma primeira tentativa de suspender o tempo. O conceito de temporal é estabelecido pelo contato entre tempo e eternidade ocorrido no instante: é quando o tempo não cessa de repelir a eternidade, e a eternidade não cessa de penetrar no tempo.

Com o instante, privado da significação do eterno, a vida perde o sentido. Para Kierkegaard, na vida sem Deus, toda busca perde o sentido. O cristão Kierkegaard, reafirma a absoluta dependência do homem a Deus, uma dependência que é reconhecida como falta diante Dele.

A afirmação do Gn 3,19 diz que a morte é uma punição do pecado, revela que o ser humano quando se agarra a um tempo que se esvai, busca nele fixar-se e, ao mesmo tempo, dele se retira. A morte não é a punição, mas sim o caminho – a vida. É pela angústia que o homem se vê diante de um caminho que está sob o signo da morte.

### **Sobre o desespero de ser o que somos: mortais**

Com o pecado, a temporalidade torna-se tendência ao pecado; na falta dele, provamos a temporalidade como nada, como vazio, como algo insignificante. Essa é a maldição divina para Adão: qualquer ação humana é ilusória preocupação que se reduz a pó. Assim como o trabalho, que dá sentido à existência, mas como qualquer criação humana, está também sob a maldição: é pó.

Para Kierkegaard, a narrativa sabe falar, e bem, da condição humana. Sendo assim, a fonte do mal é só uma: a recusa de Deus e de sua expressão é a consciência da própria morte. A angústia exprime o desejo de ser e de unidade, o desejo de Deus, uma abertura para Sua revelação. Quando a relação com Deus desaparece na angústia, a existência humana se converte em um inferno de desespero. Portanto, recusamos Deus sob a influência da angústia, e quando o indivíduo se afasta de Deus, afasta-se de si próprio.

A morte, como fim de tudo, não é uma realidade cristã, é nela que se encontra a esperança. Nem a morte e nem um sofrimento temporal podem ser vistos como a doença mortal. Ao contrário, a morte e qualquer sofrimento deste mundo constituem a realidade da vida. Mas, há uma miséria, cuja existência o ser humano como tal ignora. A miséria que, segundo Kierkegaard, o cristianismo descobriu: a doença mortal.

A doença mortal é o desespero. Quem desespera não pode morrer; é a consciência da presença da morte e não a morte concreta. “Viver a morte” se vive em um só instante e se vive eternamente. No desespero, o morrer continuamente se transforma em viver, e o desespero não “devora a eternidade do Eu”, que é o que sustenta o Eu.

O desespero é uma categoria espiritual, pois, no ser humano, ele está em relação à eternidade e, por esse motivo, o instante também será valorizado de forma diferenciada. O indivíduo não consegue se libertar do próprio eu: o “eu” que o desesperado quer ser é um “eu” que ele não é; ele deseja libertar-se do seu próprio “eu”.

O insuportável está no fato de sermos um “eu” que não é aquele que desejamos e do qual não podemos nos libertar. O maior exemplo está no fato de desejarmos ser imortais e não poder nos livrar de nossa condição de mortal.

Todos nós somos, portanto, desesperados, pois desespero é o homem separado de Deus. A antropologia kierkegaardiana segue, de forma bastante fiel, a antropologia hebraica e aponta que o humano está separado de Deus por sua qualidade, dado que é um pecador. Ao apresentar a tipologia do desespero, o autor dissecou a condição humana apresentando-a em sua condição de criatura, que se encontra em dependência ontológica diante de Deus e, ao mesmo tempo, em independência, pois é destinada à liberdade.

Para Kierkegaard, o indivíduo quer libertar-se do seu “eu”, do “eu” que é para se tornar um “eu” de sua própria invenção. Não raro, esse “eu” criado por nós é o que evidencia, psicologicamente falando, o caráter neurótico no humano. Ernest Becker (1976), a partir de Otto Rank, aproximará o conceito teológico de pecado ao de neurose em psicanálise.

