UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica

O desespero humano: Søren Kierkegaard e a clínica psicológica

Filipe Barbosa Margarido

São Paulo

2017

FILIPPE BARBOSA MARGARIDO

O desespero humano: Søren Kierkegaard e a clínica psicológica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Clínica

Orientador: Prof. Dr. Andrés Eduardo Aguirre Antúñez

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na publicação Serviço de Biblioteca e Documentação Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo

Nome: Margarido, F. B.

Título: O desespero humano: Søren Kierkegaard e a clínica psicológica

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Dedico aos meus pais.

Agradecimentos¹

A todos os meus amigos

¹ Trabalho realizado com apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CNPq. N. Processo 134532/2015-5

Qualquer árvore que queira tocar os céus precisa ter raízes tão profundas a ponto de tocar os infernos.

NIETZSCHE

RESUMO

Margarido, F.B. (2017) O desespero humano: Søren Kierkegaard e a clínica psicológica. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Investigamos acerca do sofrimento humano e suas vicissitudes na clínica psicológica, a partir do pensamento de Kierkegaard, especificamente a partir do conceito de desespero. Objetiva-se analisar os caminhos que o psicólogo tem para compreender os fenômenos mentais, e relacioná-los com a filosofia kierkegaardiana, pautado numa metodologia qualitativa de pesquisa. Sendo o sofrimento humano um fenômeno subjetivo, ele adquire uma semântica diferente para cada indivíduo. Kierkegaard explora o sofrimento a partir da universalidade do fenômeno do desespero. No livro *A doença mortal*, o autor faz uma análise estrutural sobre as diversas manifestações que o desespero pode ter para cada pessoa, de acordo com os níveis de consciência que cada um possui. Nesse percurso, a proposta desta investigação articulou esses saberes à clínica psicológica naquilo que se revela no sofrimento. Para tanto, constatamos que o terapeuta precisa estar fundamentado numa epistemologia que acolha a questão do mistério e do inominável da condição humana, tal como foi examinada a partir do pensamento de Kierkegaard. Este autor analisou o desespero num horizonte filosófico e teológico. Na perspectiva clínica, vemos que o desespero encontra-se num horizonte de compreensão que paciente e terapeuta têm no instante da sessão psicoterápica.

Palavras-chave: Desespero. Psicologia Clínica. Sofrimento. Angústia. Morte.

ABSTRACT

Margarido, F. M. (2017). The sickness unto death: Søren Kierkegaard and the clinical psychology. Master's degree dissertation, Institute of psychology, University of São Paulo, São Paulo.

We investigated the human suffering and its vicissitudes at the psychological clinic in Kierkegaard's thought, specifically on the concept of despair. The goal is to analyze the paths that the psychologist possess to understand the mental phenomena and to relate them with the kierkegaardian philosophy, based on a qualitative research methodology. Since human suffering is a subjective phenomenon it acquires different semantics for each individual. Kierkegaard explores the suffering from the universality of the phenomenon of despair. In the book *The sickness unto death*, the author performs an structural analysis about the diversity of despair demonstrations that can be perceived in different persons in accordance with levels of consciousness that each possesses. Therefore, this research aims to articulate these knowledges to psychological clinic regarding what is revealed in the suffering. To this end, we note that the therapist needs to be based on an epistemology that embrace the mystery and unnameable of human condition as has been examined on Kierkegaard's thought. This author has analyzed the despair in a philosophical and theological horizon. From the clinical perspective, we observe that the despair is found on a horizon of understanding established between patient and therapist during the psychological session.

Keywords: Despair. Clinical Psychology. Suffering. Anguish. Death.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
1.1. Objetivo	13
1.2. Metodologia	13
1.3. Sobre o autor da dissertação	15
1.4. Quem foi Søren Kierkegaard?	16
1.5. Introdução ao pensamento de Kierkegaard.....	19
2. O DESESPERO HUMANO.....	24
2.1. Facetas do desespero.....	28
2.2. Inconsciência e consciência do desespero	29
2.3. Desespero-fraqueza.....	30
2.3.1. O desespero temporal	31
2.3.2. O desespero quanto ao eterno.....	32
2.4. Desespero-desafio.....	34
2.5. O conceito de angústia.....	36
2.6. Kierkegaard e as implicações epistemológicas e teológicas.....	40
2.7. A questão da subjetividade	42
3. KIERKEGAARD E A CLÍNICA PSICOLÓGICA	46
3.1. O particular e o universal: a clínica e a filosofia	51
3.2. Situações problemas	54

3.3.	O lugar do terapeuta.....	61
3.4.	O Instante	63
3.5.	Søren Kierkegaard: desespero e morte na sessão psicoterápica	66
	CONSIDERAÇÕES EM ANDAMENTO	79
	REFERÊNCIAS	81

1. INTRODUÇÃO

O conceito de desespero que norteia esta pesquisa foi desenvolvido por Søren Kierkegaard no livro de 1849: *A doença mortal*, no qual o autor faz uma análise do ser humano em busca do conhecimento de si próprio, rumo à interioridade. Procuramos articular esse conceito na clínica psicológica no que concerne ao sofrimento.

Elegemos o pensamento Kierkegaard para descrever o ser humano porque este autor tem uma compreensão antropológica própria. A concepção de desespero do autor é originária, sendo concebida como algo fundamental e constitutivo da vida humana. Esse é o horizonte antropológico e o horizonte de trabalho sobre o qual esta dissertação se pauta.

Não há muitas obras na história da filosofia que antecederam Kierkegaard que discorram sobre essa temática de modo tão aprofundado. Há a palavra “desespero” em diversas literaturas. George Wilhelm-Hegel (1770-1831), filósofo de grande influência no pensamento de Kierkegaard, comentou brevemente sobre esse termo algumas vezes. Há também o livro *Nos cumes do desespero* (2012) do filósofo romeno Emil Cioran (1911-1995). Nesse livro, ele relata experiências traumáticas ao longo de sua vida. Porém, Kierkegaard funda uma compreensão própria acerca desse termo, transformando-o em um conceito, com uma compreensão muito peculiar.

Diversas vezes a filosofia de Kierkegaard é associada a um pensamento catastrófico. Há, assim, uma expectativa comum de fazer uma leitura “pessimista” desse autor. Mas, na verdade, sua filosofia é uma filosofia da esperança, uma filosofia que vai na contramão do desespero, que propõe a cura do desespero. Pensar no desespero como algo negativo ou na angústia como algo paralisante são leituras equivocadas. Kierkegaard é um autor irônico e dialético, e é no movimento dessa dialética que se desenvolve o seu pensamento.

Uma das dificuldades encontradas no desenvolvimento desta pesquisa foi, sem dúvida, a complexidade do pensamento de Kierkegaard. Sua “metodologia lógico-assistemática indireta” e o constante uso de pseudônimos exige muita atenção na leitura de suas obras. Há nesse escritor uma luta de consciência e reflexão, que o torna cada vez mais exigente de si

próprio e, conseqüentemente seus leitores. É então um problema articulá-lo a quaisquer áreas, principalmente à psicologia, tal como faremos. Esse escritor escapa a quaisquer delimitações e abordagem sistemáticas. E, para acrescentar à discussão: a clínica anseia por postulados de compreensão do ser humano que auxiliem o trabalho do psicólogo. Tudo isso fez esse trabalho caminhar por um horizonte que, por vezes, escapa ao olhar puramente científico e metodológico.

As ideias aqui apresentadas buscam uma *ciência existencial* que vá além de qualquer cerceamento disciplinar, visto que o pensamento do dinamarquês se constrói no rastro da liberdade. Serão convocados para a amplidão desse tema trechos do pensamento de Kierkegaard espalhados pelos seus diversos pseudônimos, e trechos da tradição filosófica. Para tal feito, o autor da dissertação se apresenta, diz sobre seus caminhos, qual é o seu objetivo e a metodologia que empregará nesta pesquisa. A partir do ponto de vista do autor da dissertação, também será apresentado um breve resumo da vida de Søren Kierkegaard, e das obras que tiveram grande relevância para a realização deste estudo.

No cerne deste texto, será feita uma apresentação consistente do conceito de desespero – *a doença mortal*, e das diversas facetas sob as quais Kierkegaard apresenta como possibilidades do *self*, ao responder o problema de se ter um eu, de se ter consciência de sua existência. Passando por esse cerne, refletiremos sobre o conceito de angústia e sobre as suas implicações teológicas no desenvolvimento de sua obra. Encaminharemo-nos, então, para a relevância que essa reflexão adquire para a clínica psicológica, posicionando o terapeuta num papel central da análise filosófica e psicológica. Colocaremos, assim, o terapeuta diante de situações problemas que essa compreensão epistemológica apresenta para a clínica.

Veremos os modos como a teoria e a palavra alcançam o paciente na clínica. Os modos como o psicólogo compreende os conceitos da filosofia para o tratamento e acompanhamento de pacientes.

Por fim, discutiremos sobre o desespero em sua relação com aspectos da temporalidade no pensamento de Kierkegaard e na história da filosofia, chegando até a clínica a partir de um diálogo sobre finitude e morte nos modos como se manifestam na sessão psicoterápica.

1.1. Objetivo

Espera-se evidenciar que o conceito de desespero e também o conceito de angústia têm condições de contribuir na compreensão da situação humana, e consequentemente na compreensão da situação clínica. Dessa forma, apontaremos a epistemologia usada nesse debate, o lugar que o terapeuta ocupa nessa discussão, *como* o terapeuta lida com o sofrimento do paciente que chega até ele, e como se manifesta o sofrimento individualmente no consultório.

Dessa forma, o sofrimento poderá ser visto como algo a ser destinado pelo paciente, e não como algo a ser extirpado. Possibilitando, assim, uma outra perspectiva possível para a abordagem da psicologia clínica. A filosofia desenvolve temas universais da humanidade e a psicologia clínica aborda o sofrimento de modo singular com seu paciente.

Para isso, serão apresentadas reflexões que ampliem o processo de compreensão da condição humana, reflexões que não se traduzem em tamponamento do sofrimento fundamental, reflexões advindas da filosofia juntamente com vinhetas de casos clínicos.

1.2. Metodologia

Sendo o sofrimento uma vivência subjetiva, o método de abordá-lo é numa perspectiva qualitativa, pautado nas literaturas que discutem a experiência humana nos seus aspectos psicológicos, filosóficos, sociológicos e históricos.

O trabalho aqui apresentado foi desenvolvido em diálogo com autores e pesquisadores entre as áreas de psicologia e de filosofia. As ideias aqui apresentadas foram discutidas com professores e alunos no Instituto de Psicologia Clínica da Universidade de São Paulo (IPUSP), na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo, e também em diálogo com dois grandes grupos de pesquisa sobre Kierkegaard.

Abaixo seguem algumas informações sobre esses dois grupos como sugestão para futuras pesquisas.

A Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard – *SOBRESKI*, autoproclamada “Ironicamente Correta” atua nos limiares da filosofia e interdisciplinaridades. Essa sociedade promove as *Jornadas de Estudos de Kierkegaard*, que, como afirma o Professor Álvaro Valls², são jornadas muito bem humoradas. De fato.

O Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro – *IFEN* atua nos limiares da psicologia e da filosofia. Nesse instituto, há publicações pioneiras na área da psicologia fenomenológica-existencial, livros que articulam parte do pensamento de Kierkegaard à psicologia, tais como *O pensamento de Kierkegaard e a clínica psicológica* (Feijoo, Mattar, Feijoo, Lessa & Protasio, 2013); *Angústia e repetição: da filosofia à psicologia* (Feijoo & Protasio, 2014) e *O si mesmo e as personificações da existência finita* (Protasio, 2015). Esses livros auxiliaram esta pesquisa e desenvolvem profundas relações entre psicologia fenomenológica e hermenêutica. Ao longo dos congressos e trabalhos acadêmicos realizados durante o desenvolvimento desta dissertação, pude sentar-me com os autores desses livros e dialogar sobre nossas diversas compreensões acerca das relações entre Kierkegaard e a psicologia.

² O sério trabalho do Prof. Valls se destaca nas sérias e rigorosas traduções que fez de Kierkegaard do dinamarquês para o português, por exemplo, em *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* (1991); em *É preciso duvidar de tudo* (2003); em *O Conceito de Angústia* (2010); no *Pós-escrito* (2013), entre outros.

1.3. Sobre o autor da dissertação

Quando eu tinha quinze anos, minha mãe trabalhava num “hospital psiquiátrico”. Nessa época, quando eu saía da escola após o período matutino no primeiro ano do ensino médio, eu ia para esse hospital no município de Santo André – SP, e passava lá algumas tardes durante a semana. Foi nesse hospital que eu tive meu primeiro contato com pacientes internados em serviço de saúde mental, então comecei a conversar com alguns pacientes e funcionários. Alguns desses pacientes eu mantenho contato até hoje.

Essas experiências hospitalares foram cruciais para a minha escolha de trabalho e estudos. Elas culminaram de tal modo que eu fui trabalhar na área da saúde, inicialmente na área da enfermagem. Nesta, presenciei ao longo dos plantões no Pronto Socorro situações traumáticas e por vezes desesperadoras, que aconteciam nos limiares entre a vida e a morte.

Na enfermagem, optei por trabalhar em diversos setores: Saúde Mental, Psiquiatria, U.T.I., Clínica Médica, Clínica Cirúrgica, Hemodiálise, Berçário, Cardiologia, Atendimento Domiciliar, Pronto Socorro e Sala de Emergência. No setor de Pronto Socorro, trabalhei no Hospital Municipal de Diadema. Neste, passei meus últimos sete anos como servidor público, quando então me exonerei e parti para trabalhar como psicólogo. O olhar da enfermagem, porém, é uma constante para mim.

Naquela época dos quinze anos, perdi um irmão num acidente de carro. Desde então, a morte sempre me foi um ponto crucial de reflexão. Situações limites entre a vida e a morte têm feito parte das minhas pesquisas, desde o meu primeiro contato com pacientes em situações traumáticas no Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) de Santo André, no Pronto Socorro Municipal de Diadema e nos consultórios de psicologia.

Ao longo dessas pesquisas, percebi uma questão importante: todas as unidades de saúde respondem a uma demanda social juntamente com questões psicológicas e biológicas. Essa compreensão se refletiu na minha clínica: o modo de eu compreendê-la nasce de uma confluência entre fatores sociais, psicológicos, familiares e biológicos.

Aos quinze anos de idade, tanto eu quanto o meu irmão Gláucio Margarido líamos sobre filosofia, influenciados pela família e também pelo ensino religioso. Foi nessa época que meu irmão me emprestou um livro chamado: *O desespero humano*. Na capa desse livro havia o quadro *O grito*, do norueguês Edvard Munch. Logo abaixo estava escrito: Søren Kierkegaard. Foi o meu primeiro contato com esse autor. Curioso foi mais tarde descobrir que esse mesmo livro também era chamado de *A doença mortal*.

Nas leituras de filosofia, fui influenciado pela figura de Sócrates, e com ele por toda a filosofia grega. Curioso também foi descobrir que Kierkegaard era conhecido como “O Sócrates da Dinamarca”. Inspirado pela história de Sócrates, visitei o Oráculo de Delfos na Grécia para fazer uma pergunta. Conta a história que foi nesse oráculo que o amigo de Sócrates, Querofante, perguntou quem era o mais sábio de Atenas, e o oráculo, interpretado pelos sacerdotes, respondeu que Sócrates era o mais sábio. Esse oráculo da Pitonisa inspirada pelo Deus Apolo incomodou Sócrates profundamente, pois ele não acreditava ser sábio; isso o colocou numa jornada de investigação de dúvida sobre o que o oráculo queria dizer com *sabedoria*. Fato é que toda resposta do oráculo deve ser sabiamente interpretada. Sócrates embarcou então numa jornada de questionamento sobre o que é a sabedoria.

Com 22 anos comecei a faculdade de Psicologia e com 25 anos comecei a faculdade de Filosofia. Nessas graduações, interessei-me por fenomenologia: notei neste campo um solo fecundo para minha reflexão sobre a morte. O pensamento aqui desenvolvido reflete minhas vivências obtidas como psicólogo clínico, como filósofo, e, acima de tudo, como ser humano.

1.4. Quem foi Søren Kierkegaard?

A vida pessoal do escritor em detrimento da obra escrita costuma gerar grandes debates na atualidade. Acredita-se aqui que, se não nos atentarmos a alguns pontos capitais de sua vida pessoal, pode ser mais difícil compreender o seu vasto e, por vezes, contraditório seu pensamento. Diante dessas questões, Kierkegaard posiciona-se muito bem ao afirmar que vida e obra devem ser inseparáveis. Ele se posiciona nessa questão em diversos trechos de sua

obra, por exemplo, no *Pós-Escrito*, ao afirmar que toda a sua obra gira em torno dele mesmo (Kierkegaard, 1846/2013). Nesse caminho, opta-se por escrever detalhes sobre sua história pessoal, visto que o contexto vivido pelo filósofo, tais como seus aspectos pessoais, históricos, financeiros, políticos, religiosos, familiares, afetivos e biológicos, tem total relevância na formulação de seu pensamento. Acreditamos que nenhum pensador está “a frente do seu tempo”. Todo conhecimento está submetido à sua época. Tentaremos então comentar brevemente o contexto desse autor.

Søren Aabye Kierkegaard viveu na primeira metade do século XIX (1813-1855). Nasceu e viveu em Copenhague, capital da Dinamarca, na Escandinávia. Coursou a Universidade de Copenhague, onde obteve, em 1841, o título de Magister com a tese *O conceito de ironia, com referência contínua a Sócrates*. Seu pensamento é influenciado pelo pensamento socrático (470 a.C.-399 a.C), pela tradição cristã e por Georg Wilhem Hegel (1770-1831).

Seu principal ofício era o de escritor. Num único dia chegava a publicar três estudos diferentes. Não o fazia por trabalho, não era um acadêmico e não era professor. Ele custeava a impressão de seus livros. Segundo ele, escrevia para si mesmo e para salvação da humanidade.

Kierkegaard foi criado sob princípios rígidos da igreja luterana dinamarquesa – sendo que posteriormente se voltaria contra ela – e pelo pai que lhe educou dentro das doutrinas dessa igreja. No livro *Ponto de vista da minha obra como escritor* (1859/1986), ele relata o grande amor que sentia pelo pai, como esse amor foi fundamental para a formação de si próprio, e como ele lhe ensinou a perscrutar a própria alma.

Kierkegaard teve pontos de tensão com as instituições acadêmicas, com as instituições religiosas, e com as instituições matrimoniais. Permaneceu em conflito com o modo de produção acadêmica de filosofia. Não se tornou um docente como era esperado, não se ordenou um religioso e não se casou.

Um aspecto importante de sua vida foi o brusco rompimento de seu noivado com Regine Olsen, ocorrido no auge de sua paixão. Esse fato pode ser notado ao longo dos seus

trabalhos, onde ele escrevia direta ou indiretamente para ela, principalmente quando publicava sobre questões matrimoniais, e em que se referia a ela indiretamente a partir de seu nome em latim – *Regine*³. Os motivos desse rompimento nunca foram claros, embora o autor os comentasse indiretamente em alguns livros (Le Blanc, 2003, citado por Feijoo et al., 2013). Ao morrer, deixou sua fortuna para ela.

Em outubro de 1855, Kierkegaard estava panfletando na rua impressos de protestos à igreja, quando caiu inconsciente na rua e foi levado ao hospital. Diagnosticado com paralisia nas pernas, faleceu após 40 dias internado, em 11 de Novembro de 1855 (Gouvêa, 2000, citado por Feijoo et al., 2013).

Há várias incógnitas sobre a sua morte, algumas versões apontam o diagnóstico de sífilis, uma vez que viveu certo período de sua vida na boemia, outras versões apontam que “morreu de depressão”. Nos registros hospitalares, há indícios de que sofria de paralisia espinal progressiva (Feijoo et al., 2013). Enfim, cada um de seus leitores tem um modo de entender o contexto da sua morte. Em *Ponto explicativo da minha obra como escritor*, antevendo algumas futuras interpretações, Kierkegaard explica que, para o historiador, ele morreu de uma doença mortal, mas que, para o poeta, ele morreu de desejo ardente por eternidade (Kierkegaard, 1859/1986). Álvaro Valls, a partir do professor Vergote, comenta sobre o final de Kierkegaard:

‘Infelizmente Kierkegaard não ficou louco’ (Vergote). – Tantos outros filósofos e poetas lá pelas tantas enlouqueceram, entraram na noite escura, mas, que pena: Kierkegaard não enlouqueceu! Teria sido tudo tão simples, tão bom para tanta gente, se ao menos a parte final de sua obra, a polêmica contra a Igreja se explicasse pela loucura! Infelizmente, não é loucura, mas coerência, algo minuciosamente planejado. (Valls, 2012, p. 120)

Sua ironia permaneceu firme até os últimos instantes: como de costume, no hospital lhe perguntaram se queria receber a Santa Comunhão, e ele prontamente respondeu “sim, mas de um leigo”, e, como disseram que isso era impossível, ele respondeu “Então, eu morro sem

³ Do latim Rainha. Em tradução livre.

isso” (Gouvêa, 2000, citado por Feijoo et al., 2013, p. 19). Kierkegaard morreu aos 42 anos de idade.

