



UMA ANÁLISE DO PECADO EM SOREN KIERKEGAARD

PEDRO JOÃO DA SILVA BISNETO¹

RESUMO: A modernidade, enquanto fomentadora de um viés crítico e coerente em relação aos preceitos religiosos, fundamenta bem o posicionamento de vários autores no que se refere às discussões que retornam às bases teóricas da fé cristã com o objetivo de superá-las. Assim, conceitos basilares à narrativa cristã passam a ser negados e entendidos como limitados diante de uma perspectiva puramente filosófica, racional. Contudo, autores como Soren Kierkegaard se colocam como propulsores dessas discussões, sem perder de vista nem a fé cristã nem as bases da filosofia, estabelecendo o diálogo entre essas duas “contradições”, de modo que ele decide por conciliar suas duas posições. Dito isso, tomaremos, como ponto de partida deste trabalho, a formulação de uma análise filosófica do conceito de pecado, circundado na obra de Kierkegaard, especificamente em seu livro *O Conceito de Angústia*, analisando como, para o autor dinamarquês, o pecado se torna um conceito fundamental.

PALAVRAS-CHAVE: Kierkegaard; Pecado; Hereditariedade; Queda; Cristianismo.

ABSTRACT: Modernity, while promoting a critical and coherent bias towards religious precepts, supports well the position of several authors with regard to discussions that return to the theoretical bases of the Christian faith. Thus, concepts that are fundamental to Christian narrative begin to be denied and understood as limited from a purely philosophical perspective, rational. However, authors such as Soren Kierkegaard position themselves as drivers of these discussions, without losing sight of either the Christian faith or the foundations of philosophy, establishing a dialogue between these two “contradictions”, so that he decides to reconcile this two positions. Having said that, we will take, as a starting point of this work, the formulation of a philosophical analysis of the concept of sin, outlined in Kierkegaard's work, specifically in his book *The Concept of Anxiety*, analyzing how, for the Danish author, sin becomes fundamental.

KEYWORDS: Kierkegaard; Sin; Heredity; Fall; Christianity.

Em toda a obra de Kierkegaard, a natureza humana e a percepção identitária do sujeito frente a ela constituem-se como um elemento de extrema importância na compreensão e construção da existência. Essa relação ambígua, que se apresenta como conflito de autopercepção – considerando a tradição que se segue desde Kierkegaard ao se colocar o debate acerca da oposição entre a aceitação e indisposição para consigo mesmo, ao pôr em xeque a

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: 78.filosofia@gmail.com.

crença de que “não há nada de que possamos estar mais certos do que do sentimento do nosso eu, do nosso próprio ego” (Freud, 1978, p.132) –, constantemente observado pelo filho de Copenhague na natureza humana, se constitui como um conflito de consciência, acerca da natureza ou da formação do indivíduo e tem na constituição do pecado, como um momento histórico, determinante e singular, a grande virada de chave desse conflito. Na verdade, dissecar o próprio conceito de pecado, na forma que aparece na obra em Kierkegaard, trata-se, também, de ressignificar alguns outros conceitos fundamentais ao cristianismo², mas, principalmente, revisitar a narrativa cristã da queda. Por isso, revisitar o conceito de pecado consiste em entender como Kierkegaard enxergava a fé cristã, até mesmo porque ele “sempre foi um autor religioso, do princípio ao fim de sua carreira filosófica” (SILVA, 2008, p.18)³. Isso fica claro ao perceber que *O conceito de angústia*, em uma primeira instância, se refere às tentativas de compreensão do dualismo no qual os homens estão inseridos e que, por sua vez, remontam ao encerramento de uma certa condição de síntese entre essas partes, tais como o cristão vê⁴. Nesse sentido, *O conceito de angústia* toma como objetivo geral a tentativa de refletir sobre o tornar-se cristão e como esse processo de descoberta, para além de, em uma linguagem religiosa, constituir-se de “um caminho estreito”⁵, esbarra em uma dificuldade de compreensão em olhares para além da fé, o que parece constituir-se como uma relação completamente paradoxal⁶. Para completar esse caminho, *Vigilius*, utilizando-se da dialética, traça uma rota de

² O que não faremos ao longo desse texto, considerando a amplitude da obra de Kierkegaard na abordagem e reelaboração de conceitos fundamentais à cultura cristã. Por isso, nos restringiremos à discussão sobre o pecado, a diferença entre a queda e o pecado hereditário e, por fim, às consequências do pecado na existência humana.

³ Afirmar e ressaltar a religiosidade de Kierkegaard significa, obrigatoriamente, perpassar a obra vista como a mais filosófica do autor, na mesma medida que, apesar disso, se constitui como direcionada à discussão das bases da fé cristã, identificando um movimento muito particular do autor e produzindo reflexões relativamente próximas nesse recorte temporal. Dito isso, observa-se que o livro está inserido em um contexto de publicação bem próxima a outra de suas mais conhecidas obras: *O Conceito de Angústia* é publicado quatro dias após *Migalhas filosóficas*, e, seguindo a tradição pseudonímica do autor, é assinado sob o nome de Vigilius Halfniensis. Além da proximidade de publicação, os dois livros tratam sobre “questões da história e da liberdade, e supõem, como plano de fundo religioso, os temas cristãos do pecado e da graça” (Valls, 2011, p.10).

⁴ Por outro lado, *Migalhas* se direciona mais à reflexão do Instante (*Øjeblik*) como encontro do temporal e da eternidade

⁵ “Estreita é a porta e apertado é o caminho que conduz para a vida, e são poucos os que o encontram”. (Matheus, Capítulo 7, Versículo 14)

⁶ Ainda que não seja um objeto central do presente texto, é importante compreender que o paradoxo, na obra de Kierkegaard, ganha diferentes sentidos diante das diversas vozes heterônomas. Por isso, ao nos referirmos a ele, será necessário apontar a que tipo de paradoxo corresponde. Por exemplo, quando se pensa o paradoxo da fé nascido nas reflexões de Haufniensis, pensa-se que ele o é na medida em que põe em contraposição duas realidades opostas e distintas e que em nada se correspondem, inclusive, em existência: a razão, real e racional, e a própria fé, a qual tem suas ditas “bases” fixadas não no irreal ou no irracional, mas na superação destes e daqueles. A fé e seus desdobramentos acabam transformando o cristianismo em um processo eminentemente paradoxal. Ela gera esse movimento por trazer consigo a aparência de um paradoxo *autocontraditório*, que “é a expressão da oposição entre os propósitos do cristianismo e aqueles do ser humano natural” (Ross, 2019, p.100) e, na maioria das vezes, também a proximidade com o *aparentemente contraditório*, quando encara situações que “pareceriam ser contradições no cristianismo, mas que, de fato, não o seriam” (Ross, 2019, p.101).

conceituação que perpassa a formação do indivíduo, como ele encontra o pecado e como esse encontro é determinante para a modificação da estrutura daquilo que o homem é. Nessa ordem, *a angústia* – que não será nosso ponto de interesse na formulação desse trabalho – e *o pecado hereditário*⁷ acabam ganhando um lugar de importância crucial para o pleno desenvolvimento dos objetivos do autor.

