



Da Religião à Psicologia: sobre a definição e relação entre a Alma Enferma em William James e o Desespero em Søren Kierkegaard

From Religion to Psychology: on the definition and relation between the Sick Soul in William James and Despair in Søren Kierkegaard

Arthur Andrade Gomes Montezano¹

Resumo: William James (1842–1910) é amplamente reconhecido como um dos protagonistas na consolidação da psicologia enquanto ciência autônoma. Paralelamente, a psicoterapia de orientação humanista-existencial encontra raízes profundas na tradição filosófico-existencial, na qual Søren Kierkegaard (1813–1855) se destaca como uma figura seminal no desenvolvimento do que viria a ser denominado, posteriormente, de filosofia existencialista. Contudo, a influência inequívoca de ambos os autores na área da psicologia perpassa, em primeiro lugar, por questões fundamentalmente filosófico-religiosas. Diante disso, propõe-se apresentar os conceitos de alma enferma, em William James, e desespero, em Kierkegaard, como conceitos através dos quais essa confluência em direção à psicologia pode se fundamentar.

Palavras-chave: Psicologia da Religião; William James; Søren Kierkegaard; Desespero, Alma Enferma.

Abstract: William James (1842–1910) is widely recognized as one of the protagonists in the consolidation of psychology as an autonomous science. At the same time, humanistic-existential psychotherapy has deep roots in the philosophical-existential tradition, in which Søren Kierkegaard (1813–1855) stands out as a seminal figure in the development of what would later come to be called existentialist philosophy. However, the unequivocal influence of both authors on psychology permeates, first and foremost, questions that are fundamentally philosophical-religious. Therefore, this article presents the concepts of the sick soul, in William James, and despair, in Kierkegaard, as grounds for this convergence toward psychology.

Keywords: Psychology of Religion; William James; Søren Kierkegaard; Despair; Sick Soul.

Introdução

Diversos estudos têm apontado aproximações relevantes entre o pensamento de William James (1842–1910) e Søren Kierkegaard (1813–1855). No entanto, muitas dessas análises tendem a se concentrar exclusivamente na questão de como os pressupostos da fé escapam à redução a critérios puramente racionais ou especulativos –

¹ Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, membro do Núcleo de Pesquisa Religião e Psique (NERELPSI). É bolsista e recebe apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG). Graduado em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2515090215616449>. Orcid: 0009-0003-4974-6970.



no sentido da compreensão de fé deve levar à cabo problemas de experiência imediata, afetividade etc. (Chipp, 2009; Sands, 2014; Bayne, 2018). Embora tais abordagens não sejam, em última instância, equivocadas, este trabalho propõe um caminho alternativo para aproximar os dois autores. Essa proposta se justifica, antes de tudo, pela hipótese de que os elementos estruturantes de seus pensamentos se encontram nos debates que articulam religião e filosofia, convergindo para o campo da psicologia. Com base nisso, busca-se apresentar alguns conceitos que favorecem a compreensão dessa convergência em direção à psicologia, tomando como referência noções centrais em suas obras: o desespero, em Kierkegaard, e a alma enferma, em William James.

O conceito de desespero é desenvolvido por Kierkegaard em *A Doença para a Morte* (2022), no qual é caracterizado como a própria enfermidade espiritual que dá título à obra. Em complemento, *Temor e Tremor* (2009) oferece uma reflexão sobre a fé como possível resolução desse estado de desespero. Já o conceito de alma enferma é apresentado por James em *As Variedades das Experiências Religiosas* (1902), e refere-se a uma forma melancólica de constituição psíquica. Neste contexto, a convergência entre os dois pensadores pode ser explorada a partir de dois eixos: (1) a compreensão do que James denomina “melancolia” e “nascer-duas-vezes”, e (2) os momentos em que Kierkegaard descreve a fé como resposta ao desespero.

1. William James: a melancolia e os nascidos-duas-vezes

Em *As Variedades das Experiências Religiosas*² (1902), William James descreve o que denomina “alma enferma” (*sick soul*) em contraste com aqueles que possuem uma psique mais “equilibrada” (*healthy-minded*)³. A distinção fundamental entre esses dois tipos de constituição psíquica reside na sensibilidade frente ao mal e à dor. Para James, a alma enferma encontra-se mais próxima dos limiares da percepção do sofrimento, sendo marcada por uma disposição melancólica, por estados prolongados de angústia e, em casos patológicos, por uma visão do mal como insuperável e estrutural (*ibid.*, p. 136). Já

² Em inglês: “*The Varieties of Religious Experience: a study in human nature*”.

³ A tradução de *healthy-minded* por “mente equilibrada” é sugerida pela tradução da editora Cultrix (James, 1991). Aqui, “equilibrada” e “saúdável” serão adjetivos utilizados com o mesmo sentido; quer dizer, como traduções para “healthy-minded”.



os indivíduos de mentalidade equilibrada, mais distantes desses limiares, tendem ao otimismo e à crença de que o mal pode sempre ser superado pelo bem (*ibid.*, p. 127 e ss.).

James parte dessa distinção para explorar como diferentes disposições psíquicas se relacionam com distintas formas de religiosidade. Em outras palavras, ele sugere que certas religiões são mais aptas a satisfazer os anseios da alma enferma, enquanto outras correspondem melhor às necessidades da mente saudável (*ibid.*, p. 128 e ss.). Essa distinção pode ser ilustrada, por exemplo, na comparação que James faz entre luteranos e católicos: embora ambos compartilhem o dogma da hereditariedade do pecado, o luteranismo, na prática, enfatiza a natureza pecaminosa do ser humano de maneira mais radical, ao passo que o catolicismo, por meio do sacramento da confissão, tende a reforçar a possibilidade de redenção e superação do pecado através da absolvição. Assim, a religião reproduziria uma forma, desde conceitos, passando pelos hinos, ritos e comunidade, mais ou menos congruentes com determinado tipo de constituição da psique.

