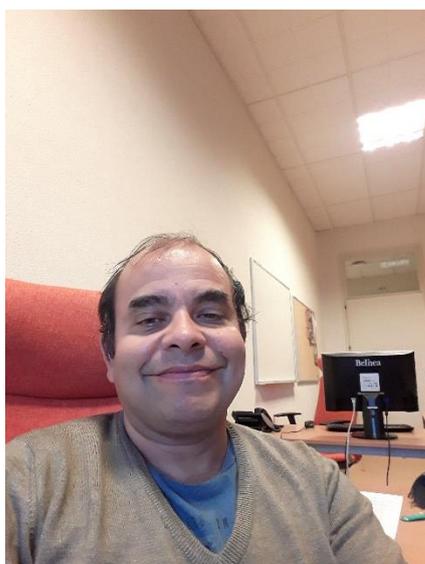


O CONCEITO DE PAGANISMO NA FILOSOFIA DE KIERKEGAARD: ALGUMAS REFLEXÕES

THE CONCEPT OF PAGANISM IN KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY: SOME REFLECTIONS

MARCIO GIMENES DE PAULA (*)



(*) **Marcio Gimenes de Paula**
Professor do Departamento de
Filosofia UnB. Doutor em Filosofia
pela UNICAMP.
ID: <https://orcid.org/0000-0002-5991-5710>
Email: marciogimenes@unb.br

Resumo: O objetivo geral do nosso artigo é investigar, do ponto de vista filosófico, a origem do conceito paganismo (*paganus* em latim) especialmente a partir da sua comparação com o cristianismo e como ele ainda será importante no pensamento de Kierkegaard no século XIX. Em dinamarquês a palavra utilizada é *hedenskab*. Qual a importância desta pesquisa? No nosso entender, existem dois pontos: 1) Trata-se de um conceito importante na totalidade da obra do autor, estando presente do início ao final de sua produção; 2) É importante no contexto filosófico do século XIX e XX, especialmente nos autores pós-hegelianos como Feuerbach, Nietzsche, Overbeck, Burckhardt e outros. Em nossa visão, Kierkegaard é um deles. A fim de atingir tal objetivo analisaremos o conceito do paganismo em fragmentos de cinco obras kierkegaardianas, a saber: *O Conceito de Angústia*, *Migalhas filosóficas*, *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*, *Doença Mortal e Exercício do Cristianismo*.

Palavras-chave: Cristianismo, Filosofia da Religião, Paganismo, Kierkegaard.

Abstract: The general objective of our article is to investigate, from a philosophical point of view, the origin of the concept of paganism (*paganus* in Latin) especially when compared to Christianity and how important it will still be in Kierkegaard's thought in the nineteenth century. The word used in Danish is *hedenskab*. What is the importance of this research? In our opinion, there are two points worth mentioning: 1) This is an important concept in the totality of the author's work, being present from the beginning to the end of his production; 2) It is important in the philosophical context of the 19th and 20th century, especially in post-Hegelian authors such as Feuerbach, Nietzsche, Overbeck, Burckhardt and others. From our perspective, Kierkegaard is one of them. In order to achieve this goal, we will analyze the concept of paganism in fragments of five Kierkegaardian works, namely: *The Concept of Anxiety*, *Philosophical Fragments*, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, *Sickness unto Death* and *Practice in Christianity*.

Key words: Christianity, Philosophy of Religion, Paganism, Kierkegaard.



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

“As virtudes dos pagãos são vícios brilhantes”

(Santo Agostinho)

INTRODUÇÃO: O PAGANISMO EM VISÃO PANORÂMICA E EM KIERKEGAARD

O paganismo é um tema extremamente importante na passagem da Antiguidade clássica para o estabelecimento do cristianismo na assim chamada Antiguidade Tardia. Importantes estudiosos da área como Henri Irénée Marrou, Peter Brown, Jacob Burckhardt, dentre outros, já se dedicaram sobejamente ao seu estudo. De igual modo, ele espelha tanto as teses clássicas como torna mais perceptível o posicionamento filosófico distinto do cristianismo nascente em relação a ele mas, ao mesmo tempo, nos ajuda a adentrarmos nessa conflituosa dialética paganismo e cristianismo, tal como bem pontua, por exemplo, W. Jaeger em *Cristianismo primitivo e Paideia grega*.

Desse modo, na nossa avaliação, o paganismo permeia toda a obra do autor de Copenhague e merece igualmente destaque. É certo que Kierkegaard não é seu criador, visto que ele possui sua origem nos primórdios do cristianismo e nos primeiros momentos em que a nova religião se confronta com a herança clássica grega. O fato que nos interessa investigar é perceber como o conceito de paganismo, herdado da interpretação cristã - e do seu primeiro contato com o mundo clássico- será central e, em que sentido, boa parte da crítica kierkegaardiana tanto à filosofia moderna como à cristandade será feita tendo isso em mente, ou seja, tomando a filosofia moderna como nova paganização ou paganização do cristianismo.

Ao contrário do que pode parecer, Kierkegaard é até mesmo elogioso em relação ao paganismo, visto que nele ainda não parecia se firmar claramente o conceito de eu e de consciência, trazidos pelo cristianismo o que, de certa forma, pode até torná-lo mais aceitável como um primórdio da história humana ou algo ligado a um tempo por assim dizer mais “ingênuo”. Assim, o paganismo é identificado com o homem natural, ao passo

que o cristianismo possui estreita vinculação com o tema da segunda natureza ou do homem que deve lutar contra a sua própria natureza corrompida pelo pecado. Em outras palavras, o reconhecimento do pecado (ou queda) do homem é fundamental, visto que ele alterou o próprio modo como o homem conhece ou pode conhecer. Nesse sentido, o ponto alto do paganismo, aos olhos de Kierkegaard, reside na emblemática figura de Sócrates e na imanência. Por isso, não fortuitamente, o pensador ateniense será figura igualmente presente em toda a obra kierkegaardiana. Ele surge ora como modelo, com quem a filosofia moderna deve aprender, visto que ele vive no limite da sua finitude. O pensador grego também não renega o *páthos* e nem as aporias, o que também é meritório. Sua outra faceta é a do típico representante do paganismo, modelo daquilo que já foi superado pelo cristianismo ou deveria ter sido. Desse modo, compreende-se ainda a crítica kierkegaardiana à cristandade – notadamente àquela presente mais no final de sua produção- que aponta para a paganização do cristianismo (e da filosofia moderna). Curiosamente, Sócrates é, na crítica da cristandade, ora o modelo para a própria crítica, ou seja, serve como o exemplo daquele que *não sabia* e, nesse sentido, pode terminar por ajudar a própria cristandade, que se julga tão sabedora do cristianismo, a mirar-se a si mesma como carente e limitada. Por outro lado, do ponto de vista conceitual, o socrático é exatamente aquilo que está na via oposta ao cristianismo. Ele está na imanência, o cristianismo na transcendência. Ele acredita alcançar a verdade pelos seus esforços e acredita que ao saber o que é bom o homem o pratica. O cristianismo não acredita num alcance da verdade pelos esforços humanos, visto que o entendimento humano está corrompido pelo pecado original e que a prática do bem não é apenas questão de consciência, mas da vontade livre.

