

FINITUDE, INFINITUDE E SENTIDO: UM ESTUDO SOBRE O CONCEITO DE RELIGIÃO A PARTIR DE KIERKEGAARD

FINITUDE, INFINITUDE AND EXISTENTIAL MEANING: A STUDY ON THE CONCEPT OF RELIGION FROM KIERKEGAARD

JONAS ROOS (*)



(*) **Jonas Roos.** Possui Licenciatura em Filosofia - Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1999), Mestrado em Teologia - Instituto Ecumênico de Pós-Graduação das Faculdades EST (2003), Doutorado em Teologia - IEPG/EST (2007) com bolsa de doutorado sanduíche (CNPq) no Søren Kierkegaard Research Centre, Copenhague, Dinamarca, e Pós-Doutorado em Filosofia - Unisinos (2009), com bolsa do CNPq. Professor Associado no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Tem experiência nas áreas de Filosofia, Teologia e Ciência da Religião, com ênfase em Filosofia da Religião, Teologia Sistemática e Antropologia Filosófica.
E-mail: jonas.roos@yahoo.com.br

Resumo: O texto parte do pressuposto de que a relação entre finitude e infinitude é crucial tanto para o entendimento da existência humana, de modo amplo, quanto para pensar um conceito de religião. A partir desta relação o texto desenvolve três conceitos-chave para o entendimento de religião em e a partir de Kierkegaard. O conceito de desespero é apresentado inicialmente como a má relação entre finitude e infinitude no indivíduo, com consequente perda de sentido existencial, especialmente a partir de *O Conceito de Angústia* e de *A Doença para a Morte*. Em segundo lugar, a fé é apresentada como forma da rearticulação entre finitude e infinitude, a partir da noção de duplo movimento, como exposta em *Temor e Tremor*. Este conceito de fé será iluminado a partir de uma relação pontual com o conceito de preocupação última, de Paul Tillich e, então, o texto retornará à problemática de *A Doença para a Morte*. Por fim, o conceito de amor será desenvolvido a partir de *As Obras do Amor* como conteúdo que une finitude e infinitude. Esta união, contudo, se dá de forma simbólica e paradoxal. Assim, neste ponto proponho uma leitura que articula a questão do amor com o conceito de paradoxo como desenvolvido em *Migalhas Filosóficas*.

Palavras-chave: finitude; infinitude; desespero; fé; amor; paradoxo; religião.

Abstract: The text is based on the presupposition that the relation between finitude and infinitude is crucial for the understanding of human existence, in broad terms, as for thinking a concept of religion. From this relation the text develops three key-concepts for the understanding of religion in and from Kierkegaard. The concept of despair is initially presented as the misrelation between finitude and infinitude in the individual, with the consequent loss of existential meaning, especially from some concepts from *The Concept of Anxiety* and *The Sickness unto Death*. Secondly, faith is presented as the form of the rearticulation between finitude and infinitude, from the concept of double movement, as it is exposed in *Fear and Trembling*. This concept of faith will be illuminated from a punctual relation with the concept of ultimate concern, of Paul Tillich, and then, the text will return to the problem of *The Sickness unto Death*. Finally, the concept of love will be developed from *Works of Love* as the content that unites finitude and infinitude. This union, however, occurs in a symbolic and paradoxical way. So, at this point I propose a reading that articulates the notion of love with the concept of paradox as developed in *Philosophical Fragments*.

Keywords: Finitude; Infinitude; Despair; Faith; Love; Paradox; Religion.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

Este texto parte do pressuposto de que a relação dialética entre finitude e infinitude é crucial para a compreensão da existência humana. Vivemos na finitude e na temporalidade e constantemente construímos conceitos, imagens e símbolos que transcendem a finitude, ou que apontam para a transcendência, e isso, pelas mais diferentes razões. A história da filosofia pode ser lida, dentre tantos diferentes modos, como a história da relação entre finitude e infinitude, e assim também, deve-se notar, a história das religiões.

Neste texto quero pensar os constituintes de um conceito de religião a partir da relação entre finitude e infinitude, tentando mostrar que é justamente porque esta polaridade é fundamental para a compreensão da existência humana que ela é fundamental para o desenvolvimento de um conceito de religião. Assim, o núcleo do texto se divide em três partes centrais. Na primeira será explorado o conceito de desespero como uma desarticulação ou má relação¹ entre finitude e infinitude, com conseqüente perda de sentido para o si-mesmo. Na segunda parte o conceito de fé será explorado como possibilidade de articulação, subjetiva e simbólica, entre finitude e infinitude. Ainda sem enfocar o conteúdo da fé, neste ponto ela será pensada como forma da recuperação do si-mesmo. Na terceira parte será mostrado que esta forma encontra seu conteúdo no paradoxo do eterno no tempo, entendido como encarnação do amor. O conceito de amor será aqui crucial para uma proposta de rearticulação entre finitude e infinitude. Por fim, nas conclusões, elaboro algumas conseqüências desta proposta.

Cada uma das partes desse texto, com seus conceitos chave (desespero, fé e amor) poderia, obviamente, constituir um texto em si mesmo. O que pretendo, contudo, é pensar os constituintes de um conceito de religião em e a partir de Kierkegaard na articulação desses conceitos. O que há de original em meu texto, se é que há, está não na exposição desses conceitos em si, mas no modo como procuro relacioná-los, considerando: 1) a dialética entre finitude e infinitude; 2) a conexão entre uma análise da existência humana e o conceito de religião; 3) as conseqüências da articulação *desses* conceitos para o desenvolvimento de um conceito de religião.

¹ Esta é uma tradução bem literal do termo utilizado por Kierkegaard para descrever o desespero, *Misforhold*, a *má relação* entre finitude e infinitude e seus correlatos.

1. DESESPERO: DESARTICULAÇÃO DO EU E PERDA DE SENTIDO

A conceituação kierkegaardiana de desespero é dependente da dialética de finitude e infinitude. O desespero é precisamente a má relação desses polos. Uma vez que Kierkegaard parte do pressuposto de que finitude e infinitude são constituintes do eu, a má relação entre esses polos constitui uma perda do si mesmo e, conseqüentemente, uma perda de sentido existencial. O conceito de religião de Kierkegaard parte necessariamente do reconhecimento, pelo indivíduo, dessa desarticulação do eu e de suas conseqüências.

