

O DEUS DOS FILÓSOFOS MODERNOS EM CASSIRER E AFIRMAÇÃO DO CRISTIANISMO EM KIERKEGAARD: UMA ANÁLISE A PARTIR DO *EXERCÍCIO DO CRISTIANISMO*

MÁRCIO GIMENES DE PAULA^(*)



(*) Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília desde 2010. Foi professor da Universidade Federal de Sergipe de 2006 a 2010 e da Universidade Presbiteriana Mackenzie de 2004 a 2006. Possui graduação em Filosofia (UNICAMP, 1999), graduação em Teologia (Seminário Teológico Presbiteriano Independente de São Paulo, 1994), Mestrado em Filosofia (UNICAMP, 2002), Doutorado em Filosofia (UNICAMP, 2005) e Pós-Doutorado em Filosofia (Università degli Studi Del Piemonte Orientale Amedeo Avogadro, Itália, 2016).
e-mail: marciogimenes@unb.br

Resumo

O objetivo desse artigo é investigar a temática do Deus dos filósofos a partir da interpretação de Cassirer exposta em *A Filosofia do Iluminismo*. Ali, com extrema argúcia, o pensador aponta para a importância da ideia da religião e da história na constituição do cristianismo enquanto fenômeno. No outro polo, afirmando o cristianismo enquanto decisão existencial, Kierkegaard, notadamente em *O Exercício do Cristianismo*, parece fazer uma oposição a essa tese, mas, ao mesmo tempo, mostra-se fruto desse mesmo período e, de alguma forma, participante dessas mesmas teses.

Palavras-chave: Filosofia da História, Filosofia da Religião, Kierkegaard, Cassirer, Século XIX.

Abstract

The purpose of this article is to investigate the theme of the God of the philosophers from the interpretation of Cassirer exposed in *The Philosophy of the Enlightenment*. There, with great astuteness, the thinker points out the importance of the idea of religion and history in the establishment of Christianity as a phenomenon. At the other pole, stating Christianity as an existential decision, Kierkegaard, notably in the *Practice of Christianity*, seems to make an opposition to this thesis but at the same time, appears to be the result of the same period and, somehow, participant of the same theses.

Key words: Philosophy of History, Philosophy of Religion, Kierkegaard, Cassirer, Nineteenth Century.

INTRODUÇÃO

A expressão *Deus dos filósofos* comporta em si mesma um tipo de estranhamento. Ela parece anunciar a existência de um tipo muito particular de divindade, a saber, a divindade dos filósofos e, nesse sentido, também abre espaço para o reconhecimento de uma outra tipologia de divindade, que é a divindade da fé, a divindade dos crentes, independentemente de qual seja a crença. O momento de nascimento da expressão parece ter sido, por excelência, a modernidade filosófica e seu mentor Pascal. O pensador francês é quem primeiro parece promover a divisão entre aquilo que era peculiar ao cristianismo e aquilo que era um construto, enquanto conceito, da ideia. Por isso é que, na mesma modernidade filosófica, podemos falar ainda, por exemplo, de um Deus espinosano, de um Deus leibniziano, de um Deus cartesiano. Em todas essas configurações, Deus é parte de um sistema, de um conceito que fornece explicações para uma determinada dinâmica e ação no mundo. Em outras palavras, Deus é um ponto central de uma determinada metafísica, promove o sentido e o entendimento pleno dentro de um modelo que, muitas vezes, é lógico e matemático.

Nos seus *Pensamentos*, Pascal articula uma engenhosa explicação para os que servem a Deus, para os que ainda não o encontraram e para os que o procuram: “Há apenas três espécies de pessoas: umas servem a Deus, tendo-o encontrado, outras aplicam-se em buscá-lo, não o tendo achado; outras, enfim, vivem sem o procurar e sem o ter encontrado. As primeiras são sensatas e felizes, as últimas loucas e desgraçadas, as do meio infelizes e sensatas” (PASCAL, 1973, p. 108). Talvez, a condição dos filósofos flerte com a posição mediana, isto é, eles se aplicam em buscar a Deus por meio dos seus raciocínios, mas não o encontrarão por esse caminho. Tal pista é extremamente instigante e pode ser compreendida dentro de um modelo que vai de Pascal a Kierkegaard, isto é, aqui se pode perceber claramente a diferença entre a ideia de Deus dos filósofos (especialmente na filosofia moderna) e o Deus bíblico e de cunho de devoção e paixão, tema também recuperado pelo autor dinamarquês.

Igualmente instigante é a afirmação pascaliana de que “a fé é um dom de Deus; não imagineis que a consideremos um dom do raciocínio” (PASCAL, 1973, p. 111). Em outras palavras, a fé possui amplitude e Deus pode ofertá-la a quem quiser e do modo que melhor julgar. O raciocínio, por sua vez, demanda um esforço, um compromisso

intelectual e, certamente, a afirmação de uma vontade, mas, ainda assim, “que distância entre o conhecimento de Deus e o amor de Deus” (PASCAL, 1973, p.111). Assim, nem o raciocínio é desvalorizado e nem a fé fica a ele subordinada e, por isso, novamente percebemos aqui a distinção entre o Deus dos filósofos e o Deus da fé. Passemos agora, ao primeiro ponto da nossa investigação: como Cassirer compreende a temática dos Deus dos filósofos modernos.

O DEUS DOS FILÓSOFOS MODERNOS SEGUNDO CASSIRER

Segundo Cassirer, uma das imagens mais atribuídas tradicionalmente ao Iluminismo é a de que sua principal característica consiste na crítica à religião. Há aqui dois problemas que merecem ser avaliados. Primeiro, por existir uma severa diferença entre fé e superstição, cabe investigar mais profundamente em que medida o Iluminismo, mesmo na condição de crítico da religião, talvez não tenha sido um defensor de importantes componentes da fé em detrimento de combater, tal como o fez boa parte da filosofia, a superstição. Segundo, não existe a rigor, um ‘Iluminismo’ mas, talvez, devêssemos falar de ‘Iluminismos’, visto que são tantos e múltiplos (inglês, alemão, francês, etc.). Por isso, como bem salienta Cassirer, nem tudo era contrário à religião nesse período:

Entretanto, seria uma atitude irrefletida e equivocada considerarmos o Século das Luzes baseados apenas nas declarações dos seus protagonistas e porta-vozes, uma época profundamente irreligiosa e hostil a toda a crença. Essa prevenção nos faria correr o risco de ignorar o que ela realizou positivamente de mais elevado” (CASSIRER, 1997, p. 191).

Assim, de modo muito instigante, haveria no século XVIII uma filosofia da religião em foco. Nesse sentido, a Renascença seria, na verdade, a tentativa de recuperar um ideal clássico, mas, ao mesmo tempo, encontraríamos, nessa mesma busca, uma renovação religiosa: “Já a Renascença pretendia ser não só uma restauração da Antiguidade Clássica e do espírito científico mas também uma transformação, uma *renovatio* da religião” (CASSIRER, 1997, p. 193).