Assim, o paganismo é parte importante e constituinte do pensamento humano, mas parece ter sido suplantado, no entender de Kierkegaard, pelo cristianismo e sua maior clareza acerca do eu e da consciência, o que será de importância capital também para a filosofia moderna. Por isso, o paganismo é, ao mesmo tempo, uma aproximação do espírito e um afastamento dele, uma vez que, no entender do dinamarquês, isso só ocorrerá mais efetivamente no âmbito do cristianismo. Logo, o intuito do nosso artigo é investigar como o pensador concebe tal conceito em sua plenitude e como ele será central nas suas investigações e na sua proposta intelectual.

O tema do paganismo ainda foi pouco explorado, de modo filosófico no pensamento do autor (ao menos em contexto brasileiro) e, em geral, parece estar mais próximo de uma interpretação estritamente teológica do pensador, o que nos parece equivocada. Assim, sua investigação a partir de raízes filosóficas, tal como propomos aqui, pode apresentar, em nossa avaliação, relevância e impacto.

1. O TEMA DO PAGANISMO NO *CONCEITO DE ANGÚSTIA* DE KIERKEGAARD

Ao optar pelo pecado como ponto de partida, Kierkegaard deixa clara a sua afinidade com a herança agostiniana e demonstra o seu ponto de vista religioso, bem como demonstra sua clara oposição a Hegel ao abordar o conceito de queda e afirmar o Gênesis. Desse modo, o objetivo tanto do *Conceito de angústia* como das *Migalhas filosóficas* é abordar o homem como uma síntese de corpo e alma. Curiosamente, parece instigante perceber aqui, seguindo a pista de Cassirer uma distinção que será fundamental em Kierkegaard e para o entendimento do seu conceito de paganismo, a saber, a diferença essencial entre o Renascimento e a Reforma Protestante. No entender de Cassirer, o Renascimento, com forte matriz católica, ainda almeja uma reconciliação do homem com Deus e, mesmo ciente da importância do pecado original, não parece conferir-lhe o mesmo peso que a tradição protestante o que, por sua vez, dificulta a reconciliação ao estilo humanista. Desse modo, de alguma maneira, tal Renascimento pode representar a ressurreição do paganismo dentro de um horizonte cristão. Por isso, não fortuitamente, o Renascimento é aliado do humanismo e o protestantismo parece aliado do agostinianismo, cabendo lembrar que a proposta kierkegaardiana, estudiosa e crítica do paganismo, se situaria exatamente aqui:

O âmago do conflito pode definir-se numa expressão: *o pecado original*, a propósito do qual o Humanismo e a Reforma têm posições radicalmente diferentes. O Humanismo, bem entendido, jamais ousou atacar frontalmente o dogma da queda original, mas toda a sua orientação espiritual tende a abrandar o rigor do dogma, a privá-lo de sua força (CASSIRER, 1997, p. 195)

O protestantismo parece vencer a primeira parte desse duelo contra a Renascença e a ideia de pecado afirma-se com força não apenas no que concerne ao campo da teologia, mas ao próprio modo em que se concebe o conhecimento na filosofia moderna e, por isso,

julgamos que nosso artigo acerca do paganismo avança para além dos limites da teologia e que Kierkegaard, de algum modo, importa um conceito que parece meramente teológico para o campo da filosofia e para uma discussão até mesmo epistemológica.

Contudo, há também uma leitura crítica possível da tese de Cassirer. Ou seja, o protestantismo não pode haver criado, de modo diferente do humanismo renascentista, um outro tipo de afirmação do homem? Não poderia haver um tipo de “Renascimento protestante”? Obviamente em um diferente registro, onde o pecado surge enfaticamente como ponto de partida e onde a finitude, tema tão caro à filosofia existencialista do século XX, é afirmada.

O tema do “eu” também é o assunto, num outro registro, do *Conceito de angústia*, que também o avalia pela ótica da inocência, marca do paganismo:

A inocência é ignorância. Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem. Tal interpretação está em perfeita concordância com a da Bíblia que, ao negar ao homem em estado de inocência o conhecimento da diferença entre o bem e o mal, condena todas as fantasmagorias católicas sobre o mérito (KIERKEGAARD, 2010, pp. 44-45).

A indagação central dessa obra, escrita por um tal Vigilius Haufniensis em 1844, reside em torno da afirmação de que Adão é ignorante. Contudo, se ele é ignorante como pode distinguir o bem do mal? Com efeito, existe, no entender de Kierkegaard, claros limites da psicologia para entender o primeiro homem. Adão oscila entre a angústia, a inocência e a culpa. Desse modo, parece impossível, segundo avalia o pensador dinamarquês explicar o fato do pecado, visto que nós apenas podemos nos aproximar da sua angústia.

Nesse sentido, a angústia é sempre uma possibilidade de liberdade, a liberdade como realidade, pois a liberdade plena é algo nunca possível. Não fortuitamente três temas estão presentes o tempo todo nas reflexões do pensador: a consciência de si, a liberdade, o pecado. A angústia aparece, portanto, como a possibilidade da possibilidade de liberdade e como forma paradoxal de fé. Notemos que, não sem propósito, o tema da consciência de si é uma resposta kierkegaardiana ao posicionamento hegeliano, notadamente aquele exposto na *Fenomenologia do espírito*. Por isso, no entender de Valls, o livro sobre a angústia é uma espécie de meditação transcendental, coisa que não caberia no paganismo: “O *Conceito de Angústia* não se assustem, é uma meditação

transcendental, um texto de filosofia transcendental, sobre as condições de possibilidade para que o homem possa agir livremente. Como é que o homem age livremente? Numa liberdade que se enreda, que se enrosca e se atrapalha consigo mesma” (VALLS, 2012, p.53). Esta parece ser a história de Adão, esta parece ser a história de cada um dos homens.

Após longas análises de um tema tão profundo, que é o do pecado e da liberdade do homem por excelência, questões aliás já presentes, por exemplo, nas reflexões de Santo Agostinho no *Livre-Arbítrio* e nos *Ensaio de Teodiceia* de Leibniz, Haufniensis concentra sua energia sobre a questão da inocência do homem, um tema caro também ao paganismo e aqui, segundo avaliamos, se consegue vislumbrar bem a diferença com o cristianismo. Se o que existe é a inocência e nele não pode ainda haver nem escolha e nem qualquer capacidade de julgamento, o que se afirma, a partir disso, só pode ser o nada, isto é, a inocência, antes de se tornar culpada, cede seu lugar para a angústia que, por sua vez, só pode se afirmada enquanto angústia de nada:

Neste estado, há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta, pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer a angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela (KIERKEGAARD, 2010, p.45).

Em outras palavras, a inocência pagã natural, ao contrário do que talvez pareça, não encontra repouso, mas é ao mesmo tempo angústia. Percebamos aqui o quanto tal pista parece bastante próxima de teses agostinianas, pois o homem pagão, ao buscar a tranquilidade fora de si, não a encontra e assim, de modo quase sugerido, o que parece estar em jogo é um apelo para que o homem volte-se para a sua própria interioridade, tema cristão por excelência, mas curiosamente já assemelha-se também ao problema socrático e, nesse sentido, talvez se possa tomar o socratismo como cristianismo antecipado. O que o cristianismo traria então de novo em relação ao paganismo seria exatamente o reforço do final da inocência, isto é, a tomada de consciência da culpa tal como acontece na história de Adão: “Portanto, como Adão perdeu a inocência pela culpa, assim a perde todo e qualquer homem. Se não foi pela culpa que a perdeu, tampouco foi a inocência o que perdeu, e se ele não era inocente antes de tornar-se culpado, então jamais se tornou culpado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 38).