1.5. Introdução ao pensamento de Kierkegaard

No livro *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor* (1859/1986), Kierkegaard explica que está fazendo uma filosofia acerca de si mesmo, que sua filosofia está em total consonância com a sua vida. Também afirma que filosofia e existência concreta devem ser indissociáveis. De outra forma, o escritor Thomas Mann (1875-1955), em *A montanha mágica*, afirma que “um homem não pode fazer observações gerais em qualquer medida, sobre qualquer objeto, sem trair a si mesmo, sem introduzir sua inteira individualidade, e apresentar, como uma alegoria, o tema e o problema fundamentais de sua existência” (Mann, citado por Safra, 2015). Tudo isso para notar o básico: que o pensamento de Kierkegaard é auto-referente e apresenta aspectos de sua personalidade e que consequentemente terão relevância na sua filosofia.

O pensamento de Kierkegaard exerceu influência em inúmeros autores, tais como Sigmund Schlomo Freud (1856-1939), Karl Theodor Jaspers (1883-1969), Franz Kafka (1883-1924), Martin Heidegger (1889-1976), Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno (1903-1969), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Emmanuel Levinas (1906-1995), Hannah Arendt (1906-1975), Albert Camus (1913-1960), Michel Henry (1922-2002), entre outros.

Inspirada pelo pensamento do dinamarquês, Hannah Arendt afirma, no livro *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (2008), que a filosofia é o próprio ato de filosofar. O ponto de partida inicial de todo e qualquer filósofo é a sua própria existência concreta. Mesmo os fenomenólogos na busca dos “universais” da existência humana, sempre o fazem a partir de suas existências concretas. Ela faz alguns apontamentos e semelhanças entre Kierkegaard, Nietzsche e Marx; comenta que o dinamarquês preparou o terreno para a recepção do pensamento de Nietzsche na Alemanha. Segundo ela, foi somente após Kierkegaard inviabilizar e rebelar-se contra a filosofia, que o pensamento Nietzsche pôde

lançar raízes. Ao afirmar que a filosofia é o filosofar, Arendt também resgata a subjetividade da filosofia e do filósofo. Essa forte marca da subjetividade na filosofia kierkegaardiana será contemplada mais adiante.

Hannah Arendt também faz uma comparação entre Marx e Kierkegaard. Segundo ela, ambos partem do fato de que os homens, na medida em que são seres singulares, dão suas respostas num determinado instante da sua existência. Contudo, Marx conduz sua explicação para a política e Kierkegaard a aprofunda na psicologia. Por isso, Marx acredita que o homem pode mudar determinadas estruturas, enquanto Kierkegaard reafirma sua crença na subjetividade humana. O fato é que Marx, aos olhos de Arendt, “não parece se desvencilhar da filosofia hegeliana e, mesmo querendo invertê-la, se coloca sob sua proteção” (Arendt, 2008, p. 204). Já Kierkegaard parece desafiá-la mais efetivamente e, nesse sentido, ele parece ter sido mais audacioso do que Marx: “Kierkegaard teve muito mais importância do que Marx para o desenvolvimento posterior da filosofia, porque manteve sua desesperança em relação à filosofia” (Arendt, 2008, p. 204). Kierkegaard rebela-se contra a filosofia. Pretende-se aqui, nesta dissertação, também apresentar objeções contra o pensamento psicológico.

Nesse contexto político e social da Europa do final do séc. XIX, desenvolveu-se o pensamento de Søren Kierkegaard, num ambiente filosófico seguramente influenciado por Hegel. No livro *Fenomenologia do espírito* (1807/2005), Hegel pretende superar o dualismo existente entre mente e natureza por meio da dialética. O pensamento de Hegel pretende investigar o *absoluto* antes e após a criação do mundo. O espírito (*Geist*)⁴, para chegar à sua essência, passa por um percurso sombrio e penoso, assim também é a consciência humana para ele: uma *consciência infeliz*, cindida dentro de si (Hegel, 1807/2005, p. 159). Nesse desenvolvimento, após a finalização da dialética do espírito, a dicotomia existente entre sujeito e objeto é superada.

A lógica hegeliana abarcaria então todos os movimentos da realidade, numa racionalidade universal que supera a temporalidade e sintetiza finito e infinito. No pensamento hegeliano, a multiplicidade complexa de todos os fenômenos encontra respostas

⁴ Importante ressaltar que Hegel usa a palavra *Geist*, “espírito” no idioma alemão, no sentido de consciência cósmica, de mente universal ou mente coletiva dos seres pensantes (Abbagnano, 2007).

para todo mal-estar da existência na célebre fórmula: “tudo que é real é racional e tudo que é racional é real” (Silva, 2011). Nessa fórmula, lógica e realidade tornam-se simultâneas e inequívocas. A filosofia desenvolvida por Hegel foi considerada por Sartre como “o mais vasto sistema de compreensão da totalidade que se produziu na história da filosofia” (Silva, 2011). Seu sistema filosófico explorou a metafísica, a lógica, a ética, a epistemologia, a política e a estética.

A filosofia de Hegel e de seus seguidores⁵ são impossíveis para Kierkegaard, pois como poderia tal filosofia investigar o que está para além da existência concreta? Como uma filosofia estaria despida de si própria, sem um eu ou uma vaidade qualquer? Como pode um sistema ter explorado tudo, de tal forma, que nenhum detalhe fosse esquecido – tal como era conhecido o pensamento de Hegel em sua época? Como é possível se distrair e se ocupar com verdades universais, visto que a todo instante somos levados a nos confrontar *mortalmente* com o mais sombrio de nós próprios? Para o dinamarquês, estamos sozinhos diante da morte. Segundo ele, Hegel, na sua colossal erudição, não havia atentado para o aspecto trágico de toda experiência vivida. A *verdade* ou história universal nada mais é do que um sofisma. Esses são alguns dos aspectos da crítica dirigida a Hegel, pois aquele Hegel era visto como um exemplo completo de filosofia, sem o mínimo de vaidade interior. Essa polêmica de Kierkegaard contra Hegel é uma polêmica contra todo sistema filosófico, ou contra a filosofia como sistema.

Logo após a construção do grande e último sistema filosófico, Kierkegaard além de criticá-lo, inviabilizou as chamadas “filosofias dos sistemas”. Ficou um pouco mais difícil para as filosofias criarem um sistema filosófico após esse pensador basicamente assistemático. Esse pensador reflete sobre a dificuldade de sistemas filosóficos e psicológicos se apresentarem sob métodos claros à compreensão. Para ele, o intelecto é somente uma das diversas manifestações do ser humano.

Uma das chaves para a compreensão do pensamento de Kierkegaard é o conceito de ironia (*εἰρωνεία*). Esse tema é discorrido na sua tese *O conceito de ironia, com referência*

⁵ É importante ressaltar que a crítica de Kierkegaard não estava centrada somente na figura de Hegel, mas também nos diversos disseminadores da filosofia hegeliana.

continua a Sócrates (1841/1991). Nesse trabalho, ele defende que Sócrates foi o primeiro a introduzir o método da ironia na filosofia. A ironia tinha, entre outras funções, a de iniciar uma conversa, uma provocação. Sócrates ironizava um costume, muitas vezes sem ter alguma contribuição para fazer diante da discussão. Muito dos seus diálogos são considerados aporéticos (*Ἀπορία*), sem uma resposta.

Ao longo da história, a discussão aporética foi considerada como “negativa”, no sentido de negar ou solapar a visão do seu interlocutor. A força da ironia em Sócrates também está na negação e na crítica de um saber. A ironia nem sempre constrói ou edifica algo, por exemplo, a dialética de Sócrates era negativa em relação aos sofistas com seus postulados de verdades e afirmações, e negativa em relação aos deveres impostos pelo Estado. Sócrates usava a ironia de diversas formas, entre elas, como demonstração da liberdade subjetiva.

Nesse sentido, a ironia não é simplesmente zombar do outro, mas ressaltar a subjetividade de toda norma. Descrever o indivíduo irônico é algo tão arriscado quanto complexo, porque no processo de descrever o irônico, incorre-se o risco de não ter compreendido a ironia daquele instante. Kierkegaard afirma que a ironia é o caminho, não a verdade, mas o caminho. Para aumentar a discussão, Henri-Bernard Vergote, um filósofo estudioso de Kierkegaard, afirma que a ironia atua em todos os textos de Kierkegaard (Valls, 2012). Essa afirmação, que está presente nos próprios textos de Kierkegaard, coloca-nos numa reflexão importante: a de saber que, a qualquer instante nos textos de Kierkegaard, há a possibilidade do artifício da ironia atuar como estrutura de argumentação ou de contraposição.

Juntamente com as questões filosóficas e psicológicas, Kierkegaard reflete também sobre a questão religiosa. No livro *Tremor e temor* (1843/2008), nota-se que o que está em jogo na história do personagem bíblico Abraão é uma questão genuinamente filosófica e que perpassa o pensamento de Kierkegaard: a ideia de que a verdade não está no geral, mas no particular, de que a filosofia começa com as vivências singulares e concretas da vida de cada pessoa. Por exemplo: o fato de Abraão ter ouvido a voz de Deus pedindo para sacrificar seu filho Isaac só pode ser compreendido dentro daquele contexto, no qual a experiência transfigura qualquer pensamento ou comunicação.

Há nesse livro *Tremor e temor* um esboço do que vem a se tornar uma das bases da filosofia kierkegaardiana – a questão da subjetividade, que aparece inicialmente na figura de Abraão. Nesse livro, o pseudônimo Johannes de Silentio⁶ segue a singularidade da sua existência ao acreditar na desconstrução de suas verdades, por mais absurdas que sejam. Esse é um paradoxo da existência: viver e acreditar em algo essencialmente *ofensivo* ao pensamento objetivo. Essa é uma experiência fundamental de abertura a todo conhecimento possível.

Várias obras de Kierkegaard foram assinadas por pseudônimos, tais como Victor Eremita, Johannes de Silentio, Johannes Climacus, Constantino Constantius, Johannes Climacus, Nicolaus Notabene, Hilarius Bogbinder, Anti-Climacus, Vigilius Haufniensis. Observa-se uma temática e um pensamento específico desenvolvido em cada um desses pseudônimos, muitas vezes referindo-se uns aos outros em diversas obras. Algumas dessas obras também são assinadas pelo próprio Kierkegaard. Anti-Clímacus, por exemplo, é o pseudônimo que apresenta o ponto de vista do cristianismo. Nele, há um estágio de resignação e de confiança infinita na providência e um salto sobre o abismo da incerteza.

No volume II do *Pós-escrito* (1846/2013) o pseudônimo Johannes Clímacus resenha as obras do autor real – as de Kierkegaard, o seu criador. Essa é uma situação no mínimo curiosa, já que, nesse livro, Kierkegaard – ou Anti-Clímacus – assume publicamente a responsabilidade civil por todos os seus escritos assinados por pseudônimos (Valls, 2012).

⁶ João do Silêncio, em tradução livre.

2. O DESESPERO HUMANO

Vaidade das Vaidades. Tudo é vaidade.

Eclesiastes 1,2.

O título do livro de 1844 de Søren Kierkegaard em dinamarquês é *Sygdommen til Døden*. Esse título foi traduzido de diversas formas em vários países, justamente pela abrangência que esse conceito tem. Ao longo desse livro, Kierkegaard usa a expressão *Sygdommen til Døden* – “A doença mortal”. Essa expressão se trata de um conceito⁷. Antes de entrar propriamente no tema desse conceito, gostaríamos ainda de fazer algumas ressalvas.

No decorrer desta dissertação, foram usadas algumas traduções da obra *A doença mortal*. Por exemplo: a tão criticada tradução de Adolfo Casais Monteiro⁸, chamada: *O desespero humano*; a tradução para o espanhol, chamada *La enfermedad mortal* (2007), que foi feita por Demetrio Rivero; a tradução para o inglês, chamada *The sickness unto death. A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening* (1983), feita por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Michel Henry⁹, por exemplo, no desenvolvimento de sua obra refere-se a esse texto de Kierkegaard como *Tratado do desespero*. Tudo isso para mostrar a grande dificuldade que é lidar e compreender esse conceito: *sygdommen til døden*.

Trataremos, neste segundo capítulo da dissertação, da primeira parte do livro *A doença mortal* intitulada *A doença mortal é o desespero*¹⁰. Nessa primeira parte do livro, o pseudônimo Anti-Climacus¹¹ faz uma análise filosófica, antropológica e psicológica da

⁷ SKS (Søren Kierkegaard Skrifter) 11, 133 = escritos de SK, Vol. 11, p.133. Versão Eletrônica: www.sks.dk

⁸ Uma das dificuldades que esta pesquisa encontrou foi a questão das traduções das obras de Kierkegaard. Nesse debate, há opiniões para todos os lados. Há até alguns que acreditam que só é possível compreender alguns trechos no idioma original, em dinamarquês... Registro aqui o meu agradecimento para todos os tradutores que enfrentam o fardo pesado que é escrever sobre Kierkegaard. Registro aqui o meu agradecimento para todos os pesquisadores que têm levado a contribuição do seu pensamento para as áreas mais diversas.

⁹ Filósofo francês. Posteriormente, no tópico 3.5 desta dissertação – *Søren Kierkegaard: Desespero e morte na sessão psicoterápica*, demonstraremos como Henry auxilia a compreender a clínica psicológica a partir da filosofia de Kierkegaard.

¹⁰ A segunda parte do livro é intitulada: *Desespero e pecado*.

¹¹ Em tradução livre: Diante da escada.

existência humana dentro de diversos espectros da existência. Anti-Climacus analisa a condição mental e emocional do ser humano no seu desenvolvimento espiritual. O desespero surge como uma má formação da síntese de infinito e finito que é o homem.

Anti-Climacus explica que todo desespero é fundamentalmente o desespero de sermos nós mesmos, e descreve o desespero como o fundamento ontológico constitutivo do ser humano. O desespero é uma característica universal e singular, e também uma doença mortal. O termo desespero, para este autor, deve ser tomado com um sentido muito particular, pois dizer *doença mortal*, num primeiro instante, poderia aparentemente significar algo relacionado a uma doença que mata, a uma doença que conduz à morte, o que não é o caso. O desespero se configura como uma doença mortal, da qual não se morre. Essa é a condição do desesperado: estar doente. Sendo o desespero uma doença, Anti-Climacus usa algumas analogias do tratamento médico / paciente para descrever o estado do homem.

Assim como talvez não haja, dizem os médicos, ninguém completamente são, também se poderia dizer, conhecendo bem o homem, que nem um só existe que esteja isento de desespero, que não tenha lá no fundo uma inquietação, uma perturbação, uma desarmonia, um receio de não se sabe o quê de desconhecido ou que ele nem ousa conhecer, receio duma eventualidade exterior ou receio de si próprio; tal como os médicos dizem de uma doença, o homem traz em estado latente uma enfermidade, da qual, num relâmpago, raramente um medo inexplicável lhe revela a presença interna. (Kierkegaard, 1849/2010, p. 37)

O desespero é o resultado inevitável da reflexão mediante a qual o homem toma consciência de si próprio e da dicotomia de que é constituído: “um ser composto de finito e infinito, de temporal e atemporal” (Kierkegaard, 1849/2010, p. 45). Isso significa que quanto mais o homem se reconhece, quanto mais consciência ele possui de sua existência, mais ciente ele estará acerca de sua continuidade, de sua eternidade. Essa ideia pode ser percebida com assombro, com temor.

O desespero pode ser compreendido como um estado de inconsciência do homem ao saber do seu destino espiritual. O desespero é a inflexão no processo de compreensão do Absoluto que é dado ao ser humano. Porém, mesmo ignorando o seu estado, o desesperado não deixa de desesperar. O homem tenta curar essa doença que é o desespero com sucesso

profissional, enriquecimento, relacionamentos, estudos, culto do corpo, viagens, religião, mas isso é engano visto que o que está em jogo não é algo objetivo ou concreto. Na compreensão de Anti-Clímacus, engana-se quem acha que se desespera em função da perda do outro, de um relacionamento, da morte de alguém, pois, na verdade, nunca se perde o outro, mas sim a si mesmo. Isso que é realmente terrível no desespero.

Estar desesperado é estar no instável equilíbrio da condição humana. Muito embora o desespero seja uma característica universal, cada um é literalmente responsável por aquilo que desespera, cada um é responsável pelo próprio desespero.

A tortura do desespero, dessa doença mortal, é que por essa doença especificamente não se pode morrer. A morte não é pior que o desespero, a morte não é o pior dos males. O que é realmente terrível no desespero não é o desespero em si, mas a perda do *self*. E o que esse desesperado faz é *debater-se como um moribundo*, na sua ignorância de poder aniquilar tal sofrimento (Kierkegaard, 1849/2010).

É desesperador estar mortalmente doente e não poder morrer. E o risco aumenta à medida que o sofrimento causado por este desespero cresce a ponto de a morte parecer ser a esperança, a ponto de a morte parecer ser o alívio. Mas o desespero que Anti-Climacus descreve é o desesperar de nem sequer poder morrer: “Quem desespera não pode morrer; assim com um punhal não serve para matar pensamentos, assim também o desespero, verme imortal, fogo inextinguível, não devora a eternidade do eu, que é o seu próprio sustentáculo” (Kierkegaard, 1849/2010, p. 31). Sendo o desespero uma doença mortal que não mata, o suicídio é o primeiro risco do desesperado (Kierkegaard, 1849/2010).

O que dificulta essa compreensão acerca da eternidade é a vaidade. A vaidade configura-se como uma dificuldade do homem em reconhecer a eternidade de si mesmo.

Apesar da sua vaidade e falsidade, os homens não têm ordinariamente mais do que uma leve ideia, ou, melhor, não fazem a mais leve ideia de serem espírito, de serem esse absoluto que ao homem é dado ser; mas vaidosos e enfatuados, é certo que os são... entre si. (Kierkegaard 1849/2010, p. 61)

O sustentáculo do desespero é a eternidade do eu. O desespero baseia-se nesse eu que é eterno e infinito. Sendo o homem espírito, deve relacionar-se consigo mesmo da forma como é: espiritualmente. A eternidade do eu é evidenciada pela incapacidade do desespero de aniquilar o desesperado, pois o desespero tenta destruir o eu. Caso não fosse a eternidade do eu, não haveria do que desesperar. O ser humano seria destruído pelo desespero caso ele fosse finito, mas não o é. O que impede o desespero de destruir o homem é a eternidade do espírito no homem. “Por que é justamente aquilo de que, para seu desespero, para seu suplício, ele é incapaz, por que o desespero lançou fogo àquilo que nele é refratário, indestrutível: o eu” (Kierkegaard, 1849/2010, p. 33). Dessa forma, o desesperado não pode aniquilar o ser. O ser é indestrutível, como dito, *o ser é espírito*.

A dialética do desespero é exemplificada como um senhor em sua casa, do seguinte modo:

O eu é senhor em sua casa¹², como é costume dizer-se, absolutamente senhor, e isso é o desespero, mas é-o ao mesmo tempo aquilo que toma como satisfação e prazer. Mas num segundo exame convence-nos sem dificuldade de que este príncipe absoluto é um rei sem reino, que, no fundo, sobre nada governa; a sua situação, a sua soberania está submetida a esta dialética: que a todo o instante a revolta é legitimidade. (Kierkegaard, 1849/2010, p. 92)

Portanto, é legítimo o eu revoltar-se contra o desespero. Não que isso suavize o seu sofrimento. Para Anti-Climacus, não fomos nós que estabelecemos o nosso eu, mas sim fomos colocados nessa relação. E é por ter sido outro quem estabeleceu a relação que queremos desesperadamente sermos nós próprios. E esse outro que nos colocou nessa relação não é senão aquele que nos fez. Como não foi o homem quem se fez, ele sozinho não é capaz de sair desse desespero segundo seus próprios esforços. “O que esta fórmula, com efeito, traduz é a dependência do conjunto da relação, que é o eu, isto é, a incapacidade de, pelas próprias forças, o eu conseguir equilíbrio e repouso” (Kierkegaard, 1849/2010, p. 26).