Notemos que esse Iluminismo do século XVIII é, por sua vez, herdeiro de uma tradição, já presente no século XVI, que preconizava “uma religião dentro dos limites da humanidade” (CASSIRER, 1997, p. 194). Contudo, o próprio Cassirer é enfático ao

distinguir uma diferença essencial entre o Renascimento e a Reforma Protestante. No seu entender, 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. Por isso, não fortuitamente, o Renascimento é aliado do humanismo e o protestantismo parece aliado do agostiniano:

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)

Por isso, “a fé na qual vivem os reformadores é a fé no caráter único e absoluto da palavra bíblica” (CASSIRER, 1997, p. 196). Desse modo, o problema da liberdade em Lutero é, por exemplo, um tema extremamente complexo. Afinal, em que grau se pode discutir sobre arbítrio humano se a vontade pode ter sido corrompida? Com efeito, no entender de Cassirer, o protestantismo parece vencer a primeira parte desse duelo contra a Renascença, e a ideia de pecado aparece com força não apenas no que concerne ao campo da teologia, mas ao próprio modo em que se concebe o conhecimento na filosofia moderna. Assim, não parece despropositado que Pascal se situe exatamente entre Agostinho e Descartes, misturando aspectos da fé cristã na tese moderna de método:

Entretanto, o que separa Pascal de Agostinho, o que o faz ser reconhecido como um pensador dos tempos, é a forma e o método da demonstração. Esse método está impregnado do ensino de Descartes, tenta levar até os derradeiros mistérios da fé o seu ideal racional, o ideal da verdade clara e distinta (CASSIRER, 1997, p. 199).

O que parece estar em jogo é a saída de cena da submissão a Deus e a tentativa de um ideal racional moderno de prova da existência divina. Em decorrência disso, encontramos, ainda em Pascal a discussão do tema do imanente e da esfera paradoxal, onde a razão enquanto tal não pode ainda adentrar. Curiosamente, há que se notar aqui, seguindo as pistas de Cassirer, que Voltaire não parece fazer frente intelectual ao gênio pascaliano. Em outras palavras, Voltaire, ao partir para a sátira e para o lado cômico, abdica de um debate intelectual com Pascal e, por isso parece utilizar uma estratégia que não possui a coragem do enfrentamento de teses. O mesmo procedimento pode ser

observado em relação a Leibniz, tal como pontua Cassirer: “Retoma-se constantemente os argumentos de Leibniz, reinterpretados de mil maneiras, mas não se faz nenhum esforço para compreendê-los na unidade viva dos conceitos e dos princípios fundamentais da sua filosofia” (CASSIRER, 1997, p. 206).

Já Rousseau possui uma atitude diferente em relação a Pascal e, curiosamente, parece ser seu “aliado”, quase que de modo involuntário, ao criticar os próprios limites do conhecimento humano. Contudo, certamente difere da perspectiva cristã ao se distanciar do tema do pecado original, como bem enfatiza Cassirer “para ele, como para toda a sua época, a ideia de pecado original perdeu toda a força e todo o valor” (CASSIRER, 1997, p. 215). Em decorrência de tal posição, Rousseau será fortemente criticado por Christophe de Beaumont, arcebispo de Paris e severo crítico da tese da bondade natural humana presente no *Emílio*.

Logo, um problema central do século XVIII (e diríamos também do século que o antecede) é o problema da teodiceia. Tal temática sempre estará presente em qualquer discussão que almeje investigar um pouco mais detidamente o tema do significado do Deus dos filósofos. Contudo, como bem salienta Cassirer, “o século XVIII não formulou espontaneamente o problema da teodiceia” (CASSIRER, 1997, p. 218). Além disso, ele também não o resolve, mas o empurra para o século seguinte e aqui ocorre algo que nos interessa observar de perto: uma virada de página na própria filosofia alemã, isto é, uma reconciliação do protestantismo como Humanismo. Com efeito, a face mais visível talvez se possa observar no modo como Hegel, nas suas *Lições sobre a História da Filosofia*, claramente aponta a conversão do protestantismo na religião da liberdade, tema que será explorado igualmente pelo italiano Benedetto Croce, estudioso de Hegel e pensador do século XX, em seu *História da Europa no século XIX*. Ali, o pensador napolitano investiga melhor a tese, ainda que não dando ênfase ao aspecto do protestantismo. Assim, “ao reconciliar-se com o Humanismo, o protestantismo converteu-se na religião da liberdade” (CASSIRER, 1997, p. 220).

Nesse mesmo contexto, chama atenção que no Iluminismo o grande inimigo da ciência não seja, portanto, a dúvida, mas o dogma: “O inimigo não é a dúvida mas o dogma. O dogma não é a ignorância pura e simples mas a ignorância que se arvora em verdade, que quer impor-se como verdade: eis o perigo que ameaça verdadeiramente o

conhecimento em suas estruturas mais profundas” (CASSIRER, 1997, p.221). Contudo, a tese é ainda mais forte, pois o dogma é, de igual modo, um inimigo da fé, entrando aqui a luta da fé e da ciência contra um inimigo comum, a saber, a superstição:

Com efeito, o que verdadeiramente se opõe à fé não é a incredulidade mas a *superstição*, pois esta afeta as próprias raízes da fé, polui a fonte donde jorra a verdadeira religião. Vemos, portanto, que a ciência e a fé enfrentam um adversário comum: não existe tarefa mais urgente do que a luta a travar contra esse adversário. É necessário que ciência e fé estejam unidas nessa luta: somente na base de seu mútuo acordo será possível repartir seus respectivos valores e determinar suas fronteiras (CASSIRER, 1997, p. 221).

Por isso, nem mesmo o ateísmo seria um inimigo a ser combatido mas, antes dele, o que se deve combater é a superstição. “O mal fundamental que cumpre combater não é, portanto, o ateísmo, mas a idolatria, não a descrença, mas a superstição” (CASSIRER, 1997, p. 222). Curiosamente, como bem enfatiza Cassirer, ao lembrar Diderot, pior do que a ignorância é ainda o preconceito, pois esse está ainda mais afastado da verdade: “O próprio Diderot não cansa de repetir que a superstição é um pior desconhecimento de Deus e uma ofensa mais grave contra Deus do que o ateísmo, no sentido de que a ignorância está menos longe da verdade do que o preconceito” (CASSIRER, 1997, p.222). Portanto, é dentro desse mesmo panorama é que podemos compreender como Feuerbach, clássico autor dito ateu e crítico da religião, será um “aliado” de Kierkegaard, já no século XIX, em seu combate contra a cristandade e sua crítica da cultura. No entender do autor de Copenhague, Feuerbach é, mais do que alguém que recusa o cristianismo, é alguém que sabe os motivos para recusá-lo, tal como se pode notar por esse pequeno trecho irônico e contundente dos seus *Diários*:

Feuerbach entendeu os requisitos, mas não pode se forçar a submeter a eles, ele prefere renunciar a ser um cristão... O que o cristianismo precisa, ao certo é de traidores. A cristandade tem insidiosamente traído o cristianismo por não querer ser verdadeiramente cristã mas por aparentar sê-lo. Agora são necessários traidores (KIERKEGAARD, 1978, p. 6.244 - X.2 A 163).