A relação entre psique e religião, entretanto, não se limita a uma mera correspondência estrutural, mas envolve sobretudo um vínculo de satisfação (*ibid.*, p. 136). Isso quer dizer que uma religião que exalte a superação do mal será mais eficaz para indivíduos cuja constituição psíquica não sustenta longos períodos de sofrimento. Em contrapartida, para as almas enfermas – aquelas em que o mal se impõe como núcleo da experiência –, discursos religiosos excessivamente otimistas, que ignoram ou minimizam a realidade do sofrimento, tornam-se ineficazes.

Dessa relação entre religião e as demandas da psique, no entanto, derivam-se duas questões fundamentais: qual a real importância da religião nesse contexto, e qual o significado dessas demandas? Em outras palavras, que papel a religião desempenha nesse modelo e por que a mente humana apresenta determinadas disposições que exigem ser satisfeitas?

Para James, a mente é um aparato teleológico; isto é, orientado por sua função de estabelecer e perseguir fins (James, 1890, vol. 1, p. 260 e ss.). No entanto, para que essa orientação se traduza em ação no mundo, é necessário que a mente se sinta segura diante daquilo que concebe como real ou operável. Em outras palavras, para agir, a mente precisa sentir, confiar e verificar que seu horizonte conceitual é capaz de se articular de forma eficaz com aquilo que James chama de “fluxo da experiência” – os objetos e



eventos do mundo natural. A metáfora utilizada por James para ilustrar essa ideia é a da ancoragem:

[...] como coisas tão inseguras quanto as experiências bem-sucedidas deste mundo podem proporcionar uma ancoragem estável? Uma corrente não é mais forte que seu elo mais fraco, e a vida, afinal, é uma corrente. Na existência mais saudável e próspera, quantos elos de doença, perigo e desastre estão sempre interpostos?⁴ (James, 1902, p. 136, tradução nossa).

Alguns aspectos devem ser compreendidos nesta passagem. O primeiro diz respeito ao próprio conceito de ancoragem. Em termos gerais, ao falar em “ancoragem estável”, James se refere à boa articulação entre a mente, seu horizonte conceitual e o mundo da experiência. Dessa relação bem-sucedida decorre a capacidade de agir e de refletir sobre o mundo de maneira eficaz.

Ao empregar a metáfora da ancoragem, James também deseja enfatizar que a experiência deve ser concebida como um fluxo contínuo – tal como o movimento das águas do mar ou dos rios. Nesse sentido, a psique é representada como uma âncora ligada por uma corrente formada por elos; ou seja, por pequenos conjuntos de experiências e conceitos que variam em resistência: mais ou menos fortes, mais ou menos capazes de sustentar a estabilidade da relação entre mente e mundo. Quanto mais sólidos esses elos, mais eficaz será a ancoragem; quanto mais frágeis, mais instável se torna essa ligação.

Este é justamente o ponto central da passagem: a possibilidade de uma má relação entre psique e mundo, na qual os elos se enfraquecem, comprometendo a capacidade da mente de se fixar no fluxo da experiência. Nessa condição, a ancoragem se torna ineficaz, resultando em desorientação, insegurança e inoperância frente à realidade.

Com base nessa argumentação, James pôde sustentar a existência de critérios para distinguir entre uma mente saudável e uma mente enferma. Ao conceber a mente como um aparato cuja forma se define pela capacidade de ancorar-se no fluxo da vida, tudo o que favorece essa ancoragem pode ser considerado psicologicamente mais saudável do que aquilo que a enfraquece. De modo geral, experiências que evidenciam a precariedade da existência e a fragilidade das relações da consciência – como o erro, a contingência, a doença, a morte, a destruição ou o perigo – tendem a enfraquecer os elos da corrente,

⁴ Em inglês: “[...] how can things so insecure as the successful experiences of this world afford a stable anchorage? A chain is no stronger than its weakest link, and life is after all a chain. In the healthiest and most prosperous existence, how many links of illness, danger, and disaster are always interposed?”.



comprometendo a estabilidade da mente. Por outro lado, aquilo que revela as potencialidades e a continuidade da relação entre a consciência e o mundo – como os acertos, a verificação, a segurança, a criatividade ou a sensação de ordem – fortalece essa dinâmica e, portanto, contribui para uma mente mais “saudável”.

Essa concepção ajuda a compreender o motivo pelo qual James aborda a religião a partir da ideia de que ela responde às exigências do aparato psíquico. Para ilustrar essa relação entre estrutura mental e experiência religiosa, ele recorre às categorias dos “nascidos-uma-vez” (*once-born*) e dos “nascidos-duas-vezes” (*twice-born*). Diante disso, James compreende que a religião possui um caráter propositivo, no sentido de oferecer respostas e orientações diante da experiência vivida, no sentido de que sua consequência mais imediata, quando relacionada aos diferentes tipos de mente, é a produção de propósitos e condutas distintas:

Deve haver algo solene, sério e terno em qualquer atitude que denominamos religiosa. Se alegre, não deve gargalhar ou ser um riso contido; se triste, não deve gritar ou xingar. É precisamente como experiências solenes que desejo interessá-los pelas experiências religiosas. Portanto, proponho arbitrariamente, se me permitem, restringir nossa definição mais uma vez, dizendo que a palavra ‘divino’, como empregada aqui, significará para nós não apenas o primordial, o envolvente e o real, pois esse significado, se tomado sem restrições, pode se mostrar amplo demais. O divino significará para nós apenas uma realidade primordial à qual o indivíduo se sinta impelido a responder solene e gravemente, e nem por meio de uma maldição nem de uma brincadeira⁵ (*ibid.*, p. 38, tradução nossa).