No parágrafo inicial de *A Doença para a Morte*² o ser humano é definido como síntese de finitude e infinitude, e de seus correlatos. Este, que é um dos mais densos trechos de toda a obra de Kierkegaard é, também, um dos mais importantes. Nesse trecho temos a base para o desenvolvimento de todo o livro *A Doença para a Morte* e, de certo modo, para o desenvolvimento de argumentos centrais no todo da obra de Kierkegaard. Vejamos: o ser humano é uma síntese de finitude e infinitude; a má relação desta síntese constitui o desespero; o desespero é a perda de si mesmo; a correta relação não pode ser estabelecida nem por conhecimento objetivo nem por ação ética, uma vez que tanto o conhecimento quanto a ação ética seriam gerados no interior do próprio desespero; a correta relação se estabelecerá não pelo desenvolvimento de um suposto sujeito autônomo, mas a partir de dois fatores fundamentais: 1) da consciência do desespero e, 2) Deus como fundamento do si-mesmo – mas um Deus que se mostra, contudo, no paradoxo, no instante, no imponderável³. Por fim, argumentarei ainda que para o desenvolvimento de um conceito de religião em Kierkegaard, é adequado interpretar a fundamentação do si-mesmo em Deus como fundamentação no amor. De um modo mais

² Normalmente traduzido entre nós como *O Desespero Humano*.

³ Vide as referências a Cristo na introdução de *A Doença para a Morte*. É evidente que há aqui uma questão não apenas religiosa, mas fundamentalmente teológica, com a qual Kierkegaard está lidando, qual seja, Cristo como resposta ao problema do pecado, entendido na obra como perda do si-mesmo. Embora não em oposição a tais questões, o que me interessa é mostrar como há aqui uma questão filosófica fundamental: se o ser humano é entendido como uma composição ou síntese de finitude e infinitude, e se essa síntese se desarticula, é necessário que ela encontre um fundamento para sua rearticulação. Tal fundamento, enquanto união de finitude e infinitude, não pode ser compreendido nos limites da finitude humana e, portanto, se apresenta como paradoxo. Tal paradoxo Kierkegaard encontrará no próprio Cristo, enquanto união da finitude e da infinitude, da temporalidade e da eternidade. Kierkegaard obviamente não tentará provar a razoabilidade deste paradoxo, mas o tomará como pressuposto para sua Filosofia da Religião.

ou menos direto, todos esses pontos encontram suas raízes no início de *A Doença para a Morte*.

Dito isto, vamos ao mencionado parágrafo:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é o si-mesmo? 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 a relação se relacionando 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. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um si-mesmo.

Na relação entre dois a relação é o terceiro como unidade negativa, e os dois se relacionam com a relação e na relação se relacionam com a relação; assim sob a determinação de alma, a relação entre alma e corpo é uma relação. Se, ao contrário, a relação relaciona-se consigo mesma, então essa relação é o terceiro termo positivo, e este é o si-mesmo (KIERKEGAARD, 2006, p. 129. Tradução própria).

Quando o pseudônimo Anti-Climacus afirma: “O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo”, ele pode induzir seu leitor ao erro de pensar que o ser humano é o si-mesmo. Uma leitura atenta de *A Doença para a Morte* e de *O Conceito de Angústia* mostra com clareza, contudo, que tal conclusão, embora formalmente correta a partir da leitura do texto citado acima, não condiz com o que Kierkegaard propõe.

O *ser humano* é espírito em potência, ou, na linguagem de *O Conceito de Angústia*, espírito como que sonhando. O espírito será o si-mesmo apenas quando corretamente efetivado e, para Kierkegaard, o espírito corretamente efetivado equivale ao conceito de indivíduo. Nascemos humanos, mas temos de nos tornar indivíduos, efetivar corretamente a síntese de finitude e infinitude que nos constitui. O espírito quando antevê a possibilidade de se efetivar enquanto espírito, pressente algo, pressente que está para se tornar algo de diferente do que é. Esse pressentir é necessariamente vago, uma vez que ele não pode saber o que será e como será ao se efetivar. É precisamente esta sensação de indefinição e ambiguidade diante de uma nova possibilidade o que Kierkegaard, sob a pena de Vigilius Haufniensis, chama de angústia. Esta situação é retratada por Haufniensis a partir da narrativa bíblica de Gênesis, na qual, segundo esta interpretação, Adão sentiria angústia diante da possibilidade de pecar. O que angustia, portanto, não é a realidade, mas a possibilidade, e uma vez que a possibilidade é desconhecida, o objeto da angústia é nada. O grande desafio existencial, para Kierkegaard, parece ser justamente o

de aprender a lidar com a angústia, aprender a tomar a decisão correta diante da indefinição de uma possibilidade. É nessa linha argumentativa que Kierkegaard dirá que a possibilidade é a mais pesada das categorias (2010, p. 164). A questão crucial, assim parece, seria a de manter o equilíbrio das polaridades que constitui o eu, manter uma relação equilibrada entre finitude e infinitude ao tomar decisões existenciais. Diante de uma possibilidade existencial e subjetiva é necessário decidir-se, e decidir-se num terreno que está para além de critérios objetivos válidos. Toda decisão existencial implica num processo de tornar-se: ou tornar-se si-mesmo, ou tornar-se desesperado. Quando, então, diante da possibilidade, o indivíduo lança mão de um dos polos da síntese que o constitui, em detrimento do outro, para decidir-se, ele instaura o desespero.

É importante que se compreenda, contudo, que a angústia não é causa do desespero, mas apenas o sentimento ambíguo diante da possibilidade de uma decisão. A ambiguidade da angústia, da qual tanto se fala em *O Conceito de Angústia*, é a de que por mais que a angústia aumente em uma pessoa, a pessoa sempre pode ou permanecer em equilíbrio ou desequilibrar a síntese em desespero. Isso porque a angústia é entendida como uma determinação de quantidade (ficamos mais ou menos angustiados) e o desespero é uma determinação de qualidade. Para Kierkegaard, pelo menos com relação às questões da existência, o aumento quantitativo não gera uma nova qualidade. A angústia não pode ser causa do desespero, o qual não encontra causas determináveis. Em outros termos: o desespero, que é entendido como uma ruptura no si-mesmo, não pode ser explicado por esse si-mesmo agora rompido consigo mesmo, rompido com os polos que o constituem. O conceito de angústia, portanto, não explica o desespero, mas apenas descreve o estado do indivíduo até o momento imediatamente anterior à passagem para o desespero, mas dessa passagem, nada pode ser dito em termos psicológicos ou filosóficos, uma vez que constitui justamente a quebra com as mediações.