Diante dos elementos já colocados, é imprescindível pensar que, segundo o próprio autor, esse aprofundamento, advogado anteriormente, precisará ser estabelecido a partir de uma compreensão correta dos objetos que circundam a própria fé cristã⁸. Nesse caso, não se pensará mais em conceitos puramente religiosos⁹, mas sim em objetos filosóficos. Se assim fosse, o pecado acabaria sendo remetido a nós sempre como uma perversão da criação divina. Porém, “sempre que se fala do pecado como, por exemplo, de uma doença, de uma anomalia, de um veneno, de uma falta de harmonia, estará falseando também o conceito” (Kierkegaard, 2010, p.18). Até mesmo porque “o pecado não é um estado” (Kierkegaard, 2010, p.17) e nem a pecaminosidade “uma epidemia que se propague como a varíola do gado” (Kierkegaard, 2010, p.41). O pecado, na verdade, se constitui como “um pressuposto que recai sobre os indivíduos”

⁷ Apesar do autor apontar algumas outras nomenclaturas existentes (pecado do primeiro pai, vício de origem, pecado original, pecado originante e originado), tentaremos, ao longo do texto, preservar a preferência de uso do autor, que é *pecado hereditário*. Essa escolha acaba se justificando por se constituir como canônica da própria narrativa cristã.

⁸ Essa seleção correta dos objetos a serem analisados dialoga bem com o que pensaremos mais à frente, acerca de Ivan e as mesmas questões eternas que o afligem. Fazer isso é iniciar o pensamento sobre a existência, de maneira que “ao articular os conceitos de infinitude e finitude, eternidade e temporalidade, a leitura que Kierkegaard faz do cristianismo permite perceber questões cruciais da existência humana.” (Ross, 2019, p. 23)

⁹ Nosso autor encara como um verdadeiro desafio a definição ou estabelecimento de responsabilidade acerca do lugar de estudo do pecado. Para ele, o viés religioso não abarca a profundidade necessária ao conceito. Entretanto, considerá-lo puramente um modo de agir, seja ele real ou ideal, e estabelecê-lo como objeto de estudo da ética também não é o caminho mais recomendado. Mesmo porque esta “quer introduzir a idealidade na realidade efetiva; mas seu movimento não consiste, inversamente, em elevar a realidade à idealidade” (Kierkegaard, 2010, p.19). Além de que um estudo simplesmente das ações, necessidades, modo de conduta ou intencionalidade não abrangeria o pecado da forma que necessitamos para aprofundar uma plena reflexão acerca da angústia, já que “quanto mais ideal é a ética, melhor” (Kierkegaard, 2010, p.19). Considerando a realidade da ocorrência do pecado e até mesmo da natureza dita pecaminosa, perde-se sua possível idealidade. O que nos leva a entender que o “pecado só pertence à ética na medida em que é nesse conceito que ela encaixa, mediante o arrependimento” (Kierkegaard, 2010, p.19). E o arrependimento traz toda idealidade necessária ao pecado. Sobre ele, entretanto, discorreremos mais à frente. Obviamente, afirmar a necessidade desse distanciamento de perspectivas puramente religiosas, para além de uma tentativa do heterônimo em questão, é também uma situação aparentemente complexa para uma análise desta e de outras obras de Kierkegaard. Ler *Temor e tremor* dessa forma é quase impossível. E isso não acontece somente porque o autor toma um “pseudônimo” para o processo de construção do texto, mas também porque, “[d]o ponto de vista de uma leitura teológica, aquilo que o autor percebe ser lugar comum em seu contexto religioso, aquilo que já foi afirmado e reafirmado, é muitas vezes tomado por Kierkegaard como pressuposto” (Ross, 2019, p.73). Kierkegaard e suas vozes não deixam de partir de problemas advindos do cristianismo para construir seus aprofundamentos filosóficos. No entanto, o autor se utiliza de todos esses conceitos não só para a elaboração de um discurso religioso, mas sim para permitir, a partir de sua produção, a análise da existência, esteja ela ligada ou não a algum movimento de fé.

(Kierkegaard, 2010, p.21), da mesma forma que “é também uma realidade indevida” (Kierkegaard, 2010, p.119), sendo sobre esta que nos debruçaremos a partir de agora.

O pecado dentro da narrativa bíblica

Para iniciarmos é preciso pontuar que a abordagem proposta por Kierkegaard acerca do pecado tem um pré-requisito primordial que, conforme a exposição feita na introdução, indica uma validação da coerência de toda essa análise empregada até o momento: a aceitação do caráter simbólico da narrativa bíblica. Isso não significa, porém, desconsiderá-la como um elemento sem correspondente histórico, puramente mítico, imaginário. Cometer esse erro é correr o risco de “o pecado se tornar abstrato e perder sua conexão com a humanidade, em termos amplos, e com cada indivíduo particularmente. O pecado é concreto e tem história” (Ross, 2019, p., 46)¹⁰. Dessa forma, diante do pecado enquanto uma possibilidade, observa-se que essa dita “realidade indevida” tem seu despertar a partir de um conflito (um conflito identitário, por sinal, ao qual nos referimos desde o início do texto), estando este localizado no surgimento da humanidade. Obviamente, o pecado não é criado junto ao homem ou mesmo inserido dentro dele por Deus. O que se tem é a ocorrência de uma mudança qualitativa que transforma o homem, e este, antes projeto do divino, tem sua condição de naturalidade transformada. A este processo damos o nome de queda. A *queda*, que se estabelece como o rompimento entre o natural e o sobrenatural, entre o sagrado e a sua transformação em profano, o humano e o divino, é a decorrência de um conflito. Analisar a queda é, por assim dizer, analisar o início da humanidade, que está entre o deslize de Adão e uma condição de inocência e graça. É a partir da desobediência de Adão no comer o fruto da árvore do conhecimento que pensamos seu lugar na história e as consequências da sua escolha, que tem o pecado como consequência direta. Analisar a queda, contudo, não é analisar puramente o pecado de Adão e as consequências para sua existência individual. Considerando o pecado enquanto uma realidade indevida, olhamos para a queda com outros olhos, já que não estamos tratando aqui de um problema puramente individual: Vigilius não demonstra interesse exclusivo pela história de Adão enquanto sujeito, mas como a significação da singularidade do gênero humano. O que quero dizer é que a queda transforma Adão e constitui nele uma mudança não só individual, mas também a construção de um sentido de hereditariedade que vai implicar em todos os homens subsequentes, pois é sobre o gênero humano que recaem os olhos do nosso vigia.

¹⁰ Exatamente por isso que toda essa discussão “enquanto análise psicológica se propusera apenas a descrever a possibilidade do pecado, e não afirmar sua realidade” (Ross, 2019, p., 111), ainda que esta não seja negada.

Esmiuçar o conceito do pecado é alcançar a compreensão da natureza desse rompimento entre o homem enquanto projeto divino e o homem enquanto ser deslocado de sua condição anterior. Adão, nesse caso, vê recair todas as consequências de suas escolhas em seus ombros, já que ele é o único responsável por elas, estabelecendo a realidade do gênero humano e constituindo-o sentido de hereditariedade que recairá sobre a noção de tempo, o que reafirma a posição da voz heterônoma de Kierkegaard em não visualizar a narrativa da pecaminosidade como uma situação de contágio, mas sim uma pura questão de fé.