Em síntese, o que James busca distinguir na atitude promovida pela vida religiosa é a seriedade com que o indivíduo religioso responde ao conteúdo da religião. Trata-se do aspecto singular, da capacidade que o objeto religioso tem de transformar qualquer resposta possível aos objetos da consciência em uma atitude grave, austera e solene. Para aqueles de mente equilibrada, a felicidade leve, difusa e despreocupada é substituída por uma felicidade condizente com a natureza do objeto religioso – o que exige, portanto,

⁵ Em inglês: “There must be something solemn, serious, and tender about any attitude which we denominate religious. If glad, it must not grin or snicker; if sad, it must not scream or curse. It is precisely as being solemn experiences that I wish to interest you in religious experiences. So I propose arbitrarily again, if you please to narrow our definition once more by saying that the word 'divine,' as employed therein, shall mean for us not merely the primal and enveloping and real, for that meaning if taken without restriction might well prove too broad. The divine shall mean for us only such a primal reality as the individual feels impelled to respond to solemnly and gravely, and neither by a curse nor a jest.”.



uma postura mais séria. Esses indivíduos de mente saudável – os quais James identifica como “nascidos-uma-vez – tendem a adotar uma forma de religião “[...] em que o bem, mesmo o bem da vida deste mundo, é considerado a coisa essencial que um ser racional deve responder [...]”⁶ (*ibid.*, p. 127, tradução nossa). Nesses casos, há uma forte associação entre a verdade proposta por uma religião e sua validação pela felicidade que ela é capaz de proporcionar (*ibid.*, p. 79).

Por outro lado, para as chamadas “almas enfermas”, “[...] *o mal não é uma mera relação do sujeito com coisas externas particulares, mas algo mais radical e geral, um erro ou vício em sua natureza essencial, que nenhuma alteração do ambiente, ou qualquer rearranjo superficial do eu interior, pode curar, e que requer um remédio sobrenatural*”⁷ (*ibid.*, p. 134, tradução nossa). Assim, enquanto a religião leva os de mente equilibrada a uma relação baseada em uma felicidade austera, ela conduz as almas enfermas a buscá-la na medida em que ela oferece esse “remédio sobrenatural” contra um mal percebido como inerente e persistente na realidade. Por terem de ressignificar sua relação com o erro, o mal e o sofrimento, esses indivíduos são chamados por James de “nascidos-duas-vezes”.

Até o momento, ficou demonstrado que, para James, a religião abrange aspectos relacionados à satisfação das demandas da psique. Enquanto indivíduos de mente equilibrada estabelecem sua ligação com a religião por meio da constante superação do mal pelo bem, as almas enfermas necessitam, de certa forma, “nascer duas vezes”. Em outras palavras, elas precisam primeiro reconhecer a radicalidade do problema do mal e, somente depois, conceber sua superação. Essa concepção de superação é o que James pretende ilustrar ao enfatizar a necessidade de um “remédio sobrenatural”. Contudo, o que ele pretende curar? Dito de outro modo, por que o comportamento solene e grave impellido pela religião aparecer sob a forma de um “remédio sobrenatural”?

Em determinado momento de *As Variedades*, James descreve aquilo que Ribot denomina de anedonia: um estado melancólico de natureza mais patológica, no qual o sujeito percebe o bem como essencialmente ausente, enquanto o mal – compreendido aqui também como erro, contingência, doença, morte, destruição, perigos – é concebido como

⁶ Em inglês: “[...] in which good, even the good of this world’s life, is regarded as the essential thing for a rational being to attend to [...]”.

⁷ Em inglês: “[...] *evil is no mere relation of the subject to particular outer things, but something more radical and general, a wrongness or vice in his essential nature, which no alteration of the environment, or any superficial rearrangement of the inner self, can cure, and which requires a supernatural remedy.*”.



o único substrato real da existência (James, 1902, p. 145). Como James procura demonstrar por meio de diversos exemplos subsequentes a essa descrição, indivíduos que sofrem de anedonia tendem a perceber o mundo como ilusório, de modo que suas ações parecem não surtir qualquer efeito.

Através de sua metáfora da mente como uma corrente e uma âncora no fluxo da experiência, James sugere que esses estados psíquicos configuram a forma mais clara de destituição do processo cognitivo e afetivo que constitui a própria mente. Nessa perspectiva, a religião dos chamados “nascidos-duas-vezes” operaria, por meio da ideia de uma “cura sobrenatural”, como uma tentativa de restaurar a tensão vital entre as experiências do bem e do mal ou, mais precisamente, de contrapor ao mal um horizonte de bem que seja ativo, criativo e transformador, em vez de paralisante ou destrutivo.