Se o Iluminismo, como pensou Kant, “representa o homem saindo da condição de menoridade em que se mantinha por sua própria culpa” (CASSIRER, 1997, p. 223), a busca pelo saber será sempre um exercício de ousadia, um *sapere aude*. Logo, a própria religião passa agora não mais a dominar o homem como outrora pode ter ocorrido mas, ao contrário, a sua afirmação parte do aspecto subjetivo do homem com

força ainda mais definida, aproximando-se a religião do tema da humanidade como talvez nunca tenha ocorrido até então. Assim, “a certeza da religião deixou de ser a dádiva de uma potência supernatural, da graça divina; somente ao homem compete elevar-se até essa certeza e nela permanecer” (CASSIRER, 1997, p. 225). Entretanto, há que se esclarecer aqui um ponto: a religião, mesmo partindo fortemente do aspecto subjetivo, não se torna apenas uma “opinião” privada sobre a divindade, mas, antes, encontra-se com a amplitude da ideia de Deus dentro do todo da natureza, o que parece haver herdado de uma tradição moderna por excelência.

Com efeito, a religião passa a ter uma forte proximidade com temas de natureza moral, inclusive, com a primazia da consciência moral sobre as Sagradas Escrituras, como salienta Cassirer: “Cumprir manter uma distinção radical entre moralidade e religião. Quando elas entram em conflito, quando o testemunho das Escrituras contradiz diretamente o da consciência moral, convém resolver o problema de tal maneira que seja mantido um primado absoluto para a consciência moral” (CASSIRER, 1997, p. 228). Somente com a compreensão de tais aspectos é que podemos nos aproximar adequadamente da discussão acerca da tolerância religiosa no século XVIII. Em tal contexto é que podemos, por exemplo, entender as teses de Voltaire no *Tratado sobre a Tolerância* e os apontamentos por ele feitos contra a superstição, contra o fanatismo. Há, contudo, um ponto a mais: dentro desse mesmo quadro é que podemos ainda entender, como consequência natural, a preferência de parte do Iluminismo francês pela religião natural, em detrimento da religião revelada. Diderot, por exemplo, julga-a mais compatível com a razão humana e tende a tomar todas as religiões reveladas por desvirtuamentos da melhor religião, ou seja, a religião natural.

Não é nosso objetivo aqui traçar uma avaliação mais extensa das teses de Diderot. Contudo, seguindo uma pista apontada por Cassirer, interessa-nos uma aproximação do pensador francês com as teses de Lessing, autor profundamente influenciado por Leibniz e Espinosa e que, por sua vez, será extremamente importante no contexto germânico do século XIX, especificamente na crítica do cristianismo. Kierkegaard, por exemplo, fará grande uso da herança recebida por Lessing em várias de suas obras. Destacando-se *Temor e Tremor* e *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Assim, vale investigar a aproximação e diálogo, que de fato ocorreram por terem sido

contemporâneos, entre Diderot e Lessing:

Tais são as teses de Diderot em *Da suficiência da religião natural*: vê-se a que ponto elas estão aparentadas com as que Lessing sustentará. É igualmente em Lessing que Diderot nos faz pensar quando distingue estritamente entre provas históricas e provas racionais, e ao insistir cuidadosamente em que os testemunhos *de facto*, por muito seguros que possam parecer, jamais alcançam um grau de certeza suficiente para serem usados como provas de verdades eternas e necessárias” (CASSIRER, 1997, p. 232).

A revelação deve ser, portanto, uma certeza? E, se deve ser, de que grau é essa certeza? Ou talvez a revelação possa ser apenas um modo de comunicação da verdade? Desse modo, após as teses de Diderot e de Lessing, mas já no século XIX, a religião desloca seu eixo, passando para a antropologia, como salienta Cassirer:

Por aí penetramos, enfim, na verdadeira camada originária da religião. Não existe fundamento racional nem ético para a religião: ela é pura e simplesmente uma causa antropológica. Nasce do medo de potências sobrenaturais e do desejo do homem de congregar-se com elas, de acomodar-se à vontade delas. O jogo de paixões e de imaginação domina e dirige as engrenagens da nossa vida religiosa. A superstição, o medo dos demônios, constituem as verdadeiras raízes da ideia de Deus (CASSIRER, 1997, p. 242).

Note-se que a religião, e mesmo o cristianismo, pode ser agora confundida com a superstição, o que talvez não ocorresse em outros séculos. Boa parte da crítica religiosa produzida no século XIX adota tal perspectiva, destacando-se a crítica de Feuerbach. O século XIX reservara para o cristianismo ainda um outro aspecto: a aproximação entre religião e história. Escapando um pouco das tramas metafísicas, a religião parece agora se historicizar: “A mutação interna que intervém a esse propósito caracteriza-se justamente pelo fato de que a religião emancipou-se do jugo do pensamento metafísico e teológico e um novo critério, uma nova regra de apreciação se criou” (CASSIRER, 1997, p. 246). É verdade que religião e história aproximam-se desde os primórdios do cristianismo e que, no seu próprio cerne, o judaísmo já possuía tal característica. Contudo, a configuração de cristianismo e história no século XIX é peculiar, na medida em que ela foi profundamente influenciada pelo pensamento espinosano, como bem aponta Cassirer: “O seu *Tratado teológico-político* é, com efeito, a primeira tentativa de justificação e de fundamentação filosófica da crítica bíblica. À primeira vista pode parecer estranho e paradoxal que esse papel tenha tocado a Spinoza” (CASSIRER, 1997, p. 248).

De modo ainda mais enfático, é Espinosa quem constrói boa parte do arcabouço histórico de uma explicação da Bíblia. Por isso, “foi quem primeiro concebeu com plena lucidez a ideia de uma historicidade da Bíblia e quem a desenvolveu de maneira clara e positiva (CASSIRER, 1997, p. 249). Curiosamente, ele foi ainda o inspirador – talvez o pioneiro – da crítica produzida em contexto germânico no século XIX. Por isso, a despeito de todas as críticas, seu princípio metodológico sobrevive: “Mas o princípio metodológico como tal não é atingido por essas fraquezas e defeitos manifestos; apesar de todos os ataques que o *Tratado* de Spinoza sofreria, ele não pode mais ser abandonado daí em diante” (CASSIRER, 1997, p. 251). Cassirer parece considerar Erasmo o inspirador de boa parte da crítica produzida no século XVIII ao afirmar que “o mestre espiritual desse movimento não é Spinoza mas Erasmo” (CASSIRER, 1997, p. 251). Espinosa pode até não ser o mestre do século XVIII, mas, certamente, sua crítica será de importância inequívoca para os séculos XIX e XX. Sua crítica à Bíblia será, sem sombra de dúvidas, central para boa parte do que se produzirá em termos de filosofia e de teologia no contexto germânico dos séculos XIX e XX.