Por isso, para Haufniensis, em um primeiro momento, a queda e o pecado hereditário precisam ser analisados separadamente já que não se constituem como semelhantes. Para nosso percurso, é fundamental saber que “o pecado de Adão, neste caso, é uma coisa mais que passada. O pecado hereditário é o presente, é a pecaminosidade, e Adão o único em que esta não teria ocorrido, pois veio ser por meio dele” (Kierkegaard, 2010, p.28). Isso significa que o pecado de Adão recai somente sobre ele próprio, de forma que não somos condenados por sua queda. Mesmo porque nossos pecados também são constituintes desse mesmo significado de realidade indevida, tendo em vista que, semelhantemente a ele, caímos ao pecar, mas isso não constitui uma mudança qualitativa originária, e por isso, além de diferente do pecado de Adão, se distingue também da queda¹¹. O que quero dizer é que essa leitura parte da compreensão de que a queda, o pecado e a pecaminosidade sempre suscitam como se constitui ou se estabelece a responsabilidade humana. Principalmente se considerarmos o pecado em um parâmetro mal definido do conceito de hereditariedade, que retira do indivíduo a responsabilidade do seu pecado individual e transforma-o em uma simples consequência da queda de Adão. Sendo que, se tal hipótese fosse possível, a única responsabilidade pelos pecados de toda a humanidade recairia em Adão¹², impedindo-o de ser alcançado pela graça e inutilizando-a para o gênero humano¹³, que não peca, mas sofre com a queda de Adão. E assim, damos de cara com uma

¹¹ Trazer a diferença de significados do pecado de Adão e do nosso pecado é extremamente importante para estabelecer, em primeiro plano, a diferença dos lugares de cada ação. Meu pecado difere do de Adão, ainda que eles sejam semelhantes entre si. Minha responsabilidade é direcionada ao meu pecado. Não posso ser responsável pelo pecado de Adão. Contudo, por executar meu papel enquanto gênero, não posso desconsiderar que também sou copartícipe de sua culpa. Na verdade, “A culpabilidade humana é, e não pode deixar de ser, solidária, no sentido de que cada um é responsável, individualmente, diante de todos os outros, pelas próprias culpas e pelas culpas de todos os outros. Cada um é culpado de tudo, por todos, diante de todos. [...] É preciso assumir sobre si a responsabilidade também pelas culpas não cometidas, em virtude da solidariedade que liga os homens entre si, no mal e no bem, e reconhecerem-se culpados também por aquelas” (Pareyson, 2012, p.93).

¹² Faz-se sempre necessária atenção ao evitar que Adão assuma ou pareça assumir um certo tipo de distanciamento do lugar comum ao homem, principalmente porque o autor combate isso incessantemente, já que, quando isso acontece, significa que “a profundidade do sentido existencial do relato de Gênesis está ofuscada”. (Ross, 2019, p.47)

¹³ “A consequência de Adão ser colocado fora da história, em uma posição especial, é precisamente que o problema do pecado perde toda a conexão com o indivíduo singular, e falar em culpa e responsabilidade pessoal com relação

definitiva impossibilidade: o homem ser o criador do pecado enquanto tal. Por mais que por meio do homem o pecado tenha vindo existir, ele não exerce o papel de seu criador.

O pensador danês, todavia, encara o homem como indivíduo, subjetivo, e que precisa ser visto nesta perspectiva. Adão, ao pecar, pecou enquanto Adão. Seu ato tem em si consequências que deverão pesar sobre ele por seu erro ser somente seu. Quando Adão come o fruto proibido, ele o faz sozinho e consciente de sua vontade. Entretanto, o primeiro homem, ao cometer o primeiro pecado, corrompe um projeto, nesse caso, o projeto de homem, planejado pelo próprio Deus¹⁴. No caso, Adão, sozinho, seria o responsável por carregar, sobre si, todos os atributos inerentes ao homem. Ele já era a cópia infinitamente imperfeita do infinitamente perfeito. Por isso Adão trazia consigo o significado do homem enquanto gênero. Não se tratava de uma representação: Adão não se “assemelhava” aos outros homens e via nisso o encerramento dessa relação: ele representava aquilo que denominamos de gênero humano, de modo tal que “o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano” (Kierkegaard, 2010, p.30), sendo, por isso, partícipe de todo o gênero humano na mesma medida que a humanidade participa da existência do indivíduo. Sendo assim, ainda que a existência seja “individual e intransferível” (Ross, 2019, p.15) – aqui não faria diferença uma leitura ateia ou religiosa, pois o que se enxerga no homem, enquanto sujeito, é sua existência individual e sua realidade existencial enquanto gênero –, não podemos anular o fato de que “cada homem é um exemplo particular de um conceito universal de homem” (Sartre, 1978, p.19). Dessa forma, a queda de Adão, para além de sua própria queda, representou a queda de toda a humanidade - pois era isso que ele representava -, ou seja, a queda de todo o gênero humano. Não que o pecador faça com que a queda do gênero resulte na perdição total do indivíduo, mas esta também é uma consequência indesejada daquela. O pecado de Adão permite-o realizar um salto qualitativo, que muda completamente aquela natureza que constituía seu ser e permite o precedente histórico que recairá sobre os homens posteriores. Essa compreensão da dupla participação do homem no processo existencial (enquanto indivíduo e enquanto gênero) permite que a história seja vista também por esse viés. Assim, tal qual o homem participa da existência enquanto indivíduo e enquanto gênero humano, sua história se

ao pecado hereditário se torna algo extremamente complicado ou, por outro lado, se torna mais fácil para o indivíduo se libertar da culpa e escapar da responsabilidade pessoal com relação ao pecado”. (Ross, 2019, p.21)

¹⁴ Essa corrupção está longe de significar uma batalha “entre Deus e o Homem”. O infinitamente imperfeito não teria, qualitativamente, condições de corromper aquilo que é infinitamente perfeito. Porém, sua queda teve implicações para muito além de sua falha enquanto indivíduo. Quando me refiro a esse “projeto”, me refiro a Adão. Este tinha sobre si, tal qual todos nós temos, um peso individual em suas ações. Entretanto, pesava sobre ele um julgamento enquanto um ser que faz parte e corresponde a um gênero, que o “classifica”, o identifica e o apresenta a semelhantes.

constitui como história individual e do gênero humano. O que significa que a história do gênero humano se desenvolve no próprio indivíduo¹⁵. Logo,

A cada momento as coisas se passam de tal modo que o indivíduo é ele mesmo e o gênero humano. Esta é a perfeição do homem vista como estado. Ao mesmo tempo isso é uma contradição; mas uma contradição é sempre expressão de uma tarefa; mas uma tarefa é movimento; mas um movimento para o mesmo como tarefa que foi dada como o mesmo é um movimento histórico. Portanto, o indivíduo tem história; mas se o indivíduo tem história, o gênero humano também a tem. Qualquer indivíduo tem a mesma perfeição. A perfeição em si mesma consiste, pois, em participar completamente na totalidade. Adão é o primeiro homem, ele é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano. (Kierkegaard, 2010, p.30)

Adão não pode, por isso, simbolizar nosso quarto de despejo e receber toda a culpabilidade da queda, nem das falhas já estabelecidas da natureza humana, longe disso. Adão pecou como todos, porém também foi alcançado pela graça como todos. A ideia de que cada um vale por si, sem relação com os demais, não se sustenta aqui. Não se deve excluir Adão do gênero humano numa tentativa de maior responsabilização de seu pecado, mesmo porque ele não é pior (tampouco melhor) do que nós. Sobre a história em que estamos inseridos, já pesa um pressuposto, e mesmo que este não seja uma confecção nossa, faz parte daquilo que se determinou enquanto gênero¹⁶. O pecado individual, por sua vez, é posterior ao pressuposto do pecado hereditário. E ainda que não estejamos inseridos dentro de uma bondade natural, “o indivíduo que vem depois é essencialmente tão primordial como o primeiro” (Kierkegaard, 2010, p.69), com a diferença que o pecado está presente na história do gênero humano posterior de forma que não era realidade antes da queda. Isso pode parecer uma contradição, mas, meu pecado, ainda que se manifeste enquanto ocorrência de uma realidade, uma consequência submetida à pecaminosidade, não deixa de representar uma queda, uma micro-queda¹⁷, na verdade, independente do salto qualitativo de Adão, mas significada por ele, e que em mim ganha um sentido de realidade, mesmo havendo uma paradoxal distância (infinita) entre minha micro-queda e a queda enquanto definidora do pecado original. E é assim que em mim, ou em

¹⁵ Haufniensis faz questão de esclarecer que “o gênero humano não começa, portanto, do início com cada indivíduo, porém cada indivíduo recomeça com o gênero humano” (Kierkegaard, 2010, p.36), o que significa que “cada indivíduo começa do começo e, no mesmo instante, está lá onde ele deveria começar na história”. (Kierkegaard, 2010, p.37). Obviamente que, nesse sentido, ao se colocar como continuadores da história, os homens comuns também são submetidos à ocorrência da pecaminosidade. Seus pecados, entretanto, não podem ser vistos como “menos graves” ou “menores” frente aos de Adão.