Por outro lado, ainda que James procure evidenciar o caráter propositivo da religião ao contribuir para a retomada do *modus operandi* saudável da mente, parece haver uma característica fundamental nos indivíduos cuja psique é de tipagem melancólica — sobretudo em sua forma não patológica:

Parece-me que somos obrigados a dizer que a mentalidade mórbida abrange uma escala mais ampla da experiência e que seu escopo é aquele que se sobrepõe. O método de desviar a atenção do mal e viver simplesmente à luz do bem é esplêndido, desde que funcione. Funcionará com muitas pessoas; funcionará de forma muito mais geral do que a maioria de nós está disposta a supor; e dentro da esfera de sua operação bem-sucedida, não há nada a ser dito contra ela como uma solução religiosa. Mas ela se desintegra de modo impotente assim que a melancolia chega; e mesmo que alguém esteja completamente livre da melancolia, não há dúvida de que a mentalidade saudável é inadequada como doutrina filosófica, porque os fatos malignos que ela se recusa positivamente a explicar são uma parte genuína da realidade; e eles podem, afinal, ser a melhor chave para o significado da vida e, possivelmente, os únicos abridores de nossos olhos para os níveis mais profundos da verdade⁸ (*ibid.*, p. 163, tradução nossa).

⁸ Em inglês: “It seems to me that we are bound to say that morbid-mindedness ranges over the wider scale of experience, and that its survey is the one that overlaps. The method of averting one's attention from evil, and living simply in the light of good is splendid as long as it will work. It will work with many persons; it will work far more generally than most of us are ready to suppose; and within the sphere of its successful operation there is nothing to be said against it as a religious solution. But it breaks down impotently as soon as melancholy comes; and even though one be quite free from melancholy one's self, there is no doubt that healthy-mindedness is inadequate as a philosophical doctrine, because the evil facts which it refuses positively to account for are a genuine portion of reality; and they may after all be the best key to life's significance, and possibly the only openers of our eyes to the deepest levels of truth.”



A passagem revela a conexão que James estabelece entre melancolia, alma enferma e o processo de “nascer duas vezes”. O que ele sugere é que, embora esse tipo de psique seja potencialmente destrutivo – como no caso da anedonia –, ela é precisamente a que leva à sério, de forma mais radical, o problema do mal e da contingência, algo que não ocorre com os chamados “nascidos-uma-vez”. Nesse sentido, o enfrentamento direto do mal e da precariedade não apenas revela uma dimensão mais profunda da experiência, como também impede que uma parte essencial do real seja negada. Ignorar o mal e a contingência seria, portanto, uma forma de recusar uma porção significativa da realidade.

O quadro que se delinea, então, é o seguinte: as almas enfermas viveriam sob o risco constante da desintegração da consciência, justamente por lhes faltar a capacidade de perceber valor ou sentido positivo na vida – diante da morte, da injustiça, da falência do sentido, da dor. É nesse contexto que a religião assume um papel ainda mais radical: ela se torna uma via de redenção ao oferecer um horizonte em que o mal pode ser, se não eliminado, ao menos potencialmente superado por uma religiosidade redentora e sobrenatural. Por isso mesmo, os “nascidos-duas-vezes” são aqueles que não negam o real em sua totalidade; ou seja, não rejeitam o mal nem a instabilidade da existência – ao contrário do que tende a ocorrer com os “nascidos-uma-vez”.

Em suma, compreender o caráter propositivo da religião, tal como se apresenta na experiência dos nascidos-duas-vezes, reforça uma função fundamental da psique: a necessidade de ancoragem eficaz no fluxo da vida. Ao mesmo tempo, os melancólicos, por estarem mais conscientes das falhas, rupturas e incertezas do real, seriam também mais aptos à sua apreensão – isso porque reconhecem que a realidade não se resume a conquistas e harmonias, mas inclui igualmente fracassos, perdas e contingências.

2. Kierkegaard: o desespero e a fé

Søren Kierkegaard chama o desespero de “a doença para a morte”, e o significado disso pode ser sintetizado através das seguintes passagens:

Este conceito, da doença para a morte, deve, contudo, ser entendido em um sentido específico. Literalmente significa uma doença cujo fim, cujo resultado, é a morte. Por isso se fala de doença mortal como sinônimo de doença para a morte. O desespero não pode ser chamado de a doença



para a morte nesse sentido. Mas, entendido do ponto de vista cristão, a própria morte é uma passagem para a vida. Assim, do ponto de vista cristão, nenhuma doença terrena, corporal, é doença para a morte. Pois a morte é certamente o fim da doença, mas a morte não é o fim de tudo. Se se há de falar de uma doença para a morte no mais rigoroso sentido, tem de ser uma doença cujo fim último é a morte e em que a morte é o fim de tudo. E é isso exatamente o desespero.

[...] Assim, estar doente *para* a morte não é não poder morrer, porém, não como se houvesse esperança de vida, não, a desesperança é que não há nem mesmo a última esperança, a morte (Kierkegaard, 2022, pp. 48-49).

Nessa passagem, Kierkegaard estabelece uma distinção entre a morte compreendida à luz da fé cristã e a morte no sentido lato. Essa diferenciação é fundamental porque ressalta que, para o cristão, a morte do corpo não deve ser associada à desesperança, mas sim à esperança de uma nova vida *post mortem*. Assim, a “doença para a morte” está relacionada não à morte física, mas à ausência de esperança – ou, em outras palavras, à “morte espiritual” provocada pelo desespero.

A compreensão dessa ideia, no entanto, exige o pano de fundo da antropologia filosófica de Kierkegaard. É dentro dessa estrutura que o desespero se apresenta como um resultado possível, decorrente das condições formais que constituem a ideia de “eu”. Para o filósofo, o ser humano vive em uma constante tensão dialética entre finitude e infinitude – entre a necessidade imposta pela finitude (enquanto contingência, relatividade, limitação) e a possibilidade proporcionada pela infinitude (*ibid.*, p. 43).