Assim, o conceito de inocência possui estreita relação com o conceito de queda. Segundo nosso autor, deve haver uma ordem inversa daquela que costumeiramente se pensa. Em outras palavras, é preciso primeiro pensar na culpa dos homens posteriores a Adão para, num segundo momento, pensar na culpa de Adão. Se for explicada a culpa de qualquer homem, ficará imediatamente clara a culpa de Adão. Logo, o pecado de Adão é igual ao pecado de qualquer homem e a história parece não ter aqui nenhuma importância e nem sequer serve de alguma coisa pensar as coisas de modo quantitativo. Aqueles que pensam de modo diferente ainda compreendem o pecado ao modo estético e, por isso, buscam a culpa em Adão.

Nesse ponto, as reflexões de Haufniensis aqui elaboradas nos remetem ao problema psicológico, ou seja, elas partem de uma reflexão teológica e se dirigem ao âmbito da psicologia. Contudo, a psicologia novamente a reenvia ao âmbito do teológico. Por assim dizer, a angústia é uma determinação espiritual e ocupa lugar importante na psicologia. É ela quem estabelece a distinção entre o eu e outro eu de mim. Sua realidade surge como uma possibilidade e jamais pode ser comparada com temor, que se relaciona a algo exato e concreto. A angústia é algo que diferencia homens e animais, isto é, é uma determinação humana a capacidade de escolher e se angustiar diante do escolhido.

No estado de inocência o homem não é apenas o bruto, mas alguém que possui um espírito que sempre o inquieta. No entender do nosso autor, a angústia chega ao seu ápice e mostra toda a sua ligação com uma espécie de nada, visto que ainda não se pode aqui falar em consciência, ou seja, “aqui não há nenhum saber sobre bem e mal etc., mas a realidade inteira do saber projeta-se na angústia como o enorme nada da ignorância” (KIERKEGAARD, 2010, p. 47).

O pecado de Adão se afirma aqui como a vontade e como desejo reprimido. Trata-se da vitória do nada da angústia, algo que precede a consciência. Aqui não se pode afirmar a consciência de Adão. Na cena mitológica do *Gênesis*, quando Deus o proíbe de comer os frutos da Árvore do Bem e do Mal, ele sequer poderia distinguir o que era bom e mau. A rigor tal distinção só faz sentido depois dele ter efetivamente saboreado os frutos. Do mesmo modo, ele também não é ainda capaz de entender a sentença divina que o ameaça de morte se desrespeitar a lei. Aos olhos de Haufniensis a angústia também não pode ser explicada nem pela necessidade e nem pelo livre-arbítrio. Não há, portanto, ninguém que consiga explicar cabalmente o pecado, embora muito possam questionar sua

entrada no mundo de forma absolutamente grosseira. Somente a psicologia pode, talvez, fornecer alguma pista. Logo, o homem é uma síntese de alma, corpo e espírito. Aqui parece residir o problema central do *Conceito de Angústia*. Adão é seu representante por excelência. No estado de inocência, ele é tal como um espírito que vaga e sonha, isto é, ele é alguém que não consegue realizar a síntese. Ao realizar a síntese ele supera a inocência e a sua própria animalidade, mas ele só é capaz de se afirmar homem na medida em que segue sendo um animal. O problema de Adão é, no fundo, o problema do pecado de todos os homens e, por isso, convém examinar as teses sobre isso, especialmente aquelas que colocam em diálogo paganismo e cristianismo em Kierkegaard, tal como ocorre em *Migalhas filosóficas* e no *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*.

2. O TEMA DO PAGANISMO EM CLIMACUS: *MIGALHAS FILOSÓFICAS* E *PÓS-ESCRITO ÀS MIGALHAS FILOSÓFICAS*¹

Tanto nas *Migalhas filosóficas*, escrita em 1844, com poucos dias de diferença do *Conceito de angústia*, como no *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* de 1846, o conceito de pecado será o ponto central em ambas. Nelas, o pseudonímico autor Johannes Climacus tentará provar o cristianismo ao modo grego e, desse modo, torna evidente a comparação entre o paganismo e o modelo cristão. A rigor, especialmente nas *Migalhas filosóficas*, não se fala abertamente em cristianismo, mas numa espécie de modelo teórico ou projeto experimental. Assim, a promessa que parece displicente, feita no final da obra, de retomar certos temas, volta com toda a força no texto do *Pós-Escrito*, onde o cristianismo é agora visto de modo mais claro e efetivo e assim, a obra não é apenas de autoria de Johannes Climacus, mas Kierkegaard acrescenta a ela a sua própria assinatura, o que parece um indício a ser considerado.

No período de produção das *Migalhas filosóficas*, Kierkegaard leu bastante Feuerbach. Desse modo, há uma diferença capital entre o projeto de Climacus, o pseudônimo autor da obra e o projeto de feuerbachiano. No pensador alemão, há uma

¹ O presente tópico já foi desenvolvido em outra obra de minha autoria. Aqui o apresento com algumas adaptações e acréscimos. PAULA, M.G. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*, Anablume/FAPESP, São Paulo, 2001.

atualização do socratismo, isto é, o homem já está de posse da verdade. Tal verdade é alcançada pela superação da ilusão religiosa e pela descoberta do segredo da teologia: a antropologia. Logo, são os homens os produtores dos seus deuses. Climacus procura uma alternativa ao projeto socrático, que será elaborada no decorrer de toda a sua obra. Tal alternativa não é chamada de cristã pelo autor. Sua proposta é ir além do projeto socrático; seu desejo é mostrar como é possível realizar uma síntese diferente daquela operada pela filosofia moderna que, no seu modo de compreender, é o paganismo atualizado.

O problema aqui abordado preliminarmente consiste numa pergunta: será possível basear a felicidade eterna em verdades contingentes ou de fato? Climacus, ao pensar nessa questão, está influenciado por Lessing que, por sua vez, se encontra influenciado por Leibniz, pioneiro nessa divisão entre verdade de fato e verdade lógica. É certo que Kierkegaard opera com os dados do cristianismo, porém não de um modo confesso, mas apenas como um modelo teórico criado por seu pseudônimo. Por ser o cristianismo uma verdade de fato e não uma verdade lógica, ele deve operar com a ideia do salto².

Todavia, essa distinção entre as verdades e a abordagem sobre a felicidade eterna não constituem o mote principal da obra, mas apenas o pano de fundo para uma questão que já havia sido abordada por Kierkegaard no *Conceito de ironia*: pode-se ensinar e aprender a virtude? Observemos que, nas *Migalhas filosóficas*, troca-se o termo *virtude*, usado anteriormente no *Conceito de ironia*, pelo equivalente existencial *verdade*. Surge, a partir dessa pergunta, o pensamento platônico de reminiscência somado com a tese socrática que afirma que o homem já está de posse da verdade. Se prevalecer a tese da reminiscência, de que o homem já sabe previamente, bastando apenas a rememoração e a tese socrática, de que o homem já está na verdade, o instante³ se tornaria inútil. Com efeito, ele não seria mais do que uma mera ocasião.