Através do pseudônimo Vigilius Haufniensis, Kierkegaard coloca toda essa discussão em *O Conceito de Angústia* no horizonte do problema teológico do pecado original. O enigma é o de entender como e por que Adão, inocente e vivendo no paraíso, vem a sair dele. Por que perde a inocência? E essa questão diz respeito a todos nós: por que perdemos a inocência? Por que nos tornamos desesperados? Quais são as possibilidades e limites de explicação para tais questões? O horizonte teológico da questão é de grande auxílio pelo seguinte: a fim de explicar essas questões, as teorias

tradicionais colocariam, no Adão inocente, uma espécie de desejo pelo pecado, a concupiscência. Esse desejo aumentaria gradativamente até que, de repente, o pecado se efetivaria, tornando Adão culpado. Em linhas gerais, o problema de Kierkegaard com tais explicações é que a distinção entre inocência e culpa se torna borrada, talvez algo semelhante a um paradoxo de sorites, e o problema de saber quando alguém se torna culpado seria semelhante ao de saber quando alguém se torna careca ou quantos grãos de trigo são necessários para que se tenha um monte. Isso, evidentemente, implica em sérios problemas éticos. Para além disso, contudo, em tais acepções a partir do aumento quantitativo de algo que geraria a nova qualidade seria possível estabelecer mediações que explicassem o surgimento do pecado e, por consequência, também a sua superação. Para Kierkegaard, contudo, tanto o surgimento do mal quanto a sua superação são questões que fogem à mediação racional. Ao enfatizar que o pecado surge por um salto e sem explicação, sem mediações, não haveria nenhum aumento gradativo, nem no indivíduo e nem fora dele, que poderia ser entendido como causa do pecado. Assim, cada indivíduo seria o único responsável por seu próprio desespero. A angústia que antecede o desespero, portanto, e diferentemente da concupiscência, não teria conteúdo, e serviria apenas para descrever os momentos que antecedem o salto para o desespero, essencialmente inexplicável. A explicação de que a entrada no desespero é inexplicável é um dos pontos mais importantes de *O Conceito de Angústia* e da antropologia de Kierkegaard como um todo.

O conceito de angústia, portanto, é fundamental para que se compreenda a responsabilidade individual com relação ao desespero, ou seja, com relação ao afastamento que o si-mesmo tem de si mesmo. Para Kierkegaard, é apenas na consciência de sua responsabilidade pelo desespero que o indivíduo pode compreender sua reponsabilidade por tornar-se si mesmo.

Enquanto desequilíbrio da síntese, o desespero, então, seria uma aferrar-se à finitude, em detrimento da infinitude, ou, inversamente, um aferrar-se à infinitude em detrimento da finitude. Sendo que o ser humano é entendido aqui como constituído por esses dois polos, o desespero seria uma negação de parte daquilo que nos constitui e, no limite, uma negação de nós mesmos. A partir disso, pode-se compreender que uma vida completamente adaptada à finitude e à temporalidade, a vida de um tipo de pessoa que se

encaixaria no perfil de um bom funcionário, bom pai, boa mãe, pessoa competente e, eventualmente, até com sucesso e fama, pode ser, toda ela, desespero, à medida que se aferraria à finitude em detrimento da infinitude.

Nesse contexto podemos lembrar com muito proveito, por exemplo, de *A Morte de Ivan Ilitch*, de Tolstói. O protagonista vive de acordo com o que “as melhores pessoas da sociedade” esperariam dele, homem tranquilo e bem ajustado a toda finitude. Entretanto, uma doença inesperada e a possibilidade da morte fazem emergir o desespero. Poder-se-ia pensar que a proximidade com a morte o tornou desesperado. Entretanto, parece mais consistente a leitura de que a proximidade da morte faz emergir um desespero que estava o tempo todo latente e que vem à tona diante do limite. O que faz Ivan Ilitch gritar por três dias antes de morrer não é tanto a morte que se aproxima, mas, mais propriamente, o exame que faz da vida que levou. É a vida que levou o que parece qualificar a morte como terrível e insuportável. E a profundidade de Tolstói – e que é especialmente importante para nosso contexto – é que essa vida que apavora Ivan Ilitch, essa vida que faz emergir o desespero, não é uma vida daquilo que se poderia chamar de imoralidades e indecências. Ivan Ilitch é um homem bem-sucedido e tem uma vida regrada, exatamente de acordo com aquilo que a sociedade esperaria dele. Ou seja, o desespero pode estar presente onde menos se esperaria. Em *A Doença para a Morte* Kierkegaard afirma: “Segurança e tranquilidade podem significar estar desesperado, justamente essa segurança, essa tranquilidade, podem ser o desespero” (KIERKEGAARD, 2006, p. 140. Tradução própria).

Parece que, a partir do indivíduo, a sociedade inteira, numa espécie de pacto da mediocridade, se organiza para manter a segurança e a tranquilidade do desespero. Análises disso podem ser encontradas em *A Doença para a Morte*, na crítica que Kierkegaard faz a sua sociedade pequeno burguesa, em termos como o burguês filisteu⁴. De igual modo, aqui vale a pena citar Albert Camus. Em *A Queda*, o narrador autodenominado “juiz-penitente” fala da sociedade que mata o indivíduo, que o mata em grupo, em família, que mata o indivíduo pelo desgaste:

Nunca observou, caro senhor, que nossa sociedade se organizou para este tipo de liquidação? Naturalmente, já deve ter ouvido falar dos minúsculos peixes dos rios brasileiros que se atiram aos milhares sobre o nadador imprudente, e limpam-no, em

⁴ A esse respeito veja ROOS, 2010.

alguns instantes, com pequenas mordidas rápidas, deixando apenas um esqueleto imaculado. Pois bem, é esta a organização deles. “Quer ter uma vida limpa? Como todo mundo?” É claro que a resposta é sim. Como dizer não? “Está bem. Pois vamos limpá-lo. Pegue aí um emprego, uma família, férias organizadas.” E os pequenos dentes cravam-se na carne até os ossos. Mas estou sendo injusto. Não se deve dizer que a organização é deles. Ela é nossa. Afinal de contas, é o caso de saber quem vai limpar o outro (CAMUS, 2012, p. 8-9).