Quando essa dialética se torna assimétrica; isto é, quando há uma distensão em função da predominância de um dos polos, surge o desespero. Por exemplo, um excesso de finitude, característico de uma postura radicalmente objetivista, pode levar à negligência da relação entre interpretação e realidade interpretada. Isso se observa, por exemplo, quando se tenta deduzir posições ateístas ou teístas a partir de proposições científicas, algo que, em sentido rigoroso, não é justificável. Nesse contexto, o desespero se manifesta como uma desarticulação em nível existencial, resultado da incapacidade de realizar plenamente o chamado “si-mesmo”: na justaposição entre os polos da infinitude e da possibilidade, de um lado, e da finitude e da necessidade, de outro, encontra-se o si-mesmo – ou o espírito – como que em potência.

Kierkegaard também distingue entre duas formas de desespero: uma como pura desarticulação da síntese; ou seja, enquanto não realização do si-mesmo, e outra enquanto consciência de estar desesperado. A distinção entre ambas é, antes de tudo, qualitativa:



O desesperado que ignora estar desesperado está, em comparação com aquele que está consciente de estar desesperado, apenas um ponto negativo mais distante da verdade da salvação. O próprio desespero é uma negatividade, e a ignorância a respeito do desespero é uma nova negatividade.

[...] Contudo, é apenas em um único sentido, em sentido puramente dialético, que aquele que ignora seu desespero está mais longe da verdade e da salvação do que aquele que está ciente de seu desespero e, contudo, permanece no desespero; pois em um outro sentido, ético-dialético, a pessoa conscientemente em desespero e que permanece em desespero está mais longe da salvação, já que seu desespero é mais intenso (*ibid.*, p. 79).

Percebe-se, então, uma distinção fundamental no pensamento de Kierkegaard em relação ao desespero: a existência do desespero enquanto tal e a consciência de sua existência; leia-se, consciência de se estar desesperado. Por um lado, o desespero que não é consciente revela uma forma de alienação ou ingenuidade diante da realidade do si-mesmo. O indivíduo, nesse estado, vive afastado de sua verdadeira constituição espiritual, ignorando sua condição. Por outro lado, aquele que tem consciência de estar desesperado encontra-se em uma situação ainda mais grave, justamente por reconhecer a realidade do si-mesmo, mas ser incapaz de alcançá-la plenamente (*ibid.*, p. 77).

Kierkegaard ainda desdobra essa forma consciente de desespero em duas modalidades. A primeira se caracteriza pela recusa em tornar-se si-mesmo: uma espécie de atonia ou fraqueza diante desse, por assim dizer, ideal do eu, que impede o indivíduo de assumir sua responsabilidade existencial (*ibid.*, pp. 85–87).

O aspecto propositivo que é negado pela fraqueza do primeiro também pode significar o “desespero de desesperadamente querer ser si-mesmo, obstinação” (*ibid.*, p. 104). Nesse caso, o indivíduo reconhece o aspecto da infinitude, mas tenta realizar o si-mesmo apenas por suas próprias forças, recusando-se a realizá-lo através da submissão ao “poder que o estabeleceu” (*ibid.*, p. 45). O erro fundamental desse tipo de desespero está justamente em sua pretensa autossuficiência: o querer desesperadamente tornar-se si-mesmo despreza a existência (*ibid.*, p. 112) e, por este tipo deter algum vislumbre do si-mesmo infinito (*ibid.*, p. 105), almejar fundá-lo através de suas próprias forças e desejos é o que constitui sua carência:

Com a ajuda dessa forma infinita o si-mesmo quer desesperadamente comandar a si mesmo ou criar a si mesmo, fazer do seu si-mesmo o si-mesmo que ele quer ser, determinar o que quer ter e o que não quer ter em seu si-mesmo concreto. Seu si-mesmo concreto ou sua concreção



tem certa mente necessidade e limites, é isto que há de bem determinado com essas capacidades, aptidões etc. na concreção dessas relações etc. Mas com a ajuda da forma infinita, o si-mesmo negativo, ele quer primeiro assumir a transformação de tudo isso para, a partir daí, encontrar um si-mesmo como ele quer, produzido com ajuda da forma infinita do si-mesmo negativo e assim ele quer ser si mesmo. Ou seja, ele quer começar um pouquinho antes do que outras pessoas, não pelo e com o princípio, mas ‘no princípio’ não quer vestir seu próprio si-mesmo, não quer ver sua tarefa nesse si-mesmo que lhe foi dado, ele quer, sendo a forma infinita, construir ele mesmo o seu si-mesmo. (*ibid.*, p. 106)

Kierkegaard também diz que esse tipo de atitude pode ser chamado de estoico (*ibid.*). É interessante destacar que James também se refere a um tipo de experiência da qual ele chama de resignação estoica:

O estoico disse: ‘O único bem genuíno que a vida pode proporcionar ao homem é a livre posse de sua própria alma; todos os outros bens são mentiras.’ [...] O estoico não espera resultados e desiste completamente do bem natural. (James, 1902, p. 143)

Compare sua bela frase: ‘Se os deuses não se importam comigo ou com meus filhos, aqui está uma razão para isso’, [...] com o clamor de Jó: ‘Ainda que ele me mate, ainda assim confiarei nele!’ e você verá imediatamente a diferença que quero dizer. A *anima mundi*, a cuja disposição de seu próprio destino pessoal o estoico consente, existe para ser respeitada e submetida, mas o Deus cristão existe para ser amado⁹ (*ibid.*, p. 42, tradução nossa).