O elo espinosano com os séculos XVIII e XIX, por exemplo, se dará com autores como Kierkegaard e Lessing. Esse último, mais do que um admirador do pensador holandês, parece tê-lo superado, ao menos, naquilo que se refere ao debate acerca das relações entre cristianismo e história. A nova visão de Lessing acerca do cristianismo parece ir além do meramente histórico em sua análise. Em outras palavras, “... elabora uma teodiceia da história, ou seja, um sistema de justificações que aprecia a religião não em função de um ser estável, dado no começo dos tempos, mas em função do devir e da finalidade desse devir” (CASSIRER, 1997, p. 257). Por isso, não sem intencionalidade, um dos capítulos centrais das *Migalhas Filosóficas* de Kierkegaard, tão fortemente inspirado por Lessing, será exatamente sobre o tema do devir, isto é, o tornar-se cristão. Tema que, aliás, retornará com um destaque todo especial a Lessing, de modo ainda mais apurado, no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*.

A pergunta de Lessing, sobre a qual Kierkegaard e outros autores da filosofia da religião se debruçaram foi: “a que espécie de certeza pertence a fé religiosa? A fé tem lugar entre as verdades necessárias ou entre as verdades contingentes?” (CASSIRER, 1997, pp. 258-259). Por isso, há uma instigante passagem da carta de Lessing

denominada *Sobre a demonstração em espírito e força* onde, apropriando-se da filosofia aristotélica, recupera a tese do devir e coloca-a em choque com teses historicistas acerca do cristianismo:

Mas saltar dessa verdade histórica para uma classe de verdades totalmente distintas e exigir de mim que forme, segundo aquela, todos os meus conceitos metafísicos e morais; exigir de mim que eu modifique todas as minhas ideias fundamentais sobre a essência da divindade segundo aquela, porque não posso opor nenhum testemunho crível diante da ressurreição de Cristo; se isso não é uma μεταβασις εις αλλο γενοσ (passo a outra esfera conceitual), não sei o que entenderá Aristóteles por isso (LESSING, 1990, p. 483).

Com efeito, no entender de Lessing, haveria um “abismo horrivelmente profundo” (CASSIRER, 1997, p. 260) entre a história e as verdades do cristianismo. Tal tese do abismo é apropriada com intensidade por Kierkegaard que a usará, em *Temor e Tremor*, de modo extremamente particular. Assim, o problema da história acabou por se tornar um problema do Iluminismo nos séculos XVIII e teve reflexos para o século XIX:

O problema da história apresentara-se à filosofia do Iluminismo em primeiro lugar, no âmbito dos fenômenos religiosos, e foi aí, que a sua urgência impôs-se. Mas não podia limitar-se a esse primeiro aspecto do problema; por isso se viu sempre arrastada para mais longe, na direção de novas consequências e de novas exigências. E foram essas consequências e essas exigências que lhe abriram todo o vasto horizonte do mundo histórico (CASSIRER, 1997, p. 261).

Percebe-se que o que Kierkegaard apontará no seu *Exercício do Cristianismo* é, no fundo, uma crítica à tese de um Deus dos filósofos, mostrando com vigor a impossibilidade, por exemplo, de existir um Cristo dos filósofos. Passemos ao exame desse ponto.

O EXERCÍCIO DO CRISTIANISMO DE KIERKEGAARD: O CRISTIANISMO COMO CRÍTICO DA CULTURA

Antes de uma aproximação mais efetiva dessa obra kierkegaardiana, talvez reste uma pergunta: pode haver um Cristo da filosofia e outro do culto e da religião? Como bem sugere Jaeger, nas primeiras linhas de *Cristianismo primitivo e paideia grega* (JAEGER, 1991, pp. 13 e ss.), o debate entre cristianismo e cultura é gigantesco e, talvez, já tenha sido melhor realizado, por exemplo, por autores protestantes do século

XX como Emil Brunner e Karl Barth. Entretanto, como já pudemos atestar também em Cassirer, tal questão é, antes de mais nada, igualmente filosófica, visto que é a recuperação da discussão entre filosofia e teologia, entre temas que transitam entre a razão e a fé revelada. Desse modo, a obra *O Exercício do Cristianismo* de Kierkegaard comporta tal contexto. Assim, a questão que pode ser o mote dessa obra kierkegaardiana é: haveria uma proposta filosófica a partir de Cristo? Se existisse, em qual grau seria possível?

Seguindo uma senda antiga, já apontada por Santo Agostinho e Erasmo e mais fortemente desenvolvida por Hegel nas *Lições de Filosofia da Religião*, Kierkegaard é mais um dos autores que fará uma comparação entre a figura de Sócrates e Cristo. Contudo, mesmo consciente da analogia e realizando-a mais detidamente na sua obra *O Conceito de Ironia*, ele próprio faz tal aproximação, ciente também das distâncias e, como gostava de afirmar, das *dissemelhanças* entre o filósofo grego e a figura de Cristo. Com efeito, Kierkegaard será um crítico severo do ideal de um *Cristo filosófico* que, na sua percepção, mais do que talvez afirmar-se na obra do próprio Hegel, foi coroado no hegelianismo do século XIX. Nepi, estudioso italiano da obra de Kierkegaard, aponta com clareza a crítica produzida pelo autor de Copenhague:

O Cristo da filosofia, para Kierkegaard, não é outro que uma caricatura do Cristo da fé, como o era para Pascal (1623-1662) o Deus dos filósofos em comparação com o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó. Aquele Deus que, também segundo Pascal, o homem pode conhecer plenamente somente através de Jesus Cristo (NEPI, 1992, p. 13).

Como já bem alertava Nietzsche no aforismo 10 de *O Anticristo*, na Alemanha o sangue de teólogos e filósofos está absolutamente misturado (NIETZSCHE, 2009, p.16). Partilha da mesma percepção Heine no seu inventário *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha* e, mais contemporaneamente, também o fez Karl Löwith no seu *O Sentido da história* e em *De Hegel a Nietzsche*. Logo, o contexto germânico é, desde o advento da Reforma, muito particular para que possamos compreender tanto o legado de Hegel como as críticas produzidas por seus opositores. Kierkegaard está exatamente dentro desse quadro. Curiosamente, tal legado avança, inclusive, para além do âmbito eclesiástico e, no contexto germânico, misturam-se inúmeras vezes tanto o contexto eclesiástico como o contexto acadêmico e universitário. Por isso, em inúmeras ocasiões da obra kierkegaardiana, críticas acadêmicas terminam

por resultar também em críticas eclesiais e, por sua vez, críticas eclesiais ampliam-se para críticas do contexto universitário e, diríamos, de cultura geral. Isso pode ser constatado, por exemplo, na obra inacabada de Kierkegaard denominada *O Instante* que é, ao mesmo tempo, uma crítica da Igreja dinamarquesa e da cultura. Por isso, Nepi aponta, tendo em vista o contexto italiano, a diferença entre o seu país e o contexto germânico:

Ocorre pois, ter presente, um fato importante, ligado ao sistema universitário alemão, que não encontra comparação na instituição acadêmica italiana de hoje. A ligação filosofia-teologia é, na Itália, menos incisiva que em outros países, como a Alemanha, onde as faculdades de teologia gozam nas universidades estatais de um reconhecimento e de um prestígio cultural entre nós desconhecido (NEPI, 1992, p. 13).