Ora, a proposta alternativa de Kierkegaard é exatamente o contrário disso, pois nela o instante é decisivo. O que diferirá a proposta kierkegaardiana da proposta socrática é que a primeira pressupõe que o homem não está de posse da verdade, pois esse se

² O conceito de salto da fé é bastante amplo em Kierkegaard, recebendo influência de Leibniz, Lessing e podendo ser percebido em várias de suas obras, dentre as quais destacamos *Temor e tremor* e *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Contudo, não é objetivo de nosso artigo avançar em tais aspectos.

³ O conceito de instante está presente em praticamente toda a obra kierkegaardiana, e, inclusive, a sua polêmica final contra a Igreja dinamarquesa, chama-se *O Instante*. Contudo, não é objetivo de nosso artigo aprofundar tal questão.

encontra em *estado de pecado*, tal como foi igualmente explorado no *Conceito de angústia*.

Climacus utiliza categorias gregas para a construção do seu modelo alternativo e também para provar até onde é possível o seu próprio uso. No fundo, a proposta alternativa kierkegaardiana é uma crítica tanto do idealismo platônico como do idealismo hegeliano. O idealismo hegeliano não passaria de uma consequência do idealismo platônico. Porém, o problema das *Migalhas filosóficas*, tal como o problema do *Conceito de angústia*, não possui solução, visto que ele deve ser encarado pela perspectiva da fé. Tal pressuposto aparece no próprio projeto teórico e, com muita probabilidade, é bastante tributário do argumento ontológico de Santo Anselmo, onde o ponto de partida reside na fé e não no conhecimento. Contudo, ao contrário do que talvez se possa imaginar, a proposta kierkegaardiana não deixa de ser moderna, pois possui alguma afinidade com a proposta filosófica de Pascal, por exemplo, onde o pressuposto do pecado é igualmente fundamental para o estabelecimento de uma nova filosofia. Além disso, mesmo em filósofos como Leibniz e Descartes, tal questão pressuposicional nunca deixou de existir. Não se trata, portanto, de irracionalidade, mas de nova proposta filosófica. Tal tema é tratado de modo ainda incipiente nas *Migalhas filosóficas*, mas aparece claramente no *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*

Mas a definição de verdade dada acima é uma paráfrase da fé. Sem risco não há fé. Fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se posso aprender objetivamente Deus, então eu não creio; mas, justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho de crer; e se quero manter-me na fé, tenho que constantemente cuidar de perseverar na incerteza objetiva, de modo que, na incerteza objetiva, eu estou sobre '70.000 braças de água', e contudo creio (KIERKEGAARD, 2013, p. 215).

Cabe notar que o Sócrates de Kierkegaard nas *Migalhas filosóficas* é bastante diferente do Sócrates do *Conceito de ironia*. Nas *Migalhas filosóficas*, o Sócrates de Kierkegaard, sob a pena de Clímacus, representa o homem comum (pagão) em oposição ao homem renascido (cristão). O Sócrates de Climacus nas *Migalhas filosóficas* é aquele que consegue o máximo na relação com os demais homens. Porém, ainda está bastante distante da proposta alternativa ideal formulada por Climacus.

A pergunta motivadora das *Migalhas* é a seguinte: Em que medida se pode aprender a verdade? Tal pergunta é antiga: ela já está presente no diálogo *Menon* de

Platão. Procurar a verdade é admitir que ela anteriormente não existia em nós. Contudo, procurar aquilo que sabemos é impossível, visto que já sabemos. Já procurar pelo que não sabemos é inviável, uma vez que nem sequer sabemos aquilo que procuramos. Era essa a dificuldade com a qual a filosofia socrática se deparava.

Segundo a concepção socrática, para saber a verdade basta que o homem relembre, isto é, a verdade já está no próprio ser, ela apenas se encontra adormecida. Essa será a prova da pré-existência da alma dada pelo *Menon*, também conhecida como teoria da reminiscência. Ora, se esse homem está de posse da verdade (que está apenas adormecida nele), ele pode alcançá-la pelos seus próprios esforços. Por isso, nessa concepção, o ponto de partida temporal é um nada, o instante não tem a mínima importância.

O instante não tem importância, pois nele descubro que sabia eternamente a verdade. Sendo assim, esse instante é reabsorvido e incorporado pelo tempo e, por isso, eu jamais poderei encontrá-lo, visto que ele se perde no tempo.

Para Kierkegaard, o instante só pode ser decisivo se não for entendido à maneira socrática. Convém, por isso, examinar também dois outros termos que aparecem em Kierkegaard (e na filosofia socrática): discípulo e mestre. Na visão kierkegaardiana, o discípulo não é nem mesmo o que ele procura, visto que ele está fora da verdade, ou melhor ainda, ele é a não-verdade. O mestre é necessário ao discípulo por causa disso, ou seja, para lembrá-lo que ele é a não-verdade. O discípulo jamais conseguiria chegar até a verdade pelos seus próprios esforços.

O mestre deve levar o discípulo não somente até à verdade, mas também deve dar a condição para que ele possa entendê-la. Afinal, se o discípulo tivesse a condição, bastaria que ele se lembrasse da verdade (o que seria socrático). O discípulo também não fornece ao mestre a condição para que ele próprio entenda a verdade, porém só pode haver ensino porque essa condição está presente. O mestre pode transformar o discípulo, mas não pode recriá-lo. Somente o deus pode recriar o discípulo. Afinal, foi o deus quem o criou e lhe deu a condição de compreender.

Logo, o instante tem importância decisiva, pois o discípulo está sem a condição de compreender ou foi, de alguma maneira, despojado dela. Observemos que isso não ocorreu por vontade do deus e nem foi obra do acaso, mas ocorreu, segundo Kierkegaard,

por culpa do próprio discípulo. Ele não somente está fora da verdade como polemiza com ela. O discípulo perde a sua condição por sua própria culpa, por estar, conforme a concepção kierkegaardiana, em *estado de pecado*. Como vimos ao abordar o *Conceito de angústia* e também como se afirmará aqui e nas avaliações de *Doença Mortal* e de *Exercício do cristianismo*, o tema do pecado é fundamental no pensamento do autor dinamarquês e, inclusive, sua própria estratégia pseudonímica e comunicativa estão embebidas neles, tal como bem pontua Starobinski:

Em Kierkegaard, a sensação da *máscara*, está estritamente ligada à consciência do pecado original. O pecado de Adão tem sua consequência na vergonha da nudez corporal, e a vergonha logo convoca o desejo de ser vestido, protegido, escondido – mascarado. A máscara é a vergonha do pecado estendida ao próprio rosto. Na verdade, pecado e máscara procedem da mesma ‘vertigem da liberdade’ (STAROBINSKI, 2016, p. 308).

Sendo assim, o mestre só pode ser o próprio deus, que é o único capaz de dar a condição e a verdade. Como poderemos denominar esse mestre, visto que ultrapassamos o próprio conceito (até então socrático) de mestre? Existem, para o deus-mestre, segundo Kierkegaard, quatro atributos: Salvador, Libertador, Reconciliador e Juiz.

Ele é Salvador, pois salva o discípulo da não-liberdade, salvando-o de si mesmo. Ele é *libertador*, visto que liberta aquele que era prisioneiro de si mesmo. Ele é *reconciliador*, pois reconcilia o discípulo que se tornara culpado pelo uso de sua não-liberdade, isto é, o mestre lhe dá a condição e a verdade, retirando a cólera suspensa sobre a culpa. Ele é Juiz, pois se novamente adquirimos a condição de compreender, seremos responsáveis pelas nossas ações e estaremos conscientes delas.