¹² Nota-se aqui, como em diversos outros trechos da obra de Kierkegaard, uma alusão à filosofia de Hegel. Um dos pontos importantes da dialética hegeliana encontra-se no livro *Fenomenologia do Espírito*. No capítulo IV desse livro, Hegel explica o desenvolvimento da dialética do espírito como a *dialética do senhor e do escravo*. No trecho aqui citado, Kierkegaard usa essa mesma metáfora para explicar sobre o desespero.

Embora seja grande a tentação de fugir da tortura desse desespero, deve-se inicialmente reconhecer essa condição, que é, ao mesmo tempo, possibilidade da liberdade, pois quem o enfrenta com coragem e se prontifica a enxergar seu próprio desespero não está longe da cura.

2.1. Facetas do desespero

Uma das discussões desenvolvidas em *A doença mortal* são os vários modos de desesperar-se, no espectro que há nas diversas manifestações do desespero. Nessa discussão, Anti-Climacus aborda enfaticamente como a temporalidade se mostra para nós a partir da consciência. Segundo ele, a consciência não é um fenômeno abstrato ou puramente um conceito: ela é concreta e dá a justa medida do conhecimento. Para o autor, todo homem tem diante dele a justa medida de si mesmo, de sua consciência, de estar consciente. Todo homem tem condições de julgar a si mesmo e de discernir entre suas escolhas.

Anti-Climacus explica que entre a total ignorância do desespero e a sua real consciência, há uma gradação. A consciência do desespero não se dá como resultado de passagens bem definidas e necessárias, estas gradações da consciência estão sempre em dialética. Nessas facetas em que o desespero se mostra, Anti-Climacus desdobra psicologicamente sobre as diversas personificações que o desesperado pode ter, consciente ou não do seu estado.

O desespero surge como uma má formação da síntese do eu. Sendo essa síntese sempre precária, o eu oscila entre os fatores constituintes dessa síntese, que são: inconsciência e consciência; finitude e infinitude; necessidade e liberdade. Essas ideias serão discutidas mais detidamente a seguir.

2.2. Inconsciência e consciência do desespero

É a consciência que dá a justa medida do eu. Sempre que se aborda o eu, a consciência é a condição fundamental para a sua dimensão equivalente. Como o desespero procede de uma análise da consciência, o progresso da consciência também mede a intensidade do desespero. Quanto mais intensa for a consciência, mais haverá de eu. Quanto maior a consciência, maior será a intensidade da percepção do desespero. Dessa forma, “no mais elevado da inconsciência, o desespero está no seu menor grau, a tal ponto que quase nos perguntamos se ainda é permitido denominar-lhe assim” (Kierkegaard, 1849/2010, p. 60). Nesse trecho, Anti-Climacus questiona-se se, a respeito de um indivíduo altamente inconsciente do seu estado, é adequado é adequado denominar o que sente como desespero. Para ele, quando o desespero não é notado, é sinal de que a consciência está no seu menor grau, e que a inconsciência está no mais alto grau.

Existe então o desespero de ignorar que o homem é espírito, *desespero de não ter a mais leve ideia de ser espírito*. Esse é um *desespero inconsciente*. Inconsciente aqui tem o sentido de ignorar a sua natureza espiritual. Nesse caso, o desesperado não sabe do que foge, uma vez que desconhece a sua real natureza. O desespero inconsciente encerra a possibilidade de se refletir sobre si mesmo.

Porém, no *desespero consciente*, o desesperado reconhece que existe um *paradoxo na existência* e tem uma condição melhor de refletir sobre si mesmo. Como dito acima, o desespero não se situa tão somente num campo ou em outro; esses campos não são excludentes entre si, há caminhos que ligam um termo ao outro.

No estado de conhecimento de seu estado, o desesperado sente a presença de sua existência doente, mas não tem muita vontade de descobrir sobre sua origem. Por vezes, sente o desespero passar de raspão, e procura se distrair com algum passatempo, para não cair numa penumbra, e, nesse passatempo, embebe sua alma com certa destreza, porém, sem lucidez profunda.

Visto sob a ótica da consciência do desespero, abrem-se outras formas de desesperar-se, ora num desespero passivo, num estado de fraqueza, ora num estado de ação e desafio.

2.3. Desespero-fraqueza

O *desespero-fraqueza* ocorre após o indivíduo descobrir que possui uma identidade. Ele, porém, não quer assumir essa identidade, não quer ser si próprio, visto o tamanho da responsabilidade que isso traz, diante de sua própria fraqueza. Percebendo o dever de existir concretamente, esse desesperado procurará destruir a relação que tem consigo mesmo, destruir a sua constituição e as suas estruturas na tentativa de uma impossibilidade fundamental.

Nesse desespero-fraqueza, o homem acredita que a fonte do seu desespero é um fenômeno de origem exterior, como uma pressão externa exercida sobre ele, e que o deixa sem forças para lutar contra. E dirá que todo o esforço para a supressão desse sofrimento é ilusório, que só piora ao tentar suavizá-lo: “Esse sofrimento é externo a mim mesmo, vem de fora e é mais forte que eu. Não posso lutar contra” (Kierkegaard, 1849/2010, p. 27), pensa o homem.

No desespero-fraqueza, o indivíduo quer libertar-se de si e, não conseguindo fazê-lo, frustra-se diante de tal pensamento. Ao descobrir sobre si mesmo, o homem na sua ignorância deseja ser um outro, deseja ser uma outra pessoa. Ao olhar sua miséria, deseja ser outro que supere essa miséria. Mas ele nem ao menos desconfia que, caso fosse esse outro, ele não seria menos desesperado; ilude-se ao pensar que, caso fosse uma outra pessoa, seria realizado o seu deleite.

Decorre então dessa situação que, após imaginar tamanha leviandade, ele se constrange na conclusão da impossibilidade de se tornar uma outra pessoa. Anti-Climacus diz que é cômico querer ser um outro, mesmo sabendo da total impossibilidade de sê-lo, e continuar guardando esse desejo nos pensamentos mais íntimos.

O desespero-fraqueza ainda não é o *real desespero* propriamente dito, pois nesse desespero-fraqueza nada indica que, após esse momento crítico, o homem dê um passo adiante, passo no sentido de se desesperar ainda mais, ou de optar em continuar empreendendo uma fuga de si mesmo.

Ainda dentro desse desespero-fraqueza, há mais dois modos de se desesperar em relação à temporalidade, que são *finitude* e *infinitude*.

2.3.1. O desespero temporal

Nessa faceta de desespero, o homem pensa que se desespera por um fenômeno específico ou por alguma coisa temporal. Esse desespero manifesta-se de forma situada, não há nele o pensamento sobre o eterno ou o infinito que é dado ao ser humano. “Mas o desespero está em perder a eternidade – e dessa perda não diz ele uma palavra, nem em sonhos a suspeita” (Kierkegaard, 1849/2010, p. 71).

Esse desespero também é chamado por Anti-Climacus de *desespero do homem espontâneo*, no qual o homem está sempre exposto às condições temporais e aparentemente fugidias do desespero, sempre exposto aos *golpes do destino*. Esse desespero implica numa grande passividade em relação ao próprio existir, mas que, no entanto, está numa categoria acima do desespero inconsciente, porque, nesse desespero temporal ou espontâneo, o homem tem condições de refletir e de saber que se desespera. E nada mais.

Nesse caso, seu desespero é um mero sofrer, um sofrer passivo, sujeito a meros golpes do destino. Anti-Climacus diz que, em raros casos, disfarça-se sobre esse desespero, um manto de excesso de felicidade, como uma tranquilidade sombria. Mas, para não pensar em coisas temerosas tais como a eternidade, faz-se de morto, semelhante a um animal cuja única habilidade de se defender é exatamente essa: fazer-se de morto diante dum perigo, dada a fraqueza intelectual desse desesperado.

2.3.2. O desespero quanto ao eterno

Nesse desespero, o homem, além de se desesperar, possui conhecimento de sua existência e da parcela de eterno que há em si. Essa desespero já traz em seu título a ideia a ser apresentada: “desespero quanto ao eterno ou a si próprio” (Kierkegaard, 1849/2010, p. 82). Por meio da intuição e da imaginação, o indivíduo percebe a existência da eternidade e depara-se com a impossibilidade de superá-la. É o chamado do eterno no ser que possibilita esse desesperar de si próprio. Esse desespero acontece quando o eterno toca o tempo. O que está em jogo nesse modo de desesperar é algo que mal se pode pensar: o self a partir de seu fundamento na eternidade.

Apesar de reconhecer o seu desespero permanente, nesse desespero do eterno de si próprio, o homem ainda não reconhece a necessidade de buscar a transcendência, não reafirma para si mesmo o quanto essa inquietude infinita perturba. Sendo assim, recusa-se a sair de si mesmo, pois levar a cabo essa condição o levaria ao último estágio do desespero real, desespero no sentido kierkegaardiano mais profundo: *desespero-desafio*, que será explorado mais adiante.

Nessa personificação do desespero quanto ao eterno, o homem consegue até falar sem descanso daquilo que o desespera, e isso é um progresso considerável, pois, nesse desespero, o homem tem no mínimo consciência de sua fraqueza, consciência de dar tanto valor ao temporal, ao passageiro.

Sobrevém então a este homem uma necessidade de solidão que lhe é tão fundamental como respirar e dormir, posto que a necessidade de solidão (ou a ausência dela) sempre revela algo de sua condição. Contudo, nossa época é tomada por um rebanho de inseparáveis que, de tanto medo de estarem sozinhos, condenam à solidão os criminosos encarcerando-os e privando-os do contato com outras pessoas, sem ao menos desconfiar que a solidão possa ser o melhor dos bens (Kierkegaard, 1849/2010).

A esse modo de desesperar Anti-Climacus refere-se com ênfase no seguinte trecho:

Desvia-se completamente do caminho interior que deveria ter seguido para ser verdadeiramente um eu. Todo o problema do eu, do verdadeiro, se torna como uma porta condenada no mais fundo de sua alma. Sem nada por detrás. Ele toma sobre si aquilo que, na sua algaravia, chama o seu eu, isto é, o que lhe coube de talentos, qualidades, etc.,[...] pouco a pouco consegue esquecê-lo; com o tempo chega a achá-lo quase ridículo, principalmente quando se está em boa sociedade, entre homens de valor e de ação, desses que têm amor à realidade e estão em bom termos com ela. Encantador! Ei-lo como nos romances que acabam bem, casados há alguns anos já, homem ativo, empreendedor, pai de família, talvez mesmo grande homem. E na cristandade é um cristão (tal como seria pagão no paganismo e holandês na Holanda), que se contam nos dedos o número de cristãos bem-educados. (Kierkegaard, 1849/2010, pp. 76-77)

Intenso e desafiador esse trecho, no qual homens de valor e de ação, cristãos, casados, pais de família e empreendedores podem figurar dentro de uma das facetas do desespero. Interessante que, para Anti-Climacus, cristandade está longe de ser salvação, cristandade nada mais é do que uma religiosidade qualquer; a religiosidade pode ser apenas uma maneira banal de compreender a vida.

Numa atmosfera de ironia, Anti-Climacus comenta que esse homem desesperado foi compadre do pastor, e algumas vezes já chegou a perguntar-lhe meio desinteressadamente sobre a eternidade. Esse mesmo pastor chegou a tranquilizá-lo, convencendo-o da salvação. E, quando esse homem morreu, seu pastor amigo o enterrou, e por 10 rixdales¹³ o introduziu na eternidade. Mas quanto a ser um eu nunca o foi, nem o será (Kierkegaard, 1849/2010), pois sempre foi presa da sensualidade e de uma alma plenamente corporal; foi demasiado sensual para ter ousadia de olhar para dentro.

Anti-Climacus comenta que esse desespero do temporal ou de uma coisa temporal é o tipo mais vulgar de desespero. Ainda que tenha alguma reflexão sobre si próprio, mesmo assim é fraqueza. Porém, o desafio maior começa pelo reconhecimento de sua própria fraqueza.

¹³ Antiga moeda de prata da Europa Central.

2.4. Desespero-desafio

No desespero-desafio, na vontade desesperada de ser si próprio, a consciência do homem aumenta progressivamente. Nesse desespero, há a exigência da consciência de um eu infinito. A consciência sofredora sabe que o desespero não é um ato alheio a ele mesmo, sabe que esse sofrimento não vem de fora de si; sabe que esse sofrimento vem diretamente do seu eu, vem de dentro. “Esse sofrimento é interno, é meu, e sou eu. Eu posso lutar contra”, pensa o homem (Kierkegaard, 1849/2010, p. 27). Este é o real desespero.

Embora todo desespero implica num desafio, no caso desse desespero há uma última especificidade salvadora: o desejo intenso de querer ser si mesmo. Ainda assim, o indivíduo sofrerá por se ver finito e insuficiente em si mesmo, não alcançando assim equilíbrio e repouso.

Nesse desespero, o eu busca atribuir por conta própria algum valor à própria existência, e acredita na possibilidade de encontrar sentido na afirmação da precariedade de sua existência. Esse sentido e valor encontrado em si, no reconhecimento de sua condição desesperada, também é fadado ao fracasso. Esse desespero é também chamado por Anti-Climacus de *desespero demoníaco*, no qual o indivíduo se encontra numa condição de ateísmo ou niilismo. Esse homem vive num “mundo em que o eu desesperado, assim como Tântalo¹⁴, sem tréguas, se ocupa em querer ser ele próprio” (Kierkegaard, 1849/2010, p. 96).

Nesse suplício tantalizador, há a ação, há uma atividade e uma luta; pois o indivíduo não quer se perder, ele se recusa à perdição e quer ser si próprio. Abusando de sua eternidade, esse desesperado não reconhece nenhum poder acima dele, necessita de seriedade, mas que, no fundo, é “seriedade fraudulenta” (Kierkegaard, 1849/2010, p. 91). Esse tipo de desespero

¹⁴ Na mitologia grega, Tântalo foi condenado pelos deuses a sofrer eternamente no Tártaro. Seu suplício estava em habitar um vale cheio de vegetação, com árvores frondosas e imerso na água até a altura do seu pescoço. Tântalo faminto e sedento estava condenado eternamente a tentar se alimentar desses frutos e dessa água, porém, ao esticar o braço, os galhos das árvores se recolhiam, ao tentar beber da água, esta se distanciava dele. O mito de Tântalo será explorado no capítulo 3 para explorar o lugar do terapeuta na compreensão do desespero do seu paciente.

não é frequente, e os heróis dessa espécie encontram-se geralmente entre os poetas, sobretudo aqueles que conferem uma realidade quase demoníaca à sua arte (Kierkegaard, 1849/2010, p. 95).

Nessa tenacidade da luta desesperada por ser si mesmo, o indivíduo acaba caindo num humor excessivamente sério e *fraudulento*. Esse homem não faz mais do que *construir castelos no ar e bater-se sempre contra moinhos de vento* (Kierkegaard, 1849/2010). Essa é a característica do desespero-desafio: a tentativa e a pretensão de uma auto-suficiência de si mesmo, num esforço patético, buscando um sentido para o seu existir, revoltando-se contra a transcendência, revoltando-se contra o Absoluto.

O pensamento de Kierkegaard pode ser compreendido como palavras do médico à cabeceira do doente, que compreende que a doença é o desespero, e a cura, a esperança. A doença do desespero aponta como o maior risco o sofrimento destituído de si. Nesse desespero destituído de si, o eu / o paciente mal toma conhecimento de sua existência e de suas vontades.

Na abordagem psicológica de Anti-Climacus, nota-se que, em todas as facetas do desespero, há diversas análises do pensamento e da afetividade do ser humano no caminho de compreender si mesmo. A partir disso, é possível fazer algumas análises psicológicas de como o conceito de desespero abre-se ao terapeuta, no processo de acompanhar seu paciente na conclusão de que todo ser humano é *capaz de*; capaz de fazer algo acerca de si mesmo, de se posicionar em relação à sua própria demanda, em relação ao seu próprio desespero.

No instante em que o paciente toma consciência de *ser capaz* de se posicionar diante de si, a existência se abre como desespero. No instante em que o paciente toma conhecimento da dimensão do tempo: passado, presente e futuro, e da sucessão que desemboca no paradoxo da eternidade, abre-se a existência como desespero. Nesse ponto, cabe ao paciente em análise uma profunda reflexão acerca de sua existência, pesando todas as suas ações.

2.5. O conceito de angústia

Ao longo da história da filosofia e da literatura, diversos pensadores e escritores fizeram análises literárias, históricas, sociais e mitológicas de diversos personagens¹⁵. Kierkegaard, nessa mesma linha, faz análises psicológicas de personagens da literatura, tais como *Don Juan* de Tirso de Molina (1579-1648), *Fausto* de Johann Wolfgang Von Goethe (1749-1832), Adão e Abraão do livro *Gênesis*. É sobre a figura de Adão que Kierkegaard, sob o pseudônimo Vigilius Haufniensis¹⁶, faz uma análise em *O conceito de angústia*, publicado em 1844.

O título da introdução de *O conceito de angústia* é um resumo daquilo que o livro trata: “*Em que sentido o objeto da nossa ponderação é uma tarefa que interessa à Psicologia, e em que sentido ele, depois de ter sido a tarefa e o interesse da Psicologia, aponta justamente para a dogmática*” (Kierkegaard, 1844/2010, p. 11). Esse título é bem oportuno. Vigilius Haufniensis explica que a angústia começa como um objeto da psicologia, e, não cabendo nessa, aponta posteriormente para a esfera da dogmática. Haufniensis explica que a psicologia é a “doutrina do espírito subjetivo” (Kierkegaard, 1844/2010, p. 25). Consideramos então que a clínica psicológica é um lugar privilegiado para observação, reflexão e compreensão acerca dos conceitos de angústia e de desespero.

O pensamento de Kierkegaard argumenta que é preciso fazer uma escolha na vida, uma aposta, e toda aposta tem seu risco. Para ele, existir nada é senão arriscar-se. E, nessa aposta necessária, não se recebe nada antecipado, mas se arrisca tudo. Ao passo que surge a necessidade da escolha, surge conseqüentemente o risco imanente que há nela: o fracasso. Vigilius Haufniensis expõe que essas apostas que devem ser feitas geram uma sensação de angústia. A impossibilidade de determinar inteiramente a vida e o fato de a vida estar sempre em aberto torna toda tentativa de determiná-la fracassada. Essa é a questão que vem à tona no

¹⁵ Uma das influências de Kierkegaard foi o poeta, professor e tradutor Poul Martin Møller, na Universidade de Copenhague. Haufniensis dedica o livro *O conceito de angústia* para Martin Møller. O professor Møller, no desenvolvimento de sua filosofia, analisava temas bíblicos a partir da filosofia. Kierkegaard, num caminho semelhante ao de Møller, em *O conceito de angústia*, refere-se constantemente ao Adão do livro *Gênesis*, adotando assim uma metodologia e um tema reconhecido para refletir sobre o fundamento do homem.

¹⁶ “Vigia de Copenhague”, em tradução livre.

conceito de angústia: a angústia enquanto tónus afetivo geral. Ninguém ensina ou aprende a se angustiar, basta existir, basta ser.

A raiz da angústia é a existência como *possibilidade*. Por vezes, pode-se pensar na possibilidade como algo certo, positivo, no entanto, trata-se de *piedosa ilusão* acreditar na possibilidade como caminho necessariamente agradável, feliz ou vitorioso, posto que, em toda possibilidade, existe a possibilidade do insucesso, do fracasso e da morte. Somos livres para pensarmos e fazermos o que quisermos, porém, essa liberdade tem consequências, é finita, limitada e fonte interminável de angústia. O problema sobre a existência é que temos a liberdade de escolha diante das vertentes científicas ou filosóficas. Sofremos angústia porque somos livres.

Pelo fato de sermos livres, radicalmente e a todo instante temos a possibilidade da transgressão da exigência; seja no sentido de liberdade, no sentido de errar ou de acertar, mas cotidianamente esquecemos essa possibilidade. A cada instante estamos colocados diante da possibilidade de algo, de fazer algo. Para Haufniensis, o homem é puro *poder-ser*; *ser-capaz-de* e isso se torna visível na angústia.

Haufniensis, a partir da figura de Adão do livro *Gênesis*, lembra que, no momento em que Adão recebe de Deus a proibição de comer do fruto da árvore do conhecimento, surge nele a sensação da proibição, a sensação de poder fazê-lo, a *possibilidade da liberdade*, surge nele a possibilidade de *ser-capaz-de* (Kierkegaard, 1844/2010, p. 48). E, após Adão ter transgredido o dever, surge nele um sentimento de ameaça. Para Haufniensis, a angústia atua no homem como a “pressuposição” e como “progressão do pecado hereditário”, de tal forma que a angústia é mais explicada e refletida *no homem posterior a Adão* (Kierkegaard, 1844/2010), de modo que o homem se torna homem ao poder escolher. Segundo ele, Adão provavelmente deve ter possuído algum saber inocente acerca da liberdade, e também acerca do sentimento de perda dessa liberdade.