Tal comparação, como se pode notar, não se restringe apenas ao contexto italiano. Entre outros povos latinos, como portugueses, espanhóis e franceses, o problema se coloca da mesma maneira, a despeito de diferenças pontuais, e, portanto, a afirmação de Nepi não nos é indiferente. Cabe ressaltar que o debate, tão marcadamente germânico, entre cristianismo filosófico e cristianismo teológico que inúmeras vezes se misturam, não deixa de espelhar, de certo modo, o debate mais antigo entre religião grega e religião hebraica, que também parecem se amalgamar em alguns momentos, e é bom que lembremos que ambas foram formadoras do cristianismo tal como o conhecemos.

Rigorosamente falando, a própria concepção de teologia racional ou natural, muito antes de estar próxima da tese judaico-cristã, já tinha proximidade com a metafísica aristotélica. Logo, quando na modernidade, Leibniz denomina um projeto como *teodiceia* não o faz de modo gratuito, mas por haver um suporte para tal concepção. É o mesmo tipo de suporte que permitirá a Hegel, já no século XIX, articular sua proposta de filosofia da religião. Ali, o pensador alemão, irá explorar a tese de Sócrates como um mestre da moral, aproximando-o da figura de Cristo. Kierkegaard encontra-se exatamente dentro desse escopo intelectual. Contudo, é aqui que também podemos perceber com clareza, tal como enfatiza Nepi, a diferença de sua proposta:

Também Kierkegaard, acolhendo a interpretação socrática proposta pela cristologia iluminista, verá em Sócrates ‘o campeão da ética natural’. Ele todavia, contrapõe ao filósofo ateniense, em nome dos direitos superiores da religião a respeito da ética puramente natural, o ‘paradoxo’ e o ‘escândalo da fé’. Cristo, segundo Kierkegaard,

pode ser de fato alcançado somente passando de uma atitude ética (Sócrates) a uma atitude religiosa (Abraão), através do ‘salto’ da *ratio a fides* (NEPI, 1992, p. 25).

Em outras palavras, Kierkegaard recupera um tema tradicional da teologia: o conceito de “metanóia” (também tomada por conversão). Há, portanto, uma articulação que tenta superar um tipo de conversão intelectual proposta por Sócrates e almeja alcançar uma conversão de ordem religiosa. Nesse mesmo contexto ainda podemos observar inúmeros outros autores. Hamann, por exemplo, na sua obra *Memórias de Sócrates*, apontava Sócrates como uma espécie de proto-Cristo, Fichte na obra *Crítica de toda a revelação* apontava Cristo como o modelo de um profeta inspirado, o mesmo podemos observar no romantismo de Schelling e também nos escritos juvenis de Hegel, especialmente nas suas obras *Vida de Jesus* e *Espírito do cristianismo e seu destino*. Contudo, sempre parece se afirmar a aversão kierkegaardiana à ideia de um Cristo dos filósofos. Por isso, podemos observar na sua obra um aspecto diferente da posição hegeliana, que almejava uma reconciliação (*Versöhnung*) entre uma moral ao modo grego e uma moral judaico-cristã. Desse modo, há uma trama entre religião universal e religião judaica e também entre o conflito subjetivo e objetivo, que igualmente marca os primórdios do cristianismo.

A despeito de estar inserido nesse mesmo ambiente intelectual, Kierkegaard marca posição contrária a essa tese. Por isso, rigorosamente falando, seu pensamento se insere dentro daquilo que ele próprio denominará como um ‘pensamento religioso’, uma espécie de hábil dialética que cobra da posição hegeliana no século XIX o fato de o paradoxo e o escândalo terem sido extirpados do pensamento, coisa que sequer a filosofia antiga havia feito. Assim, ele não almeja fazer uma reconciliação ou dar uma resposta que consiste numa síntese, mas apontar, ao contrário do que fazia Hegel em *Fé e saber*, a impossibilidade de existir uma espécie de “sexta-feira santa especulativa”.

Desse modo, a cristologia kierkegaardiana, que é especialmente exposta em *Exercício do Cristianismo*, é diversa da cristologia especulativa, alcançando um viés existencial. Ela evoca as lembranças da infância do pensador que, seguindo o que lhe dizia seu pai, sempre procurara amar verdadeiramente Cristo. Assim, o menino diante do crucifixo representa uma busca pela primitividade, pela ingenuidade, pelo espanto. É a partir desse cenário que podemos compreender o tema central da obra, que é a

discussão sobre o paradoxo do Homem-Deus.

Nessa obra escrita em 1850, pela pena do pseudonímico autor Anti-Climacus, igualmente autor da *Doença Mortal* (1849), há a continuidade de um trabalho autoral que, a princípio, parece que se encerraria em 1846, ano em que Kierkegaard publicou o *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* e dava indícios de que se despediria de sua atividade como escritor. Como podemos constatar, tal fato jamais ocorreu. Nessa obra, aparece novamente a temática de Sócrates e Cristo. Ambos, no entender do autor dinamarquês, recusam a comunicação magistral e, como observa Nepi: “Assim preferiram, portanto o ensinamento à viva voz, um ensinamento no qual o conteúdo da verdade vem comunicado sobretudo através do testemunho da vida” (NEPI, 1992, p. 37).

O uso estratégico dos pseudônimos sempre coloca a pergunta se estes se referem ao próprio Kierkegaard ou não. Talvez, mais relevante do que responder essa pergunta seria explorar a tese de que o autor dinamarquês, na verdade, vive, por contingência da sua própria filosofia, um processo de reduplicação. Assim, Kierkegaard, ele próprio parece viver o drama entre o penitente e o pensador. Nesse mesmo horizonte conceitual é que podemos compreender a relação entre dois dos seus pseudônimos, a saber: Johannes Climacus e Anti-Climacus. Por isso, o próprio pseudônimo Johannes Climacus funciona como uma espécie de propedêutica para uma melhor compreensão do pseudônimo Anti-Climacus¹.

No fundo, o problema com o qual Kierkegaard parece se deparar novamente é o mesmo sobre o qual já havia se debruçado longamente, sob a pena de Climacus, nas *Migalhas Filosóficas* e no *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*, isto é, o problema da história no âmbito do cristianismo. Tal problema é central no século XIX e, notadamente no *Pós-Escrito*, Kierkegaard o avalia através das interpretações de Lessing que, um século antes, tentou pensar o cristianismo e a subjetividade de modo diverso daquilo que foi proposto pelas teses hegelianas e sistemáticas do século XIX. Por isso, e não despropositadamente, Lessing apontará que existe uma diferença fundamental entre a religião de Cristo e a religião cristã.

¹ Uma discussão instigante da temática pode ser encontrada em POSSEN, 2004, pp. 187-209.