O instante possui também uma natureza particular e mesmo o instante religioso é breve e singular, como todos os demais. Contudo, ele é, segundo Kierkegaard, decisivo e composto de eternidade plena. O instante é, nessa concepção, uma plenitude dos tempos, isto é, ele é *kayros* (tempo propício) e não *krónos* (tempo decorrido). Notemos que desse primeiro conceito de instante derivam outros. Somente com a presença do deus no tempo é que se pode entender o conceito de instante em Kierkegaard.

Ao ir da não-verdade para a verdade, o discípulo se torna novo homem. Ocorre nele uma mudança, uma conversão. Ele se torna consciente de sua culpa. Ele pode, desse modo, olhar para trás seguindo em frente. É certo que o discípulo foi criado pelo deus, porém, ao se converter, ele sai do não-ser para o ser, ele renasce e supera o *estado de*

pecado. No instante desse renascimento ele se torna consciente, pois seu estado anterior era o do não-ser.

As consequências dessa mudança, do não-ser para o ser, são as seguintes: a) essa decisão do deus é eterna, ao se realizar no tempo, se torna o instante; b) o instante nasce do choque entre decisão e ocasião, isto é, é decisão eterna para o deus e ocasião para o homem. Porém, com a ação do deus no tempo, isso se torna mais do que ocasião para o homem, transforma-se em instante decisivo; c) ocorre a dialética do instante. Em Sócrates é possível observar o instante e sequer discerni-lo. Por isso é que, para o filósofo ateniense, o discípulo é a verdade, e o instante da ocasião é a aparência; d) o instante socrático é falso e o instante da decisão é loucura. Afinal, se há uma decisão para ser tomada, o discípulo se tornaria a não-verdade. É exatamente isso que torna necessário o começo do instante; e) o instante é, de fato, decisão da eternidade: o deus no tempo, nascido, crescido e sofrendo por amor aos homens; f) o instante é o paradoxo, isto é, algo que não pode ser explicado racionalmente, senão retornaremos ao modelo socrático. Em outras palavras, o instante é a plenitude dos tempos, visto que Deus está no tempo, o que é paradoxal. O instante é também composto da decisão eterna do deus e da decisão humana, isto é, passagem do não-ser para o ser.

Portanto, segundo Kierkegaard, a verdade jamais pode ser encontrada no ser humano. Com o *estado de pecado*, ocorre uma separação e distância entre o homem e o deus, o homem perde a sua condição original. O homem precisa de algo mais do que um parteiro, como era Sócrates, para tirar de si mesmo o que ele já é. Logo, algo deve vir de fora, algo deve vir do exterior para esse homem. O deus deve ser o Salvador, deve ser o algo exterior que possibilitará uma nova vida ao homem. Essa é a diferença entre o deus (que é Mestre e Salvador) e Sócrates, que é somente um mestre existencial. O Salvador representa o fim da distância entre o homem e o deus, ele é a verdade e fornece a condição para que o homem possa compreendê-la. Ele é a própria possibilidade de compreensão que surge no reconhecimento da diferença entre o deus (Mestre e Salvador) e o homem.

O problema posto portanto, pelas *Migalhas filosóficas* e pelo *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* nos remete não apenas a confrontação dos modelos pagão e cristão e entre a verdade eterna existente no homem (paganismo) e o conceito de pecado como ruptura com a verdade (herança judaico-cristã). Afirma-se aqui a importância do tema do eu e da consciência do indivíduo como um fator fundante não apenas da modernidade,

mas como algo a ela trazida pela herança judaico-cristã. Por isso, o tema do *Conceito de angústia* se centrou em tal temática e igualmente o farão *A Doença Mortal e Exercício do cristianismo*.

3. O TEMA DO PAGANISMO EM ANTI-CLIMACUS: “DOENÇA MORTAL” E “EXERCÍCIO DO CRISTIANISMO”⁴

A Doença Mortal, obra escrita pelo pseudônimo Anti-Climacus em 1849 é uma capital para a discussão acerca do problema do eu e não apenas para se discutir o problema do desespero como talvez, de modo errôneo, se possa imaginar. Por meio da pena desse pseudônimo, que se confessa um autor estritamente cristão, se investigará o problema do pecado em sua relação direta com o problema do eu. Note-se que a mesma questão já norteará também, com diferentes registros, as *Migalhas filosóficas*, *O Conceito de angústia*, *O Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* e, aliás, persistirá numa obra igualmente assinada por Anti-Climacus em 1850, a saber, *O Exercício do cristianismo*, onde o cristianismo é tomado como uma prática e como um projeto cabalmente oposto ao que teria significado o projeto socrático ou pagão que, por sua vez, desembocaria no projeto iluminista e racional. Além disso, como bem enfatiza Jon Stewart, o pseudônimo não apenas faz um diagnóstico de sua época, mas também propõe uma alternativa ao desespero:

Kierkegaard introduz um novo autor pseudônimo, chamado Anti-Climacus, que enumera as diferentes formas de desespero das quais os humanos sofrem. Ele tenta compreender o desespero como uma forma de pecado, e, no fim, recomenda a aceitação do cristianismo como solução para o desespero (STEWART, 2017, p. 233).

A obra se divide em duas grandes partes. A primeira é denominada *A enfermidade mortal é desespero*. A segunda é denominada *O desespero é o pecado*. Ambas são precedidas por uma espécie de prólogo denominado *A enfermidade mortal ou do desespero e o pecado – uma exposição cristã-psicológica para edificar e despertar*. Não

⁴ O presente tópico foi apresentado originalmente em artigo de minha autoria. O texto desenvolvido aqui possui ligeiras adaptações. PAULA, M.G. “O tema da subjetividade e os limites da história: uma leitura de Sartre a partir de suas influências kierkegaardianas”. *Ekstasis. Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 7, p. 52-83, 2018.

será nosso intuito aqui abordar o prólogo em si mas, de modo, curioso devemos atentar para duas pequenas coisas: primeiro, trata-se de uma exposição que almeja conjugar psicologia e cristianismo, ou seja, o problema do eu será visto aqui pela conjunção dessas duas perspectivas. Segundo, ao contrário dos objetivos da filosofia hegeliana, que sempre evitava a edificação, o prólogo advoga claramente a tese da edificação e do despertar, o que parece aproximar o autor do cerne da práxis do cristianismo e o coloca em absoluta concordância com a escritura de discursos, como muitos feitos por ele, para a edificação dos seus ouvintes. Em outras palavras, a filosofia, aos olhos de Kierkegaard, não deve evitar a edificação⁵ mas, ao contrário, estimulá-la.

Não será um objetivo aqui a investigação minuciosa da primeira parte de *A Doença para a Morte*. Contudo, devemos ressaltar que nela afirma-se o problema do eu e do desespero. Por intermédio de uma divisão de toda essa parte em três livros, os quais não mencionaremos aqui para não perdermos nosso foco investigativo, o problema do eu será fortemente avaliado pela ótica da filosofia idealista do século XIX, especialmente a filosofia de Fichte. Por isso, todo o livro I é, na verdade, uma leitura a partir dos pressupostos da tese Eu=Eu do pensador alemão e uma tentativa de entender o homem como uma síntese e uma relação que se relaciona consigo mesma. Por isso, também aqui o léxico se utiliza fartamente de expressões típicas de tal tipo de idealismo como, por exemplo, possibilidade e realidade. Já no livro II afirma, num número menor de páginas, a universalidade dessa enfermidade chamada desespero. Por fim, os livros III e IV abordam de forma bastante detalhada os problemas da síntese e da consciência, revelando ambos um substrato bastante calcado na filosofia hegeliana do período e no seu legado dentro do quadro teórico do idealismo alemão.