Observamos que, na busca de apoio psicológico, o indivíduo, muitas vezes, se encontra preso ao seu próprio desejo e sofre no contato com a realidade, dado que ela, frequentemente, se mostra hostil e indiferente a ele.

O desespero, para Kierkegaard, é a “inconsciência em que os homens estão do seu destino espiritual” (1979, p. 205). As duas formas de não se desesperar seriam ou pela não referência de eternidade ou pela aniquilação do “eu”. Como conclusão, para o pensador, só uma grande fé pode resistir à reflexão sobre o nada, sobre o infinito. Mas, o que geralmente acontece, é que a maior parte das pessoas vive sem grande consciência do seu destino espiritual e daí toda essa falsa despreocupação, falsa satisfação em viver, que é próprio do desespero.

Uns se percebem desesperados por sua própria consciência, outros porque fatos dolorosos lhe evidenciam o desespero, mas raros são aqueles que não sejam desesperados. Se não sofremos de desespero, nossa doença é mais grave; mas se temos, no mínimo, alguma consciência do desespero, isso não significa a cura, ao contrário, podemos nos tornar mais desesperados.

No trato de sua tipologia, Kierkegaard analisa o desespero tanto a partir dos fatores de síntese do “eu”, como sob a categoria da consciência. Ao observar os diferentes fatores de síntese que é o “eu”, distinguiremos o desespero a partir da síntese que o “eu” faz entre finito e infinito, síntese essa que se faz pela liberdade.

O “eu” é liberdade, mas uma liberdade que é a dialética de duas categorias: o necessário e o possível. O “eu” é síntese do finito que delimita e do infinito que possibilita o ilimitado. Já quanto à análise do “eu” sob a categoria da consciência, é possível observar que, quanto maior a consciência, mais “eu” e maior a vontade, isto é, a consciência é decisiva quando se trata de “eu”, ela dá a sua medida: “Quanto mais consciência houver, tanto mais eu haverá; pois que, quanto mais ela cresce, mais cresce a vontade, e haverá tanto mais eu quanto maior for a vontade” (*Ibid.*, p. 207).

No desespero visto sob a dupla categoria do finito e do infinito, o “eu” tenta ser ele próprio; uma síntese inacabada de finito e infinito, que só se realizaria contando com Deus. Duas são as formas de expressão: o desespero do infinito (ou carência de finito) e desespero de finito (ou carência de infinito).

Na primeira, o indivíduo julga ter uma vida infinita e se entrega ao poder da imaginação. Ao levar uma existência imaginária, privada de “eu”, o indivíduo não é consciente do desespero em que se encontra e se afasta cada vez mais de seu “eu”. Na segunda o “eu” está perdido porque se fechou no âmbito do finito e, em vez de ser um “eu”, torna-se um número, apenas mais um ser humano, “mais uma repetição dum eterno zero”; ocupa-se do mundo esquecendo-se de si próprio, tornando-se apenas mais um.

Para Kierkegaard, o “eu” esquece seu nome divino. Não ousa crer em si próprio, torna-se mais uma imitação servil. Essa forma de desespero passa despercebida, pois o indivíduo é bem adaptado e bem visto pela sociedade, evita ao máximo os riscos, sob ônus de perder o seu “eu” (Cf. *Ibid.*, p. 208-11).

No desespero visto sob a dupla categoria do possível e da necessidade, para que o “eu” se transforme, o possível e a necessidade são igualmente essenciais, a necessidade exerce a função de reter no campo do possível: “O eu é necessidade, porque é ele próprio, e possível, porque deve realizar-se” (*Ibid.*, p. 212).

Em relação ao desespero visto sob a categoria da consciência, observaremos que quanto maior a consciência, maior o “eu”, mais intenso será o desespero. O desesperado aqui tende a ignorar seu estado de desespero, mas como o próprio desespero é uma negação, a ignorância é outra, o que faz aumentar ainda mais o desespero.