Kierkegaard, na verdade, recupera novamente um tema central do cristianismo no *Exercício do Cristianismo*, a saber, o tema da *kenôsis*, isto é, o rebaixamento de Deus em direção ao homem, o tema do Deus-Homem por excelência. Nesse rebaixamento o eterno parece superar o histórico e nele também se espelha um passo adiante as duas religiosidades pensadas por Kierkegaard no *Pós-Escrito*. Ali, o pseudônimo Climacus havia pensado numa religiosidade ‘A’ representada por Sócrates. Tal religiosidade transitaria entre a ética, a ironia e a estética. Já na religiosidade ‘B’, também exposta ali, começamos a vislumbrar os aspectos essenciais da graça tal como a pensa o cristianismo. Por isso, o *Exercício do Cristianismo* é igualmente uma resposta indireta a Feuerbach e ao iluminismo na medida em que ambos pensavam o cristianismo como cultura e produção humana. Sua estrutura básica é constituída de uma divisão tríplice: a) o convite; b) o escândalo; c) a elevação. Nelas, como podemos notar, a questão será muito mais complexa do que apontar se Kierkegaard era (ou não) um fideísta.

O *Exercício do Cristianismo* foi escrito em 1848 e publicado em 27 de Setembro de 1850. Tal obra reflete um pouco da explosiva situação social vigente na Dinamarca (e na Europa) desta época. Seu teor revela uma severa crítica aos movimentos sociais de cunho socialista que não conseguiam perceber o indivíduo. Através da comparação entre o cristianismo do Novo Testamento e a cristandade, seu autor proporciona ao leitor uma clara visão de suas severas críticas ao cristianismo no seu estágio atual. Há também acerbas críticas destinadas ao luteranismo, que se aliou ao poder. No entender de Anti-Climacus, a cristandade acabou com o martírio e o sofrimento e, por isso, destruiu o próprio cristianismo. A obra é também, como já pudemos verificar, uma resposta implícita às teses de Feuerbach sobre o cristianismo, e também às observações kantianas e hegelianas, bem como uma crítica do positivismo de Comte e ainda uma resposta à *Vida de Jesus* de Strauss. No seu entender, desmitologização histórico-científica nos estudos bíblicos é um processo equivocado e que não alcança o cristianismo genuíno, que é escândalo, loucura e martírio. Desse modo, a filosofia de Kant e de Hegel não conseguiram, de igual forma, dar tal passo.

São duas as suas obras assinadas por Anti-Climacus no *corpus kierkegaardiano*: *O Exercício do Cristianismo* (1850) e *A Doença Mortal* (1849). Ambas ocupam uma

posição estratégica em oposição ao cético Clímacus - o pseudônimo (autor) das *Migalhas Filosóficas*, *Post-Scriptum* e *Johannes Clímacus*. É na soma e no contraste desses dois pseudônimos que se pode observar um pouco melhor o cristianismo em Kierkegaard. Além disso, esses pseudônimos preparam o *terreno* para a polêmica kierkegaardiana com o bispo Mynster e para a luta contra a igreja estatal em *O Instante*. Cabe ressaltar que a obra é ainda influenciada pela *Imitação de Cristo* de Thomas Kempis e, seu significado, no original dinamarquês (*Indøvelse*) evoca um treino ou iniciação no exercício do cristianismo (*Christendom*). Trata-se, assim, de uma obra destinada ao aprofundamento e despertar da vida interior. Um ponto de vista cristão do que significa *tornar-se cristão*.

Logo em seu início, há uma parte intitulada *invocação* que, de modo intencional, assemelha-se à estrutura de uma liturgia ou ao chamamento dos fiéis para uma cerimônia religiosa. Em tal *invocação*, recorda-se que a passagem de Jesus Cristo pelo mundo não se tornou apenas passado histórico, mas algo muito mais intenso. Em tal intensidade reside o que o autor denominará de *escândalo do cristianismo*. Após tal *invocação*, há um *convite* para, tal como diz o Evangelho, que “venham todos os cansados e oprimidos” (Mateus 11:28).

Note-se que o convite é oriundo do amor. Assim sendo, é um convite destinado a todos. O convite é para todos, mas deve ser recebido por cada um, de forma individual. Aliás, o próprio convite vem na forma de um indivíduo. É nesse sentido que se pode entender Jesus Cristo pregando o repouso para cada pecador. Se a recepção do cristianismo se dá no interior de cada indivíduo, esse deve ser entendido como um sinal interior e jamais como um signo exterior.

É necessário também frisar que, do ponto de vista humano, o aviso é sempre mais importante do que aquele que avisa, isto é, é importante em si e em grau maior do que o veículo que o transmite. A vida daquele que fez o convite também não pode ser captada pela perspectiva histórica. Sua vida tornou-se o símbolo e o objeto da fé, e por seu intermédio veio o escândalo, aquilo que não se coaduna com a antiga concepção judaica da fé.

O escândalo se torna ainda mais chocante quando se descobre que aquele que convida é Jesus Cristo, um homem terreno. Muitos admiram o Jesus celestial, mas poucos reconheceriam um convite feito pelo Jesus terreno e que assume a forma do servo. Anti-Climacus chama a atenção para o fato de que o retorno de Jesus para a glória celestial não é objeto de estudo, mas sim a sua estadia terrena. As palavras de Jesus só serão verdadeiras se ele falar com os homens no seu *rebaixamento* (*kenôsis*) e não na sua glorificação. Por isso, devemos captar suas palavras no breve intervalo entre seu rebaixamento e ascensão. Assim sendo, nada se pode afirmar deste Cristo pela história e aqui residem os seus limites. Ele é paradoxo, objeto da fé. Afinal, toda transmissão histórica transmite um dado saber e Cristo é o saber em si.

Pode-se, então, provar historicamente a divindade de Cristo? Ora, tal coisa seria impensável, uma vez que se tem que enfrentar a terrível contradição de querer falar sobre a divindade de um homem particular, ou seja, Jesus de Nazaré. Obviamente que o pensamento de boa parte das pessoas achará tal coisa ilógica ou escandalizadora. Tomar um homem particular por Deus é promover o escândalo e posicionar-se contrariamente à razão. Desse modo, um erro comum ocorrido na história da Igreja é que ora se toma Jesus de modo demasiado divino, ora ele é tomado de forma demasiadamente humana. Querer usar a história para provar que Cristo era Deus é um projeto fadado ao fracasso. Antes devemos nos perguntar se a continuidade da vida de Cristo é mais importante do que sua vida terrena. Para Anti-Climacus, sua importância reside exatamente aí: Deus se revela na forma de um homem comum, ou seja, a ênfase deve ser feita no Deus que vem na forma de um homem.

É certo que em Sócrates, por exemplo, o significado de sua vida importa mais do que suas palavras. Já na figura de Cristo é evidente que a mensagem é de suma importância, mas esta também é inseparável do mensageiro que é o servo e, ao mesmo tempo, o salvador. Afinal, Cristo é o servo que transmite e é a própria verdade:

Jesus Cristo é o objeto da fé se há de crer nele ou escandalizar-se; porque o ‘saber’ significa justamente o que não concerne a ele. A história, pois, é certamente capaz de comunicar muito saber; mas o saber aniquila a Jesus Cristo” (KIERKEGAARD, 2009, p. 57)

Tal ideia do Cristo enquanto sofredor precisa ser recuperada com urgência, visto que a cristandade a aboliu e decretou, dessa forma, o fim do escândalo. Somente o rebaixamento de Cristo é a real condição para compreender a sua mensagem. A cristandade *empalideceu* a mensagem de Cristo e, por isso mesmo, ele precisa ser reintroduzido nela.