Nesses trechos, James define o tipo estoico como um esforço de soberania sobre si e, ao comparar com o clamor de Jó, o significado dessa soberania se torna mais claro: enquanto o estoico reclama a posse de sua alma não através da negação, mas do enfrentamento das moléstias da natureza etc., a demanda religiosa cristã encarnada em Jó retrata a negação do esforço de realização de sua liberdade contra os impasses do mundo – ou, no caso de Jó, do próprio Deus – em favor da completa submissão a Deus enquanto aquilo que sustenta qualquer horizonte de possibilidade¹⁰.

Tal aproximação se torna mais clara quando ambos aos autores utilizam ideias bastante próximas para definir a postura estoica: resignação (*ibid.*, p. 143), no caso de

⁹ Em inglês: “The Stoic said: ‘The only genuine good that life can yield a man is the free possession of his own soul; all other goods are lies.’ [...] The Stoic hopes for no results, and gives up natural good altogether. (James, 1902, p. 143) / Compare his fine sentence: ‘If gods care not for me or my children, here is a reason for it,’ [...] with Job's cry: ‘Though he slay me, yet will I trust in him!’ and you immediately see the difference I mean. The *anima mundi*, to whose disposal of his own personal destiny the Stoic consents, is there to be respected and submitted to, but the Christian God is there to be loved.”.

¹⁰ Ao menos na definição metafísica cristã clássica.



James, e obstinação, na definição de Kierkegaard. Assim, os autores definem a posição estoica enquanto centralidade do indivíduo em sua experiência existencial e através de uma clara distinção entre finitude e infinitude, em Kierkegaard, e entre o mundo natural e a ideia de um sobrenatural, em James: “[...] eles [os estoicos] deixam o mundo na forma de uma contradição irreconciliável e não buscam uma unidade superior”¹¹ (*ibid.*, p. 144, tradução nossa).

Para James, a ideia de “nascer-duas-vezes” surge como uma possível superação da contradição entre o mundo natural e a experiência do sobrenatural. Como indicado anteriormente, a concepção do Deus cristão como um ente que aspira amor aparece, nesse contexto, como uma via de reconciliação entre essas duas esferas. Já para Kierkegaard, a fé representa um movimento oposto ao desespero: trata-se da rearticulação da síntese, direcionamento ao si-mesmo. Nesse sentido, a figura de Abraão, tal como interpretada em *Temor e Tremor*, expressa a fé enquanto um duplo movimento. O primeiro momento consiste na resignação infinita — o abandono da finitude, o desprendimento da temporalidade (Roos, 2022, p. 74). O segundo, paradoxal, é o retorno à finitude, agora ressignificada: a esperança de Abraão em receber de volta seu filho, após estar disposto a sacrificá-lo por ocasião da resignação infinita (*ibid.*, p. 75). Esse duplo movimento — renúncia da finitude em favor da infinitude, seguida de um retorno paradoxal à finitude — estrutura o sentido existencial da fé. Como afirma Roos, “o que caracteriza a fé, portanto, não é o abandono da realidade, mas uma ressignificação da realidade” (*ibid.*, p. 76).

Da mesma forma que, em James, as experiências religiosas permitiriam alcançar o estado de nascer-duas-vezes, a fé, em Kierkegaard, apresenta-se como uma possível solução para a tensão dialética em direção à realização do si-mesmo. Nessa perspectiva, a fé é aquilo através do qual se coloca o problema existencial de derrocar a síntese, de satisfazer a dinâmica entre finitude e infinitude. Nesse caso, a proposta é compreender a fé como aquilo que estabelece um parâmetro existencial — o fundamento capaz de conferir sentido ao si-mesmo diante dos dilemas e tensões de ordem existencial. A fé, nesse sentido, não é uma crença arbitrária, mas o elemento estruturante do si-mesmo.

Já em William James, a religião se associa à abertura proporcionada pela recusa de uma redução da realidade à mera objetividade empírica. Em certa medida, essa

¹¹ Em inglês: “*They leave the world in the shape of an unreconciled contradiction, and seek no higher unity.*”.



disposição interior conecta-se à noção de “remédio sobrenatural” discutida anteriormente; quer dizer, à resposta subjetiva dessa redução.

Em Kierkegaard, duas consequências principais derivam dessa concepção. A primeira é o reconhecimento do desespero como expressão da não-realização do si-mesmo – um despertar para o problema da síntese existencial. A segunda diz respeito à própria natureza da fé: tomada como parâmetro da relação, ela não se reduz, por exemplo, a uma simples resignação infinita (como o abandono dos prazeres sensoriais em favor de uma vida ascética). Em vez disso, a fé representa o enraizamento da infinitude na finitude – a justaposição paradoxal de ambos os polos – cuja força se manifesta em situações de ordem radicalmente existenciais, como no amor, entendido como fundamento que sustenta e dá sentido às relações interpessoais (cf. Roos, 2019).

3. Conjecturas conceituais

3.1. Melancolia e Desespero

Em Kierkegaard, o desespero configura-se como uma má relação entre finitude e infinitude – uma falha na determinação do si-mesmo. Em contraste, a fé seria precisamente o que possibilita uma boa disposição dessa síntese. Já em William James, a melancolia assume dois sentidos. Em sua forma extrema, ela pode conduzir à anedonia, frequentemente associada à depressão. Por outro lado, a melancolia pode favorecer uma relação mais profunda com a realidade, ao permitir uma consideração mais aguda de aspectos frequentemente ignorados pelas “mentes equilibradas” ou pelos “nascidos-uma-vez”. Uma constituição mal orientada da melancolia poderia resultar em uma atitude estoica e resignada diante da existência. No entanto, quando bem fundamentada – sobretudo naquela ânsia cristã por reconciliar contingência e transcendência por meio do amor (como mencionado em citação anterior) –, ela pode levar ao tipo de sujeito que James chama de “nascido-duas-vezes”.