A segunda parte da obra, que objetivamos avaliar aqui mais detalhadamente do que a primeira, é dividida em dois livros. O primeiro é denominado *o desespero é o pecado*. O segundo é denominado *a progressão do pecado*. Os dois livros são divididos, por sua vez, em capítulos e apêndices, que não nos interessam aqui detalhar. A abertura da segunda parte logo enfatiza o pecado como pecado diante de Deus, isto é, retoma aqui o tema da consciência que foi bastante explorado filosoficamente em toda a primeira parte de *A Doença Mortal*: “Há pecado quando diante de Deus, ou tendo a ideia de Deus,

⁵ O tema da edificação é bastante extenso em Kierkegaard e certamente mereceria uma melhor investigação, coisa que vai além dos limites desse artigo.

alguém não quer desesperadamente ser si mesmo, ou desesperadamente quer ser si mesmo” (KIERKEGAARD, 2008, p. 103). A ênfase é posta aqui no estar “diante” de Deus. Temos, portanto aqui, um problema de consciência.

Anti-Climacus é sabedor que existem graus de consciência do eu e por isso tratou tão detalhadamente do tema na primeira parte do seu tratado, sabendo que estar “contra” ou “diante” de Deus pode fazer aqui toda a diferença. No entender de Glenn, a temática do eu em Kierkegaard que aqui ressoa é, na verdade, um eco anterior que pode, inclusive, ser percebido no todo de sua obra, especialmente nas que lhe antecederam e nas perspectivas futuras que abre ao seu leitor:

A definição que Kierkegaard dá do eu é um exemplo notável de sua habilidade dialética e literária. No entanto é mais do que isso; fornece uma chave e a estrutura para entender o conteúdo de *A Doença Mortal*, bem como os ‘estágios’ da existência descritos em seus primeiros escritos pseudônimos. É uma parte crucial dos trabalhos que foram destinados a ajudar seus leitores no caminho para a autocompreensão e autorrealização (GLENN, 1987, p. 21).

Desse modo, sua tese é de que, paradoxalmente, quanto maior for a ideia de Deus mais eu existirá e, em contrapartida, quanto menor for a ideia de Deus menos eu existirá: “Nosso eu individual e concreto somente chega a ser um eu infinito mediante a consciência de que existe diante de Deus; e este eu é cabalmente o que se põe a pecar diante de Deus (KIERKEGAARD, 2008, p. 108)

Nesse sentido é que o pseudônimo autor compreende que o paganismo é o equivalente ao homem natural e define o pecado como quando se quer e quando não se quer ser si mesmo diante de Deus. Em outras palavras, há uma estreita relação entre fé e pecado e por isso a fé “consiste em que o eu, sendo si mesmo e querendo sê-lo, se fundamenta lúcido em Deus (KIERKEGAARD, 2008, p.110). Logo, a fé é o contrário de pecado, e não de vício. Desse modo, o embate não se dá entre um determinado vício conta uma determinada virtude, mas entre fé e pecado. Aos olhos de Anti-Climacus, a fé cristã é a afirmação tanto do paradoxo como do absurdo e por isso consiste também na possibilidade de escândalo, tema que será retomado na obra *Exercício do cristianismo*. O escândalo equivale a uma espécie de admiração desgraçada: “A estreiteza do coração, característica do homem natural, é incapaz de submeter-se ao extraordinário que Deus teria destinado para ele. Assim é como se escandaliza” (Kierkegaard, 2008, p. 114). Logo, defender ou apresentar argumentos apologéticos e racionais para o cristianismo parece

equivocado segundo sua interpretação: “Pois quem o defende, jamais acreditou nele. Porque se o crê, então o entusiasmo da fé nunca é uma defesa, senão que é um ataque e uma vitória. Um crente é sempre um vencedor” (KIERKEGAARD, 2008, p. 115).

A definição socrática de pecado é um tema capital abordado na segunda parte da obra e nele se pode perceber claramente a diferença entre a concepção cristã e a concepção pagã. Segundo Sócrates, o pecado equivale à ignorância e aqui vemos claramente a distinção entre o projeto socrático e o projeto cristão. Para o autor de *A Doença Mortal*, o problema não visto pelo socrático é exatamente saber de onde se origina a ignorância. Na sua concepção reside exatamente a diferença crucial com o socrático, ou seja, o pecado equivale à consciência:

Portanto, Sócrates deixa intacto o conceito de pecado e não há dúvida de que isso significa um defeito enorme quando se trata de definir o pecado. Vejamos! Se o pecado é ignorância, então, propriamente não existe..., já que o pecado é cabalmente consciência. Se o pecado, como afirma Sócrates muitas vezes, consiste em que se ignora o que é justo e por isso faz o que é injusto, então o pecado não existe. Porque o pecado não é mais que isso, então há que se supor – e Sócrates certamente que o suporia – que nunca chegará o caso em que um homem cometa uma injustiça consciente do que é justo, ou consciente do que é injusto. É, pois, evidente que se a definição socrática está correta, o pecado não pode, existir em absoluto (KIERKEGAARD, 2008, pp. 117-118).

Logo, na concepção kierkegaardiana, o pecado não pode ser tomado por ignorância como o fazia Sócrates. Disso se pode depreender que o paganismo e o homem natural não conhecem efetivamente o pecado: “Por esta razão, o cristianismo supõe com toda lógica que nem o pagão nem o homem natural sabem o que é o pecado. Sim, o cristianismo está supondo aos berros que é necessária a revelação divina para sabê-lo (KIERKEGAARD, 2008, p. 118). Falta ao paganismo e ao homem natural o tema da vontade, tema claramente cristão, exaustivamente investigado por Agostinho e agora retomado pela perspectiva kierkegaardiana:

Portanto, que categoria falta a Sócrates na sua definição do pecado? A categoria da vontade, do desafio. A intelectualidade grega era demasiado feliz, demasiado ingênua, demasiado estética, demasiado irônica, demasiado engenhosa – em uma palavra, demasiado pecadora em certo sentido – como para que lhe entrasse na cabeça que alguém deixaria de fazer o bem conscientemente, ou consciente do que era justo cometesse uma injustiça. O helenismo estabelece um imperativo categórico intelectual (KIERKEGAARD, 2008, p.118).