Falar de Cristo como um contemporâneo (tal como também observa Clímacus nas *Migalhas Filosóficas*) também não ajuda em nada, pois não se trata de uma questão histórica. É evidente que o sistema se chocará com tal concepção e julgará que isso não passa de uma *loucura subjetiva* de algum indivíduo que se autoneomeou Deus. Alguns até, talvez, discutam sobre se Cristo tinha o desejo de montar alguma organização política ou defender um determinado sistema de governo. O que se deve compreender, portanto, é que o divino e o humano são partes integrantes (e inseparáveis) da vida de Jesus. Aquele que convida- e é o escândalo- é também Deus (e não somente homem). Dessa maneira, a questão divina de quem convida vai muito além da pura compaixão diante da miséria humana, trata-se de uma compaixão divina e por isso ele é a ocasião de escândalo. A loucura reside no fato dele ser absoluto, pouco se importando com a contemporaneidade do discípulo, mas sim com o *tornar-se cristão*. Nessa perspectiva, o cristianismo histórico é um engano e todos os cristãos verdadeiros são contemporâneos de Cristo, independentemente da época em que vivem.

O que fará diferença é o indivíduo diante do seu Deus e o reconhecimento da dificuldade do processo do devir cristão. A consciência do pecado é a reabilitação de tal indivíduo. Tal consciência é a *porta estreita* narrada pelos Evangelhos e fundamento da fé. Nesse contexto é que podemos compreender que felizes são aqueles que, apesar de tudo, seguem crendo e não se escandalizam. Aqueles cuja fé supera o escândalo. Note-se ainda que o termo escândalo é um termo cristão por excelência e ele é uma passagem obrigatória para a fé. Ele transforma uma possibilidade em ato.

O escândalo refere-se ao Deus-Homem. Com efeito, não é toda a humanidade que se *transforma* em Deus, mas um dado e específico homem: Jesus. Notemos aqui, nesse trecho, o desenho de uma resposta à teoria da religião como projeção de Feuerbach e do pré-socrático Xenófanes, visto que não são todos os homens que são deuses, mas um homem específico. Tal escândalo ocorre de duas formas: através da

elevação de um homem que se diz Deus e através do rebaixamento de Deus ao mais baixo estágio da condição humana. Tal Homem-Deus é o paradoxo absoluto. Em seu posicionar-se aparece um novo confronto: o confronto com a ordem estabelecida que surge através da luta entre Cristo e os poderes mundanos.

O confronto com a ordem estabelecida se produz devido ao natural choque interior do Homem-Deus com essa ordem. O processo de interiorização desmascara a suposta divindade da ordem estabelecida. Nesse sentido é que se deve compreender Jesus Cristo como um escândalo, pois ele não congrega o exterior (hábitos) com a piedade (interioridade). Suprimir o escândalo equivale a suprimir o próprio Cristo. É, com efeito, a possibilidade do escândalo essencial no sentido da elevação, onde um homem particular fala e age como se fosse Deus. Ele pretende ser Deus, isto é, no sentido do termo composto Homem-Deus.

O escândalo é um sinal de contradição e por isso não pode ser compreendido pela lógica sistemática. O sofrimento de Cristo é tão escandaloso como o fato dele beber e comer. Note-se que a possibilidade deste escândalo essencial significa rebaixamento; onde aquele que se toma por Deus se mostra como um homem de humilde condição, pobre, sofredor e, finalmente, impotente. Falando de outra forma, ele efetiva em ato o escândalo de Deus se tornar homem.

Sendo Deus um homem, surge a pergunta: Ele não é filho de um carpinteiro? Não é humano? Tais perguntas revelam a desconfiança existente nos contemporâneos de Jesus. Assim sendo, de que serve a contemporaneidade com Cristo, uma vez que existe a desconfiança? Pedro será uma figura exemplar da desconfiança, pois ele representa o escândalo e a dúvida.

A encarnação acompanha o escândalo, e ambos são seguidos do sofrimento para Cristo e seus imitadores. O fim do escândalo representa a equivalência entre paganismo e cristianismo. Tal equivalência gera uma religiosidade banal que desvirtua a dureza dos textos bíblicos. Afinal, o sofrimento e o martírio são consequências inevitáveis do cristianismo. A adaptação do cristianismo à ordem mundana representa o fim do escândalo.

Para melhor estudo desta questão do Homem-Deus deve-se, de antemão, delimitar o seu foco. Em outras palavras, ela não pode ser estudada pela filosofia moderna, uma vez que essa parte da dúvida e não da admiração. Também não pode ser comunicado de modo direto, visto que o cristianismo não é comunicação direta. Ora, se o próprio mestre é mais do que a doutrina, trata-se de saber que existe uma reduplicação, ou seja, um paradoxo da comunicação. Por isso, como bem recorda Binetti:

A partir do ponto de vista do espírito – o autenticamente real – que Deus seja sujeito significa que ele é a infinita reduplicação presente em todo o finito. Deus é sempre subjetividade, jamais objeto, e é sempre subjetividade inclusive para a subjetividade autoconsciente, como o concebe como modo de sua própria reduplicação, como o próprio nada da sua subjetividade finita (BINETTI, 2015, p. 164).

A diferença essencial entre Cristo e o homem é que Cristo é mais importante do que sua doutrina, já, no homem a doutrina é mais importante do que o seu mensageiro. Portanto, Cristo é mais do que um homem. O Deus-Homem é um sinal e é diferente do imediato. O sinal é aquilo que aponta para algo, mas tal gesto só pode ser captado por quem sabe do que se trata e entende a linguagem do sinal: “Um sinal não é o que é imediatamente, já que ‘sinal’ é uma determinação da reflexão. Um sinal de contradição é o que atrai a atenção e quando esta o atende, se manifesta contendo uma contradição” (KIERKEGAARD, 2009, p. 137). O Homem-Deus é, portanto, equivalente a um sinal de contradição. O milagre chama a atenção para esse sinal, notadamente para os que não acreditam. Todavia, não se trata de uma comunicação direta. A sobrevivência da doutrina e o esquecimento de Cristo representam o fim do cristianismo.

Também a forma do servo – que aparece aqui e já havia aparecido nas *Migalhas Filosóficas* – é a do incógnito, isto é, aquele que não se dá a conhecer. Na perspectiva divina, trata-se de um homem particular. Logo, mesmo se fosse contemporâneo de Cristo, devido ao seu rebaixamento, não seria possível reconhecê-lo. Tal reconhecer diretamente a Deus seria uma blasfêmia ou pecado contra o Espírito Santo, aquele para o qual não há perdão, pois se existe incógnito, não há comunicação direta e isso ocorre por causa de uma estratégia divina.