Se uma sensação de segurança e tranquilidade pode significar estar em desespero, como foi dito acima, é igualmente importante que se registre como Anti-Climacus dá seguimento àquela ideia, ou seja, que essa segurança e tranquilidade “pode significar também ter superado o desespero e conquistado a paz” (KIERKEGAARD, 2006, p. 140-141. Tradução própria). Com relação ao desespero, pouco se pode saber a partir da exterioridade, trata-se de conceito do espírito. Considerando que Kierkegaard compreende o espírito como síntese de finitude e infinitude, então se compreende que é justamente *este par conceitual*, finitude e infinitude, o que fornece a chave para que se compreenda corretamente o conceito de desespero, para que se compreenda que o desespero pode estar presente também lá onde não se tem a menor suspeita do desespero, em vidas tranquilas, felizes e bem adaptadas à finitude ou, igualmente, em vidas bem adaptadas à infinitude.

Já ficou claro que o problema do desespero é um problema na estrutura do eu, é o problema fundamental na estrutura do si-mesmo. Sem a correta efetivação da síntese de finitude e infinitude o ser humano se torna presa da fragmentação e parcialidade de si mesmo, e, portanto, não consegue construir um sentido que forneça totalidade à existência, um sentido que dê coesão aos pequenos sentidos da existência. O problema do desespero, como problema da relação entre finitude e infinitude, se constitui, no limite, como um problema do sentido.

O desespero é retratado por Kierkegaard sob diferentes formas em vários personagens de sua obra como essa desarticulação no si-mesmo. O que chama a atenção, e me interessa especialmente aqui, é como o retrato do desespero é, em Kierkegaard, um retrato da ausência de sentido. Nos *Diapsalmata*, no início de *Ou-ou*, lemos:

Não me apetece mesmo nada. Não me apetece montar, é um movimento demasiado intenso; não me apetece andar, é demasiado extenuante; não me apetece deitar-me, pois ou haveria de ficar deitado, e isso não me apetece, ou haveria de levantar-me outra vez, e também não me apetece fazer isso. *Summa Summarum*, não me apetece fazer mesmo nada (KIERKEGAARD, 2013, p. 44).

Ou, ainda:

Sinto-me como uma peça de um tabuleiro de xadrez tem de sentir-se, quando um jogador diz a seu respeito: essa peça não pode ser movida. (KIERKEGAARD, 2013, p. 48).

Ainda, em tom semelhante ao dos *Diapsalmata*, em *A Repetição*, o jovem, a certa altura, manifesta o seguinte:

A minha vida atingiu um ponto extremo; a existência provoca-me náuseas, é insípida, sem sal nem significado. Mesmo que eu estivesse mais faminto do que Pierrot, não gostaria, contudo, de engolir a explicação que as pessoas oferecem. Enfia-se um dedo no solo para cheirar o tipo de terra em que se está; eu enfio o dedo na existência – não cheira a nada (KIERKEGAARD, 2009a, p. 107).

Nada apetece, não há movimento, a existência provoca náuseas, não cheira a nada, não há sentido. A desarticulação do eu no desespero termina na falta de sentido. O que proponho aqui é que, no entendimento de Kierkegaard, o papel da religião deve ser duplo: o de diagnosticar o desespero e sua conseqüente falta de sentido através de uma noção de ser humano como síntese de finitude e infinitude e, por outro lado, responder a esta situação de falta de sentido através de uma proposta de rearticulação da síntese do si-mesmo no recolocar a polaridade finitude/infinitude em sua correta relação.

O desespero aponta uma desarticulação no eu, uma desarticulação no nível do sentido existencial. Isso, entretanto, não significa necessariamente uma desarticulação da felicidade ou da tranquilidade. É possível, desesperadamente, construir um sentido artificial, um sentido em meio ao desespero, como o fizera Ivan Illich, por exemplo. Para Kierkegaard, contudo, a construção de sentido existencial implica necessariamente na eliminação do desespero. Toda construção de sentido que não elimine o desespero será falsa ou artificial.

Com relação ao ponto que me interessa especificamente aqui, a elaboração de um conceito de religião, é justamente a essa questão de falta de sentido que a religião precisa responder. Uma religião que negue, por exemplo, o histórico, a finitude, a corporeidade, seria, no limite, desespero, pois eliminaria elementos constitutivos do indivíduo e, com isso, o fragmentaria ao invés de dar-lhe unidade. E religião, como proponho aqui, deve ser aquilo que dá unidade de sentido à existência humana.

2. A FÉ E A FORMA DA RECUPERAÇÃO DO SI-MESMO

A superação do problema do sentido não pode se dar pela via do conhecimento, uma vez que o ser que conhece, conhece a partir de sua finitude e, portanto, não tem em si condições de abarcar a infinitude e realizar a síntese de modo puramente racional. A superação da situação de desespero, portanto, e a possibilidade de construção de sentido existencial, só pode se efetivar pela via do simbólico. A fé vem a ser entendida como o meio, por assim dizer, em que o simbólico se articula. A construção de sentido existencial será a construção de uma verdade necessariamente simbólica pela via da fé.

Kierkegaard, então, trabalhará com a ideia de que a fé é o oposto do desespero. O desespero entendido como desarticulação do eu e de seu sentido e a fé como rearticulação do eu e de seu sentido. Em uma passagem crucial de *A Doença para a Morte*, lemos:

Mas o oposto de estar em desespero é ter fé. Portanto é totalmente correto o que foi afirmado acima como sendo a fórmula que descreve o estado no qual não há desespero, e esta fórmula é igualmente a fórmula para a fé: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo o si-mesmo repousa transparentemente no poder que o estabeleceu (KIERKEGAARD, 2006, p. 164. Tradução própria).

Deus, como o poder que estabeleceu o ser humano, ao qual, que isso seja sublinhado, só se chega por via simbólica, é a possibilidade de reestruturação da polaridade finitude/infinitez e, portanto, da relação do si-mesmo para consigo mesmo. Esta relação do si-mesmo no âmbito da fé, que aqui é colocada de modo algo abstrato, fora trabalhada de modo mais concreto por Kierkegaard seis anos antes da publicação de *A Doença para a Morte*, em *Temor e Tremor*, e ilumina muito esta ideia, que aqui é central, de que a fé articula finitude e infinitez e, portanto, reestrutura o si-mesmo.