A ignorância do desespero equivale a da angústia, ambas estão presentes no fundo do ser, bastando apenas que algo estremeça a falsa segurança estabelecida pelo mundo sensível para que elas se manifestem. Nesse sentido, desespero implica, por um lado, a ignorância de sermos espírito e, por outro, certa consciência da eternidade.

O desespero é o pecado, isto é, diante de Deus, o ser humano é desesperado ou por não querer ser ele próprio, ou por querer ser. Kierkegaard alerta que a intensidade do desespero aumenta com a consciência e que, para tanto, suas duas formas de expressão, desespero-fraqueza e desespero-desafio, apontam o crescimento da consciência do “eu”. O desespero-fraqueza é o desespero no qual não se quer ser ele próprio. Já no desespero desafio, se dá o inverso, o eu quer ser ele próprio. Fraqueza e desafio são dialéticos, pois há um desafio na fraqueza. A oposição das duas formas torna-se, portanto, relativa.

Nas gradações de consciência do desespero descritas por Kierkegaard, é possível observar que esse estado cresce constantemente, por um lado, expressando o progresso da consciência do “eu”, e, por outro, expressando um progresso de intensidade que vai desde a passividade até o ato consciente. Mas, se o “eu” for colocado diante de Deus, deverá ser compreendido de forma diferente: a medida desse “eu” passa a ser dada pela presença de Deus.

Todo pecado é diante de Deus. O desespero, como já vimos, é identificado com o pecado e, portanto, o pecado reside na vontade. O desespero só se torna pecado quando, diante de Deus, queremos ou não queremos ser nós próprios.

Portanto, diante de Deus, o pecado consiste no desespero por não quisermos ser nós próprios, ou no desespero por quisermos ser, mas isso só depois da Revelação, em que Deus explica a sua natureza e, por consequência, a nossa.

Para Kierkegaard, o contrário do pecado não é a virtude, mas sim a fé. O critério soberano passa a ser se está ou não perante Deus. Esse critério implica outro: o absurdo, o paradoxo, a possibilidade de escândalo. A ideia de paradoxo, absurdo, escândalo, tão explorado pelo pensador em seus estudos, indica a tensão de contrários que não são possíveis de ser conciliados de forma lógica, mas apenas existencial.

O pecado é a separação de nossa origem ontológica. Tomar consciência dessa separação é o primeiro passo para a restauração do vínculo perdido. Essa recuperação do vínculo é apontada pelo filósofo dinamarquês como a própria remissão dos pecados, que só é conquistada pela fé, *pathos*, que torna possível a conciliação dos opostos, do tempo com a eternidade, do devir com o ser.

Como já dissemos antes, a consciência do desespero não o diminui. Pode apenas nos libertar do idealismo e nos devolver a percepção dos nossos limites – é uma experiência de lucidez. A fé que se opõe ao pecado trata de um “eu” no qual o desespero está totalmente ausente; na sua relação com ele próprio e querendo ser ele próprio, o eu mergulha através de sua própria transparência no poder que o criou.

Após toda essa diferenciação, alcançar a consciência de estar no desespero é saber que nos encontramos na não liberdade em que podemos aceitar o que realmente somos: mortais. Ou podemos não aceitar e, portanto, negaremos a nossa condição de mortais.

### **Em diálogo com a morte**

Toda a estrutura desenhada por Kierkegaard não só nos revela uma interessante análise da condição humana que muito se aproxima do aparato teórico psicanalítico que conhecemos, mas também indica que uma boa análise existencial da condição humana leva diretamente aos problemas de Deus e

da fé. Para Ernest Becker, todo trabalho kierkegaardiano sobre o desespero representa graus de mentira acerca de si mesmo, isto é:

Kierkegaard engajou-se nesse exercício extremamente difícil e incrivelmente sutil por uma razão, e só por uma: ser capaz, finalmente, de concluir com autoridade como uma pessoa seria *se não mentisse*. Kierkegaard quis mostrar as múltiplas maneiras pelas quais a vida se entrava e malogra quando o homem se recusa a ver a realidade de sua condição (BECKER, 1976, p. 107, grifo do autor).