¹⁶ “Como opositor da doutrina hegeliana do espírito objetivo, Kierkegaard não desenvolveu nenhuma filosofia da história. Com a categoria da ‘pessoa’ e sua respectiva história interior ele gostaria de excluir do círculo de seus pensamentos a história exterior. Mas a história interior da pessoa vincula-se antropológicamente com a exterior da unidade do gênero”. (Adorno, 2010, p.83)

¹⁷ “A queda repete-se em cada pessoa, pois todos pecam. Gênesis possui natureza paradigmática, simbólica, mostrando algo típico do ser humano como tal. O pecado, nessa perspectiva, é ato culposo de toda pessoa”. (Ross, 2019, p.42)

qualquer outro sujeito, ele se constitui como um rompimento individual que, sobreposto a uma realidade, não anula a responsabilidade humana, tampouco a participação individual. Minha existência e sua condição não podem ser terceirizadas. Eu sou responsável pelos caminhos existenciais inerentes a mim. Minhas “micro-quedas” não são as quedas de Adão e também não se constituem como uma hereditariedade involuntária que me leva a pecar. Essa impossibilidade “está concentrada propriamente nessa proposição: o pecado entrou no mundo por meio de um pecado” (Kierkegaard, 2010, p.34).

Agora, nosso pecado, ainda que seja nosso, é essencialmente semelhante ao de Adão, mesmo porque Adão “é puramente o que sou” (Ross, 2019, p.42), não significando, entretanto, que o pecado de Adão seja maior do que o nosso ou ainda que o nosso seja responsabilidade dele. A diferença entre eles, inclusive, não está contida, por sua vez, em uma possível diferença numérica, no sentido de o pecado original ser o nº 1 e o nosso o enésimo. Um não sequencia o outro, nem vice-versa. Meu pecado, tampouco, representa uma continuidade do pecado de Adão. Enquanto ação, eles não têm ligação. Meu pecado, limitado a mim, sujeito subjetivo, não tem ligação direta com o pecado realizado por Adão, de forma que as micro-quedas de Adão, para além do pecado original, assim são para Adão porque suas ações foram de encontro a um conjunto de limites estabelecidos pelo divino, semelhantemente ao meu pecado, que existe pelo mesmo motivo, ainda que um não tenha participação no outro. Esse distanciamento consiste na responsabilidade inerente às existências individuais, como já se apontou anteriormente. Obviamente que o primeiro pecado, a queda, representa um profundo rompimento qualitativo, por ser o condicionante da pecaminosidade. Meu primeiro pecado, contudo, não pode ser visto simplesmente como um pressuposto da pecaminosidade, da minha “complexa” condição. Ele é meu posicionamento frente a uma possibilidade de escolha dentro de uma “realidade indevida”. Mesmo porque, qualitativamente, minha natureza não pode ser terceirizada. O que significa que a minha “natureza pecaminosa” não pode ser simplesmente entendida como resultado da “queda de Adão”. Principalmente se considerarmos que todo este percurso ilógico “está concentrado propriamente nessa proposição: o pecado entrou no mundo por meio de um pecado” (Kierkegaard, 2010, p.34).

Nesse sentido, a pecaminosidade não pode nem deve começar em Adão, já que ele não é o “criador” do pecado hereditário. Entretanto, se a pecaminosidade não tem um responsável, na mesma medida que ela existe independente disso, deveria ser possível afirma-la como anterior ao pecado. O que indicaria, dessa forma, que o próprio pecado de Adão seria uma consequência da pecaminosidade, e não de sua responsabilidade. No entanto, fazer isso é

exatamente retirar de Adão toda e qualquer responsabilidade sob seus atos, indo de encontro à própria responsabilização divina sobre as consequências do pecado. Da mesma forma que culpabilizá-lo como responsável pela pecaminosidade do gênero humano é retirar, definitivamente, seu direito à graça e declará-lo, de uma vez por todas, como integralmente perdido, sendo ele o pior pecador de todos, também é incoerente colocá-lo numa condição de privilégio, sendo retirada as incumbências de sua escolha, individual e subjetiva. Meu pecado, se comparado ao primeiro pecado, não é essencialmente diferente. Na verdade, eles são semelhantes. O que significa que “a pecaminosidade só está no mundo na medida em que é introduzida pelo pecado” (Kierkegaard, 2010, p.35). O pecado de Adão não foi cometido por ele estar submetido a uma realidade que o levava a isso. Pelo contrário, o pecado de Adão foi a manifestação de sua liberdade frente a uma possibilidade, não constituindo, em Kierkegaard, uma predestinação ao pecado, pois isso anularia de forma total e direta a própria liberdade.

As consequências do pecado

Considerando todo o percurso que advém da narrativa bíblica, é preciso pontuar que, para além de uma delimitação conceitual do gênese, Kierkegaard se propõe a destrinchar as consequências e os movimentos existenciais posteriores à queda. E qual seria esse efeito tão perverso que recai sobre o homem? Trata-se puramente de uma mudança qualitativa que recai diretamente sobre a constituição do homem: a destruição de sua inocência. Segundo Haufniensis, essa desestruturação se efetiva como um acontecimento comum à existência humana: o momento no qual o sujeito ganha consciência de sua realidade qualitativamente diferente da anterior. O pecado se apresenta, nesse sentido, como um fator de transformação do homem enquanto gênero. Isso acontece quando o homem, ao pecar, reconhece o que sua ação representa qualitativamente e como ela, por suas implicações, constitui uma ação indevida. O homem só deixa de ser inocente por ter consciência dos seus desvios, o que, por conseguinte, significa que “a inocência não pode ser anulada senão pela culpa” (Kierkegaard, 2010, p.38). E, da mesma forma que isso sucedeu a Adão, todos os homens estão submetidos a essa vivência¹⁸. Todos estamos suscetíveis à perda da inocência - se dela ainda não tivermos aberto mão – porque a inocência do gênero pré-queda está na ignorância. Não se trata de uma simples desinformação ou um não-saber. A ignorância se estabelece no homem enquanto um

¹⁸ Para ser mais claro, isso significa que, depois da queda, o gênero humano não reconhece mais a inocência como uma condição de naturalidade, tendo em vista que ele não só reconhece seus excessos como também identifica o excesso alheio diante de quaisquer atos. A inocência é aqui entendida como uma qualidade. Um “estado”, na verdade. Não se trata, porém, de uma qualidade qualitativamente perfeita. Muito menos o caminho a esta perfeição (nem tampouco à imperfeição).

pressuposto elementar da separação: o pleno distanciamento entre a criação divina, em sua concepção original, e “o conhecimento do bem e do mal”, que parece estar distante desse início. A ignorância contida no homem pré-queda caracteriza sua naturalidade frente à divindade.