No entendimento do pseudônimo Johannes de Silentio, a fé envolve aquilo que caracteriza como *duplo movimento*, o despojar-se de tudo – no caso de Abraão abrir mão do próprio filho ao subir a montanha para sacrificá-lo – e, ao mesmo tempo, manter a esperança de reaver aquilo (aquele) que foi renunciado. O *primeiro movimento*, o despojar-se, Johannes de Silentio caracteriza como *resignação infinita*. Trata-se da entrega da finitude e da temporalidade. Este movimento é realizado, por exemplo, por Sócrates, o movimento que abandona o finito e fica, por fim, com a ideia abstrata, ou pelo herói trágico, categoria sob a qual Kierkegaard olha para Jefté, por exemplo (Juízes 11), que sacrifica a própria filha para que seja mantida a vitória de seu povo na guerra. Este é

o primeiro movimento, que é muitas vezes, erroneamente, segundo o conceito kierkegaardiano, entendido como fé.

Abraão, ou aquele que de Silentio caracteriza como *cavaleiro da fé*, continua a partir do ponto onde o herói trágico havia parado. Segundo o autor, o cavaleiro da fé,

Faz exactamente o mesmo que o outro cavaleiro; abdica infinitamente do amor que é o conteúdo da sua vida e está reconciliado com a dor; mas acontece então o prodígio – faz ainda um movimento, o mais espantoso de tudo, pois afirma: creio todavia que fico com ela⁵ propriamente por força do absurdo, por força de a Deus tudo ser possível (KIERKEGAARD, 2009b, p. 103).

O ponto central do conceito kierkegaardiano de fé não está no despojar-se, na resignação, mas, tomando o caso de Abraão, na crença de que obteria Isaac de volta depois de tê-lo abandonado. Abraão se coloca em uma relação absoluta com o Absoluto e, neste sentido, abandona Isaac, abandona o seu dever moral de pai para cumprir a ordem divina, pois sobe a montanha para sacrificá-lo. 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: “pois o movimento da fé tem de ser sempre realizado por força do absurdo, mas atente-se bem, *de modo a que a finitude não se perca, antes seja ganha por inteiro*” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 92, grifo meu). Kierkegaard aplica ao conceito de fé uma percepção psicológica que está presente também em outros textos seus: aquele que aprendeu a abrir mão da realidade e, posteriormente, a ela retornou, tem muito mais deleite com a realidade do que aquele que nunca aprendeu a abandoná-la. Em um de seus *Discursos edificantes*, afirma: “porque aquele que possui o mundo inteiro como se não o possuísse tem o mundo todo – de outra forma é possuído pelo mundo” (KIERKEGAARD, 1990 [*Strengthening in the Inner Being*], p. 90).

O que está em jogo com relação a este conceito de fé é a totalidade do ser humano e das esferas que o constituem. Neste ponto, são esclarecedoras algumas reflexões de Paul Tillich sobre a fé e as consequências de seu entendimento para a existência. Este autor a define como “[...] o estado em que se é possuído por algo que nos toca

⁵ O contexto em questão é o de um jovem enamorado: “Um rapaz apaixonado-se por uma princesa e todo o conteúdo da sua vida reside nesse amor, o relacionamento é, contudo, de tal espécie, que é impossível ser concretizado, é impossível ser traduzido da idealidade para a realidade” (KIERKEGAARD, Søren. 2009b, p. 97). O autor compara, diante desse mesmo caso, quais seriam as atitudes do ponto de vista da resignação e, agora, do ponto de vista da fé.

incondicionalmente” (TILLICH, 1996, p. 6). Aquilo que toca o ser humano incondicionalmente, segundo Tillich, diz respeito a suas preocupações espirituais, sejam estéticas, sociais, políticas ou cognitivas (1996, p. 5); diz respeito àquilo que Tillich chama de *preocupação última* ou *suprema* (*ultimate concern*)⁶. Tal preocupação não deve ser entendida como uma preocupação a mais em meio a uma série de preocupações. Ela despoja todas as outras preocupações de sua significação última, transformando-as em preliminares; é incondicional, colocando-se para além dos limites ou condicionamentos de caráter, desejo ou circunstância. Justamente por isso também é total, na medida em que nenhuma parte do indivíduo ou do mundo fica excluída dela. Importante compreender, neste contexto, que a preocupação última transcende todas as preocupações preliminares, mas não as elimina, antes perpassa todas elas dando-lhes sentido.

Dois aspectos andam sempre juntos com relação àquilo que toca alguém incondicionalmente. De um lado uma dedicação total ou sujeição incondicional⁷ e de outro uma promessa de realização suprema. Sem a articulação simultânea e complementar desses dois aspectos perde-se o sentido próprio de preocupação última. Ao discutir este conceito em sua *Teologia sistemática*, Tillich lembra Kierkegaard quando fala de “paixão e interesse infinitos” (2005, p. 29). Kierkegaard se refere à fé como paixão de modo especial em *Temor e Tremor*, e é bastante revelador que Tillich, ao abordar seu conceito de fé, faça uma referência indireta justamente a este livro. É clara neste livro a tensão explorada entre, de um lado, em termos de Tillich, uma “sujeição incondicional”, que chega ao ponto de, nos termos de *Temor e Tremor*, entregar o próprio filho para sacrifício, e, de outro, a “promessa de realização suprema” (Tillich), articulada na esperança de retornar com o filho e se tornar pai de uma grande nação (*Abraão/Temor e Tremor*).

O que Kierkegaard e Tillich percebem com bastante clareza é que fé é aquilo que dá unidade ao ser humano. Nesse sentido, jamais poderia ser restrita a formas de resignação, que constituem justamente o abandono de esferas constitutivas da vida humana, como a paixão, o histórico, o finito, o corpo. A unidade articulada na fé, contudo, nunca é plena

⁶ Tillich também designa a fé como “ser agarrado por uma preocupação última”. Aquilo que “toca o ser humano incondicionalmente” e “preocupação última” são, para Tillich, dois modos de dizer fundamentalmente a mesma coisa, apenas com ênfases diferentes.