E mais, para Becker, o conceito de saúde kierkegaardiano ultrapassa a percepção de normalidade como algo que pretende corrigir a nossa verdadeira natureza. A pessoa “sadia” é aquela que não nega sua condição de mortal e, para tanto, é algo que está para muito além de si mesmo, algo que transcende a si próprio. E para transcender a si próprio, o ser humano precisa dar-se conta de sua situação. A angústia é o afeto que nos revela essa situação, que nos dá consciência do que somos. Nas palavras de Becker:

Quer dizer saber-se que o homem é comida para os vermes. Este é o terror: ter emergido do nada, ter um nome, consciência do próprio eu, sentimentos íntimos profundos, um cruciante anelo interior pela vida e pela autoexpressão e, apesar de tudo, morrer (*Ibid.*, p. 109).

Ciente de sua real condição, o humano que não mente para si mesmo toma a angústia como mestra. Ao percebermos essa verdade, podemos transcender a nós mesmos, abrindo para uma nova possibilidade. No entanto, paradoxalmente, ao transcender a si mesmo, o humano pode se apegar a qualquer pré-definição que lhe garanta segurança ou sentido para sua existência.

A imortalidade, então, parece possibilitada por um papel social, um sucesso, uma ideia, uma certeza de pertença em um grupo, uma realização que possa ser visível para uma grande maioria. Valores e sentidos que, quanto mais imediatos, mais efêmeros se mostram. Tudo aquilo que temos considerado hoje como felicidade pode não passar de uma grande ilusão. E essa ilusão é revelada toda vez que a angústia bate em nossa porta.

Para Kierkegaard, é a morte que dá profundidade à vida; ela mantém a indagação viva, pois só assim, cientes da angústia de existir, podemos ser educados para a possibilidade, o que significa ser educados para a infinitude:



uma vida que cada vez mais se apropria de uma verdade que não se é, mas que se deve constantemente vir a ser. A partir da morte, valorizamos, ou precisaríamos valorizar, cada instante, em toda força, intensidade, fraqueza e beleza que ele pode conter.

O ponto central do drama humano, considerando a antropologia kierkegaardiana, é a própria transcendência que possibilita em cada indivíduo uma abertura a um vir a ser, isto é, existir significa escolher, decidir a cada instante, possibilitando ou o ser ou o nada, em uma ação interior da liberdade. E é no amor que experimentamos a nossa liberdade, de amar o que é amável e o que não é, o que nos dá o direito de escolher nossa própria vida. Essa liberdade está condicionada à quanta ilusão estamos ainda presos.

De acordo com Kierkegaard, é preciso morrer para imediatidade, para que seja possível o indivíduo apreender a si mesmo como liberdade, isto é, para que ele possa tomar decisões que lhe permitam vir a ser ele mesmo. Se, como indivíduo, cada um é ele mesmo e também é a espécie, cada um pode e deve tender a realizar seu “eu” e, ao atingir esse ponto, cada ser humano descobre o seu próximo.

Assim é que se dá a ligação com a humanidade: o amor ao outro está relacionado com o amor a si mesmo, mas essa não é tarefa simples. France Farago comenta que amar ao próximo, seja quem for, como a si mesmo, é que torna possível compreender a tarefa que precisamos realizar quando lidamos com o humano. E acrescenta:

Ora, meu próximo é obscuro, apesar das evidências dos sentidos que atestam sua existência. Ele permanece paradoxalmente afastado de mim, apesar de sua aparente proximidade, diferente de mim, apesar de sua aparente semelhança. Tenho, no entanto, acesso à sua realidade profunda quando me aprofundo a mim mesmo até encontrar dentro de mim as condições transcendentais de nossa realidade comum. (FARAGO, 2006, p. 112)

Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard (2005) mostra quão complexo é amar a si mesmo, amar ao próximo e amar a Deus. O amor é a síntese do temporal e do eterno, pois é através da Encarnação de Cristo que Kierkegaard retoma a intuição paulina dá plenitude do tempo. A eternidade no tempo possibilita o sentimento de eterno que reside em nós e nos religa a Deus.