O homem foi projetado para a inocência e a culpa pela ação cometida não deveria atacá-lo. O homem foi separado – se quisermos retomar o sentido cristão de “santificado” - pela divindade para não ser acometido por isso. Contudo, após a queda de Adão, a natureza humana se estabelece pela corrupção, não da divindade, o que já se afirmou não ser possível, mas da própria ignorância, ou seja, da inocência, gerando, por assim dizer, uma mudança de estado e uma corrupção daquilo que o divino estabeleceu como vida ao gênero humano¹⁹. Vale frisar que o autor de *O conceito de angústia* enxerga na inocência uma determinação psíquica, responsável por unir ou manter a coesão entre o homem e a sua naturalidade. A perda desta inocência acaba se caracterizando, exatamente, como a queda, ou a subversão da naturalidade na qual o homem estava, o momento no qual o homem não é mais o projeto do divino ou quando se torna um projeto inacabado. Adão, antes da queda, se apresentava como a maior exemplificação do divino em nós e não havia nele contradições. A queda retira a plenitude desse movimento ao apresentá-lo a um sentimento de culpa que anula sua inocência, e esta enquanto manifestação da ignorância do próprio ato cometido. E assim o faz porque essa queda retira do homem aquilo que a ignorância tinha como principal fator: o pudor. Este constitui no homem, anterior à queda, uma profunda relação de distanciamento para com o desconhecido, estabelecendo um tipo de “proteção”, que não se dirige ou direciona a nada, mas que o mantém no círculo da inocência.

A queda, dessa forma, rompe bruscamente essa condição do homem. O sujeito perde sua principal característica enquanto projeto divino: ele perde a máxima congruência para com a própria divindade. Por isso, pode-se afirmar que o homem é definido conceitualmente pelo pecado, que dá início a sua história, constitui o gênero (enquanto um conjunto de subjetividades que compõem o todo, já que o “pecado não é assunto de rebanho, diz respeito à responsabilidade individual” (Ross, 2019, p.56)) e quebra sua ignorância. Esse rompimento da relação sintética tem implicações diretas para a própria dinâmica existencial, que a partir do estabelecimento do primeiro pecado muda completamente. O homem, por exemplo, reconhece que agora, após comer do fruto, “certamente morrerá”²⁰, tanto pela sua inserção na temporalidade como também

¹⁹ Lembrando que esse processo aqui descrito não se refere a um movimento ético ou de superação/ultrapassagem de um determinado limite moral. “É uma contradição pretender entristecer-se esteticamente pela pecaminosidade” (Kierkegaard, 2010, p.41).

²⁰ Gênesis, Capítulo 2, Versículo 17. Apesar de tratar-se de um tema a ser explanado no subcapítulo final do texto, cabe lembrar, desde já, que a morte não surge na história humana como um castigo divino frente à desobediência

pela consciência do seu erro, que o coloca no caminho das possibilidades. Nesse sentido, o homem, anteriormente visto como uma síntese da relação entre o sensível e o espiritual, hoje, em um estado completamente diferente de sua condição inicial de inocência, se encontra em um estado de imperfeição e de rompimento daquela relação sintética. E a percepção dessa condição constitui uma relação direta para com nossa situação existencial, tendo em vista que

[...] uma mobilidade dessas para o homem pagão, é fruição no imediato e às vezes se exalta até a embriaguez dionisíaca: em contrapartida, a “subjetividade cristã” sente isso como um sofrimento, já que o homem aí descobre seu estado de criatura separada do absoluto. Porque cada instante o arranca de si mesmo, o homem se vê como que privado da eternidade; e inversamente, porque é cortado da eternidade, o homem é incapaz de ir ao encontro de si mesmo (Starobinski, 2013, p.309)

Esta concepção de morte, ao mostrar ao homem sua nova condição de finitude, parece ser a consequência mais abrupta da queda, ou melhor, aquela que o homem mais sente, tendo em vista a graça não ter alcance sobre ela. Pois a graça, ainda que promova salvação e o perdão aos perdidos, não impede o homem de morrer. Nessa localização do homem diante de sua condição finita, Vigilius percebe que a maior dificuldade do indivíduo, em seu momento pós-queda, é lidar com a temporalidade, elemento com o qual não estava habituado. O homem, ao se ver como a síntese entre o eterno e o temporal, não estava submetido aos limites do tempo, considerando-o “a sucessão infinita” (Kierkegaard, 2010, p.9 1). Todavia, após a queda, o homem se vê preso a “um desaparecer infinito” (Kierkegaard, 2010, p.91), ao qual damos o nome de presente. O homem, que antes não estava submetido à temporalidade, se percebe em uma nova condição.

Esse choque de realidade promovido pelo encontro com a temporalidade faz o homem perceber que ele perdeu as possibilidades de compreensão antes destinadas a ele. Ao homem atingido pelo pecado, resta imaginar possibilidades que estão distantes qualitativamente, compreendendo a profundidade do rompimento entre o homem e o divino, frente ao estabelecimento do sagrado e do profano. O homem, como consequência do pecado, é entregue à dor e ao sofrimento, e estes se constituem como distinção de nossa constituição: deixamos de ser a síntese direta para com o divino e passamos a ser constituídos pela dor inerente à vida humana, sempre circundados pela possibilidade da finitude, ou seja, da morte. Portanto, o que nos faz únicos, enquanto natureza, não é a racionalidade, tampouco a liberdade, mas sobretudo

do homem. Ela surge, na verdade, como uma consequência da limitação imposta pela escolha feita pelo homem. A morte é, nesse sentido, para o cristianismo, o resultado direto da finitude na qual o homem se coloca por meio do pecado.

a dor e a morte, que provam e caracterizam a “disfuncionalidade do ser humano quando distante de Deus” (Pondé, 2003, p.27), configurando o pleno e verdadeiro sofrimento da vida humana. Nossa dor é resultante de uma condição de “homem inacabado” (mas que, apesar do nome, é, na verdade, um homem *des-graçado*, porque perdeu tudo por causa do pecado), vamos tentando compreender como esse “animal do infinito” (Pondé, 2003, 159) que somos, criados para sermos uma obra perfeita e espelho da própria divindade, nos percebemos presos à temporalidade, nesse exílio degenerado, em uma condição não-natural, se relacionando com nossa existência, com a existência pós-queda e as complicações e desgraças do caminho a que fomos submetidos. Por isso que

A raiz da consciência humana é a dor, é queda. Então não há como negar a dor. Negá-la é querer voltar ao paraíso, o que, na condição do ser humano, só pode parecer uma ingenuidade: recuperar a harmonia da qual ele fala como a condição pré-queda, que, provavelmente, era uma espécie de harmonia entre o ser humano e o cosmos ou entre o homem e Deus. (Pondé, 2003, p181).

Agora, considerando todos esses efeitos e consequências, regados a requintes de crueldade, e que levam as pessoas ao sofrimento eterno, por que Deus permitiu o pecado recair sobre o homem? Que fique claro: Kierkegaard parte da compreensão de que o pecado não foi necessariamente planejado para atingir o homem enquanto criatura. A verdade é que a queda encontra o indivíduo de modo contingente²¹. O pecado, na verdade, não “entrou” no mundo. Ele entra no indivíduo. A hereditariedade, por exemplo, só apresenta suas mudanças quantitativas com o advento da história. Ela se apresentará em maior quantidade pelo acumulado do gênero humano. Enquanto o pecado hereditário se apresenta quantitativamente, a culpa é a determinação qualitativa, demonstrando um inconformismo com a própria natureza e como ela se apresenta: minha natureza caída, que recai sobre mim enquanto gênero, me incomoda, enquanto indivíduo, e me faz desejar não a pertencer, já que, por mais perdido que eu possa ser enquanto sujeito, essa perdição nasce da minha escolha, e não da minha condição.