⁷ A dedicação e a sujeição são toais ou incondicionais no sentido de que a totalidade da vida é vista sob essa perspectiva e não no sentido, característico dos fanatismos, de que haveria uma dedicação total ou incondicional a um aspecto ou elemento isolado da vida e em contradição com outros aspectos ou elementos. Esta diferença, de certo modo, marca a ambiguidade característica da religião.

sob as condições da existência. De qualquer modo, e enfatizando um argumento central para este texto, a fé não nega, mas ressignifica a existência humana como um *todo* (mesmo que não de forma *total*), incluídos aí, evidentemente, a finitude, a temporalidade e o corpo.

Voltando para *A Doença para a Morte* e ao entendimento de fé como possibilidade de superação do desespero, é importante notar que este duplo movimento de afastamento e retorno será, nesta obra de 1849, portanto seis anos posterior a *Temor e Tremor*, explicitamente vinculado ao processo de tornar-se si-mesmo, que é o processo de superação do desespero. Nesta obra *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, 2006, p. 146. Tradução própria). Ou seja, para a minha argumentação aqui é crucial perceber que o duplo movimento de infinitização e finitização, que é precisamente o movimento da fé, é explicitamente entendido por Kierkegaard como o movimento central da constituição do si-mesmo e, portanto, da superação do desespero.

Vimos que a fé é entendida como cura para o desespero à medida que se caracteriza como repousar no poder que estabeleceu a síntese. *Temor e Tremor* nos fornece a categoria de duplo movimento para esclarecermos este processo. Até aqui, contudo, temos a forma da superação do desespero, mas ainda não um conteúdo. A partir de agora quero argumentar que um conceito de religião em Kierkegaard deve ser entendido colocando-se o conceito de amor como conteúdo do movimento da fé para a superação da falta de sentido advinda do desespero.

3. O AMOR COMO CONTEÚDO DA RECUPERAÇÃO DO SI-MESMO

Para Kierkegaard a definição do conteúdo da fé será fundamental porque se o processo de tornar-se si-mesmo envolve a realização da síntese de finitude e infinitude, este processo só será realizado pelo indivíduo se, de alguma forma, ele puder pressupor que esta realização seja possível, efetivável, ou seja, que ela tenha um fundamento. Este fundamento para a realização do si-mesmo Kierkegaard chama de paradoxo, o paradoxo do eterno no tempo, do infinito no finito. Por uma questão de consistência interna da obra, o paradoxo cristológico deve ser entendido como o fundamento do tornar-se si-mesmo.

É claro que este paradoxo não pode ter seu sentido atribuído pela existência, antes, é ele que atribui sentido à existência. Ele é o pressuposto. Daí todo o famoso protesto de Kierkegaard às tentativas de se desdobrar racionalmente, traduzir, explicar o paradoxo. O tema do paradoxo cristológico constitui, obviamente, uma questão teológica importante. Mas é igualmente uma questão filosófica: o núcleo de sentido da existência não é explicado pela existência, mas o pressuposto de todo sentido. E se o enigma da existência se articula em termos da má relação de finitude e infinitude, como vimos, o pressuposto de todo sentido só pode ser a relação desta polaridade corretamente estabelecida, sua realidade, e isto é o paradoxo. O paradoxo do infinito que penetra na finitude, do eterno que entra no tempo, do universal que se particulariza – sem perder sua universalidade.

Aqui, contudo, é preciso dar um passo adiante e mostrar que o paradoxo cristológico do infinito no finito deve ser interpretado a partir do conceito de ágape, de modo que o paradoxo seja entendido, no limite, como a encarnação do amor. No segundo capítulo de *Migalhas Filosóficas, O deus como mestre e salvador – um ensaio poético*⁸, que trata justamente da encarnação de Deus, o tema do amor aparece por diversas vezes como o elemento central da encarnação. Cito alguns exemplos:

Mas se não é por necessidade que se move, o que é que o move, o que será, senão o amor? Pois o amor justamente não tem a satisfação do desejo fora dele, mas em si mesmo. Sua decisão, que não entretém uma relação recíproca direta com a ocasião, deve existir desde toda a eternidade, embora, realizando-se no tempo, ela se torne justamente o instante [...] (KIERKEGAARD, 1996, p. 46).

O amor deve, pois, dirigir-se àquele que aprende e o fim deve ser o de ganhá-lo, pois só no amor o diferente se iguala, e só na igualdade e na unidade há compreensão, mas sem aquela compreensão perfeita o mestre não é o deus. (KIERKEGAARD, 1996, p. 47).

Pois o amor é regozijante quando une iguais, mas triunfante quando iguala no amor os que eram desiguais! (KIERKEGAARD, 1996, p. 49).

Foi por amor que ele se tornou seu salvador! (KIERKEGAARD, 1996, p. 56).

Mas o amor não transforma o amado, mas transforma a si próprio (KIERKEGAARD, 1996, p. 56).

Se, na tradição cristã, o amor é maior que a fé e a esperança, por ser aquele que permanece tanto na temporalidade quanto na eternidade (I Co. 13.13), ele pode ser, então, compreendido como aquele que estabelece o vínculo entre eternidade e temporalidade,

⁸ Em *Migalhas Filosóficas*, do pseudônimo Johannes Climacus, o autor utiliza a forma *o deus*, com artigo e minúscula, para falar à moda dos gregos, à medida que os imita, supostamente procurando apenas pensar um modelo de pensamento alternativo ao socrático.

finitude e infinitude, vínculo que se efetiva com a encarnação do amor em Cristo. Este é o pano de fundo para o entendimento kierkegaardiano de paradoxo⁹.

Considerando que apresentei acima a forma da fé como repousar no poder que estabeleceu a síntese, em articulação com a ideia de duplo movimento, e que apresentei o paradoxo vinculado ao conceito de ágape como conteúdo específico da fé, é preciso retornar agora àquele entendimento de fé como *repousar no poder que pôs a síntese* e, por uma questão de consistência, entender que este repousar deve ser compreendido como repousar em ágape, voltar-se para o amor infinito que se concretiza na finitude da existência.