Curiosamente, a estratégia kiekegaardiana não faz aqui, apesar de pontuar claramente as diferenças entre cristianismo e paganismo, um desprezo do pensador ateniense mas, ao contrário, apresenta entusiasticamente o seu louvor, agindo em concordância com tudo o que sempre pensou o autor de Copenhague, isto é, situando-se sempre estrategicamente entre Sócrates e Cristo:

Oh Sócrates, Sócrates, Sócrates! Sim, teu nome tem que repetir-se três vezes, e não seria demasiado repeti-lo dez se isso servisse para algo. Opina-se que o mundo necessita uma república, uma nova ordem social e, inclusive, uma nova religião. Mas ninguém pensa que o que o mundo mais tem necessidade, precisamente em virtude de tanto saber que confunde, é de outro Sócrates (KIERKEGAARD, 2008, p.121)

Contudo, falta uma categoria dialética ao socratismo na interpretação kiekegaardiana, a saber, o paradoxo⁶. É certo que a ética da interioridade é, desde as primeiras leituras de Kierkegaard em *O Conceito de ironia*, elogiada e sua ironia pode ser tomada sempre como ponto de partida, mas nunca como ponto de chegada. Assim temos novamente aqui a afirmação do problema da vontade como um aspecto central e diferenciador da ética socrática (do homem natural e pagão) para a ética do cristianismo:

Portanto, entendendo-o de modo cristão, o pecado radica na vontade, não no conhecimento; e essa corrupção da vontade é algo que excede a consciência do indivíduo. Isto é uma coisa completamente lógica, pois do contrário cada indivíduo deveria estar em condições de poder responder à pergunta de como começou o pecado (KIERKEGAARD, 2008, p. 125).

O irônico da história é que aquilo que se ignora, de fato, é aquilo que é o pecado num dado sentido. Porém, *Anti-Climacus* parece enfático ao relacionar aqui pecado, consciência e desespero: “Há pecado quando, uma vez mediante uma revelação divina ficou esclarecido que coisa seja o pecado, alguém não quer desesperadamente e diante de Deus ser si mesmo, ou quando, também de maneira desesperada e diante de Deus, quer ser si mesmo” (KIERKEGAARD, 2008, p.125).

Ao contrário do que cogitou a posição socrática, se cabe dizer aqui que ela pensou algo exatamente similar a isso, o pecado não é uma negação, mas uma posição. Curiosamente, tal tese parece aproximar Kierkegaard de uma interpretação mais ortodoxa no seio do cristianismo e crítica em relação à teologia especulativa. Há, contudo, um

⁶ Trata-se de outro tema central da filosofia kiekegaardiana que, por delimitação obrigatória desse artigo, não será abordado de modo mais aprofundado.

aspecto que merece destaque. O autor pseudônimo faz um elogio de uma certa ignorância socrática e, inclusive, a toma como similar a ideia judaica de temor diante da divindade. Assim, “a ignorância representada por Sócrates viria a representar uma espécie de temor de Deus ou de culto divino. Neste sentido podemos afirmar que sua ignorância era uma transposição grega da ideia judaica acerca do temor de Deus como princípio da sabedoria” (KIERKEGAARD, 2008, 129).

Se o pecado é uma posição ele também é a possibilidade do escândalo e do choque com o paradoxo, tema que será retomado e mais explorado em *O Exercício do cristianismo*. Em outras palavras, o cristianismo estabelece a positividade do pecado e nisso parece se chocar com a razão humana e, no entender de Anti-Climacus, a especulação, que jamais parece ceder lugar ao aspecto paradoxal, tentará explicar o cristianismo ao modo estritamente racional clássico, diminuindo a força do pecado e sua carga de positividade. O contexto do pecado é, sem dúvida alguma, o universo judaico-cristão e parece faltar ao cristianismo atual o *pathos* primitivo de tal concepção. Desse modo, aos olhos do pensador dinamarquês, os cristãos atuais nem alcançam o pecado, pois não alcançam o tema do espírito e da consciência, isto é, vivem no paganismo e como homens naturais, ou seja, “a cristandade está tão longe de ser o que se chama, posto que a imensa maioria dos homens que nela habitam e a constituem, levam uma vida cristãmente tão pouco espiritual que em definitivo não se pode dizer que seja pecado no estrito sentido cristão da palavra” (KIERKEGAARD, 2008, p. 135).

Kierkegaard retoma aqui, por meio de Anti-Climacus, algumas teses já expostas em *O Conceito de angústia*, sob a pena de Vigilius Haufniensis. Contudo, não em relação à angústia propriamente dita, mas como uma tentativa de se aproximar conceitualmente do pecado do ponto de vista cristão até onde isso for possível. Assim é que se afirma aqui – uma vez mais- a tese de atualização do pecado a cada novo pecado e não a perspectiva de compreender cada pecado como uma espécie de somatória ou contabilidade. O critério aqui defendido é que o que não procede da fé é pecado. Com efeito, o pecado é progressão e paradoxo e, nesse sentido, supera a especulação pela fé: “Claro, segundo temos dito, que isto não é objeto da especulação, senão que é algo que se tem que crer, posto que se trata de um paradoxo impossível de compreender humanamente (KIERKEGAARD, 2008, p. 137). Por isso, o estado de pecado do ser humano é muito mais significativo do que acúmulo de pecados somados ao decorrer de pecados particulares. Afinal, os pecados

particulares só servem para reforçar e demonstrar o estado de pecado do ser humano, pois “com cada novo pecado particular se nota de um modo mais sensível a marcha do pecado” (KIERKEGAARD, 2008, 138). Falta ao homem ser espírito e, portanto, alcançar a consciência. O pecado é a oportunidade de o homem encontrar-se com seu espírito e sua consciência.

A ênfase é posta, portanto, no estado de pecado, tema que já tinha sido explorado por Kierkegaard tanto nas *Migalhas filosóficas* como em *O Conceito de angústia*. O pecado reafirmado aqui é intensificação da consciência:

O pecado é desespero; a potenciação constitui o novo pecado de desesperar pelos pecados. Facilmente se vê também que nisso consiste o que se entende por potenciação. Aqui não se trata de um novo pecado como, por exemplo, o de quem roubou cem moedas uma vez e depois, retornando aos seus velhos hábitos, rouba mil. Não, aqui não se trata de pecados isolados; o estado de pecado é o pecado, e este se intensifica numa nova consciência (KIERKEGAARD, 2008, p.141).

Visto desse modo, o desespero pode anteceder a graça e o arrependimento ou pode aprofundar o indivíduo no demoníaco e no desespero do pecado. Aqui se percebe a ocorrência de uma transição da primeira para a segunda parte da *Doença para a Morte*, isto é, de um eu eterno para um eu consciente e diante de Deus. Querer ser é uma obstinação; não querer ser é uma debilidade. Nesse sentido, a consciência do eu equivale a um aumento da consciência do pecado. Logo, a fusão com Deus se dá no ápice do reconhecimento e consciência do pecado, isto é, no desespero.

Curiosamente é preciso notar ainda que o paganismo, segundo a interpretação kierkegaardiana, era mais respeitoso com o nome de Deus do que a cristandade:

No paganismo se pronunciava o nome de Deus com um certo horror, com temor ante o misterioso e, a maioria das vezes, com grande solenidade. Por outro lado, dentro da cristandade não há dúvida de que o nome de Deus é a palavra que mais se usa na linguagem cotidiana e, desde logo, a palavra que menos faz pensar, como se estivesse totalmente vazia de sentido. (KIERKEGAARD, 2008, p.150)

Há, portanto, o escândalo do pecado para judeus, gregos e cristãos. O paganismo não pode alcançar a ideia do pecado visto que lhe falta a ideia de Deus. Já a cristandade não alcança a ideia de Deus-Homem (e nem a consciência), pois vive ainda de acordo com as determinações do homem natural e, portanto, no paganismo. Assim, o cristianismo parte do pecado, no entender de Anti-Climacus, nisso se constituiria sua essência e sua diferença cabal para com o projeto pagão: “O cristianismo parte da doutrina do pecado.