O pecado em uma condição paradoxal

Antes de terminar, é oportuno pontuar que, ao analisarmos *O Conceito de Angústia*, percebemos que Haufniensis trata a pecaminosidade que recai sobre nós como não estando em Adão no momento da queda, da mesma forma que o pecado dele não está em nós. E, por mais

²¹ Haufniensis critica qualquer visão que venha a compreender a entrada do pecado no mundo enquanto algo necessário. O pecado não surge nem por necessidade, nem como resultado de um movimento imanente, como vimos, mas por um salto, e o salto acontece em liberdade. (Ross, 2019, p.67)

contraditório que isso possa parecer, devemos compreender que o autor era “preocupado primariamente com isso, em acurar os conceitos do cristianismo” (Ross, 2019, p.19), e por isso sua filosofia, longe de negar os preceitos básicos da lógica, decide não anular os elementos advindos da fé²². Contudo, diante disso, a questão que fica é: como isso seria possível? Como seria possível essa aproximação, não anulando a fé e acolhendo conceitos que, logicamente, parecem não se sustentar? A resposta a isso está na simples noção de que “o pecado é, por princípio, inexplicável. É algo indedutível. Não tem lógica. Assim como não há explicação racional para o início do pecado, assim ela não existe para o pecado atual” (BRANKEMEIER *apud* Ross, 2019, p.48). Toda essa análise, na verdade, só é possível porque Kierkegaard aponta sua argumentação para o reconhecimento da formação daquilo que mais sobra à fé: o paradoxo. Agora, que fique claro: trazer uma condição paradoxal não é transformar Kierkegaard em um irracionalista, mas sim continuar lendo-o como um pensador cristão, lançado à fé, de modo que essa situação não retira dele sua racionalidade.

Se alguém quer ter fé, deve enfrentar o absurdo e sua ofensa à razão. Se alguém está feliz e satisfeito em ter fé, é porque abraçou com sucesso o absurdo e pode enfrentar a ofensa. [...] O movimento da fé é um prodígio, uma maravilha, um milagre. Enquanto o racionalista está limitado ao intelecto e encontra problemas com a plenitude do ser humano, a pessoa de fé é capaz de alcançar a existência em sua totalidade (Gouvêa, 2002, p.56)

Agora, essa suposta irracionalidade do autor é vista, recorrentemente, no surgimento de críticas diante dessa abordagem de conceitos vistos como que “puramente religiosos”. E por mais que *O Conceito de Angústia* apresente “uma demolição dessa doutrina especulativa que é mais veemente do que aquela que Ricoeur realiza no ensaio ‘Le Péché Originel: Étude de Signification’” (Webb, 2013, p.312), ainda assim os elementos que constituem essas críticas parecem se contrapor à abordagem filosófica do autor mediante o caráter paradoxal da fé em Kierkegaard, de modo que parece recair sobre ele, mais uma vez, a acusação de “situar o pecado posteriormente à existência do homem como uma falta cometida por uma vontade ainda livre, segundo o livre-arbítrio” (NASCIMENTO, 2010, p.38), de forma que a inocência e a ignorância passam a ser vistas como limitações da narrativa cristã que “fariam da escolha adâmica uma escolha em certo sentido indiferente” (NASCIMENTO, 2010, p.38), posições que negam, novamente, a condição paradoxal da fé no *Vigia de Copenhague*. Essas críticas costumam

²² Provavelmente por isso que muitos comentaristas enxergam Kierkegaard como um autor que “leva seu leitor a ultrapassar as ideias e os raciocínios e alcançar uma descoberta existencial de si mesmo” (Webb, 2013, p.307). Isso acaba levando até mesmo a uma crítica constante a Kierkegaard: a de que o autor, junto a seus pseudônimos, promova um certo tipo de irracionalismo, com o objetivo de verter a lógica em busca da supressão da razão mediante a inquestionabilidade da fé, o que, obviamente, não acontece.

manter o equívoco de captar que ele enxerga na própria fé o grande paradoxo da existência, tendo em vista que toda e qualquer categoria cristã é “impensável” de modo logicamente coerente. Kierkegaard decide assumir todos os riscos possíveis desse paradoxo que se estende, cotidianamente, na relação do homem para com Deus, implicando a relação entre oposições, entre o real e o irreal.

Esse movimento crítico pode ser bem entendido na abordagem sobre o tema efetuada pelo autor francês Paul Ricoeur, que além de considerar o conceito de pecado original como um “falso saber” (Ricoeur, 2008, p. 4), ou melhor, um conhecimento que não se sustenta fora dos limites da religião – não sendo possível tratar sobre ele fora do panorama religioso –, constrói uma “crítica da linguagem teológica desde o plano dos *símbolos figurados e míticos*” (Ricoeur, 2008, p. 6) para superar a perspectiva cristã. Ou seja: o pecado só faz sentido como uma contradição teológica amplamente aceita e não questionada. Nesse ensejo, a crítica de Ricoeur parte da leitura estabelecida do cristianismo para afirmar que, se o pecado, para a teologia, não pode ser obra de Deus, para não corromper a aparência do divino, o que significaria uma vinculação do pecado às ações puramente humanas, como se ele fosse puramente uma “obra da liberdade” (Ricoeur, 2008, p. 6), o homem também não pode ser considerado como o único responsável pelo pecado, retornando à culpabilização de Adão (a qual, inclusive, já superamos logo no início do texto). A resolução encontrada pela fé para essa contradição aparente é a exteriorização dos processos de responsabilidade, pois, da mesma forma que “o mal procede de potência do mundo para o homem” (Ricoeur, 2008, p. 8), é fora dele também que se encontra a salvação, “por uma pura magia libertadora, sem ligação com responsabilidade” (Ricoeur, 2008, p. 8), como se a graça, o perdão e a morte do Cristo não passassem de uma correção de percurso, ou melhor, a correção de um erro lógico primordial. Esse erro se manifesta no fato de que, independentemente de o pecado ter surgido de Deus como uma contradição do divino, ou do homem como um verdadeiro quarto de despejo, é verdade que o pecado encontra a realidade de alguma maneira, e esta (e nisso todos nossos autores concordam) é refletida no próprio homem, porque “por um homem o pecado entrou no mundo” (Ricoeur, 2008, p.8), o que significa que, de alguma forma, a criação do infinitamente perfeita apresentava uma falha originária: a possibilidade do pecado e sua inevitabilidade.

O ponto de Ricoeur se fixa na aceitação da responsabilização plena do homem: como ele não pode ser minimamente responsável por aquilo que veio dele e mediante ele? Isso só faria sentido se Deus fosse o responsável, o que, contudo, é negado pela cristandade. Por isso, a morte, a temporalidade e a perda da inocência não são suficientes se considerarmos que o

pecado, resultante da ação humana, mudou a existência de forma qualitativa e corrompeu totalmente o projeto divino. A posição de Ricoeur a essa perspectiva se dá exatamente contra esse “acontecimento puramente irracional, como um salto qualitativo” (Ricoeur, 2008, p.9)²³. A ideia de uma mudança qualitativa tão profunda que retiraria desse sujeito sua condição de síntese entre o finito e o infinito, entre o temporal e o eterno, não sendo isso um plano do próprio Deus, ou melhor, não tendo o próprio Deus um plano de contenção que não a graça, que traz consigo a obrigatoriedade de seguir uma normatividade moral para alcançar a salvação e o perdão, parece ser uma justificativa pobre para o “plano divino”. Na verdade, essa narrativa parece irracional por trazer consigo a justificativa de um movimento que o homem sempre desejou e nunca pôde ter: a proximidade com Deus. Ou seja, a narrativa bíblica do pecado, para Ricoeur, não se sustenta enquanto procedimento filosófico, como estrutura lógica, nem como princípio teológico, porque nunca houve uma síntese a ser rompida.