O sentido da existência é transcendente à existência, a finitude só adquire sentido quando vista a partir de um ponto superior a ela. Como imprimir sentido à vida em sua concretude, ao cotidiano, à rotina? Como viver sem transformar-se num Sísifo? Ou, ainda, como não se tornar um Ivan Ilitch, com uma vida toda organizada e bem sucedida, mas com um desespero latente, à espera de vir à tona?

Em *As Obras do Amor*, por diferentes vias Kierkegaard argumenta que o amor encaminha uma proposta para o problema do sentido e suas derivações. Kierkegaard, contudo, tem consciência de que o amor facilmente pode ser apenas uma forma mais sofisticada de egoísmo e amor de si mesmo, e eventualmente teríamos que dar razão a La Rochefoucauld, para quem nossas virtudes são, ao mais das vezes, apenas vícios disfarçados.

No contexto de *As Obras do Amor* a solução para este problema estaria justamente no dever de amar o próximo. Aqui, a autonomia do amor somente surge a partir de uma relação corretamente estabelecida com o dever (2005, p. 32-62). No dever de amar o próximo, a regra de ação passa a encontrar-se na interioridade do indivíduo, de modo que ele vem a ser independente em relação ao objeto do amor e, precisamente por isso, pode amar ao próximo. Segundo Kierkegaard,

o amor que se submeteu à transformação da eternidade em se tornando dever, e ama porque *deve* amar, é independente, tem a lei de sua existência na própria relação do amor para com o eterno. Este amor jamais pode tornar-se dependente no sentido não verdadeiro, pois a única coisa de que ele depende é o dever, e o dever é a única coisa que liberta. O amor imediato torna um ser humano livre, e no instante seguinte dependente. [...] O dever,

⁹ A esse respeito veja o discurso *A Imutabilidade de Deus* e o sexto discurso da segunda série de *As Obras do Amor, O amor permanece*.

ao contrário, torna um homem dependente e no mesmo instante eternamente independente. “Só a lei pode dar a liberdade” (KIERKEGAARD, 2005, p. 56)¹⁰.

Uma vez que o amor é interiorizado e a regra de sua ação está em si mesmo ele se torna independente das qualidades ou mudanças do objeto. Esta independência, contudo, que dá liberdade ao indivíduo ao torná-lo autônomo em relação ao objeto e suas qualidades, não negaria aspectos cruciais da vida do amor? Não eliminaria *eros* e *philia*, por exemplo, que desejam justamente as qualidades do amigo e do/a companheiro/a?

A questão para Kierkegaard não é a de eliminar essas qualidades, mas utilizar o conceito de amor ao próximo como critério para a eliminação do egoísmo. É só ao aprender a amar para além das qualidades do outro que se estabelece uma relação efetiva com amor. A partir disso pode-se aprender a amar o amigo e o/a companheiro/a de modo não-egoísta, pode-se reabilitar *eros* e *philia*.

Em outras épocas, quando as pessoas se esforçavam seriamente por compreender o especificamente cristão no contexto da vida, acreditou-se que o Cristianismo tivesse algo contra o amor natural, porque este se baseava num instinto, e acreditava-se que o Cristianismo que, enquanto espírito, estabeleceu a discórdia entre a carne e o espírito, odiava o amor natural como sensualidade. Mas isso era um mal-entendido, um exagero de espiritualidade. É fácil mostrar, além disso, que o Cristianismo está muito longe de aticar irracionalmente o sensual contra um homem, ensinando-lhe mesmo uma atitude exagerada; não diz Paulo que seria melhor casar-se do que arder! Não, justamente porque o Cristianismo é espírito em verdade, ele entende por sensual algo de diferente daquilo que se costuma chamar imediatamente o sensual, e tão pouco como pretendeu proibir ao homem de comer e de beber, tão pouco escandalizou-se com um instinto que o homem não deu a si mesmo. Pelo sensual, pelo carnal, o Cristianismo entende o egoístico [...] (KIERKEGAARD, 2005, p. 72. tradução levemente modificada).

O sensual faz parte da finitude. O ponto crucial, para Kierkegaard, é justamente recuperar o ser humano na totalidade da síntese de finitude e infinitude que o constitui. Toda quebra com essa síntese instaura, como vimos, justamente o desespero, a ruptura do si-mesmo consigo mesmo. Assim, eliminar o carnal e o sensual consistiria exatamente em desespero, eliminar tais aspectos seria o oposto da fé. Fé significa, a partir da noção de duplo movimento, recobrar o ser humano em sua totalidade e dar-lhe autonomia nas relações. Esta autonomia, contudo, nunca é recuperada no interior do egoísmo. Isso

¹⁰ Esta última formulação, “Só a lei pode dar a liberdade”, deve ser lida com cuidado. Kierkegaard está pensando, nesse contexto, na lei do amor que é interiorizada e que, nisso, dá liberdade, e de modo algum numa heteronomia que, obviamente, não poderia fundamentar a liberdade. No limite, só o amor pode fundamentar a liberdade.

porque enquanto o indivíduo não aprende a amar o próximo enquanto próximo, ele ainda baseia seu amor nas qualidades do outro e, nesse sentido, ainda é dependente dessas qualidades. O desafio que aqui se coloca, portanto, é justamente o de aprender a amar o outro independentemente de suas qualidades, daquilo que no outro pode ser impermanente.

O dever de amar, do qual tanto se fala em *As Obras do Amor*, traz à tona justamente a necessidade de se fundamentar a relação de amor para além do objeto de amor, fundamentar a relação no amor mesmo. É só a partir desse pressuposto que se pode falar em próximo como qualquer pessoa e, portanto, como alguém que pode não ter qualidades a oferecer. Para Kierkegaard é esta ação o que dá unidade ao indivíduo, pois o mantém na horizontalidade da finitude, ao amar o próximo, mas simultaneamente a partir de um fundamento infinito, ao fundamentar a relação para com o próximo no amor mesmo. Em outras palavras, o conceito de amor, partindo da tradição cristã como aquele que une em si finitude e infinitude, temporalidade e eternidade, é justamente a chave para a compreensão da superação do desespero, da superação da cisão humana entre finitude e infinitude, da superação do si-mesmo consigo mesmo. Nas palavras de Kierkegaard, “Só quando amar é dever, só então o amor está eternamente e felizmente assegurado contra o desespero.” (KIERKEGAARD, 2005, p. 58).