Dessa forma, Haufniensis inscreve Adão no decurso da história e da *família do homem*, inicialmente somente através da análise literária, sem recorrer à exegese bíblica, para “atormentar a mais um pensador” (Kierkegaard, 1844/2010, p. 49). Estando Adão inserido na

história da humanidade, todo indivíduo posterior a Adão refletirá a angústia a partir deste, a partir do *conceito de pecado*.

Haufniensis comenta sobre dois tipos de angústia: a objetiva, e a subjetiva. A *angústia objetiva* refere-se a um momento da humanidade posterior a Adão, como reflexo de sua pecaminosidade. E a *angústia subjetiva*, à humanidade propriamente de Adão.

A nossa geração vive então uma angústia objetiva, e a raiz dessa angústia é a existência como *possibilidade*, explica o dinamarquês. A possibilidade é a base da existência humana, e, nessa possibilidade, há todas as formas de desvarios possíveis. Visto que a possibilidade é sempre possibilidade de sim e ao mesmo tempo possibilidades de não, denotando assim toda a nulidade do possível, ela mostra dessa forma a indeterminação permanente da vida humana. No possível tudo é possível, ou seja, toda a possibilidade do devir pode ser favorável ou desfavorável e está à mercê de total incerteza. Essa sensação de possibilidade caracteriza uma paralisação na vida humana, pois tudo o que há são possibilidades inesgotáveis e realizações ineficientes.

A compreensão comum que há na expressão “é possível” exprime o *possível* como algo positivo, como sucesso. Pensar na possibilidade como algo agradável e feliz nada mais é do que uma ilusão, diz Haufniensis, pois só por *piedosa ilusão* é que a possibilidade aparece para nós como agradável. Na realidade, a possibilidade guarda também o insucesso, o fracasso e a morte. Pois, se o lado positivo do possível é igualmente forte e intenso tanto quanto o lado negativo, trata-se então de um valor nulo, de uma *realidade que não se forma*: “Não pára de crescer aos olhos do eu o campo do possível, este encontra cada vez mais possível, por que nenhuma realidade se forma. Finalmente o possível tudo abraça, por causa de o eu ter sido tragado por um abismo” (Kierkegaard, 1849/2010, pp. 52-53). A possibilidade em si mesma pode ser desconhecida e ao mesmo tempo a salvação do ser humano. A forma da possibilidade é a da alternância, é a do “vir-a-ser” (Kierkegaard 1846/2013, p. 83). Essa é a condição do homem: um devir, um vir-a-ser. A própria existência em si já é uma possibilidade, e isso torna a incerteza totalmente radical.

A parcela de infinito que há no espírito do homem torna a angústia insuperável, torna a angústia a condição fundamental de o homem habitar o mundo. A angústia é então a liberdade finita e limitada que o homem possui, uma liberdade insegura. Ela se mostra uma *segurança vazia de espírito*:

a angústia do nada espiritual reconhece-se precisamente pela segurança vazia de espírito. Mas, no fundo, a angústia está presente, assim como o desespero, e quando se suspende o encantamento das ilusões dos sentidos, desde que a existência vacila, o desespero, que espiava, surge. (Kierkegaard, 1849/2010, p. 62)

A angústia é o sentimento de vazio do ser, de vazio do espírito. A angústia refere-se àquilo que não é, mas que poderia *vir a ser*, refere-se ao sentimento de *nada* que é possível no mundo, ao sentimento das possibilidades infinitas. O que angustia é a possibilidade da própria possibilidade. Haufniensis descreve a angústia como o estado onde “há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas há o que então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia” (Kierkegaard, 1844/2010, p. 45). O nada faz nascer a angústia. Ela reflete esse nada ao qual o ser está exposto, sem fundamento na existência. A angústia mostra-se como algo que se busca e que, ao mesmo tempo, foge. Algo que se ama e odeia simultaneamente, ou, como diz o Vigia de Copenhague, *uma antipatia simpática e uma simpatia antipática*. Se há nela algo detestável, há, ao mesmo tempo, algo desejável.

Vigilius Haufniensis explica detalhadamente algumas nuances e diferenças que o significado da angústia pode ter, por exemplo, não se trata de um medo ou uma fobia, visto que o medo refere-se a um objeto específico, visto que não há nenhum objeto para apaziguar a angústia, pois quando há medo, há objetos; quando há angústia, não há objetos. Ela não se trata de um episódio na vida que faz o homem angustiar-se, pois ela está sempre aí, à espreita.

Como dito anteriormente, para o dinamarquês, o homem é uma síntese entre finito e infinito, entre temporal e atemporal. Nessa síntese sempre precária, encontra-se o espírito. O espírito no homem é ambíguo e hostil: perturba a relação entre alma e corpo, ao mesmo passo que é um poder amistoso que quer estabelecer a relação com aquele que o criou. A forma do homem se relacionar com o espírito é por meio da angústia. Essa angústia coloca o homem

em relação com o espírito, com o infinito de si mesmo. Quanto mais de espírito houver no homem, mais angústia haverá, e o inverso também é verdadeiro: quanto menos de espírito houver no homem, menos angústia¹⁷.

A dimensão transcendental das análises de *O Conceito de angústia*¹⁸, sob a égide de Haufniensis, não se trata de um erro no homem, mas ao contrário: quanto mais original for um homem, *tanto mais profunda será sua angústia*, e “aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado” (Kierkegaard, 1844/2010, p. 168). A mensagem fundamental nessa obra de Haufniensis é que o homem deve aprender a se angustiar.

2.6. Kierkegaard e as implicações epistemológicas e teológicas

Epistemologia não é uma questão discutida em uma parte específica do pensamento de Kierkegaard, mesmo por que essa não era a preocupação efetiva do autor. Porém, é fato que há uma epistemologia e uma teologia no desenvolvimento de sua obra. Faremos aqui um desdobramento que nos auxiliará posteriormente ao traçarmos paralelos com a clínica psicológica.

Numa postura fenomenológica, o professor Gilberto Safra, a partir da compreensão da filósofa Edith Stein (1891-1942), afirma que todas as teorias em psicologia têm uma epistemologia e uma teologia, e dentro de cada uma delas há limites de compreensão e de intervenção que podem lançar o ser humano para suas possibilidades ou para seus

¹⁷ Semelhante é o caso da relação entre consciência e desespero em Anti-Climacus em *A doença mortal*: quanto mais consciência houver, mais o desespero se mostra. Importante ressaltar que Vigilius Haufniensis discutirá a questão da *cura da angústia* de forma semelhante ao que seria a *cura do desespero*. Como dito na introdução, os pseudônimos kierkegaardianos estão a todo instante referindo-se uns aos outros. No capítulo 2 do livro *O si mesmo e as personificações da existência finita*, Protasio (2015) faz uma análise das diversas semelhanças entre Anti-Climacus e Vigilius Haufniensis, entre o conceito de angústia e o conceito de desespero.

¹⁸ *Angest* no idioma dinamarquês do século XIX, *Angst* no alemão, *angoisse* no francês e *anxiety* no inglês (Valls, 2012).

aprisionamentos¹⁹. Torna-se então fundamental conhecer a epistemologia que encontra-se por trás de cada compreensão e intervenção na clínica psicológica. A visão epistemológica que cada terapeuta tem do ser humano pode promover saúde, autoconhecimento, bem-estar, ou pode promover também adoecimento.

É possível notar a compreensão epistemológica desenvolvida no pensamento de Kierkegaard. Suas obras têm como ponto de partida ético uma concepção teológica a partir do cristianismo.

Anti-Climacus e Vigilius Haufniensis fazem uma leitura cristã-psicológica²⁰ do ser humano, sem em nenhum momento perder o diálogo com a filosofia grega, e seguindo o ensinamento de Sócrates. Dialogando com a filosofia grega, Anti-Climacus explica que o homem grego não era levado a confrontar suas ações a partir da eternidade, tal como acontece no cristianismo. Para Anti-Climacus, o cristianismo é a medida para avaliar o nível intelectual do homem na contemporaneidade, e essa é uma medida alta, diferente do que possuía o homem grego, pois o maior perigo do homem grego estava em ser esquecido na esfera da temporalidade.

Sobre a compreensão cristã de Kierkegaard no decorrer de sua filosofia, Protasio (2015) explica:

O eterno entra no mundo no horizonte do cristianismo sob a forma do Deus encarnado, o qual oferece uma outra medida para o temporal. A medida é alta, pois o cristianismo parte do próprio Cristo como medida e exige que o homem, cada homem, se posicione em relação a esta medida. (p. 116)

Essa é a dimensão cristã de homem que Kierkegaard lança para dentro da interioridade do indivíduo, e toma como ponto de partida para discorrer sobre temporalidade e eternidade.

¹⁹ G. Safra, comunicação realizada no Colóquio “Mulher, Violência e Subjetividade”, no Instituto de Psicologia Clínica, Universidade de São Paulo, em 8 de Março de 2017.

²⁰ Conforme o título da tradução em português: *O conceito de angústia. Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis* (1844/2010). Ou o título da tradução em inglês: *Concept of anxiety. A simple Psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin* (1844/1980).

Anti-Climacus, ao afirmar que o ser humano é espírito, afirma a existência do eterno na constituição humana, pois, *se não fosse a sensação da eternidade em nós, não haveria o porquê de desesperar*.

Na teoria do conhecimento proposta por Kierkegaard, o intelecto e a razão não podem por si só dar sentido à existência. Nesse autor, toda possibilidade de reconhecimento de si perpassa pela instância da dimensão espiritual. Dessa forma, todo conhecimento possível, toda *verdade* perpassam invariavelmente pelo campo subjetivo do indivíduo. Dentro do pensamento do dinamarquês, isso também é conhecido como a *subjetividade radical*.

2.7. A questão da subjetividade

Sendo o homem um campo de batalha entre particularidade e universalidade, o pensamento de Kierkegaard encontra um solo fértil nessa discussão. Ele desenvolve o pensamento sobre a subjetividade de toda verdade. Para o autor, toda decisão reside na subjetividade, até mesmo as decisões éticas. É fato que há um grande risco em afirmar que mesmo as decisões éticas são tomadas a partir de um ponto subjetivo. É preciso ter claro em que se baseia isso, a partir do pensamento do pseudônimo Johannes Climacus, escritor do *Pós-escrito às migalhas filosóficas* (1846/2013), obra na qual desenvolve com radicalidade o pressuposto da subjetividade.

Kierkegaard explica que a verdade mais elevada que podemos seguramente ter consiste exatamente numa *incerteza objetiva pela interioridade mais apaixonada* (1846/2013). Dessa forma, o ponto de partida, ou melhor, sem um ponto de partida, o começo mostra-se como uma incerteza encarnada que não se alcança pela via objetiva: “o espírito é interioridade, a interioridade é subjetividade, subjetividade é essencialmente paixão, e quando atinge o ápice, é paixão infinita da pessoa interessada na própria salvação eterna” (Almeida & Valls, 2007, p. 28).

Nesse contexto, afirmar que a subjetividade é a verdade demonstra que o homem procura agir segundo a sua própria verdade e vontade, e que essa verdade sempre se encontra

no mundo interior. Importante ressaltar que essa interioridade da verdade nada tem a ver com uma arbitrariedade dos fatos, mas sim com afirmar que todo homem é capaz de decidir por conta própria o que é a verdade – a sua verdade.

A verdade subjetiva não é enclausurada em si própria, mas sim comprometida com o particular de si própria, de sua realidade pessoal. O professor Ernani Reichmann, (1920-1984) que foi o primeiro biógrafo de Kierkegaard no Brasil, explica a subjetividade da seguinte forma:

Kierkegaard é um pensador da subjetividade. Pois nele há imaginação, dialética da vida interior, sentimento e paixão. Para ele é impossível fazer filosofia, refletir sobre a existência sem se apaixonar, visto que a existência é uma grande contradição. Para ele, todos os problemas relacionados à existência são no mínimo apaixonantes. Refletir, pois, sobre a existência, sem paixão, não é absolutamente refletir. A tarefa do pensador subjetivo consiste em compreender-se a si mesmo em sua existência. (Reichmann, 1971, pp. 251-252).

A subjetividade faz um caminho interno de autoconhecimento que resulta numa paixão, paixão pelo infinito, que é a própria verdade subjetiva: “E essa paixão que é infinita, é o ápice de toda subjetividade e interioridade” (Reichmann, 1971, p. 236). Na decisão apaixonada pela subjetividade como verdade, o saber afasta-se do caminho objetivo. Para Kierkegaard, na via objetiva espera-se ter uma segurança que na via subjetiva nunca há. Para ele, a verdade que pode ser alcançada no ser humano é sempre subjetiva, infinita e interior. Segundo Gardiner (2001):

é uma ilusão acreditar que exista, a ser descoberto, um campo de valores objetivos que subsiste independentemente de nós mesmos, enquanto, em vez disso, apelar para o apoio de códigos de conduta institucionalizados ou socialmente aceitos é correr o perigo de cair vítima da ‘má fé’, da falta de autenticidade. (p.119)

O que vemos atualmente nas ciências naturais a respeito da subjetividade é o oposto, ou seja, para essas ciências, a objetividade é a verdade. A subjetividade e a interioridade nas ciências empíricas são vistas como algo negativo, corruptivo e muitas vezes ilusório. Essa interioridade radical subjetiva, para as ciências naturais, representa um risco à razão. No

desdobramento das filosofias, psicologias e ciências dos últimos séculos, o campo da subjetividade tem sido considerado como um campo pouco seguro, um campo a ser menos considerado. Nas ciências modernas, procurou-se um solo seguro para a construção de um pensamento lógico, racional e universalmente válido.

A partir do positivismo, as questões da alma ou da subjetividade foram negadas radicalmente. As ciências psicológicas atualmente têm uma influência dessa tradição, aliás, elas nasceram nessa tradição. Algumas abordagens em psicologia seguiram estritamente com a tradição científica de expurgar os aspectos subjetivos, de reduzir a humanidade aos seus aspectos biológicos, alcançando assim o tão ambicionado estatuto científico. Dessa forma, a psicologia distanciou-se da filosofia e firmou-se como parte das ciências naturais.

Atualmente o modo mais comum de fazer pesquisa é o modo científico empírico. Uma característica da metodologia científica de base empírica é a busca de um conhecimento universalmente válido e aceito.

A professora Angela Ales Bello debate a respeito dessa questão sobre a psicologia como ciências naturais ou como ciências humanas no livro *Pessoa e comunidade. Comentários: psicologia e ciências do espírito de Edith Stein* (2015). Nesse livro, a autora explica que o que chamamos hoje de ciências humanas era chamado de ciências do espírito:

Mencionar principalmente a psique e o espírito foi uma escolha ligada às posições da época quanto à *psicologia*, muito discutida como nova ciência. E *ciências do espírito* são todas as ciências que estudam a atividade espiritual humana: direito, história, etc. Havia um grande debate, naquela época, para compreender o que são estas ciências e que atividade é a psicologia. Pensava-se também em utilizar a psicologia para compreender até mesmo as ciências do espírito. (Bello, 2015, p. 23)

A partir do pensamento de Edith Stein, a autora discute sobre o nascimento da psicologia, quando esta se distanciou das ciências do espírito e da filosofia justamente numa época fortemente marcada pelo positivismo. Esse desdobramento mostra quão complexo, tenso e labiríntico têm sido as questões subjetivas, ou do espírito, na psicologia, em comparação ao objetivismo das ciências empíricas. Questões do espírito ou subjetivas não têm encontrado um campo privilegiado de pesquisa em ciências empíricas.

Há pesquisadores espalhados por diversas áreas, compreendendo os intermináveis caminhos que se abrem dentro da discussão sobre os campos das ciências naturais e das ciências humanas, sobre as fronteiras entre pessoa e comunidade, entre objetivo e subjetivo. Os mais ousados, os pensadores subjetivos e os cientistas da subjetividade, arriscam traçando seus caminhos.

A novidade que Kierkegaard traz para essa discussão no campo filosófico é a originalidade da classificação da verdade, que deixa de ser um fundamento lógico e concreto para adquirir um status de existência e relação. Dessa forma, a verdade deixa de tomar o corpo dos fatos empíricos para se associar com a pessoa. A novidade trazida por Kierkegaard é bem explicada por uma de suas leitoras, a filósofa Hannah Arendt: quando ela afirma que a *filosofia é o ato de filosofar*, ela baseia seu pensamento na compreensão kierkegaardiana.

A compreensão da esfera da subjetividade é fundamental na situação clínica, tanto para o paciente quanto para o terapeuta. O que o paciente narra de sua vida é a sua vida real e concreta, tal como se manifesta no seu discurso, na sua afetividade e no seu corpo. A subjetividade do terapeuta nunca estará à parte da sua própria compreensão de ser humano, e isto afetará inevitavelmente a sua prática clínica.

3. KIERKEGAARD E A CLÍNICA PSICOLÓGICA

É desafiadora a tarefa de traçar um paralelo de partes do pensamento de Kierkegaard com a psicologia, sobretudo com a clínica. Faremos essa análise a partir do que Kierkegaard aponta em seus escritos sobre a questão do sofrimento. Quando o assunto é o sofrimento humano, a clínica psicológica é convocada a analisar essa questão. A clínica ocupa uma posição privilegiada para compreender o sofrimento humano, pois esse é um dos *locus* onde o paciente procura alívio para suas dores.

Nesse percurso de traçar intersecções entre o pensamento de Kierkegaard e a clínica psicológica, ora ressaltaremos os elementos da filosofia ora os elementos da psicologia. Para tanto, inicialmente discorreremos sobre qual psicologia estamos falando e qual a sua história.

No caminho da psicologia em se firmar como ciência, no decorrer da sua história, ela tem se deparado com uma questão importante: a de responder qual é o seu objeto de estudo. Para os gregos, por exemplo, isso não era uma questão nem um problema, tal como acontece nos países de idiomas de origem latina, eles não tinham que responder qual era o objeto de estudo da psique. Para eles a psicologia não era uma atividade, uma ação e uma profissão, tal como é para nós. A palavra que usamos no português “psicologia”, é uma palavra que nasce no mundo grego: o termo *psikhé*, tal como era usado pelos gregos, difere do termo corrente “psique”. Na Grécia antiga, o termo *psikhé* tinha uma função, uma mitologia e uma filosofia específica.

A palavra grega *psikhé* tem como um de seus significados “sopro; sopro da vida; alma como princípio de vida; alma (por oposição ao corpo); alma como sede dos desejos; consciência” (Abbagnano, 2007, p. 954). E *lógos* significa “linguagem, proposição, afirmação, lógica, palavra, noção, razão, explicação ou lei divina; causa do mundo” (Abbagnano, 2007, p. 728). A todo instante voltaremos para a escolha da etimologia que estamos usando, em seu contexto de nascimento.

Abordaremos então a psicologia como um estudo e discurso da mente ou da alma. Afirmamos a psicologia como uma *ciência do alma*, como uma ciência hábil em dizer sobre

os fundamentos da humanidade, mesmo que isso se aproxime do impossível mediante a dificuldade que é o pensamento pensando o próprio pensamento, e não uma relação de sujeito e objeto. Abordaremos também a psicologia como uma das definições da filosofia (Henry, 2012).

A psicologia discutida ao longo desta pesquisa trata-se de uma psicologia de base humanista e fenomenológica, que é um bom solo epistemológico para a filosofia kierkegaardiana lançar raízes. Pensar fenomenologicamente é uma tarefa constante e inacabada. Compreender que a natureza se mostra para nós, que tem vida própria, que vem ao nosso encontro; compreender que a natureza – a materialidade, as coisas, as plantas – têm um modo de ser, e que esse modo de ser se manifesta para nós, a fim de que possamos compreender qual o sentido dessa manifestação, é a base do pensamento fenomenológico. Essa afirmação pode parecer estranha. E deve. Porque afirmar isso chega próximo de afirmar que as coisas têm existência própria. E têm.

No desenvolvimento da fenomenologia, compreende-se que o homem não é o único doador de sentido. Essa ideia foi desenvolvida pelo filósofo Edmund Husserl (1859-1938), em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, em 1913. Nessa época já existia a psicologia, no entanto, era uma ciência incipiente. Porém, foi com a contribuição de Husserl e dos desenvolvedores da fenomenologia –Edith Stein e Martin Heidegger, por exemplo, – que a psicologia pôde desenvolver-se como psicologia fenomenológica.

Com essa contribuição da fenomenologia houve uma mudança de abordagem, uma inversão no modo de conhecer, em que a natureza se dispõe e pode ser compreendida como dotada de sentido próprio. Esse pensamento carrega uma ideia fundamental para a história das ciências. Essa ideia é muito cara para a filosofia moderna, pois o método fenomenológico altera a perspectiva de uma compreensão que não se centra mais no sujeito em direção ao objeto, mas também no objeto que se direciona para o sujeito.