O que ele identifica é que essa fé se mostraria como irracional por enxergar na “pecaminosidade” uma possibilidade de justificar os desvios humanos, que nasceriam da hereditariedade do pecado. O autor francês não consegue reconhecer como possível a existência de um tipo de grandeza “supraindividual que reúne os homens” (Ricoeur, 2008, p. 9) em um mesmo grupo: o daqueles sobre os quais o pecado recai. Parece ilógico imaginar a construção de um conceito filosófico baseado em uma negação da vontade ou mesmo da racionalidade, como se fosse simples afirmar que “o que faço não é o bem que desejo, mas o mal que não quero fazer esse eu continuo fazendo” (Epístola de Paulo aos Romanos, Capítulo 7, Versículo 19). Chega até a ser interessante pensar que, conforme sua análise, o pecado precisaria apresentar três traços fundamentais (e incoerentes) para sua compreensão: 1 – O pecado não poderia ser somente resultante da minha consciência. Ele precisaria existir e me atacar para além daquilo que eu faço com consciência. Por isso ele se estabelece enquanto uma realidade indevida, porque ele independeria do sujeito. 2 – O pecado não é simplesmente uma culpabilidade individual, mas também uma condição do gênero humano que, para além de caracterizá-lo, define seu destino, tanto diante da salvação quanto da perdição. 3 – O pecado se constitui como uma condição de miserabilidade, o que, quando efetivado em nossa existência, nos deixa infinitamente distantes do divino e completamente perdidos. Essa situação só pode ser revertida pela misericórdia divina, que tem “pena” e decide salvar alguns de nós ainda que não sejamos os responsáveis diretos pelo surgimento do pecado.

²³ O tema do salto, aqui discutido por Haufniensis, é recorrente na obra de Kierkegaard. Inclusive a famosa expressão “salto da fé é frequentemente associada ao seu nome, embora essa expressão não seja encontrada em seus escritos”. (Ross, 2019, p.46)

Este contexto cristão, por mais que não se afirme nem como uma tentativa de acusar nem de defender o homem, na verdade se mostra, metaforicamente, como uma verdadeira mãe, superprotetora, que fecha os olhos diante das ações absurdas de seu filho, simplesmente porque já sabe como corrigi-lo, ainda que não saiba se a correção lhe será suficiente: a fé cristã encontra uma justificativa para o surgimento do mal sem culpabilizar a perfeita divindade, sem transformar o homem em um completo anátema, na mesma medida que concebe uma justificativa para a maldade humana praticada cotidianamente e ainda possibilita a “salvação” dessa sua própria criação mediante um controle e um domínio normativo. No fim, todo o enredo do pecado parece não ser, para Ricoeur, nada além da manutenção de um mito, que assume “tanto o lado tenebroso como o lado luminoso da condição humana” (Ricoeur, 1988, p.26) e que

liga assim na figura de um ancestral do gênero humano todos os traços que nós temos vindo a enumerar: realidade do pecado anterior a toda a tomada de consciência, dimensão comunitária do pecado irreduzível à responsabilidade individual, importância do querer que envolve toda a falta atual. Esta tripla descrição, que pode articular o homem moderno, se cristaliza no símbolo de um “antes” que vem a recolher o mito do primeiro homem. (Ricoeur, 2008, p.8)

Essa posição, que muitas vezes é repetida diante de vários aspectos da dita “irracionalidade” de Kierkegaard, parece desconsiderar um elemento primordial para o autor: o paradoxo. Este, na obra do pensador dinamarquês, vai ganhando, inclusive, diferentes sentidos diante das diversas vozes heterônomas. Por isso, ao nos referirmos a ele, será necessário apontar a que tipo de paradoxo corresponde. Por exemplo, quando se pensa o paradoxo da fé nascido nas reflexões de Haufniensis, pensa-se que ele o é na medida em que põe em contraposição duas realidades opostas e distintas que em nada se correspondem, inclusive em existência: a razão, real e racional, e a própria fé, a qual tem suas ditas “bases” fixadas não no irreal ou no irracional, mas na superação destes e daqueles. A fé e seus desdobramentos acabam transformando o cristianismo em um processo eminentemente paradoxal. Ela gera esse movimento por trazer consigo a aparência de um paradoxo *autocontraditório*, que “é a expressão da oposição entre os propósitos do cristianismo e aqueles do ser humano natural” (Roos, 2019, p.100), e, na maioria das vezes, também a proximidade com o *aparentemente contraditório*, quando encara situações que “pareceriam ser contradições no cristianismo, mas que, de fato, não o seriam” (Roos, 2019, p.101). Dessa forma, entende-se a própria fé como paradoxal, já que

O pensamento de Kierkegaard como um todo, é orientado pelo paradoxo do Deus encarnado, do Deus que julga o pecado e, ao mesmo tempo, perdoa com sua graça aqueles e aquelas que não cumprem a sua exigência. Importa para Kierkegaard entender o cristianismo como modo de vida, uma escolha existencial que gera responsabilidade pessoal onde, simultaneamente, não se pode perder de vista os limites das ações pessoais e da própria ética. Independentemente do que se faça, se está sempre em dívida para com Deus e, portanto, se necessita do amor e do perdão de Deus, de sua graça infinita que, no limite, é fonte de sentido existencial. (Roos, 2019, p.82)

Nesse sentido, tudo aquilo que se liga à história da fé Cristã poderia se caracterizar como uma manifestação do paradoxo, tendo em vista não só sua base de fé, mas também a crença em uma plena relação vivenciada entre homem e Deus, tanto no momento anterior à queda, quanto posteriormente a ela, em uma tentativa de buscar perdão. Se considerarmos que a fé, até a contemporaneidade, embasa e justifica um tipo de “religação” ou de reestabelecimento daquela unidade outrora rompida, temos o estabelecimento de mais uma implicação constante do paradoxo de fé. Por sua vez, a racionalidade da fé acaba, muitas vezes, sendo incompreendida e interpretada como uma simples avaliação e compreensão das bases de uma determinada manifestação religiosa. A fé cristã não deve perder sua coerência de constituir-se como propiciadora de consciência ao sujeito enquanto nos leva a uma percepção da profundidade divina do sofrimento, principalmente porque “ter fé é assumir os riscos que derivam das possibilidades da existência” (Le Blanc, 2003, p. 51). Enxergar nossa submissão ao paradoxo de fé não é se entregar à irracionalidade, tampouco ser enganado por um “deus mal”²⁴, mas compreender a amplitude argumentativa requerida pela fé cristã que, desde a narrativa bíblica, requer do leitor uma plena e profunda compreensão da fé enquanto paradoxal.

Considerando todo o percurso argumentativo feito até aqui, se percebe claramente que, para encontrar coerência, conforme Kierkegaard, haveremos de concordar que, no que se refere ao pecado, “há limites no que diz respeito ao discurso lógico” (Ross, 2019, p., 51), e ainda que esses limites esbarrem em um dogma de fé, o que descrevemos aqui não é, por exemplo, uma tentativa de elaborar uma régua de conduta nem coisa semelhante. Na verdade, todas as leituras que aqui fazemos a respeito do tornar-se cristão em nada têm a ver com uma proposição ética. Pelo contrário, “não se pode, a partir dessa discussão específica, derivar preceitos de uma ética Kierkegaardiana, algo muito mais amplo e complexo” (Ross, 2019, p., 48). De todo modo, Kierkegaard não é um irracionalista simplesmente por encontrar o pecado de forma “religiosa”

²⁴ “Eis por que o pequeno clássico não pode ser visto como um manifesto niilista ou um atentado à racionalidade, mas sim como um manifesto anti-racionalista que busca reestabelecer o equilíbrio homeostático do espírito humano que implica num redimensionamento da dialética da razão e da fé” (Gouvêa, 2002, p.60-61)

(até mesmo porque “*O Conceito de Angústia* enquanto análise psicológica se propusera apenas a descrever a possibilidade do pecado, e não afirmar sua realidade” (Ross, 2019, p., 111)). Ele, pelo contrário, não anula a racionalidade. Na verdade, o que Vigilius tenta demonstrar é que, sim, as reflexões acerca do pecado são “necessariamente autocontraditórias” (Webb, 2013, p.313). O que parece, contudo, é que sua filosofia às vezes requer do leitor o exercício contínuo da fé enquanto pressuposto para o estabelecimento de uma compreensão completa. E não que a ausência dela impeça a leitura, mas promoverá a não compreensão, por exemplo, do salto de fé, que tanto movimentava essas reflexões. Não esqueçamos ainda que ler Kierkegaard é perceber como se enfatiza “o significado existencial da relação entre o Cristo e o indivíduo” (Ross, 2019, p.21).