Nesse livro, no capítulo IX, intitulado “A obra do amor que consiste em recordar de uma pessoa falecida”, mostra como a morte pode ser mestra da vida. Kierkegaard trata nesse capítulo sobre o amor que nós, como sobreviventes, deveríamos nutrir por nossos falecidos; um amor que se caracteriza por ser desinteressado, fiel e livre. Considerando a questão da morte um auxiliar poderoso para um pensador, pois:

Nenhum pensador domina a vida do modo como o faz a morte, este pensador poderoso que não consegue penetrar pelo pensamento toda e qualquer ilusão, mas ainda pode desmembrá-la e pensá-la até não sobrar mais nada. (KIERKEGAARD, 2005, p. 386)

O autor propõe-nos que nos encaminhe para lá onde se encontram os mortos. Lá, com nossos “parentes de pó”,<sup>5</sup> poderemos ter uma visão global da vida, pois, diante da morte, olhamos a vida de frente. Kierkegaard recomenda que esse encontro não seja feito no final do dia, pois a calma desse período possui certa tensão que excita e “sacia com inquietação” e, com isso, longe de resolver os enigmas, propõe novos.

Também sugere que não se vá ao amanhecer, pois o assombro que este provoca poderá provocar o esquecimento da morte. A angústia tem desses subterfúgios, sua intensidade nos mantém alerta na inquietação da busca. Mas pode também querer uma crença, uma ilusão, algo em que se apoiar para que a vertigem deixe de incomodar, para que a inquietação cesse, embora saibamos que esse cessar é por demais sedento e só se verá saciado com novas e novas inquietações. Ela (a angústia) pode também ser embebedada pela beleza, momento em que a inquietação se transforma em nostalgia ou arrebatamento pelo mistério.

Entre os mortos, continua o autor, só há igualdade, para todos brilha o mesmo sol e cai a mesma chuva. Poderá existir alguma diferença nos lotes, algo que apenas reforça, ironicamente, diante da realidade de se estar morto, a insignificância do que em algum dia, em vida, foi possuído.

---

5 Que o próprio Kierkegaard (2005, p. 386) segue no texto explicando: “Pois todos os homens são parentes consanguíneos e, portanto, de um único sangue, e este parentesco da vida e tão frequentemente negado na vida; mas que todos são de um mesmo pó, esse parentesco na morte, isso não se deixa negar.”

No diálogo com o morto se descobre a relação com “ninguém”, mas ali aquele que está vivo se expressa completamente. Ao vivo cabe recordar o falecido, pois depende somente dele essa ação. E é na sinceridade dessa ação que se revela o quanto podemos confiar no sentimento humano, o que faz Kierkegaard afirmar o quão terrível seria se a morte revelasse o que sabe dos vivos. Portanto, poderíamos dizer que reconhecer a vaidade das coisas humanas não nos livra da responsabilidade de nossas ações. Ao contrário, se tudo é vaidade, o fundamental torna-se então a atitude que temos diante da vida.

Esse amor deve se manter desinteressado, pois dele não devemos esperar nenhuma forma de retribuição. O falecido nada retribui, portanto se o amor permanece, ele é verdadeiramente desprendido. Não há perspectiva, não há esperança. Só há saudades e a percepção clara de uma dissolução sempre maior, pois, com o tempo, até a lembrança da imagem do morto já não é tão nítida em nossa memória. Não há sinais de sua presença, resta apenas uma vaga sensação, algo tão tênue, mas que exige nossa fidelidade e, com isso, nos sinaliza o verdadeiro amor.