A categoria do pecado é a categoria da individualidade. O pecado não é nenhum objeto do pensamento especulativo” (KIERKEGAARD, 2008, p.153). Afirma-se aqui, portanto, a categoria do indivíduo e da crítica tanto da especulação como da multidão. Assim há aqui tanto o conceito de seriedade do pecado como uma dialética que lhe é própria que necessita de recuperação, pois tal dialética jamais será alcançada pelo pensamento especulativo.

Por meio de tal dialética do pecado, o pseudônimo autor afirma a diferença qualitativa entre Homem e Deus e também reafirma a imagem de Deus como um justo juiz do indivíduo dentro da eternidade. Tal temática será fundamental, por exemplo, na teologia protestante do século XIX, especialmente na obra de Karl Barth, notadamente na sua *Carta aos Romanos*, importante marco do existencialismo cristão do século XX. Também a dialética do escândalo não parece menos importante, pois, “o desespero do perdão dos pecados é um escândalo. E o escândalo é a potenciação do pecado” (KIERKEGAARD, 2008, p. 160). Logo, o escândalo não é um acúmulo de inúmeros pecados particulares, mas a potenciação do próprio pecado. Em outras palavras, o reconhecimento do pecado como um estado e como uma posição, é o que lhe coloca no polo oposto da perspectiva pagã.

De forma bastante instigante, notamos que não há, ao menos de modo explícito, nenhuma crítica direta feita pelo autor de *A Doença Mortal* ao ateísmo ou posição mais crítica da religião no século XIX, tal como aquela exercida por Feuerbach e outros importantes pensadores pós-hegelianos do período. Contudo, aos olhos de Kierkegaard, a recusa do cristianismo como mentira e falsidade é um equívoco. De forma, inclusive irônica, o pensador de Copenhague, a compara como uma espécie de pecado contra o Espírito Santo, isto é, aquele pecado sem perdão. O cristianismo paradoxal tem por obrigação, afirmar a tese do Deus-Homem. Tal tese é verdadeiramente um escândalo. Entretanto, “se se tira o escândalo, o cristianismo não somente se torna paganismo, senão que se faz uma coisa tão fantástica o mesmo paganismo não teria mais remédio que tomá-la por uma brincadeira” (KIERKEGAARD, 2008, p.162). Em outras palavras, o paganismo equivale ao tema do Homem-Deus e o cristianismo ao tema do Deus-Homem. Com efeito, o próprio cristianismo não abole o escândalo (a diferença homem e Deus), isto é, a infinita diferença qualitativa entre homem e Deus. A dialética da fé paradoxal depende, portanto, do escândalo da parte humana e de infinito amor da parte divina, tal como Kierkegaard

explora nas *Migalhas filosóficas* e também nas *Obras do amor*. Logo, apesar de Anti-Climacus saber bem que uma das facetas do cristianismo também estava na poesia, tal como ele demonstra no *Exercício do cristianismo*, sua visão é bastante crítica dos intérpretes pós-hegelianos da religião no século XIX que apenas parecem ver o cristianismo apenas como poesia, não sendo capazes de enxergar o seu lado paradoxal: “Esta negação de Cristo enquanto paradoxo comporta, como é óbvio, a negação de todo o cristão: o pecado, o perdão dos pecados, etc, etc” (KIERKEGAARD, 2008, p. 168) . Ao perder-se num cristianismo que adotou a filosofia pagã, a interioridade proposta pelo cristianismo parece também se embaraçar. Tal pista nos parece de importância capital para entender o que Sartre apontou nos seus textos sobre Kierkegaard e especialmente para formar seu quadro interpretativo da ideia de indivíduo singular. Por isso, na obra *Exercício do cristianismo* o cristianismo é visto muito mais como prática do que como doutrina. Por isso, há nele uma espécie de convite ao cristianismo e aqui se deve ter a devida atenção em que faz o convite, o mais pobre, o mais rebaixado, o mais desprezado. Tal desdobramento praticado só pode ser exercido por um “eu” aguçado. A mesma tese será importante para o existencialismo do século XX.

CONCLUSÃO

Julgamos haver uma dialética muito instigante entre todos esses pseudônimos kierkegaardianos que, na verdade, se complementam no grau em que o primeiro pseudônimo (Vigilius Haufniensis) retoma o tema do pecado e da vontade livre, evocando por sua vez a tese agostiniana do *Livre-Arbítrio* e um debate central do cristianismo, o segundo (Climacus) parece ser um autor que deseja testar o cristianismo ao modo grego e, portanto, pagão; já o terceiro caracteriza-se por ser um autor cristão no seu grau mais efetivo e elevado (e, portanto, oposto ao paganismo). Desse modo, nossa hipótese é que o conceito de paganismo kierkegaardiano é, em boa medida, herdado da concepção cristã do autor dinamarquês e sua filosofia é, em certo sentido, a reintrodução da crítica ao paganismo agora em contexto moderno. A modernidade filosófica – de Descartes a Hegel – adota, segundo Kierkegaard, critérios pagãos, os mesmos que já estavam presentes na filosofia antiga e, desse modo, promovem uma junção inapropriada entre a razão grega e o cristianismo. Tais critérios acabam por moldar a teologia e a própria religião o que, aos

olhos do pensador, parece inaceitável. Contudo, tal recusa não é simplória, pois o próprio Kierkegaard é também um intelectual forjado na mistura entre cristianismo e paganismo, portanto, traz na sua própria vida e nos escritos, uma parte deste paradoxo insolúvel.

REFERÊNCIAS:

- BROWN, P. *El mundo en la antigüedad tardía*, Taurus, Madrid, 1989.
- BURCKHARDT, J. *Del paganismo al cristianismo*, FCE, México, 1982.
- CASSIRER, E. *Filosofia do iluminismo*, Unicamp, Campinas, 1997.
- GLENN, J. “The definition of the self and the Structure of Kierkegaard’s Work Nothingness” in *Kierkegaard International Commentary- Volume 19*. Perkins, Robert (ed.). Macon: Mercer University Press, 1987, pp. 05-21.
- JAEGER, W. *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Edições 70, Lisboa, 1991.
- KIERKEGAARD, S.A. *O Conceito de angústia*, Vozes, Petrópolis, 2010.
- KIERKEGAARD, S.A. *Ejercitación del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2009.
- KIERKEGAARD, S.A. *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid, 2008.
- KIERKEGAARD, S.A. *Migalhas Filosóficas*, Editora Vozes, Petrópolis, 1995.
- KIERKEGAARD, S.A. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas v. I*, Editora Vozes, Petrópolis, 2013.
- MARROU, H.I. *Décadence romaine ou antiquité tardive? 3e-6e siècle*, Seuil, Paris, 1977.
- PAULA, M.G. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*, Anablume/FAPESP, São Paulo, 2001.
- PAULA, M.G. “O tema da subjetividade e os limites da história: uma leitura de Sartre a partir de suas influências kierkegaardianas”. *Ekstasis. Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 7, p. 52-83, 2018.
- STAROBINSKI, J. *A Tinta da melancolia – uma história cultural da tristeza*, Companhia das Letras, São Paulo, 2016.
- STEWART, J. *Søren Kierkegaard – subjetividade, ironia e crise da modernidade*, Editora Vozes, Petrópolis, 2017.
- VALLS, A. *Kierkegaard cá entre nós*, Liber Ars, São Paulo, 2012.