O desenvolvimento da fenomenologia preservou um sentido de filosofia que pôde se desdobrar como trabalho espiritual, com uma grande abertura para a compreensão psicológica. Essa perspectiva é mais bem explorada num campo de compreensão do que num

de explicação. Sobre compreensão, explicação e fenomenologia, o filósofo italiano Umberto Galimberti (2006) escreve que:

Para facilitar a compreensão, e por questões de método, costuma-se empregar a expressão ‘compreender’ (Verstehen) o modo pelo qual a intuição e a imaginação abrangem o tema, e emprega-se a expressão ‘explicar’ o modo pelo qual o conhecimento se dá por meio dos nexos causais, característico das ciências naturais ao explicarem a natureza. Nas pesquisas de tradição fenomenológico-hermenêutica esse é um método caro, pois espera-se fazer surgir no elemento estudado a constituição e a estrutura a partir dele mesmo, e não a partir da perspectiva do examinando. (pp. 140-141)

O método fenomenológico procede da necessidade de fazer surgir no elemento estudado, a partir dele mesmo, a estrutura. Com algumas ressalvas, diríamos que esse método assemelha-se ao método da maiêutica socrática, no qual se trata de não ter a luz ou a resposta, mas de fazê-la surgir a partir do indivíduo, esse método pode ser usado na clínica, nas sessões de psicoterapia.

Sócrates podia dizer que nada sabia, e que seus ensinamentos, na verdade, já estavam dentro do indivíduo. O pensamento socrático manteve um terreno para o desenvolvimento do trabalho filosófico e, posteriormente, para o trabalho fenomenológico. Levando esse ensinamento socrático para a sessão psicoterápica, quando o paciente traz sua demanda e seu sofrimento, é preciso saber que a resposta já está nele mesmo, e, numa postura fenomenológica, fazê-la emergir, manifestar-se a partir de sua própria interioridade.

Voltando para Kierkegaard, para o conceito de desespero e sua contribuição pra clínica, diríamos que o paciente *não se desespera por um outro, mas de si próprio*. Essa reflexão na clínica lança o paciente a reconhecer a sua interioridade para si mesmo, que se mostra numa condição de abandono na existência, sem se sentir em casa em lugar algum.

Sendo o homem um processo inacabado, o sentimento de falta se manifesta fenomenologicamente como um dado a priori. O psicólogo numa postura fenomenológica vai em direção à singularidade dessa manifestação no paciente, em direção a esse sentimento de falta que se manifesta, em direção ao seu significado. O terapeuta vai em direção ao paciente como corpo afetivo, afetado pela indagação que há na clínica.

Tanto a psicologia clínica quanto Kierkegaard têm como um dos fundamentos de investigação a questão do sofrimento humano, ambos buscam uma compreensão desse fenômeno, cada um no seu modo próprio de abordar. O psicólogo clínico nota em seu paciente uma busca dele de se reconhecer, de ser si mesmo. Pode-se notar tanto na prática clínica, como também no pensamento de Kierkegaard, a necessidade e a importância do reconhecer-se, do apropriar-se de si, juntamente com toda a responsabilidade que isso traz.

Propõe-se aqui pensar na seguinte reciprocidade: não é somente a filosofia de Kierkegaard que dá amplitude à psicologia clínica, mas também o oposto é verdadeiro. O conhecimento que surge na clínica psicológica também amplia o pensamento do dinamarquês. Explanaremos alguns caminhos e pensamentos de como a clínica constrói um saber filosófico. Procederemos assim com um sistema de complementação entre o pensamento de Kierkegaard e a psicologia.

Antes do advento da psicologia, da psicanálise ou da psiquiatria, Kierkegaard perscrutava a alma humana. Seus livros *A doença para a morte* e *O conceito de angústia* são considerados obras psicológicas (Feijoo & Protasio, 2014; Protasio, 2015). Kierkegaard, ao definir a angústia como a condição da liberdade frente ao mundo e o desespero como um dos caminhos de reconhecimento do *self*, realizou um laço com o elemento de investigação da psicologia.

Reparamos então que o tema desta pesquisa não é original: as semelhanças da filosofia kierkegaardiana com a psicologia foi iniciada pelo próprio Kierkegaard. Ele notou o nascimento da psicologia em sua época, e acenou para os possíveis caminhos a serem trilhados nessa nova ciência emergente. Porém, a psicologia pensada e referida por Kierkegaard no séc. XIX se difere do que conhecemos como psicologia atualmente²¹. O pensamento de Kierkegaard sobre psicologia estava mais próximo de uma antropologia filosófica do que da psicologia tal como é atualmente discutida, vejamos um trecho nas palavras de Haufniensis:

²¹ Um dos autores da psicologia discutida por Kierkegaard em *O conceito de angústia* foi o pensador alemão Karl Rosenkranz (1805-1879).

É verdade que, como ciência, a Psicologia nunca pode ocupar-se empiricamente com o detalhe que lhe serve de base, embora este detalhe possa receber sua representação científica, quanto mais concreta a Psicologia se tornar. Em nosso tempo, essa ciência, posto que tenha mais do que qualquer outra o direito de se embriagar com a multiplicidade borbulhante da vida, entregou-se ao jejum e ao ascetismo como um autoflagelante. Não é por culpa da ciência, mas dos que a cultivam. (Kierkegaard, 1849/2010, p.25)

Vigilius Haufniensis aponta que a tarefa da psicologia era ter em foco o que foi discutido no conceito de angústia: “A atmosfera da psicologia é da angústia descobridora” (Kierkegaard, 1844/2007, p. 18). Haufniensis, ao referir-se à psicologia em *O Conceito de Angústia*, tem como foco uma psicologia bem próxima do seu momento de nascimento, ou seja, uma psicologia fortemente baseada nos modelos empíricos de investigação. Para ele, essa psicologia que se propõe a analisar e descrever a realidade dos fenômenos psíquicos de forma empírica estaria fadada ao fracasso. Feijoo, Mattar, Feijoo, Lessa e Protasio (2013) explicam a crítica de Haufniensis à psicologia do seguinte modo:

Sua crítica dar-se-á no sentido de apontar para a ilusão desta ciência, em sua pretensão de abarcar toda a existência nesses sistemas explicativos e, também, para a crença dessa ciência de que é possível guardar segura distância entre o sistema e a existência concreta. (p. 30)

Haufniensis discute sobre o nascimento da psicologia, sobre os limites e as possibilidades dessa nova ciência. Ele afirma que a psicologia deve ser uma ciência em busca do particular, uma ciência em busca da subjetividade e da singularidade humana. Baseado nisso, esta pesquisa encontra nos livros *A doença mortal* e *O conceito de angústia* um solo fértil para uma discussão sobre a afetividade e o sofrimento, que se mostram subjetivamente não só na clínica, mas no ser humano.

A psicologia estudada aqui é compreendida como uma ciência em busca do particular e do subjetivo, pois é nessa subjetividade que nasce o ato filosófico. O terapeuta deve sustentar um espaço no qual o paciente se torne pensador de si próprio, filósofo de si próprio. Nesse caminho, o cientista / terapeuta deve ser um pensador subjetivo, um sujeito que pensa a

si mesmo, que transforma a si mesmo, ao mesmo tempo que sustenta um espaço de possibilidade no qual o outro – o seu paciente – também torna a ser quem é.

3.1. O particular e o universal: a clínica e a filosofia

Aprofundemos, neste trabalho, sobre o conceito de desespero sob um viés clínico, e tracemos um campo de comunicação da filosofia kierkegaardiana com a clínica, numa dialética entre particular e universal. Particular aqui denominamos o que o paciente diz sobre o seu desespero; e universal o que essa experiência diz sobre a humanidade. Nessa dialética entre particular e universal, a clínica demonstra que as experiências singulares de cada indivíduo podem ser universalizáveis. A experiência pessoal, portanto, evidencia algo da nossa condição.

Sobre a dialética na clínica entre particular e universal, numa intersecção entre Kierkegaard e Hegel, teríamos: se, para Hegel, o indivíduo é absorvido no movimento infinito do espírito, para Kierkegaard, o indivíduo é o ponto de partida e o ponto de chegada. Para Kierkegaard, o sentido da vida não é o movimento absoluto do espírito, mas o sentido da vida é *para-mim*, mesmo sabendo que esse *para-mim* também é constituído no *para-nós*. Kierkegaard, ao notar um risco da decadência na multidão da sociedade de sua época, do século XIX, fez uma marca radical direcionado para a subjetividade, em direção do *para-mim*. Porém, reafirmamos a confluência e a oscilação entre esses fatores de síntese: entre o *eu* e o *nós*, pois o que interessa ao indivíduo singular contém em germe o que interessa à humanidade.

A compreensão de que a verdade não está no geral, mas no singular é uma ideia que mobiliza o pensamento de Kierkegaard. Ele compreende que a filosofia que pode ter algum significado para a vida do homem começa com as vivências singulares e concretas de cada pessoa, e não em verdades imediatas, daí a sua radicalidade na defesa da subjetividade de toda e qualquer verdade. Para ele, verdades sistemáticas equivalem à queda na multidão e

consequentemente a uma miserabilidade do ser si mesmo. De forma semelhante acontece no campo clínico: não interessa ao terapeuta e nem ao paciente uma comunicação em massa.

Algumas vezes, o *immediatismo da multidão*²² entra no contexto clínico, por exemplo, quando um paciente busca uma receita rápida ou um método de não mais sofrer. Esse é um momento muito interessante e crítico no atendimento psicoterápico: quando o psicólogo está diante de um ser humano em sofrimento e, no entanto, sabe que são fadadas ao fracasso todas as tentativas rápidas de cura do sofrimento. O paciente espera que o terapeuta compreenda à sua demanda e à sua queixa, e, de alguma forma, é esperado que o terapeuta o compreenda, porém isso não é imediato. Esse é um campo complexo e que envolve a questão da temporalidade.

Para aumentar essa discussão, ocorre que muitas vezes o paciente é levado ao consultório por outrem, e também é levado a acreditar que existe um modo certo de sentir, de agir, e de pensar, assim como acreditam a maioria das pessoas ao seu redor, demarcadas que estão por ideologias da urgência do bem-estar, da felicidade, do sucesso, etc. Essas ideologias se apresentam como verdades direcionadas a delimitar sistematicamente como o paciente deve pensar, se comportar, como deve viver. Há uma expectativa do paciente que o psicólogo tenha resposta para todas essas questões.

Nesse sentido, Anti-Climacus ressaltaria que essas verdades ou ideologias alcançadas por um sistema de compreensão – mesmo as verdades do psicólogo – nunca darão conta do instante e do ato da reflexão. Ser si mesmo e protagonizar a própria história é uma tarefa inalienável, não cabe nem ao psicólogo dizer quem o paciente é. A clínica, nesse contexto, deve emergir como uma forma de levar o paciente ao reencontro consigo mesmo, como uma forma de fazê-lo reconhecer a sua própria voz, de diferenciá-lo da massa e da multidão. Essa postura do terapeuta permite que apareça, na relação, o que esteve em jogo no surgimento de seus sintomas, de sua demanda e de sua *doença*. E, num olhar mais apurado, podemos notar que todo paciente em atendimento clínico traz consigo a resposta da sua demanda.

²² Termo usado por Anti-Climacus em *A Doença Mortal*.

Ainda no mesmo ponto, discutindo sobre a dialética entre interioridade e exterioridade, notamos que a filosofia se propõe à busca dos universais acerca do conhecimento e da condição humana. Com ou sem êxito, o filósofo analisa e descreve a situação de uma época, de um povo, de um lugar, e desenvolve assim um conceito. Na clínica, o psicólogo / filósofo verifica os conceitos da filosofia, numa tentativa de compreender em que medida esses conceitos encontram espaço na sessão psicoterápica.

Toda experiência que propõe uma situação-limite, tal como o desespero, interessa à humanidade como um todo. O desespero compreendido na clínica aponta para um cuidado, para um cuidar, para um cuidado-de-si – cuidado no sentido de atenção e de cultivo de si, um cuidado no sentido de cura²³: “o sentido de *cura* é anunciado por Anti-Climacus como transparência. Cura não é um lugar para se chegar, mas um persistir, um insistir, que implica coragem, paciência e fé” (Protasio, 2015, p. 186). Os pseudônimos kierkegaardianos apontam não somente para o processo de adoecimento, mas também para o processo da cura, que se dá no momento em que o indivíduo mergulha na transparência de si mesmo, e encontra o poder que o colocou nessa relação.

Importante ressaltar que, em Kierkegaard, não há um método para a clínica propriamente dito, em certo sentido, seria até arriscado fazê-lo, seria arriscado retirar de sua filosofia um fundamento sólido para as ciências psicológicas. Em Kierkegaard, assim como na filosofia, não há um *para quê*, há apenas um *há*. Afirmar categórica e diretamente que há, em Kierkegaard, um caminho pronto para a psicologia seria um equívoco. Mesmo porque o dinamarquês lutou contra qualquer sistematização do seu pensamento. Sobre a contribuição de Kierkegaard para a psicologia e para a psicanálise, o filósofo brasileiro Jorge Almeida comenta:

Talvez seja oportuno lembrar que Freud nasceu (6 de maio de 1856) sete meses após a morte de Kierkegaard (11 de Novembro de 1855). Os personagens e as situações existenciais em *A repetição*²⁴ e em *O Conceito de Angústia* constituem diversos tipos de argila para que se possam analisar as condições humanas sob diversos ângulos. Categorias centrais da Psicologia e da Psicanálise como pulsão, projeção, negação do

²³ Kierkegaard aponta em *A doença mortal* para algo que posteriormente Martin Heidegger diz sob outra forma: a essência do cuidado (*Sorge*), da cura no sentido de cuidado.

²⁴ Esse texto de Kierkegaard será tratado mais adiante.

eu, conflitos existenciais entre afirmar a si mesmo ou negar a si mesmo, relação da angústia com o desespero, da angústia com a melancolia, da melancolia com o desespero, da angústia com a ansiedade, da angústia com o imediato são algumas das ocasiões em que se pode aproximar o pensamento do dinamarquês dessas áreas nobres do profundo do humano. *Não é a toa que ele é considerado um dos maiores psicólogos do século XIX.* Psicologia experimental ou experiencial para Kierkegaard significa o conjunto de atividades e categorias que dizem respeito à alma em constante tensão com as manifestações ou modos de existência. [itálicos nossos] (Almeida, 2014, p. 48)

Nesse sentido, a discussão aqui desenvolvida aponta para um ensaio de psicologia ainda incipiente. A proposta apresentada aqui se trata de uma psicologia experiencial que experimenta outros campos.

3.2. Situações problemas

A psicologia busca uma diversidade de compreensão do sofrimento humano, e a atuação do psicólogo compartilha dessa busca. Essa faceta da realidade que é o sofrimento, com o qual o psicólogo se depara e convive, o faz pensar na construção do indivíduo com dimensões culturais, sociais, históricas, políticas e subjetivas. Faz o psicólogo também questionar sobre uma insuficiência da clínica em relação às formas veementes das condições da vida. A psicologia carrega uma potencialidade de avaliar a esfera da subjetividade do paciente.

O sofrimento revela as várias direções do existir e das fragilidades humanas. É este um campo fundamental da psicologia clínica. Há um sentido subjetivo em quem sofre que caracteriza um modo específico de existência. Esse sofrimento articula-se com a *liberdade finita e limitada* que temos, como explica Vigilius Haufniensis. A revelação que aparece no sofrimento não encontra muitos campos de exploração nas ciências naturais ou nas tecnologias do comportamento. A psicologia de base humanista teria muita dificuldade em comportar uma matematização de seu “objeto de estudo”, ou uma parametrificação do sofrimento. Visto que as ciências humanas têm poucas condições de aspirar um regime de

certeza e objetividade que é mais evidente nas ciências naturais e físicas, fez-se necessário ampliar o conceito tradicional de ciências para ciência fenomenológica.

O terapeuta que pratica uma ciência da subjetividade inicialmente precisa fazer a seguinte pergunta para si mesmo: O que é o ser humano? Qual o sentido de sua existência? Esse é o movimento inicial: fazer a pergunta a si, para somente depois verificar o que há nas generalidades. A partir do norteamento que essa pergunta pode trazer para cada um, reflete-se sobre uma teoria e uma epistemologia que possa ampliar a clínica.

O psicólogo clínico que tem como uma de suas bases a perspectiva kierkegaardiana corre alguns riscos, por exemplo, o de ter a via subjetiva e a intuição como eixos de sua prática. Arrisca-se também no fato de não buscar necessariamente o alívio imediato do sofrimento do paciente, nem amenizar suas intranquilidades. Ele busca acompanhá-lo nesse caminho de reconhecimento rumo ao próprio sofrimento que se origina em toda existência, alertando-o para a necessidade da autoria da própria vida, e possibilitando que a terapia seja um modo de *desfazer os laços da ilusão*²⁵. No lócus clínico o paciente tem condições de vivenciar o seu sofrimento, uma vez que não encontra na sociedade um lugar em que possa sofrer e ser compreendido sem ter diante de si um olhar de horror.

O problema é quando o terapeuta percebe que o paciente tem uma maior inclinação para tamponar o seu sofrimento, quando o paciente vai ao consultório em busca de fórmulas prontas para lidar com o seu sofrimento. Esse problema não aparece somente no indivíduo, mas aparece na sociedade. Noutro artigo, levantei a possibilidade dos artifícios tecnológicos servirem como organizações defensivas contra a angústia originária, ou contra o desespero originário, compreendidos a partir do pensamento de Kierkegaard (Margarido, 2013).

O terapeuta precisa ter em conta que, em sociedade, na multidão, há uma recusa do sofrimento, ao mesmo tempo em que há uma busca extrema por felicidade a qualquer preço. Mesmo essa busca extrema por felicidade aparece como uma dor insuportável. Surge então, nessa discussão, a questão do uso abusivo de psicotrópicos que é incitado em multidão, pelo mercado, pelas indústrias farmacêuticas, pelo ramo da estética, etc. Nesse contexto, o ser

²⁵ Termo usado por Kierkegaard no livro *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor* (1859/1986).

humano é levado ao impedimento de sofrer, de envelhecer e de morrer, porque em multidão o sofrimento passa a ser visto com repúdio, como algo a ser silenciado e medicalizado.

Uma questão importante que surge nesta pesquisa é como diferenciar, do ponto de vista psicológico, o desespero como um conceito fundamental da filosofia kierkegaardiana do sofrimento patológico. Essa discussão leva invariavelmente a uma busca de limites de compreensão nos campos da filosofia e da psicologia. Sobre essa questão inferiríamos que uma busca formal das fronteiras entre psicologia e filosofia logo demonstraria uma forte tendência da psicologia em compreender o ser humano mais próximo da esfera biológica, visto que, tratando-se de paciente grave, a psicologia costuma se fundamentar nas ciências médicas. Essa é uma das propostas desta investigação: proporcionar para a psicologia um campo mais autônomo e menos dependente das ciências médicas, posto que as ciências médicas têm buscado um saber que se pauta no conhecimento empírico. E o conhecimento empírico é somente uma das bases do trabalho do psicólogo.

Esse é um dos caminhos ensinados na graduação de psicologia: uma forte demarcação por critérios científicos, empíricos e naturais da compreensão do ser humano. Isso funciona muito bem, visto que o conhecimento acerca da natureza biológica do ser humano é um complemento para a formação do psicólogo. No entanto, na clínica, é preciso ir muito além das proposições lógicas e biológicas de compreensão.

No meio acadêmico, nas diversas tendências em psicologia, há uma tendência de compreender o ser humano numa abordagem objetiva, positiva e utilitária. E nem poderia ser diferente, visto que psicologia é ciência (Feijoo & Protasio, 2014). Refletimos que a cientificidade e o empirismo da psicologia é um caminho para conhecer o ser humano a partir de sua esfera corpórea, e essa discussão não se trata de uma mera divisão entre corpo e alma inaugurada pela filosofia ocidental, por Platão, e posteriormente reafirmada por Descartes, pelo empirismo, pelo positivismo, etc.

Essa separação entre alma e corpo ressoou na cultura, na filosofia e nas ciências do mundo ocidental. Nessa mesma metodologia positivista e cartesiana surge a medicina moderna, que não seria possível sem a redução do corpo a um organismo. Nessa metodologia foi possível compreender o ser humano em seus aspectos biológicos. Esse processo

demonstrou-se como um caminho seguro do conhecimento sobre a esfera corpórea na medicina e nas ciências.