Esse amor também é livre. O silêncio absoluto que se instaura com a morte deixa o vivente inteiramente livre em sua ação. O falecido não importuna o vivente, até o evita, nada pede ao vivente e não o pressiona. Qualquer coisa que pensamos dever ou fazer ao falecido diz respeito a nós que estamos vivos.

O amor é mistério, tão forte quanto a morte. Entre o ser e o não ser, o amor envolve tudo, até a morte. Kierkegaard pretende, nessa obra, falar do amor, das obras do amor, um amor que possui vários nomes, e cada nome indica ou aponta uma forma de ser com o outro. Mas nem por isso entendemos o que é o amor.

Nesse desinteressado, fiel e livre amor que aprendemos nesse discurso cristão de Kierkegaard, uma alusão se faz ao amor, não no sentido de defini-lo, mas de nos levar à profunda reflexão da inesgotabilidade desse sentimento, irmão da morte, fonte também inesgotável de mistério. A morte nos leva a indagar sobre o ser, o amor nos ensina a não ser.

Kierkegaard nos fala para além dos efeitos dos vínculos. Ele não está tratando do momento em que a perda ainda está sendo realizada na consciência do indivíduo. Ele fala do decorrer do tempo, quando só há silêncio, quando nada mais é esperado, nada mais é desejado, nada mais funciona como apoio.

O falecido é um ser acabado e definitivo. Ele não se altera, é no instante da separação entre vivente e falecido que se dá a instauração do eterno. Qualquer modificação que se introduz na relação entre ambos, foi o vivente quem a provocou. Essa é forma de amor a ser apreendida: um amor livre, desinteressado e fiel. Amar aos vivos, como amamos aos mortos – isso se soubermos amar aos mortos. Pois com eles é que testamos nossa capacidade de amar verdadeiramente.

Kierkegaard adverte que essa é uma obra de amor e, portanto, aprendemos que a forma de amar aos mortos deve servir de exemplo de como amar aos vivos e, portanto, não devemos esquecer os mortos, mas sobretudo não devemos, por isso separarmo-nos dos vivos.

## Por fim

*Em nossa época, supõe-se que tudo é livre –  
sim, ser livre mesmo onde nada diz respeito a isto.  
Ser livre por outro lado pressupõe ser para morte.  
Esta é toda liberdade que pode ser.  
(KIERKEGAARD, 1996, p. 523)*

O silêncio absoluto instaurado pela morte constata o trágico como condição da vida humana, mas não como seu sentido. Somos incapazes de viver sob a ausência de sentido. A busca de sentido no caos da realidade é função da nossa razão que tem como maior objetivo organizar esse caos e, com isso, inevitavelmente, acaba por negar a realidade. A ilusão de qualquer crença garante o apoio nessa vertigem que é a angústia. E, isso é impossível de negar. Não há como viver sem um mínimo de ilusão, talvez um pouco de “mentira” é sempre necessária à vida e, por vezes, vital.

Diante da dura face da morte, talvez nos obriguemos a repensar nossas ilusões. Becker (Cf. 1976, cap. 9 e 11; 1992, p. 252-66) diria que aqui se encontra a falha da psicologia. Tomando Otto Rank como base, ele sugere que se vá além da psicologia, pois essa não pode conter a necessidade de imortalidade característica da vida.

Na verdade, a psicologia seria um instrumento poderoso para o indivíduo reconhecer sua neurose. Tal qual o pecador, o neurótico experimenta a insuficiência humana como condição. Porém, Becker dá um alerta importante aos neuróticos (pecadores) modernos, que somos todos nós. Somos vítimas de nossa própria desilusão, pois sabemos racionalmente o que é verdade e o que é realidade; estamos distante da riqueza da tradição que assegura e dá como referência o mistério, o desconhecido. Paradoxalmente, criamos um mundo à parte, idealizado, para esconder a nossa maior angústia de ser o que desesperadamente descobrimos: nada.