Se, em Kierkegaard, o desespero surge de uma alienação em favor da infinitude ou da finitude, em James, a melancolia também envolve uma forma de alienação, embora com nuances próprias. Ainda que possa ter determinações genéticas (James, 1902, p. 135), ela se manifesta como um desequilíbrio em relação ao finito: de um lado, há aqueles



que desconsideram os aspectos contingentes da existência – a morte, a doença, o fracasso – como ocorre com os “nascidos-uma-vez”; de outro, há os que os consideram em demasia, vendo neles o único conteúdo digno de atenção. Este último caso corresponde, para James, à perspectiva dos materialistas, naturalistas e positivistas (*ibid.*, p. 118), cuja visão de mundo é determinada pelo acaso e por certo tipo de niilismo cósmico.

Assim, tanto o desespero quanto a melancolia podem ser compreendidos como forças destrutivas – o desespero como “doença para a morte”, no primeiro, e a anedonia, no segundo. No entanto, ambos também podem adquirir uma dimensão propositiva: o desespero, ao impulsionar a busca pela boa disposição dos elementos da síntese, o si-mesmo (Kierkegaard) e a melancolia, ao ampliar a consciência do sujeito sobre o conjunto da experiência humana (James). Ainda assim, essa positividade exige critérios — vide as problemáticas relativas à resignação, ou obstinação, estoicas. No caso kierkegaardiano, o critério é a fé; no caso jamesiano, é o renascimento interior – o “nascer-duas-vezes”.

3.2. Nascer-duas-vezes e Fé

William James observa que aqueles que sofrem de anedonia parecem necessitar de um “remédio espiritual”, na medida em que uma solução restrita à esfera da contingência seria incapaz de responder plenamente ao seu sofrimento. É nesse contexto que ele problematiza a resignação estoica: ainda que reconheça a realidade do mal e da contingência; ou seja, ainda que parta de uma sensibilidade melancólica, ela tenta resolvê-los por meio das próprias forças do espírito. Nesse sentido, trata-se de uma resposta imanente e autocentrada, que acaba fracassando diante da implacabilidade da finitude e da perda progressiva da vitalidade do corpo (*ibid.*, p. 145).

Por outro lado, James nota que certas formas de religiosidade não se fundamentam na resignação, mas sim no amor (*ibid.*, pp. 379–429) – que se desdobra da relação entre criatura e criador (*ibid.*, p. 29). Nelas, o problema da contingência não é ignorado ou suprimido, mas, ao contrário, é acolhido e ressignificado à luz de uma totalidade que o integra no horizonte do “bem”. Nesse sentido, a religião pode operar como critério para a recepção do mal e da adversidade, ao permitir que estes não sejam tomados como instâncias absolutas, como se tivessem a “última palavra”.

Algo semelhante ocorre em Kierkegaard, que identifica no estoicismo uma forma de desespero: o querer desesperadamente ser si-mesmo, tentando fundar a síntese



a partir de si próprio. Nessa tentativa, o sujeito acaba por recusar ou obliterar a finitude, buscando uma autossuficiência que o afasta da verdadeira constituição do si-mesmo enquanto fundada naquilo que a determinou. Em oposição a isso, a fé aparece como o critério que possibilita a presença da infinitude no interior da finitude – uma infinitude que não pode ser produzida, mas apenas recebida como dádiva criadora. Nesse sentido, o fundamento do si-mesmo depende de uma entrega, não de uma autoafirmação.

Diante disso, tanto a fé quanto o “nascer-duas-vezes” funcionam como critérios orientadores fundamentais para a definição de subjetividade humana. Eles expressam, em suas respectivas tradições, uma preocupação comum com o problema da alienação diante da contingência, sem renunciar a um horizonte mais amplo e decisivo: o da infinitude, em Kierkegaard, e o do espiritual, em James¹².

3.3. Confrontamento

É possível traçar paralelos significativos entre o que Kierkegaard denomina “desespero” e o que William James chama de “alma enferma”. Ambos os conceitos, ainda que formulados em contextos históricos e filosóficos distintos, compartilham uma estrutura de sentido que permite pensar a subjetividade humana em sua tensão existencial. Em Kierkegaard, o desespero é caracterizado como a “doença para a morte” que, em sua forma paradigmática, manifesta-se como a impossibilidade de fundamentar o si-mesmo; quer dizer, como a falência da síntese entre as dimensões do finito e do infinito, do necessário e do possível. No entanto, o desespero não se limita à ausência de um fundamento positivo: ele também pode consistir na própria consciência de se estar desesperado – condição que, na ausência de um critério orientador para a existência, pode assumir pelo menos duas formas distintas: o desesperadamente querer tornar-se si-mesmo, numa espécie de afirmação solipsista da subjetividade; ou o desesperadamente não querer sê-lo, enquanto recusa do próprio horizonte de infinitude e possibilidade. Nesse contexto dialético, a fé surge como o único critério capaz de orientar a justaposição

¹² Contudo, é necessário que os conceitos de infinitude e espiritualidade sejam cuidadosamente delimitados, pois, em cada autor, assumem sentidos distintos que expressam as especificidades de suas respectivas teses. Por isso, seria imprudente interpretá-los segundo o senso comum, como se designassem simplesmente algo “sobrenatural”. Ainda assim, uma discussão mais aprofundada que busque superar essa compreensão vulgar excede os propósitos do presente texto.



adequada da síntese existencial, permitindo, assim, uma articulação eficaz entre a finitude e a infinitude.