O corpo é sempre procurado pelo paciente e deve ser investigado em todas as áreas, no entanto, nas ciências humanas, tem perdido grande importância nas investigações. Nas palavras do Professor Safrá:

O ser humano, no projeto moderno, buscou dominar a natureza e tratou seu corpo como outro, que deveria se submeter e ser dominado pela vontade do sujeito. O corpo se mecanizou, foi tratado como um aglomerado de funções, perdendo sua posição originária de ser lugar de revelação. O corpo entra no horizonte da mecanização do mundo e da produção de bens. (Safrá, 2015, p.43)

Num outro caminho, temos que as questões do espírito perdem grande campo de pesquisa nas ciências naturais. Diante disso, afirmamos que atualmente é possível compreender a tradição platônica ou cartesiana como ótimas ferramentas de compreensão quando bem utilizadas. Atualmente faz-se necessário compreender corpo e alma de forma dialética. Com isso, fazemos com que a psicologia esteja bem próxima da discussão filosófica, biológica e espiritual.

Nem o psicólogo, nem o filósofo e nem o médico devem em momento algum se abster dessa discussão. E, para manter essa discussão vívida, é preciso compreender o ser humano em suas esferas biológicas, psicológicas e espirituais – ou, na compreensão de Edith Stein, em suas esferas corpóreas, psicológicas e espirituais (Stein, 2007). Como espirituais temos, por exemplo, a liberdade que o homem têm de avaliar e de tomar uma decisão – algo que, em Kierkegaard, está na esfera da angústia –. Como espirituais também apontamos para a possibilidade que o homem tem de transcender a si mesmo. Tanto a liberdade da tomada da decisão quanto a possibilidade do homem transcender a si mesmo situam-se na esfera espiritual

Em relação a contribuição de Kierkegaard para a psicologia, afirmamos que seu pensamento ajuda a refletir sobre alguns quadros em saúde mental, por exemplo, a partir da reflexão de alguns aspectos sobre a vontade e a consciência. Kierkegaard afirma que é a

gradação da consciência que dá a justa medida do eu, é a consciência que permite a interioridade; quanto mais consciência houver, maior será a interioridade e a reflexão sobre si mesmo. De forma semelhante acontece com a vontade: esta provém da consciência, e quanto mais consciência houver maior será a vontade. Observa-se algo parecido na clínica em relação à vontade. Em alguns quadros psicopatológicos, há o comprometimento da volição, da capacidade de desejar, por exemplo, nos quadros depressivos. Kierkegaard diz que, num homem sem vontade, o eu é inexistente, indiferente a si mesmo. Observa-se algo parecido nas síndromes depressivas em que o paciente sente uma indiferença a si mesmo, com uma diminuição da consciência de si. Nessa compreensão, a perda da capacidade de desejar está próxima da perda de si mesmo. E, como dito, a perda de si mesmo é o que está em jogo no desespero.

Num diálogo entre a *filosofia da esperança* de Kierkegaard e as psicologias, ressaltaríamos que o conceito de desespero em Kierkegaard – em Anti-Climacus – é um fenômeno originário da condição humana, não se tratando, portanto, de ansiedade psicológica. Porém, é possível inferir sobre a possibilidade dos quadros psicopatológicos servirem como organizações defensivas contra o desespero originário, resultando assim nos quadros de adoecimento mental. Ou: que as ansiedades psicológicas possam encobrir o desespero tal como descrito por Kierkegaard, justamente para não vivenciá-lo como algo edificante. O que chamamos de *doença mental* na psicologia pode ser compreendido, na perspectiva kierkegaardiana, como um caminho de reconhecimento de si mesmo; a doença e o desespero são uma antítese fundamental em que o ser humano se forma.

Para contribuir com a psicologia em seu caminho de compreender o sofrimento humano, trazemos uma reflexão a partir da filosofia e do idioma grego, discutindo a etimologia da palavra “símbolo”. A palavra latina *símbolo* nasce no mundo grego: *σύμβολο*, que significa “juntar”, “colocar junto” (Abbagnano, 2007, p. 1069). Essa é a característica do símbolo: a potencialidade de juntar as partes. Na Grécia antiga, havia o seguinte costume: partir objetos em dois – anéis, xícaras, etc. – e dar as partes para amigos e conhecidos numa determinada ocasião. Esses objetos passavam de geração em geração a fim de que seus descendentes pudessem reconhecer-se uns aos outros e suas descendências por meio desses objetos que foram divididos, a partir de seus símbolos (Abbagnano, 2007). O filósofo grego

Platão (427–347 a.C.), no livro *O banquete* (2006), fala a partir dessa simbologia sobre o mito de Zeus que, irado com a humanidade, divide os humanos em dois com um raio²⁶. Zeus se refere à humanidade da seguinte forma:

Acho que tenho um meio de fazer com que os homens possam existir, mas parem com a intemperança, tornados mais fracos. Agora, com efeito, continuou, eu os cortarei a cada um em dois, e ao mesmo tempo eles serão mais fracos e também mais úteis para nós, pelo fato de se terem tornado mais numerosos; e andarão eretos, sobre duas pernas. Se ainda pensarem em arrogância e não quiserem acomodar-se, de novo, disse ele, eu os cortarei em dois, e assim sobre uma só perna eles andarão, saltitando. (Platão, 2006, pp. 120-121)

Platão analisa esse mito de forma que, a partir desse evento, cada ser humano é um ser faltante, cada um de nós é um símbolo de homem, como uma metade que procura outra metade. Compreender simbolicamente é integrar todas as dimensões que constituem o existir humano nos quais ele foi dividido pelo seu antecessor. Cabe à humanidade reconstruir esses símbolos para a reconstituição de sua origem. Se o indivíduo não puder integrar as várias dimensões do simbólico, vivencia um caos existencial, um inferno existencial. O não reconhecimento de si mesmo resulta num desvanecimento do eu, ocasionando um processo de adoecimento mental ou psicopatológico.

No grego, o radical *sym* tem como antagônico o radical *dia*, que significa separar, dividir, fracionar. No idioma grego, tem-se como antagônico do simbólico o *diabólico*. Diabólico aqui não é uma personificação do mal, mas o oposto do símbolo, ou melhor: uma falência do simbólico. Numa linguagem kierkegaardiana, diríamos que o desespero oscila entre o simbólico e o diabólico, entre o desfragmentar e o reunir, que se dão nas gradações da consciência que cada um possui.

Como dito anteriormente, pacientes que têm uma grande dificuldade de olhar com amplitude para a sua demanda e para o seu sofrimento vivem um inferno existencial, um caos

²⁶ Ressaltamos muito brevemente que a compreensão do homem grego sobre os deuses é bem específica. Citando apenas um trecho do *Banquete*: “Todos, com efeito, sabemos que sem o amor, não há Afrodite. Se, portanto, uma só fosse esta, um só seria o Amor” (Platão, 2006, p. 101). A compreensão do homem grego sobre os deuses é compreendida numa personificação dos próprios afetos. Para o homem grego, os deuses são tão reais quanto os próprios afetos.

existencial. No entanto, mesmo que o paciente possa ter uma dificuldade de compreender o próprio sofrimento, de simbolizar o sofrimento, o terapeuta guarda caminhos para essa possibilidade. Quando o paciente, por vezes, não consegue compreender o símbolo, o terapeuta guarda em si essa potencialidade. E mesmo o tamponamento do paciente para com o próprio sofrimento mantém uma íntima relação com o cosmos e uma orientação em direção ao absoluto.

Reiteramos, a todo instante, sobre a necessidade do psicólogo compreender o seu paciente simultaneamente nas esferas psicológicas, biológicas e espirituais. Para tanto, lhe é necessário uma certa *expertise*.

Na clínica, tratando-se de pacientes graves, pacientes em desesperança, existe o risco deste paciente atentar contra a própria vida, como a observação feita por Anti-Climacus no capítulo anterior sobre o desespero demoníaco, quando escreve que o suicídio é o primeiro risco do *desespero demoníaco*. O paciente suicida, antes de consumir o fato, passa pelo consultório de psicologia (dimensão psicológica / filosófica), pelo campo religioso²⁷ (ressalvas aqui para a dimensão do campo espiritual) e pelo campo hospitalar (dimensão corporal / biológica). Nesses campos o paciente procura ajuda, ou também obtém mais adoecimento e mais desespero. O que estará em jogo é a abertura do paciente concomitantemente a uma *expertise* da pessoa que o estiver tratando.

²⁷ No trabalho *Diálogos possíveis entre religião, espiritualidade, psicologia e sociedade* (Margarido & Marques, 2016), explanamos sobre a possibilidade de o fenômeno religioso servir como instrumento de dominação em massa, ao mesmo passo que esse fenômeno pode servir como investigação acerca da espiritualidade humana. O problema levantado é que não se trata da religião em si, mas do seu praticante.

3.3. O lugar do terapeuta

Numa das histórias que meu pai me conta sobre o meu avô, pai dele, ele dizia que às vezes tinha vergonha de seu pai pelo modo dele saudar a pessoa que estava conhecendo. Meu avô tinha o hábito de saudar dizendo: “Joaquim, seu servo”. Ele saudava assim as pessoas que estava conhecendo naquele instante mesmo, e isso chocava tanto o meu pai quanto a pessoa que recebia a saudação: como assim, *seu servo*? Desde cedo, ouvi essa história e me interessei por isso. Essa frase, esse pensamento *seu servo*, me chamou a atenção. Demorei certo tempo para perceber o significado que isso adquiriu para mim.

A palavra “terapia” tem algumas origens. No grego, por exemplo, *θεραπεία* ou *therapeía*, e no latim *therapia* (Abbagnano, 2007). Entre os diversos significados, temos: tratamento; cuidado; curar; e servir. Esse é o sentido do trabalho do terapeuta: doação, servir. Procuramos, neste capítulo, discutir sobre o lugar do terapeuta na situação clínica, diante do desespero do paciente.

O terapeuta serve à pessoa humana, à humanidade, ele acompanha o seu paciente, nota sua inquietação, cuida, reconhece-o, testemunha o seu sofrimento. O terapeuta acompanha o paciente no caminho dele narrar o seu sofrimento, de modo que não desfragmente, e, caso desfragmente, de modo que possa ajudar o paciente a reconhecer os símbolos dessa desfragmentação.

Nesse caminho, a fala, o registro verbal, é uma das chaves para o trabalho clínico, já que o ser também se demonstra como linguagem. Terapeutas sabem da intensidade que o registro verbal tem nas diversas manifestações da vida mental. Não só na observação, mas no tratamento e também na cura. O terapeuta vai em direção ao seu paciente não somente com a palavra e a linguagem, mas também como corpo afetivo, afetado pela relação clínica. Essa afetação encontra caminhos na linguagem, na palavra, na expressão. Em atendimento psicológico, o paciente narra o seu sofrimento, a sua dor e a sua história. Narrando o seu sofrimento, o paciente pode revivenciar algumas de suas experiências.

Muito embora o terapeuta sabe o quanto uma palavra pode curar, sabe também que quanto mais silenciar mais o paciente se mostra, mais o paciente aparece. O paciente precisa ouvir uma palavra que o tranquilize, ao mesmo passo que o psicólogo deve saber silenciar. Esse silêncio do terapeuta não é um mero calar-se, mas um sentir, um sentir-com. Essa disposição do terapeuta é claramente notada pelo paciente.

Para discorrer sobre o lugar, ou melhor, sobre um dos lugares do terapeuta, trago uma vinheta de um caso clínico. Certa vez, um paciente, ao narrar sobre sua experiência e sobre seu sofrimento, usou como metáfora um mito grego no qual o personagem Sísifo²⁸ sofria eternamente um suplício, condenado pelos deuses. O paciente narrava essa história impregnada de ênfase. Colocamo-nos então a refletir sobre o que aquele mito significava para ele. Decorreu daí algumas sessões. Conversávamos sobre algumas circunstâncias desse mito com sua vida pessoal. Depois de algum tempo, ele trouxe novamente outro mito: Prometeu²⁹ e a sua condenação eterna. Novamente nos detivemos numa análise sobre o que esses mitos se relacionavam com sua busca pessoal.

Com esse paciente, naquele diálogo clínico, percebemos que esses dois personagens da mitologia têm um aspecto em comum: sofriam eternamente uma temporalidade exaustiva. Esses personagens experimentavam morrer / viver eternamente em suplício, em desespero. No decorrer dessas conversas, usamos a expressão *sofrimento tanzalizador*, e, seguindo essa mesma análise, discorremos sobre o mito de Tântalo. Esses mitos ganhavam força e forma na sessão psicoterápica, eles funcionavam como metáforas que nos ajudavam a exprimir um pensamento, uma sensação, uma situação de precariedade e abandono. Embora esses temas

²⁸ Na mitologia Grega, Sísifo era filho do rei da Tessália e considerado o mais astuto dos mortais. E por conta de ter usado sua astúcia para enganar os deuses, foi condenado a empurrar uma pedra de mármore com suas mãos até o alto de uma montanha, e chegando ao ponto mais alto da montanha, essa pedra tomada de uma força irreversível, rolava novamente baixo da montanha. Sísifo estava condenado eternamente a esse movimento de repetição, o castigo de empurrar uma pedra até o alto da mesma montanha e essa pedra rolar novamente, invalidando todo o esforço despendido. Sísifo não podia se recusar a fazê-lo. O filósofo contemporâneo Albert Camus, (1913-1960), numa compreensão kierkegaardiana introduz a *filosofia do absurdo*. No livro *O mito de Sísifo* (2010), Camus analisa o homem em busca do sentido num mundo desprovido de sentido, de tal forma que essa busca não culmine em desespero e suicídio.

²⁹ Na mitologia grega, Prometeu foi um titã defensor da humanidade, conhecido por sua inteligência e por ter roubado o fogo de Héstia e ter dado o fogo aos mortais. Por este ato, foi punido por Zeus a ficar eternamente amarrado numa rocha, sendo que todo dia vinha uma águia devorar um pedaço do seu fígado, que se regenerava no dia seguinte.

surgissem em uma sessão, em um contexto específico, nota-se que essas histórias aparecem ao longo da história da humanidade: é um singular que diz do universal.

A partir dessa comunicação do paciente sobre condenação eterna, sobre a sensação de sempre voltar ao mesmo instante de sofrimento, encontrei nos textos de Kierkegaard um terreno para uma profunda discussão acerca do instante. Terreno nada menos do que perigoso e difícil, que é a ideia de Kierkegaard sobre a repetição.

3.4. O Instante

No livro *A repetição* (1843/2009), escrito sob o pseudônimo Constantino Constantius, Kierkegaard considera o instante como uma nova categoria que é preciso descobrir, visto que o instante é mais do que dialética: ele é o fundamento de qualquer intuição (Kierkegaard 1843/2009). Nesse texto, ele reflete sobre o instante como uma possibilidade do homem inaugurar-se si próprio. Para Constantius, o homem está inserido na condição de eternamente testemunhar o retorno a si próprio, numa condição de, nessa repetição, retornar a si próprio, conquistando assim a eternidade. Essa é a salvação: a tomada de consciência desse movimento de repetição³⁰.

O tradutor Monteiro explica isso na introdução de *A doença mortal*, referindo-se à ideia de Kierkegaard do seguinte modo: “Para ele, a fé não consiste na conquista de uma outra vida, mas, principalmente, na imortalização ‘desde’ a vida mortal. Tudo isto, porém, é insuscetível de ser explicado em poucas palavras” (Kierkegaard, 1849/2010, p. 15). De fato, essa é uma dialética difícil para a racionalidade: existir é existir minha existência concreta em sua eternidade. Nesses termos, a fé exige um retorno à finitude. A fé deve guardar um retorno à finitude. Essa sensação de retorno à finitude, ao instante se manifesta no diálogo clínico por diversos caminhos.

³⁰ Trecho muito semelhante ao pensamento de Camus, no *Mito de Sísifo*, quando este aceita buscar a pedra no momento que toma consciência de sua condenação.

O instante em que o paciente narra a sua história é vivido como angustiante. O movimento de “repetição” de falar novamente do seu trauma, do revivenciar na sessão a sua história, é percebido qualitativamente pelo paciente como angústia, posto que não há repetição sem angústia. É nessa categoria que o ser humano se repete, que toma consciência da eterna repetição, porém, com o diferencial de cada vez mais ter a ousadia de se tornar eternamente si mesmo. Essa é a constância de Constantius: eternamente voltar a si mesmo, ao instante no qual tudo gira e tudo retorna. Se Sísifo é condenado pelos deuses, lhe resta saber disso, com ou sem revolta, pois a revolta não tranquiliza a sua jornada. A tranquilidade nem sempre – ou raramente - nos é dada, mas a coragem sim.

Esse tema da repetição e do instante é discutido polissemicamente por alguns pseudônimos, em diversos livros de Kierkegaard. Por exemplo, em *A doença mortal*, Anti-Climacus descreve sobre o paradoxo do tempo, sobre *viver eternamente a própria morte*:

Nessa última acepção, o desespero é portanto a ‘doença mortal’, esse suplício contraditório, essa enfermidade do eu: eternamente morrer, morrer sem todavia morrer, morrer a morte. Porque morrer significa que tudo está acabado, mas morrer a morte significa viver a morte; e vivê-la um só instante é vivê-la eternamente. (Kierkegaard, 1849/2010, p. 31)

O instante traz em si a essência do tempo, o instante carrega em si a essência do tempo mas não é mais tempo – é também eternidade. O instante passa, mas ele porta a existência inteira. Ele realiza esse “átomo” que é a nossa verdadeira essência: a temporalidade. O instante deve ser vivido tendo em consideração o seu valor eterno, caso contrário o instante torna-se mera dissipação. O instante é, portanto, *o perfil da eternidade* (Kierkegaard 1843/2009).

A discussão acerca da circularidade e do paradoxo do tempo é explorada diversas vezes na história da filosofia. O filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844/1900), por exemplo, num caminho muito próximo ao de Kierkegaard³¹, escreve um aforismo, em *A gaia*

³¹ Numa comunicação pessoal, o Professor Álvaro Valls comentou que, se Nietzsche tivesse lido Kierkegaard, teria sido um bem para a humanidade digno de nota. Ambos têm temas muito em comum, por exemplo: a figura de Cristo como um fundamento de reflexão. No livro *O Anticristo* (2007), Nietzsche refere-se à figura de Jesus

ciência (2001), que ajuda a compreender numa outra perspectiva sobre o paradoxo da repetição, e que tem abertura ao campo clínico. Esse texto de Nietzsche guarda uma forte ressonância com o pensamento de Kierkegaard. Nesse aforismo ele narra o seguinte:

341. *O maior dos pesos*. - E se um dia, ou uma noite, um demônio aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também este instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’ – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’ Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (p.61)

O mais pesado dos pesos, aqui, seria um demônio, um “ser entre mundos”, que propusesse para o humano a repetição. Esse peso estaria ligado ao paradoxo da repetição (Ribeiro, 2017). Esse peso estaria ligado à gravidade e à profundidade do tempo circular, do tempo linear, do tempo histórico, do tempo cronológico, e das diversas manifestações da temporalidade narradas ao longo das mitologias, da filosofia, e que manifestam nas sessões de psicoterapias.

Eventualmente eu uso esse pensamento de Nietzsche na clínica como método de reflexão, suprimindo ou acrescentando alguns detalhes e encaixando melhor ao conteúdo do paciente. Esse trecho pode nortear uma reflexão sobre como o paciente reviveria a sua história ou uma situação traumática pela qual passou. Pergunto ao paciente: o que ele faria no instante em que ele tivesse que ser confrontado novamente com a experiência do seu trauma?

como um exemplo de espírito livre. Tanto Kierkegaard quanto Nietzsche combateram uma falsa noção de cristianismo. Numa das cartas de Nietzsche, ele foi informado por um amigo sobre um pensador dinamarquês (Kierkegaard) que muito lhe interessaria conhecer. Nietzsche responde que o teria como uma das suas futuras leituras... Como isso não foi possível, nós, seus leitores, fazemos algumas arriscadas tentativas de aproximações entre esses pensadores.

Seria esmagado, rangeria os dentes, amaldiçoaria o demônio, ou estaria tão bem com a sua vida, que ela seria um objeto de aceitação plena no qual se desejaria reviver tudo de novo: o bonito e o feio, o alegre e o triste, a vida e a morte.

O pensamento de Kierkegaard também guarda uma potencialidade de abordar o paradoxo do tempo, uma potencialidade de compreender o instante e a repetição de modo que a existência não seja subordinada ao niilismo.

O lugar do terapeuta é no instante; o lugar do paciente é no instante e no ato da reflexão, que é sempre e a cada vez um novo instante, com uma nova reflexão. O lugar do terapeuta é numa postura de abertura ao desespero que pode vir num instante, numa postura de empatia e de solidariedade com o sofrimento, depressão ou desespero de seu paciente. Para tanto, a compreensão do terapeuta se assenta na compreensão de um inominável da condição humana.