Portanto, não se trata puramente de uma filosofia cristã, mas uma filosofia que permite uma compreensão da vida e existência do indivíduo, independentemente da fé. Trata-se de uma filosofia que “torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana” (Sartre, 1978, p.16). A própria ideia de pecado é irreal e só tem sentido sob a sombra da fé, e ele só ganha alguma significância quando é “compreendido não por meio de uma compreensão de ideias, e sim por intermédio de uma séria luta interior” (Webb, 2013, p.313), porque, antes de tudo, refletir sobre o pecado é entender que se trata de uma questão identitária, de saber quem se é. Todas essas questões, ainda que aparentem ser somente uma questão de fé, enganam facilmente olhos desapercibidos, pois pensar sobre a natureza humana, a origem de nossas ações e nossa relação para com a liberdade é elemento fundamental à nossa existência, e, por mais contraditório que tudo isso pareça, a existência “deve enfrentar a contingência, o paradoxo, a possibilidade, a incerteza, o processo” (Ross, 2019, p.78).

Conclusão

O presente artigo foi orientado por uma leitura analítica do livro *O Conceito de Angústia*, de Søren Kierkegaard. Objetivou-se, ao longo de toda ele, realizar uma leitura hermenêutica do texto filosófico partindo dos conceitos inerentes às narrativas cristãs que reverberam diretamente sobre os princípios de análise do autor dinamarquês. Nesse sentido, percebe-se como os conceitos originários da cultura cristã recebem a análise filosófica de Kierkegaard, principalmente na tentativa de diferenciar a queda do pecado hereditário, em busca de compreender como a pecaminosidade se manifesta e recai sobre os indivíduos, de maneira que é nessa análise que o autor tenta diferenciar a noção de culpa de uma situação de

inocência. Em sua produção filosófica, Kierkegaard se mostrou um defensor ferrenho da subjetividade não somente como uma forma de se opor aos sistemas filosóficos, ainda que, conforme Jonas Ross (2019, p.73), “Kierkegaard percebe a necessidade de um resgate da responsabilidade pessoal no que diz respeito à questão do pecado e, por isso, a enfatiza”. Porém, sua defesa também caminha no sentido de tentar demonstrar como o indivíduo, subjetivamente, mesmo sem responsabilidade sobre o pecado de Adão, tem o pecado enquanto uma realidade indevida, de maneira tal que não podemos esquecer que a queda se repete em cada pessoa. Essa realidade indevida que, mesmo sem ser responsabilidade de Adão, advém da queda, segundo o autor, é responsável pelo rompimento da condição de síntese outrora impetrada ao homem, mediante o rompimento da inocência, estabelecimento do pudor e fixação da temporalidade, tendo em vista o rompimento com o infinito, junto à morte²⁵. É nesse contexto que encontramos uma certa oposição ao pensador dinamarquês que se estrutura na crítica de uma suposta irracionalidade e, também, de uma impossibilidade lógica dos conceitos de pecado, queda e hereditariedade. Contudo, tais posições desconsideram o caráter paradoxal da fé cristã, que traz consigo a aceitação de uma aparente contradição que se vincula ao contexto de fé que é, por si só, paradoxal e contraditório, mas que não perde sua realidade e nem, tampouco, sua efetividade enquanto existência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: M. Fontes, 2007.
- ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard: construção do estético*. São Paulo: Unesp, 2010.
- BÍBLIA. Nova Versão Internacional. Trad. Comissão da Tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Vida Nova, 2002.
- FERRO, Nuno. *Estudos sobre Kierkegaard*. São Paulo: LiberArts, 2012.
- FEUERBACH, Ludwing. *A essência do Cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- FREUD, Sigmund. *O mal estar da civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom/Alfarrábio, 2002.

²⁵ Não é incorreto dizer que a humanidade é culpada, que o gênero humano como um todo é culpado, pois todos pecaram. A ênfase de Haufniensis, entretanto, é que cada indivíduo se torna culpado e é responsável por sua culpa diante de Deus. O pecado na humanidade é um fato, Haufniensis não o nega, mas isso não deve ser entendido como análogo a uma infecção necessária ao gênero humano. A humanidade é pecadora porque cada indivíduo tornou-se pecador. (Ross, 2019, p.56)

KIERKEGAARD, S. A. *Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.

KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*. Trad. Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 249-327. (Coleção Os Pensadores).

KIERKEGAARD, S. A. *O desespero humano: doença até a morte*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979c. p. 187-279. (Coleção Os Pensadores).

KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de angústia*. Trad. Álvaro Luís Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.

LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LIMA, Fransmar C.; ALMEIDA, Jorge M.; ARAÚJO, Humberto de; SOUZA, Quaglio. (Org.). *O filósofo da Dinamarca: vários estudos sobre Søren Kierkegaard*. São Paulo: LiberArts, 2019.

LÖWITZ, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XX, Marx e Kierkegaard*. São Paulo: Unesp, 2013.

NASCIMENTO, Dax F. Moraes P. *Liberdade e negação da vontade: análise do ser-livre como representação e na angústia*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. PIDFIL. Natal, 2011.

NASCIMENTO, Dax F. Moraes P. Schopenhauer e o mito do pecado original: acerca da vontade como querer ser. *Revista Saberes*, Natal-RN, 2010. [pp.37-46].

PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski: filosofia, romance, experiência*. Trad. Maria Helena Nery Garcez e Sylvia Mendes Carneiro. São Paulo: Edusp, 2012.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: 34, 2003.

REICHMANN, Ernani. *Kierkegaard: alguns aspectos de sua vida e obra*. Curitiba: Edição do autor, 1963

RICOEUR, Paul. *O Pecado Original: Estudo de Significação*. Trad. José M. S. Rosa. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

RICOEUR, Paul. *O Mal: Um desafio à Filosofia e à Teologia*. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papyrus, 1988.

ROSS, Jonas. *Tornar-se Cristão: Paradoxo e Existência em Kierkegaard*. São Paulo: Editora Liber Ars, 2019.

SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego: Esboço de uma descrição fenomenológica*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 1-32. (Coleção Os Pensadores).

SILVA, Marcos Érico do Nascimento. *Liberdade e não-liberdade em O Conceito de Angústia de Soren Kierkegaard*. João Pessoa: [s.n], 2008.

SOUTO MAIOR, Patrícia Silva. *O devir da angústia: um diálogo entre Kierkegaard e Dostoiévski*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Ouro Preto: Programa de Pós-Graduação em Estética e Filosofia da Arte. Ouro Preto, 2017.

STAROBINSKI, Jean. *A tinta da melancolia*. São Paulo. Companhia das Letras, 2013.

VALLS, Alvaro. Apresentação. In: KIERKEGAARD, S. A. *Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011. p. 9-18.

WEBB, Eugene. *Filósofos da Consciência: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*. Tradução Hugo Langone. São Paulo: É Realização, 2013.