Já em William James, a noção de “alma enferma” se apresenta igualmente marcada por uma polaridade constitutiva. De um lado, há uma forma de melancolia patológica, paralisante, que se expressa enquanto anedonia, um estado psíquico que compromete radicalmente a agência do indivíduo. De outro lado, no entanto, James reconhece que existe uma forma de melancolia que, ao ser mobilizada por determinadas formas de experiência religiosa, por exemplo, pode vir a se transformar em fonte de conhecimento existencial mais profundo e mais extenso. Ao lado disso, a tentativa de superação da melancolia por meio de uma atitude estoica – análoga ao desesperadamente querer tornar-se si-mesmo – revela-se, nesse sentido, insuficiente. Em contraste, as religiões que acolhem a contingência por meio da ideia de amor e entrega tornam possível, para James, o que ele denomina nascer-duas-vezes.

Dessa forma, tanto o estado de desespero quanto a condição da alma enferma apresentam, apesar de aspectos intrinsecamente subversivos, um aspecto potencialmente auspicioso: a possibilidade de uma relação fecunda entre, de um lado, melancolia e desespero, e, de outro, conhecimento existencial. Além disso, é possível identificar certa convergência estrutural entre a saída pela fé, tal como formulada por Kierkegaard, e o que James denomina “remédio espiritual”. Em ambos os casos, essas ideias consistem em uma articulação capaz de superar as formas de alienação¹³ da subjetividade: no primeiro, por meio da justa relação entre finitude e infinitude; no segundo, pela superação da contingência paralisante em direção a um objeto religioso que transcende o imediatamente material e objetivo.

Considerações finais

Não foi objetivo deste texto sustentar de forma direta a tese de que as ideias de “alma enferma”, em William James, e de “desespero”, em Kierkegaard, confluem necessariamente em direção aos impactos que ambos exerceram na psicologia – inclusive na psicologia da religião, entendida como uma de suas subáreas. O propósito concentrou-

¹³ Alienação, no sentido de destituição: a anedonia pode ser entendida como alienação dos aspectos agentes da consciência, ao passo que o desespero, dos aspectos sintéticos do si-mesmo; quer dizer, de seu duplo horizonte de possibilidade e necessidade.



se, antes, na exposição e definição de ambos os conceitos: primeiro, enquanto notoriamente afins em sua estrutura; segundo, enquanto alicerçados em uma concepção específica de subjetividade que, por sua vez, dá origem e sustentação à mencionada confluência.

Desse modo, pretende-se afirmar que a articulação entre os referidos conceitos, por um lado, e os aspectos que configuram as concepções de subjetividade dos respectivos autores, por outro, pode contribuir significativamente para a tarefa proposta — a determinação da referida confluência. Portanto, o presente texto diz respeito à reflexão sobre como, em ambos os autores, as questões filosófico-religiosas tendem a se encaminhar para a psicologia; e isso por meio de uma noção de subjetividade informada por conceitos oriundos desse primeiro contexto.

Ao final, tal empreita revela-se profícua à medida que favorece a possibilidade de pensar a articulação entre, ao menos, as áreas de ciência da religião, filosofia e psicologia, na busca por pontos de convergência a partir dos quais conceitos são elaborados e, por diferentes caminhos, inseridos em contextos distintos — muitas vezes, com pouca interlocução entre si. Nesse sentido, a interdependência de ideias como “alma enferma” e “desespero” — formuladas em discussões de cunho filosófico-religioso — e a concepção de subjetividade — apropriada e desenvolvida em outras esferas disciplinares — sugere que tais concepções, em grande medida, sustentam-se e se consolidam também no interior desse segundo contexto.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. BARNES, Jonathan (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1991. v. 2.

BAYNE, Tim. *Philosophy of Religion: A Very Short Introduction*. Reino Unido: Oxford University Press, 2018, pp. 67-69.

CHIPP, Jonathan. *A Critical Comparison of William James and Søren Kierkegaard on Religious Belief*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Southampton, [S. l.], 2009.

JAMES, William. *The Principles of Psychology*. 2 vols., 8vo. New York: Henry Holt & Co. London: Macmillan & Co, 1890.



JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: a study in human nature*. Gifford Lectures delivered at Edinburgh in 1901-1902. 8vo. New York, London, Bombay, and Calcutta: Longmans, Green & Co, 1902.

JAMES, William. *Essays in radical empiricism*. 8vo. New York, London, Bombay, and Calcutta: Longmans, Green & Co, 1912.

JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa: Um estudo sobre a Natureza Humana*. 1. ed. São Paulo: Cultrix, 1991.

KIERKEGAARD, Søren. *A Doença para a Morte*. Petrópolis: Vozes, 2022.

KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

ROOS, Jonas. *10 lições sobre Kierkegaard*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2022.- (Coleção 10 lições).

ROOS, Jonas. *Finitude, Infinitude e Sentido: Um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard*. Revista Brasileira de Filosofia da Religião, Brasília, v. 6, ed. 1, p. 10- 29, 2019.

SANDS, Paul. *The Justification of Religious Faith in Soren Kierkegaard, John Henry Newman, and William James*. Nova Jersey: Gorgias Press, 2014.