3.5. Søren Kierkegaard: desespero e morte na sessão psicoterápica³²

Vimos então que os livros *O conceito de angústia* (1844/2010) e *A doença mortal* (1849/2010) realizaram uma sofisticada discussão no âmbito da antropologia filosófica e psicológica. Kierkegaard apontou para a necessidade de enxergar as fraquezas e limites da existência como passo necessário para alcançar a saúde do espírito. No decorrer de sua obra apontou questões como o paradoxo da existência, o desespero, a angústia, o caráter subjetivo de toda verdade, a equivocidade dos sistemas de filosofia, entre outras. E agora ressaltaremos o tema da morte como um dos seus temas capitais. Nossa intenção, neste último tópico, é refletir sobre o desespero e a morte na sessão psicoterápica a partir de Kierkegaard. Para isso, faremos um breve panorama dos temas que esta dissertação discorre.

No desenvolvimento de sua obra, Kierkegaard criticou de uma forma irônica os pilares da vida moderna: a família burguesa, o êxito no trabalho, o apego ao pseudo amor, a igreja

³² Trabalho enviado como capítulo para compor o livro: *Tratado de psicologia clínica: da graduação a pós graduação*. (No prelo). Margarido, F.B., Antúnez, A.E.A. São Paulo: Atheneu.

institucional, com toda sorte de concessões de salvação, e o senso comum sobre o “propósito de vida”. A condição humana, para Kierkegaard, nunca foi nem será algo estável e tranquilo, mas tratando-se de natureza humana o estado do homem é sempre considerado crítico. O homem é um sujeito avulso, um processo em constante devir; logo, os sentimentos de incompletude e vazio se manifestam como a condição essencial da existência.

Kierkegaard adota uma atitude de desconfiança frente às certezas que nos cercam, adota uma postura cética frente ao mundo que se apresenta como um paradoxo de impossível resolução. A possibilidade de alcançar a *verdade* se dá num caminho de construção criativa e singular de si próprio, bem como a aceitação do vazio da existência humana. Nessa perspectiva, a abertura para o absurdo, para o espanto e para o assombro são os pontos de partida de uma possível investigação filosófica e, conseqüentemente, psicológica.

Para Kierkegaard, a singularidade da existência é alcançada quando se acredita na desconstrução de verdades objetivas. O paradoxo da existência é viver e acreditar em algo essencialmente *ofensivo* ao pensamento objetivo. Percebe-se então um convite do dinamarquês para questionarmos nossas verdades.

Mas questionamos também até que ponto que pensar filosoficamente pode alcançar o paciente na clínica. A partir de um outro modo de compreender do pensamento do dinamarquês, temos algumas pistas, por exemplo, no prólogo de *Temor e tremor* (1843/2008), escrito sob o pseudônimo Johannes de Silentio. Nesse texto, ele afirma: “O presente autor de modo algum é filósofo. Não entendeu qualquer sistema de filosofia, se é que existe algum, ou esteja terminado” (Kierkegaard, 1843/2008, p. 3). Ele nota a grande limitação que há em toda forma de pensar filosoficamente. De outra forma, nos lembra Alberto Caeiro:

O Mundo não se fez para pensarmos nele
 (Pensar é estar doente dos olhos)
 Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...
Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...
 Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,
 mas porque a amo, e amo-a por isso.
 Porque quem ama nunca sabe o que ama.
 Nem sabe por que ama, nem o que é amar.
 [itálicos nossos] (Pessoa, 2015, pp. 34-35)

Alberto Caeiro tem o espanto consigo mesmo, a paixão pela existência concreta e pela natureza. Este, que é o *Mestre ingênuo* de Fernando Pessoa e dos outros heterônimos, sente e pensa *com os sentidos*. Ele, tal como Kierkegaard, afasta-se dos sistemas filosóficos. Esses escritores transbordaram em si mesmos e criaram diversos personagens, cada um com seu pensamento e estilo próprio.

Observamos como o pensamento de Kierkegaard nasce num contexto de negação das verdades hegemônicas de sua época, e concomitante ao diálogo com a tradição filosófica. Ele empreende a discussão acerca da *verdade*. No *Pós-escrito às migalhas filosóficas* (1846/2013), sob o pseudônimo Johannes Clímacus, afirma: “Eis aqui uma tal definição de verdade: a incerteza objetiva, sustentada na apropriação da mais alta apaixonada interioridade, é a verdade, a mais alta verdade que há para um existente” (Kierkegaard, 1846/2013, p. 215). Assim, a verdade torna-se a própria interioridade, e não a exterioridade. O homem é lançado à reflexão de quem é si mesmo, a questionar o que é a *verdade*, num critério de investigação subjetiva. Perante a *incerteza objetiva*, abre-se a possibilidade de viver a existência por meio da paixão, a partir da *interioridade*.

Este autor argumenta que é preciso fazer uma escolha na vida, uma aposta, e toda aposta tem seu risco. Como dito anteriormente, para ele, existir é arriscar-se. E, nessa aposta necessária, não se recebe nada antecipado, mas se arrisca tudo. Ao passo que surge a necessidade da escolha, surge consequentemente o risco imanente que há nela: o fracasso. Em *O conceito de angústia* (1844/2010), Haufniensis discutiu que as escolhas que devem ser feitas geram uma sensação de angústia. Ninguém ensina ou aprende a se angustiar, basta existir.

O pensamento de Kierkegaard nos faz pensar na responsabilidade dos riscos por meio das próprias escolhas e das não-escolhas, já que a escolha é a condição essencial de existência, quer se opte por fazê-la ou não. A reflexão sobre uma escolha necessária comparece a todo instante na sessão psicoterápica, nos assuntos dela, não somente sobre as escolhas do paciente, como também sobre as escolhas do terapeuta. Toda intervenção clínica passa por uma escolha do terapeuta, que tem que decidir quando e como fazê-la. Por vezes, tais escolhas podem também nele gerar angústia.

Em seguida, articularemos parte de seu pensamento com uma área que não existia em sua época: a psicologia clínica, mais especificamente, a sessão psicoterápica. Esta que muitas vezes, se apresenta como um labirinto particular de compreensão. Apesar de todos os esforços para compreender o outro, haveremos sempre que considerar o mistério e o assombro imanente de toda condição humana. A sessão psicoterápica é um espaço no qual podemos acolher a compreensão e o mistério da vida interpessoal.

O motivo pelo qual ressaltamos uma reflexão clínica sob a reflexão kierkegaardiana reside no fato de que, nesse modelo de trabalho, há um devir de possibilidades a serem construídas, no qual cada paciente desenha seu próprio caminho, cada paciente é instigado a desenvolver uma reflexão sobre si mesmo acompanhado por alguém. Cada atendimento é sempre inacabado, a terapia não busca respostas, mas sensibiliza o paciente a refletir sobre sua existência pessoal. Algo semelhante à crítica que Kierkegaard faz à filosofia sistemática de Hegel nós fazemos às psicoterapias: sistemas universais de compreensão nunca darão conta da existência singular e da reflexão com cada paciente.

Conduziremos nossa reflexão sob um viés clínico que acolhe a questão do sofrimento. Não há o intuito de clarificar e objetivar o sofrimento humano, mas o *como* da sua manifestação e a revelação que há em todo sofrimento, sobretudo no campo privilegiado da situação clínica. Privilegiado porque há alguém que se expressa e outro que se interessa por essa expressão e assim se estabelece um diálogo, uma intervenção inevitável, desde o silêncio até a verbalização dialogada, quando possível.

Observa-se, na vida contemporânea, tentativas de fuga do sofrimento, como se este fosse necessariamente algo negativo. Na multidão contemporânea, ou como diz o dinamarquês *nesse rebanho de inseparáveis*, o ser humano é visto como coletivo e incorre no risco de se confundir com a coletividade, enquanto o sofrimento é visto com horror, como algo a ser evitado e silenciado. Na multidão, há uma tendência a um menor grau de reflexão sobre si próprio, levando o indivíduo à destruição de sua subjetividade, e conseqüentemente à perda de si mesmo. A “fórmula” para isso seria: “Separa-te a ti mesmo do outro”. O silenciamento do sofrimento produz um tamponamento da condição essencial do *ethos* humano: do sofrer que nos humaniza. Não é possível fugir do sofrimento, é possível destinar.

Na sessão psicoterápica, o paciente é convidado a narrar seu sofrimento, sendo-lhe permitido se expressar, de tal modo que o sofrimento passa a ser acompanhado por alguém cujo rosto o reconhece e o legitima. O *clínico inclina-se* sobre essa questão e se interessa pelo sofrimento alheio e traz o paciente a uma reflexão própria acerca de seu sofrimento, de seus afetos e pensamentos. Abre-se um espaço de possibilidades no qual o paciente narra para si e para o terapeuta o seu próprio sofrer, o que é o desespero para si, o próprio *pathos*. Na sessão, o *pathos* não fica suspenso, ele é narrado e experienciado. Narrando essa experiência de si próprio, o paciente expressa esse afeto, revive-o no instante da sessão, e, narrando e revivendo seu *pathos*, prova a si mesmo, prova a *própria verdade* em companhia do terapeuta.

A percepção do sofrimento é um fenômeno subjetivo. Na sessão psicoterápica, a subjetividade é um ponto fundamental. Kierkegaard sob a voz de Johannes Climacus afirma que “a subjetividade é a própria verdade” (Kierkegaard, 1846/2013, p. 214). No livro *O Conceito de Angústia*, Vigilius Haufniensis refere-se à psicologia como “a doutrina do espírito subjetivo” (Kierkegaard, 1844/2010, p. 25). Portanto, a psicologia deve ser uma ciência em busca da subjetividade e de suas verdades.

Se considerarmos o nascimento da psicologia científica com a fundação do primeiro laboratório psicológico em 1879 por Wundt, na Alemanha, vemos que Kierkegaard na Dinamarca já estava atento para o nascimento da psicologia científica, no ano da publicação de *O conceito de angústia*, em 1844.

Aproximando a reflexão kierkegaardiana e a subjetividade na sessão psicoterápica, vemos que nela a subjetividade do paciente é a sua própria verdade. O terapeuta acompanha atentamente os caminhos que o paciente toma na construção de uma relação consciente de si mesmo e acolhe tal verdade.

Nesse movimento de construção de si mesmo, o paciente é acompanhado pelo terapeuta: paciente e terapeuta afetam-se mutuamente na sessão. A subjetividade do paciente se relaciona com a subjetividade do terapeuta, criando a dimensão intersubjetiva³³. Esse

³³ O termo intersubjetivo é usado na filosofia contemporânea para designar o que se refere às relações entre vários sujeitos humanos (Abbagnano, 2007).

movimento dialético descreve o fenômeno da intersubjetividade. Esta não é do terapeuta nem do paciente, mas algo inerente à constituição psíquica do ser humano, que se dá na co-constituição de si próprio. Desse modo, a intersubjetividade se manifesta e é fundamental na situação clínica, e, talvez, a primeira verdade experimentada.

Para Michel Henry, exímio leitor de Kierkegaard, sofrimento é vida e a vida é revelada no pathos da existência, mesmo na forma mais violenta dele. Na violência do *pathos*, se notam as formas extremas de depressão e de *desespero* (Antúnez, Martins & Ferreira, 2014). Na clínica, o desespero é subjetivo e real para o indivíduo que o sofre.

Paralelizando Kierkegaard e Michel Henry, diríamos que o sofrimento expressa a afetividade em nós e traz em si, na própria carne, o desejo invencível de mudar a si mesmo, uma vez que o sofrimento está arraigado à condição humana e compõe os aspectos básicos da vida do ser humano.

A chamada *doença mortal*, que é designada como desespero, ou, como a doença do *self*³⁴, é um fenômeno universal e uma má formação da síntese. O desespero não provém de uma experiência traumática ou de um momento específico na vida, mas provém da análise da consciência, da reflexão sobre si próprio. Não é possível fugir do desespero, pois dizer-se não-desesperado pode ser apenas uma forma de sê-lo. A resolução dessa situação depende do tipo de fundamento que possui a consciência de cada um.

O desespero possui diversas formas e graus de intensidades. Kierkegaard se refere a gradações na consciência de si mesmo, sendo cada um responsável pelo próprio desespero. As categorias de desespero são abrangentes, polissêmicas, multifacetadas e se dão de forma dialética. Assim como as vicissitudes entre o nascer e o morrer também estão sempre em dialética.

Dialogicamente, junto da fórmula do desespero, Anti-Climacus também aponta, no trecho seguinte, para um estado no qual o sofrimento está totalmente extinto: “Eis a fórmula que descreve o estado do eu, quando deste se extirpa completamente o desespero: orientando-

³⁴ Self como sinônimo de consciência (*Bevidstthed*). Kierkegaard pensa o self como “a relação que se estabelece consigo próprio”.

se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através de sua transparência, até o poder que o pôs” (Kierkegaard, 1849/2010, p. 37). Nesse mesmo texto, Anti-Climacus afirma que, quando o *eu* mergulha nesse *desespero-desafio*, nesse desespero de querer ser a si próprio, o *eu* vai em direção ao seu poder constituinte originário.

Kierkegaard faz um diagnóstico ao notar que a angústia e o desespero são vistos como ameaça à possibilidade de uma existência autêntica. Não somente faz um diagnóstico, mas sugere também o que seria a cura do desespero. Ao mesmo tempo acredita que estas ameaças precisam ser mantidas vivas para o desenvolvimento da vida psíquica do indivíduo.

No texto *Sofrimento e Vida* (2014), Michel Henry refere-se à extraordinária análise de Kierkegaard em *A doença mortal*:

Tal é a contradição monstruosa, ‘atroz contradição do desespero’. O desespero é uma doença mortal. Querendo desfazer-se de si, o desesperado quer morrer, mas esse morrer é contraditório e não alcança seus fins. Querer morrer sem, por conseguinte, morrer, morrer a sua morte de tal forma que é, antes, ‘viver a sua morte’ ou, como diz ainda Kierkegaard, ‘eternamente morrer’, tal é a insuperável contradição do desespero presente no pano de fundo de toda depressão. (Antúñez, Martins & Ferreira, 2014, p. 43)

Nesta passagem, Michel Henry sob inspiração kierkegaardiana, afirma que no pano de fundo de toda depressão há a insuperável contradição do desespero. O ser humano, ao querer livrar-se do sofrimento e do desespero, concomitantemente a não conseguir fazê-lo, experimenta morrer todos os dias, ou *eternamente morrer*.

O desespero é privilégio e ao mesmo tempo miséria do ser humano. Privilégio porque permite ao homem reconhecer-se a si mesmo, e miséria porque, se não se reconhecer, a existência não se efetiva. Apenas o homem pode desesperar, porque apenas o ser humano tem *self*, relação consigo mesmo. A doença do *self* é um mal necessário. Esse é o equilíbrio instável da condição humana.

As facetas da depressão e do desespero são fenômenos originários que preservam a condição humana. Observar a doença do *self*, tal como descrita por Kierkegaard, é um

caminho para o clínico compreender de outros modos os fenômenos mentais, porque “no fundo do desespero há o absoluto, a autorrevelação da vida” (Henry, 2014, pp.43-44). Ou seja, desvela-se entre as facetas do desespero a própria vida.

Um dos contextos filosóficos do pensamento de Kierkegaard acerca do desespero, da doença do *self*, é a filosofia socrática, que exploraremos a seguir, por meio de sua concepção de morte, para em seguida articulá-la à clínica, à sessão psicoterápica.

Platão, nos Diálogos, explica que Sócrates foi sentenciado à morte pela democracia ateniense, por não acreditar nos deuses do Estado, por introduzir novas divindades e corromper a juventude. Na apologia de Sócrates, descrita por Platão, ele despede-se da Grande Eclésia³⁵ de Atenas e de seus juízes dizendo: “Mas eis a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem de nós segue o melhor rumo, ninguém o sabe, exceto o deus” (Platão, 2000, p. 11). Mas o que significa morrer dentro desse contexto?

No diálogo *Fédon*³⁶, Platão explica que Sócrates aguardou por trinta dias na prisão conversando com seus seguidores e amigos. Nessa ocasião, era atormentador para eles que seu mestre havia sido condenado à morte. Sócrates, porém, estava calmo. Naquelas circunstâncias, ele falava sobre a imortalidade da alma. A poucas horas de beber a cicuta, o veneno mortal, ele propôs a seguinte reflexão: “o primeiro momento de sua entrada no corpo [da alma] foi talvez o início de sua perda e como uma *doença* que se prolonga nas *agonias*³⁷ desta vida, acaba com o que denominamos morte” [itálicos nossos] (Platão, 2000, p. 163). Nesse trecho, Sócrates reflete se a morte não seria, na verdade, a salvação para o combate agônico desta vida.

Sócrates continua: “É dever do filósofo trabalhar na preparação não somente da sua morte, mas na morte dos seus” (2000, p.164). Para ele, até o mais sério dos homens não pode

³⁵ A *Ekklesia* era uma assembléia popular composta por 501 cidadãos procedentes das dez tribos da população ateniense. Eram escolhidos por sorteio para assumir o compromisso de votar e fazer acatar as leis que eles mesmos faziam.

³⁶ Texto também chamado de: “*Da alma*”.

³⁷ Do grego: Ἀγών. Na dramaturgia grega, o *agón* era um *Daemon* que personificava as disputas e os jogos olímpicos (Houaiss, 2008, p. 117). A filosofia grega era marcada pelo *agón*, um elemento constituinte da condição humana que exprime a ideia de luta, disputa, combate. Nasce daí a palavra agonia, agônico (Houaiss, 2008, p. 117). Uma formação agonística era necessária para o alcance do conhecimento. A filosofia grega nasce no combate, no confronto das ideias entre os sofistas e os filósofos. A filosofia grega nasce no *agón*.

deixar de rir da própria morte. Ele estava tranquilo ao saber que morreria em poucas horas, e tranquilizava as pessoas ao seu redor que lamuriavam a sua morte. Ele argumentava se não seria a maior das ignorâncias temer aquilo que, na verdade, poderia ser a maior dádiva do ser humano. Dirige-se então para um de seus amigos presentes, lembrando-lhe que deviam um galo a Asclépio, e depois morre.

Sócrates poderia ter esquivado à sua condenação, caso aceitasse pagar uma multa, ou exilar-se, mas ele não fez concessões. Seus discípulos se propuseram a pagar sua multa e lhe facilitar o exílio, entretanto, para ele, fugir à condenação significaria negar todos os seus ensinamentos, significaria aceitar uma culpa que sua voz interior não acusava, seu oráculo pessoal, seu *daimon*. Ele estava pronto para morrer pela sua verdade.

O pensamento de Sócrates funda a tradição ocidental, porém, sua existência, tal como seus ensinamentos se desvanecem na história da filosofia, já que ele não deixou escrito algum. O que temos sobre ele são relatos de alguns de seus contemporâneos. Seguir seu rastro é algo incerto, o leitor que buscar conhecê-lo, encontrará poucas evidências. Porém, encontrará inevitavelmente um pouco de si próprio e será remetido à sua própria consciência. Ao procurar saber quem foi o Sócrates, acabamos por criar *um* Sócrates. A partir dele, o objeto de investigação da filosofia torna-se o *eu*, a realidade interior. A partir de seu método, a alma (*psique*) torna-se a sede da consciência e deve ser o objeto principal de investigação do sujeito que filosofa, do sujeito que analisa a psique.

Essa dialética entre viver e morrer, perder e ganhar, ou melhor, perder para ganhar, morrer para viver, explicita as fontes do pensamento de Kierkegaard: Sócrates e o cristianismo. Kierkegaard dialoga com esse fragmento do *Fédon* no qual viver significa há muito estar doente, reflexão na qual a morte também é salvação. Esse trecho do *Fédon* talvez seja uma pista para compreender o que seriam os *laços da ilusão*: a ilusão de acreditar que morrer é uma condenação. Se tomarmos como verdade a tese platônica discutida no *Fédon*, a morte é a separação entre a alma e o corpo, e, após essa separação, inicia-se a jornada da alma.

Um dos diversos momentos da discussão sobre a morte, no pensamento kierkegaardiano, se destaca na obra *A doença mortal* (1849/2010), que, como podemos ver, já explicita o tema da morte desde o título. Podemos compreender o pensamento de

Kierkegaard, dialogado pelo pseudônimo Anti-Climacus, como uma lição para a morte, de um modo análogo a Sócrates quando explica que o filósofo – e quem sabe o clínico – deve trabalhar na preparação da sua morte e da morte dos seus. É justo que se pergunte acerca do sentido da morte, que se busque uma palavra de conforto que possa elucidar o seu enigma, mas não é fato que isso explique ou tranquilize este que é o destino da humanidade. Conduziremos essa análise para a sessão psicoterápica.