Para Kierkegaard, todo o conhecimento cristão é inquietação e, por ser inquietação, edifica. A inquietação é o verdadeiro comportamento para com a vida e para com a nossa realidade pessoal. Sendo assim, ele nos sugere que o melhor que podemos fazer pelo outro é manter vivo, nele, a inquietação.

Talvez, nesse ponto, a morte seja a maior guia da nossa existência. Mas em uma existência que é vivificada na relação com sua fonte – Deus –, em que ela será morte e ressurreição; recomeço incansável na elevada tarefa de se tornar indivíduo. Diante dessa tarefa, podemos nos fechar dentro de nós mesmos – em nossa finitude – como mortos. Ou nos entregamos à alteridade, na relação da criatura com o Criador, aberto ao que lhe transcende, podendo sair da imediatidade e encontrar o verdadeiro eu e, conseqüentemente, abrir para a vida.

Cada instante vivido é recomeço, repetição, tanto no sofrimento quanto no gozo, em que tudo pode se tornar novo, o que implica, no pensamento kierkegaardiano, na vida, aqui e agora, configurada pela eternidade no tempo. Na realidade, é na relação de alteridade com Deus que eu posso me encontrar, pois ali vejo a minha real condição de ser criado: não necessário – síntese de eternidade e tempo – e, portanto, ciente de minha realidade contingente.

Assim, afastando-me de Deus, eu me perco de meu verdadeiro “eu”; a recusa de Deus me conduz inevitavelmente ao meu próprio desprezo e, por consequência, a minha própria autodestruição, tanto quanto a autodestruição do outro. Perde-se o caráter sublime e misterioso da vida e, por consequência, não há porque não banalizar a vida quando ela é mais uma “coisa” em meu caminho.

Não há como tirar conclusões da existência, não há cheiro nela que nos indique como vivê-la, mas paradoxalmente, essa é a nossa tarefa: existir. E para essa tarefa, várias são as sugestões. Kierkegaard apenas indica um caminho, árduo, pois é acompanhado da graça de estarmos vivos e da experiência diária de que tudo é vaidade. Qual seria o sentido, então?

## Referências

- ARIÈS, Philippe. *O Homem perante a Morte I*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O Homem perante a Morte II*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.
- BECKER, Ernest. *A negação da Morte*. Trad. Otávio Alves Filho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1976.
- DREWERMANN, Eugen. *Le mal: approche philosophique du récit yahviste des origins*. Paris: Disclé de Brouwer, 1976.
- ELIAS, Nibert. *La Soledad de los Moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- GUARNIERI, Maria Cristina Mariante. *Angústia e Conhecimento: uma reflexão a partir dos pensadores religiosos Franz Rosenzweig, Sören Kierkegaard e Qohélet*. Tese de doutorado em Ciências da Religião, PUC-SP, 2006.
- JAFFÉ, A.; FREY-ROHN, L.; FRANZ, M.L. *A morte à luz da psicologia*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. In. *Obras completas*. vol. 8. Rio de Janeiro: Vozes, 1984.

KIERKEGAARD, Sören. *O conceito de angústia*. Trad. João Lopes Alves. Lisboa: Presença, s/d.

\_\_\_\_\_. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. Trad. De Carlos Griffo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco/Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Papers and journals: a selection*. Trad. Alastair Hannay. London: Penguin Books, 1996.

\_\_\_\_\_. *Repetição*. Trad. Ricardo Quadros Gouveia. No prelo.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 1969.

NULAND, Sherwind B. *Como morremos: reflexões sobre o último capítulo da vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

ROSENZWEIG, Franz. *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Ediciones Síguem, 1997.

*Recebido em março de 2009.*

*Aprovado em maio de 2009.*