CONCLUSÃO

Este texto procurou mostrar a importância dos conceitos de desespero, fé e amor como constituintes de um conceito de religião. A escolha desses conceitos, especificamente, e a ordem em que foram desenvolvidos, deve deixar clara a opção por pensar a religião articulada com o processo de individuação, ou, na linguagem de Kierkegaard, guardadas as devidas proporções, o processo de tornar-se si mesmo. Partir do conceito de desespero, em suas conexões com o conceito de angústia, significa pensar a religião partindo da situação humana, de sua desarticulação e falta de sentido. Entendo que é frente a tais questões, existenciais, que a religião deve ser pensada, que ela é mais bem compreendida quando vista como articulação de conceitos, narrativas, imagens,

símbolos etc. que tentam elaborar respostas, ainda que eventualmente frágeis¹¹, frente aos desafios existenciais. Penso que ao se compreender a religião por este ponto de vista podemos, pelo menos em uma perspectiva filosófica, nos aproximar daquilo que é mais fundamental na religião, daquilo que diz respeito a suas questões essenciais. Entretanto, não me parece que é apenas o entendimento da religião que é beneficiado por uma análise assim organizada. Entendo que, por outro lado, a análise da existência e o processo de individuação são beneficiados ao serem pensados em contato com a religião. Isso porque o sentido da existência é sempre simbólico, é sempre algo que transcende a objetividade dos conceitos e dos dados e, nesse sentido, em termos amplos, o sentido existencial se articula com o religioso.

Daí que do conceito de desespero se parta para os conceitos de fé e amor. Esta tríade, como foi visto, na obra de Kierkegaard é iluminada pela dialética de finitude e infinitude. Partindo desta dialética específica procurei traçar como que um fio vermelho que atravessa esses conceitos-chave, algo que perceba uma unidade de fundo entre esses três conceitos fundamentais, ou seja, o desespero como desarticulação do si-mesmo ao desarticular a finitude e a infinitude que o compõem, e a fé e o amor como dois aspectos da possibilidade de rearticulação da relação de finitude e infinitude e, portanto, do si-mesmo.

Assim, esta proposta procurou desenvolver os constituintes do conceito de religião elaborando uma dialética que é crucial para o seu conceito, qual seja, a de pensar tanto uma conceituação para a análise da situação humana quanto uma conceituação para o encaminhamento¹² desta situação. Penso que aqui temos um ponto importante tanto

¹¹ Afirmar que as respostas articuladas pela religião a questões existenciais podem ser frágeis é algo bastante dependente da perspectiva da qual se fala. Pode-se dizer que o problema de muitas respostas da religião está no fato de não serem frágeis, mas fortes, no sentido de fornecerem respostas objetivas a questões da subjetividade, o que, no ponto de vista que assumo, incorreria numa *metabasis eis allo genos*. Assim, ao pensar essas questões a partir de um ponto de vista kierkegaardiano, a fraqueza das respostas de modo algum é demérito para a religião.

¹² O termo “encaminhamento” pode soar aqui como um eufemismo. Isso é proposital. O que escolho chamar de encaminhamento é, na maioria das vezes, chamado de salvação pelas religiões. O uso do termo salvação, contudo, demandaria ampla discussão, e por isso é evitado. A questão, importantíssima, aliás, seria a de discutir como e em que medida a salvação se efetiva na existência. É claro que substituir o termo salvação por encaminhamento não resolve o problema, mas pelo menos indica uma terminologia algo mais provisória, enfatizando o processo e não uma suposta eliminação das tensões da existência, o que poderia ser sugerido pelo uso do termo salvação.

para o entendimento do pensamento de Kierkegaard quanto para o desenvolvimento de um conceito de religião em termos mais amplos.

Quando se compreende que a religião lida com a desarticulação de finitude e infinitude, com a cisão no si-mesmo, e que este si-mesmo pode encaminhar sua situação existencial, equivocadamente, a partir do interior desta cisão, o que, aliás, é típico do desespero, como Kierkegaard o conceitua, então se compreende que a religião deve ser percebida em suas ambiguidades – ou articulando uma saída consistente para o problema do desespero, ou aprofundando-se mais no desespero ao tentar sair dele – e este entendimento é crucial para um conceito de religião.

Por fim, talvez a principal implicação da perspectiva que procurei desenvolver seja a de que pensar o processo de individuação e pensar o conceito de religião são dois processos que, embora distintos, não devam ser separados.

REFERÊNCIAS:

A BÍBLIA DE JERUSALÉM (1993). Trad. do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Direção editorial: Tiago Giraud; Coordenação editorial: José Bortolini. Nova edição, revista. 6ª reimpressão. São Paulo: Edições Paulinas.

CAMUS, Albert (2012). *A Queda*. Trad. de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: BestBolso.

KIERKEGAARD, Søren (2013). *Ou-ou: um fragmento de vida – primeira parte*. Trad. do dinamarquês, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio d'Água Editores.

KIERKEGAARD, Søren (2010). *O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Trad. e Posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco.

KIERKEGAARD, Søren (2009a). *A Repetição*. Trad., int. e notas de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores.

KIERKEGAARD, Søren (2009b). *Temor e Tremor*. Trad., int. e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores.

KIERKEGAARD, Søren (2006). *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen; Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger; Sygdommen til Døden; "Ypperstepræsten"; "Tolderen"; "Synderinden"*. Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, Søren (2005). *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Trad. de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes.

KIERKEGAARD, Søren (1997). *Gjentagelsen – Frygt og Bæven – Philosophiske Smuler – Begrebet Angest – Forord*. Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, Søren (1995). *Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. de Ernani Reichmann e Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes.

KIERKEGAARD, Søren (1990). *Eighteen Upbuilding Discourses*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press.

LA ROCHEFOUCAULD François de (2014). *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. Trad. de Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.

ROOS, Jonas (2010). Kierkegaard e a análise do desespero entre o indivíduo e a sociedade. *Controvérsia*. Vol. 5, nº 3: 8-18.

TILLICH, Paul (2005). *Teologia Sistemática*. 5 ed. revista. Trad. de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. Revisão de Enio Mueller. São Leopoldo: Sinodal.

TILLICH, Paul (1996). *Dinâmica da Fé*. Trad. de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal.

TOLSTÓI, Lev (2006). *A Morte de Ivan Ilitch*. Trad., posfácio e notas de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34.