A sessão de psicoterapia acontece num tempo e num espaço determinados, a sessão é um espaço no tempo do encontro. Em toda sessão de psicoterapia há um começo, um meio, e, necessariamente, um fim. A percepção do tempo e do ritmo da sessão se dá de forma subjetiva. Há um *continuum* de movimento na sessão, e, posto que não haja movimento sem ritmo, o terapeuta percebe o ritmo do paciente em cada momento das sessões, observa as gradações da consciência que cada paciente tem de si mesmo. Por outro lado, o paciente também é sensível a cada gesto de seu terapeuta.

Posto que haja um movimento de tempo em toda sessão, a sessão deve em algum momento terminar. Terapeuta e paciente apreendem sobre a separação um do outro, e, após cada encontro, terapeuta e paciente devem prosseguir. De acordo com Safra (2015): “Há pacientes que buscam a capacidade de criar a separação *desesperadamente*, pois vêm de ambientes em que a separação procurada foi compreendida como movimento destrutivo” [itálico nosso] (p. 167). Lidar com a separação e com as escolhas necessárias de forma não destrutiva é uma questão clínica. Há pacientes que têm dificuldade em lidar com o constante movimento que há em tudo, inclusive no término da sessão. Há pacientes que, no processo de reconhecer o movimento e as escolhas necessárias, se deparam com a angústia fundamental e com a finitude e a morte. Somos parte de uma cultura que nega a morte ou que a sente de modo negativo e destruidor.

A sessão de psicoterapia pensada sob esse viés é um ensaio para seu término, um ensaio para a morte. A percepção de temporalidade traz em si o *saber* da finitude, uma finitude que se mostra no tempo em que ocorre em toda sessão. Durante cada assunto tratado nela, há um saber tácito a respeito de seu término.

É o paciente quem busca o cuidado, é o paciente quem inicia a sessão, e, por conseguinte, é ele quem *deve* encerrá-la, criando o gesto e o movimento de encerramento do encontro. É o paciente que decide o momento da própria alta, perfazendo assim o *seu* percurso. Segundo Safra (2015):

a sessão termina no momento em que o paciente se livra do analista por não mais necessitar dele naquela sessão. Esse tipo de postura ética abre caminho para que o analisando não só crie potencialmente, a cada sessão, o término de sua análise, mas também trabalhe nela a possibilidade de criar o gesto que acolha o morrer, próprio e dos outros. (p. 167)

No *instante* da sessão psicoterápica, ensaiam-se os movimentos de nascimento e de morte. O terapeuta sente quando o paciente está pronto para o fim da sessão ou do processo em si. Toda sessão é término e recomeço. Em todo término de sessão ou de terapia, há um reposicionamento das questões que lhe foram mais originárias, e, após isso, paciente e terapeuta seguem seus caminhos.

Tomemos então essas considerações sobre uma clínica que se abra para a questão da finitude e da morte, de modo que isso possa ser experienciado de forma não destrutiva pelo paciente.

A linguagem é uma questão que nenhum filósofo / psicólogo deve se furtar a questionar. Mas como seria uma linguagem adequada na situação clínica? Nessa investigação, Kierkegaard nos indica, em *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* (1859/1986), que tanto sua obra quanto sua vida podem ser compreendidos como uma *existência poética*. No *Pós-escrito às migalhas filosóficas* (Kierkegaard, 1846/2013), ele explica que, ao pensarmos sobre a existência, é fundamental fazê-lo não somente a partir da ciência, mas também da arte. O pensamento sobre a existência exige uma *comunicação artística*. Na sessão psicoterápica, a reflexão sobre a existência exige uma linguagem artística.

Sobre poesia e arte, ressaltamos novamente uma parte dos Diálogos de Platão. No *Banquete*³⁸ (ou simpósio), a sacerdotisa Diótima ensina Sócrates:

Como sabes, ‘poesia’ é um conceito múltiplo. Em geral se denomina criação ou poesia a tudo aquilo que passa da não-existência, à existência. Poesia são as criações que se fazem em todas as artes. Dá-se o nome de poeta ao artífice que realiza essas criações. (Platão, 2008, p. 111)

A fala do terapeuta é como este artífice da *poiesis*³⁹: traz à luz do conhecimento o que de alguma forma havia no paciente, levando-o a re-lembrar, a re-conhecer. A linguagem na terapia é poética, criativa. A linguagem usada entre terapeuta e paciente não está baseada apenas na razão, mas na criação, porque essa é uma forma adequada de comunicação, que permite a constituição e a transformação do *self* pelo próprio paciente. Atentamos para esse modo particular de compreensão do pensamento de Kierkegaard para a clínica como uma forma de arte.

Por fim, recolhemos alguns importantes aportes de Søren Kierkegaard sobre o desespero e a morte para refletir sobre a sessão psicoterápica. Por vezes encontramos pessoas desesperadas ou para as quais o desespero eclode em alguns momentos de suas vidas, e que vem compartilhar isso em psicoterapia. Sabemos que a morte é a única certeza da vida, que cada pessoa tem uma compreensão pessoal sobre ela, sendo às vezes algo dialogado quando da perda de alguém próximo ou quando as notícias do cotidiano atingem direta ou indiretamente. Na clínica, “desespero” é o que o paciente determina como desesperador, podendo estar ligada a perda de uma pessoa, por exemplo.

Acreditamos que Søren Kierkegaard concordaria que o homem tem uma vida só, que existe somente agora, e que uma vida não examinada não valeria a pena ser vivida. Diante disso, o instante é o que temos, e nesse instante é preciso agir, é preciso questionar o que é aceito como verdade. E, nesse instante, é preciso alcançar a própria verdade da qual se possa eternamente morrer. A cada instante que é dado, cada indivíduo prova o inescapável fardo da

³⁸ Texto também chamado de: *Do amor*.

³⁹ Do grego: produção, criação (Abbagnano, 2007, p. 899).

existência e aprecia o mistério da manifestação da vida. Nessa compreensão, a sessão psicoterápica se configura como um convite à reflexão sobre o desespero, a finitude e a morte.

Na relação interpessoal podemos acolher a precariedade e os paradoxos da existência humana, pois a cada instante nos confrontamos com o sombrio de nós mesmos, bem como com os aspectos que iluminam nosso viver. Existir é de certa forma arriscar-se. A cada instante, a cada momento da relação terapêutica, busca-se a resolução de um desespero ou do temor pela morte, mesmo que a ela não se refira explicitamente.

No encontro que ocorre em cada sessão, observamos desde seu início o nascimento da relação, como ela caminha durante a sessão e como acontece o seu fim. De modo ainda mais complexo, podemos observar o nascimento, o viver e a morte de cada assunto para o início de outro, de modo que estamos eternamente nascendo, vivendo e morrendo ininterruptamente. Algumas pessoas mostram que determinados assuntos não podem ser finalizados, por razões que devem ser compreendidas ao longo do tempo e na relação terapêutica. Pode isso ocorrer também ao observarmos como cada paciente se prepara para o fim de uma sessão. Como o paciente finaliza a sessão? Isso nos traz dados valiosos de sua semântica pessoal em relação ao fim último.

Cada sessão nos indica os fundamentos da consciência de cada acompanhado, as gradações na consciência de si mesmo, de nascimento, vida e morte, seus modos de apresentarem seus desesperos e concepções de morte, seja em suas ansiedades, seja em suas vivências depressivas, nesse vai e vem das tonalidades afetivas. Cada situação deve ser cuidadosamente compreendida em cada pessoa e em cada dupla. Seria muito importante investigar ainda mais o que Kierkegaard nos instiga sobre a insuperável contradição do desespero que há no pano de fundo de toda depressão, o sentimento de eternamente morrer. A clínica nos mostra que essa posição tem um aspecto universal, mas nos interessa como cada pessoa vive tal sentimento, o que torna cada sessão e processo psicoterapêutico um enigmático e envolvente momento para recuperar o que está em cheque em nossos dias, a saber, a sacralização e o encanto pela Vida.

CONSIDERAÇÕES EM ANDAMENTO

Por fim, consideramos que Kierkegaard é o principal psicólogo do século XIX, que seu método é psicológico e que sua comunicação faz uma ciência da existência. A partir dessa compreensão elegemos a obra *A doença mortal* para fazer alguns aportes à clínica. Esse texto de Kierkegaard intui que o ser humano trilha um caminho de despedaçamento do eu, de desfragmentação e divisão, por vezes, diabólica. Nessa compreensão, é preciso despedaçar o *eu* para que se torne quem se é; essa é a precariedade da existência. Essa desfragmentação do eu, do *self*, pode ser vivenciada como desespero, sangrento e cruel, mas, no final das contas, intui-se que a filosofia do desespero, na verdade, é uma filosofia da esperança.

Segundo Anti-Clímacus, o homem sozinho não consegue sair do desespero. A leitura que aqui fazemos para a clínica afirma o seguinte: na clínica, no momento crítico da vida do paciente, ele não está sozinho; ele está acompanhado por um olhar, por um rosto que o reconhece e o legitima. Esse encontro que ocorre entre paciente e terapeuta guarda uma parcela de eterno. Na clínica, o paciente quer de alguma forma *mergulhar na transparência de si mesmo até o poder que o criou*. No consultório, o paciente pode encontrar o Absoluto no fenômeno da intersubjetividade: no reconhecer-se no olhar do outro e na parcela eterna que isso traz.

Inserindo Kierkegaard na tradição filosófica grega e em seus desdobramentos para a psicologia e para a clínica, fazemos a seguinte reflexão: É difícil seguir os passos de Sócrates, pois logo surge a pergunta: Qual Sócrates? O de Platão? O de Xenofante? Ou o de Diógenes Laércio? Uma vez que ele é descrito sob perspectivas diversas e até mesmo opostas... Fato é que essa figura mobilizou seus contemporâneos e transmitiu uma mensagem de incômodo, uma mensagem de perversão⁴⁰. Fato é que o leitor de Sócrates, ao persegui-lo, acaba se deparando consigo mesmo, com o *seu* Sócrates, com o seu próprio *daimon*.

⁴⁰ Em alguns livros de Nietzsche, por exemplo, *O Nascimento da Tragédia* (2007), *Aurora* (2006) e *Crepúsculo dos Ídolos* (2006), ele – talvez ironicamente – acusa Sócrates de ser o primeiro perversor da filosofia.

Em sua terra natal, Kierkegaard é chamado de *O Sócrates da Dinamarca*⁴¹. De fato: seguir os passos de Kierkegaard é incerto, pois logo surge a pergunta: Qual Kierkegaard? Qual pseudônimo? O *Vigia de Copenhague*? *Constantino Constantius*? Uma vez que são tão diversos... Há um certo momento em que Kierkegaard sai de cena, e seu leitor é deixado à própria reflexão. Acontece algo semelhante com o psicólogo que tem como uma de suas bases filosóficas o pensamento de Kierkegaard: seguir seus passos é incerto. Logo surge a pergunta: Qual Kierkegaard? Qual pseudônimo? Decorre daí um momento do andamento psicoterápico em que o psicólogo é deixado – ou levado – às próprias verdades.

A mesma relação vale para o paciente que se depara com um terapeuta pautado nessa compreensão: há um certo momento em que a figura e a fala do terapeuta se tornam desnecessários e o paciente é lançado às próprias reflexões, e precisará arrancar de si mesmo os rostos de suas próprias verdades. Pois a lição de Sócrates, de Kierkegaard e do terapeuta pode ser sintetizada do seguinte modo: tornar-se pessoa de dentro para fora, na verdade subjetiva de si mesmo.

Esse escrito foi sobre eu mesmo num instante da minha vida. Eu fui a arena desta discussão. Trilhei esse caminho a partir das zonas inesperadas que vivenciei na clínica e na vida, por vezes, de modo vertiginoso. Por isso, afirmo que o terapeuta está sempre sujeito a si mesmo; quando ele fala de cura, não é somente ao outro que ele quer curar, mas a si próprio; quando ele fala de morte, não é à morte do outro que ele se refere, mas ao próprio morrer-se.

Kierkegaard permaneceu fiel ao ensinamento socrático: de lançar a pergunta para dentro, de lançar a filosofia à subjetividade. Nesse sentido, Kierkegaard também pode ser visto como um perversor da filosofia. Ficou um pouco mais difícil de filosofar após Kierkegaard.

⁴¹ Søren Kierkegaard – *Subjetividade, Ironia e a Crise da Humanidade*. In < <https://pt.coursera.org/learn/kierkegaard> > acesso em 15 de Agosto de 2016.

REFERÊNCIAS

- Abbagnano, N. (1970). *História da Filosofia* (Vol. X) (Trad. A. S. Carvalho & A. R. Rosa, trans.). Lisboa: Presença.
- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de filosofia* (4a ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- Almeida, J. M & Valls, A. L. M. (2007). *Kierkegaard: filosofia passo-a-passo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Almeida, J. M. (2014). Angústia e repetição em Kierkegaard. In A. M. L. C Feijoo & M. M. Protasio (Orgs.), *Angústia e repetição*. Rio de Janeiro: IFEN.
- Antúñez, A. E. A., Martins, F., & Ferreira, M. V. (2014). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta.
- Antúñez, A. E. A & Martins, F. (2017). A violência como fenômeno originário da vida. In *Fenomenologia e práticas clínicas II*. Rio de Janeiro: IFEN.
- Arendt H. (2008). *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (D. Bottman, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Bello, A. A. (2015) *Pessoa e comunidade. Comentários: psicologia e ciências do espírito de Edith Stein*. MG: Artesã.
- Bock, A. M. B., Furtado O. & Teixeira M. L. T. (2001). *Psicologias: uma introdução ao estudo da psicologia*. São Paulo: Saraiva.
- Camus, A. (2010). *O mito de Sísifo* (A. Roitman & P. Watch, trans.). Rio de Janeiro: Record.
- Cioran, E. (2012). *Nos cumes do desespero* (F. Klabin trad). São Paulo: Hedra.

- Feijoo, A. M. L. C., Mattar, C. M., Feijoo, E. L., Lessa, M. B. M. F. & Protasio, M. M., (2013). *O pensamento de Kierkegaard e a clínica psicológica*. Rio de Janeiro: IFEN.
- Feijoo, A. M. L. C. & Protasio, M. M., (2014). *Angústia e repetição: da filosofia à psicologia*. Rio de Janeiro: IFEN.
- Galimberti, U. (2006). *Psiche e tecnhe*. São Paulo: Paulus
- Gardiner, P. (2001). *Kierkegaard*. São Paulo: Loyola.
- Grillo, M. A. (2009). *Precariedade e desespero: Uma análise da primeira parte de Doença para a morte, de Søren A. Kierkegaard*. Dissertação de Mestrado, Clube dos Autores.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Fenomenologia do Espírito* (3a ed.) (P. Menezes, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1807).
- Henry, M. (2007). Descartes et la question de la technique. In J. Luc-Marion (Org.), *Descartes* (pp. 79-92). Paris: Bayard.
- Henry, M. (2009). À propos Kierkegaard Et Heidegger. Conçu et dirigé par Jean-Marie Brohm et Jeab Leclercq. *Dossier Michel Henry*. Les dossiers. H. Lausani, Suisse: Editions L’Ase d’Homme.
- Henry, M. (2012). *A Barbárie*. São Paulo: Realizações.
- Houaiss, A. & Villar, M. S. (2008). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Instituto Antonio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura* (Trad. M. Suzuki, trad.). Aparecida: Idéias & Letras.
- Kierkegaard, S. (1979). *Diário de um dedutor; Temor e tremor; O desespero humano* (Trad. C. Grifo, M. J. Marinho & A. C. Monteiro, trads.) (Coleção Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural.

- Kierkegaard, S. (1980). *Concept of anxiety: A simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin* (R. Thomte, trad.). New Jersey: Princeton University Press. (Trabalho original publicado em 1844)
- Kierkegaard, S. A. (1983). *The sickness unto death: a Christian psychological exposition for upbuilding and awakening* (H. V. Hong & E. H. Hong, trads.). New Jersey: Princeton University Press. (Trabalho original publicado em 1849)
- Kierkegaard, S. A. (1986). *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* (J. Gama, trad.). Lisboa: Edições 70. (Trabalho original publicado em 1859)
- Kierkegaard, S. (2008). *Temor e tremor* (3a ed.) (C. Grifo, M. J. Marinho & A. Casais Montenegro, trads.). São Paulo: Abril Cultural. (Trabalho original publicado em 1843)
- Kierkegaard, S. A. (1991). *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* (A. L. M. Valls, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1841)
- Kierkegaard, S. (2003). *Johannes Clímacus, ou, é preciso duvidar de tudo* (S. S. Sampaio & A. L. M. Valls, trads.). São Paulo: Hemus.
- Kierkegaard, S. (2007). *O Conceito de Angústia* (A L. M. Valls, trad.) São Paulo: Hemus. (Trabalho original publicado em 1844)
- Kierkegaard, S.A. (2009). *A repetição* (J. M. Justo, trad.). Lisboa: Relógio D'Água. (Trabalho original publicado em 1843)
- Kierkegaard, S. A. (2010). *O conceito de angústia* (A. L. M. Valls, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1844)
- Kierkegaard, S. (2010). *O desespero humano (Doença até a morte)* (A. C. Monteiro, trad.). São Paulo: Unesp. (Trabalho original publicado em 1849)
- Kierkegaard, S. A. (2013) *Pós-escrito às migalhas filosóficas* (Vol. 1) (A. L. Montenegro Valls & M. M. Almeida, trads.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1846)

- Kierkegaard, S. A. (2016) *Pós-escrito às migalhas filosóficas* (Vol. 2) (A. L. M. Valls & M. M. Almeida, trads.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1846)
- Mann, T. (2000). *A montanha mágica* (2a ed.) (H. Caro, trad.) Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1924)
- Margarido, F. B. (2013). A banalização do uso de ansiolíticos e antidepressivos. *Revista Encontro de Psicologia*.
- Margarido, F. B. & Marques, T.G. (2016). Diálogos possíveis entre religião, espiritualidade, psicologia e sociedade. *Coleção psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade*. São Paulo: CRP.
- Margarido, F. B. & Antúnez, A.E.A. (No prelo) *Tratado de psicologia clínica: da graduação a pós graduação*. São Paulo: Atheneu.
- Nietzsche, F. W. (2001) *A gaia ciência* (P. C. Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1882)
- Nietzsche, F. W. (2006) *Crepúsculo dos ídolos* (P. C. Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1888)
- Nietzsche, F. W. (2006). *Aurora* (P. C. Souza, trad.) São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1881)
- Nietzsche, F. W. (2007). *O Anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio* (P. C. Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F.W. (2007). *O nascimento da tragédia ou Grécia e pessimismo* (A. C. Braga, trad.). São Paulo: Escala. (Trabalho publicado em 1886).
- Pessoa, F. (2015). *Poemas de Alberto Caeiro*. Porto Alegre: L&PM.
- Platão. (2000). *Fédon* (Coleção Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural.

- Platão. (2006). *Banquete, ou, Do amor* (4a ed.) (C. Souza, trad.). Rio de Janeiro: Difel.
- Protasio, M. M. (2015). *O si mesmo e as personificações da existência finita: comunicação indireta rumo a uma ciência existencial*. Rio de Janeiro: IFEN.
- Redyson, D. (2011). Ou uma coisa ou outra: um estádio na filosofia de Kierkegaard. *Revista Filosofia Capital* [Edição Especial - Dossiê Søren Aabye Kierkegaard], 6, 23-30.
- Reichmann, E. (1971). *Søren Kierkegaard*. Curitiba: Edições Jr.
- Ribeiro, A. O. (2017). Anotações do curso ‘Kierkegaard e a filosofia da esperança’, de Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo.
- Safra, G. (2005). *A face estética do self: teoria e clínica*. Aparecida, SP: Ideias & Letras.
- Safra, G. (2015). *A po-ética na clínica contemporânea*. Aparecida, SP: Ideias & Letras.
- Safra G. (2015). Contribuição de Michel Henry para a prática clínica na atualidade. *Psicologia USP*, 26(3), 378-383.
- Silva, F. L. (2011). Kierkegaard: o indivíduo diante do absoluto. *Revista Cult*. Recuperado em 27 de dezembro de 2016, de: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/kierkegaard-o-individuo-diante-do-absoluto/>
- Sócrates (2000). (Coleção Os pensadores) (E. C. M. Coscodai, trad.). São Paulo: Nova Cultural.
- Stein, E. (2007). *La estructura de la persona humana*. Madrid: Estudios y Ensayos – BAC – Filosofía y Ciencias.
- Valls, A. L. M. (2012). *Kierkegaard cá entre nós*. São Paulo: LiberArs.