Assim, diante da impossibilidade da comunicação direta, resta a comunicação indireta. Ocorre, então, uma reduplicação da comunicação. Em tal reduplicação,

dissolve-se a personalidade de quem comunica e não se caminha para a objetividade pura, mas há uma espécie de pseudonímia nesta dupla reflexão. Em outros termos, ocorre algo que se pode caracterizar como uma espécie de *nó dialético* e uma comunicação com crise de *esquizofrenia*, por causa das suas muitas personalidades.

Há também, em tal tipo de comunicação, um discurso da opção, isto é, o ser humano pode decidir no que deseja crer ou não. Tal estratégia de comunicação indireta não é entendida nem pela filosofia especulativa e nem pela cristandade. Todavia, essa comunicação revela a seriedade do milagre de Cristo e do discurso da opção. Para Anti-Climacus, somente um ídolo é reconhecido diretamente. Cristo é o eleito de Deus, mas é, ao mesmo tempo, o seu rejeitado.

A incognoscibilidade de Deus é decorrência do seu amor pelo homem. Tal coisa tem que ser assim, pois não há homem capaz de compreender um Deus sofredor na pessoa de Cristo. A possibilidade do escândalo é a negação da comunicação direta e marca também o abismo que há entre Deus e os homens. Já a comunicação direta é a recusa de tal diferença, representando também o fim do escândalo. Note-se que a comunicação indireta pode tanto *seduzir* quanto criar repulsa em quem a ouve.

Todavia, só se pode negar a comunicação direta através da fé. Tal tipo de comunicação não se importa com o *tornar-se cristão* e, por isso mesmo, só aparenta seriedade. De igual modo procede a filosofia moderna, crendo na comunicação direta e vendo a fé como imediata. Tal filosofia é mera opinião doutrinária, representando o fim do escândalo e do paradoxo.

O Deus-Homem só pode ser entendido como objeto da fé justamente por ser também uma possibilidade de escândalo. Não é possível entender o Deus-Homem dissociando-o do escândalo. Somente assim é que se pode se aproximar do seu amor e da fé. Reconhecer um deus diretamente equivale a paganismo, e a filosofia especulativa comete esse erro ao racionalizar a fé. Por isso, para Anti-Climacus, dezoito séculos de cristianismo nada podem provar, exceto para a especulação.

Um cristão deve se esquecer de todo o mundo a fim de lembrar-se de uma única coisa: Jesus Cristo. Ele é atraído para Cristo não apenas por mera sedução, mas o rebaixar-se desse Deus é, para ele, uma verdadeira ascensão. Crer no Deus que se

rebaixa é a condição cristã para ascender com ele. Cristo, ao se fazer o menor de todos os homens, dá igual condição para todos os que querem segui-lo. Tal Cristo é filho de Deus, aquele que é eternamente. Sua história de sofrimento é real e os homens são seus contemporâneos quando reconhecem tal sofrimento. Dessa forma, os cristãos também têm o dever de amar, de modo inclusivo, todos os homens. Cristo é a opção de sofrimento de Deus pelos homens. Tal sofrimento é inevitável e ocorre por amor.

A missão desse Cristo é congregar todos os que se dispõem a segui-lo e a seguir sua cruz. Não recusar o sofrimento é dever do imitador de Cristo. Somente desse modo é que se testemunha a fé. Também é importante notar que o homem, apesar de tudo, segue fazendo imagens desse Deus, tal como já notou Feuerbach. O que é importante destacar, no entanto, é que, para ele (o cristão autêntico), seu Deus é mais do que todas elas. Desse modo, se ele tiver em mente o real rebaixamento de Cristo, deve igualmente se rebaixar.

Em que sentido, então, se afirma que Cristo foi a verdade? Afinal, enquanto indivíduo e Deus, ele se recusou a responder a pergunta de Pilatos acerca da verdade (Jo18:38) e silenciou. Certamente ele não é uma verdade triunfante como a Igreja Triunfante, mas uma verdade a ser testemunhada e seguida com martírio, como a Igreja Militante. Dessa maneira, o principal desafio do genuíno cristianismo é mudar e reintroduzir seus conceitos na cristandade. Para tanto, um cristão não deve ser apenas um admirador (sentido estético), mas um imitador de Cristo (sentido religioso). Rebaixar-se é, portanto, elevar-se. Elevar a fé e o cristianismo.

CONCLUSÃO

Avaliamos no primeiro ponto do nosso trabalho, preferencialmente pela interpretação de Cassirer, como se desenvolveu, notadamente entre os séculos XVIII e XIX, a temática do Deus dos filósofos e uma das relações mais fortemente subordinadas ela, que consiste em como se constitui a crítica da religião no cerne do Iluminismo e como tal crítica, foi recepcionada nos séculos XIX e XX e como sua herança se propagou.

Desse modo, um dos herdeiros de tal legado foi o dinamarquês Kierkegaard. Contudo, não se deve compreender aqui o termo *herdeiro* numa condição passiva de mero receptor. O que buscamos mostrar foi o quanto o pensador, como bom conhecedor da tradição filosófica, em especial da tradição filosófica moderna, era conhecedor tanto dos modelos metafísicos tradicionais como de Espinosa, Leibniz e Descartes e de como esses articulavam a sua tese de um Deus filosófico, como também era bom conhecedor da herança bíblica e da peculiaridade de um Deus de fé. Por isso, o seu *Exercício do Cristianismo* se constitui numa crítica de tal proposta e, ao mesmo tempo, na articulação de uma alternativa a um modelo de recusa do cristianismo por julgá-lo irracional ou historicamente superado. Nele percebemos o aprofundamento de discussões já possíveis de serem encontradas em Pascal e a importante avaliação do cristianismo para além do fenômeno histórico e uma discussão que supera o dilema de “racional” e “irracional” apresentados, em geral, de modo restritivo.

Com efeito, não se deve pensar aqui que Kierkegaard pareça meramente recusar o modelo do Deus dos filósofos ou a ideia de história no cristianismo. O que ele faz é dar novo significado a ambas as posições, promovendo uma crítica do conceito de Deus dos filósofos e deixando para o âmbito da história aquilo que na história se pode resolver. Com efeito, a introdução do tema do instante e da escolha, centrais na herança cristã, são exemplos vivos de tal rearticulação, bem como a nova afirmação da centralidade do paradoxo que, no seu entender, havia sido banido da filosofia e do cristianismo mais conceitual. Assim, o intuito do presente artigo foi recuperar um tema central da tradição filosófica e também um tema da tradição espiritual do Ocidente.

BIBLIOGRAFIA

- A BÍBLIA – *tradução ecumênica*, Edições Loyola/Edições Paulinas, São Paulo, 1995.
- BINETTI, M.J. *El idealismo de Kierkegaard*, Universidad Iberoamericana, Mexico, 2015.
- CASSIRER, E. *Filosofia do iluminismo*, Unicamp, Campinas, 1997.
- JAEGER, W. *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Edições 70, Lisboa, 1991.
- KIERKEGAARD, S.A. *Ejercitación del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2009.

LESSING, G.E. *Escritos filosóficos y teológicos*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1990.

NEPI, *L'Esercizio del cristianesimo' di Kierkegaard e il Cristo dei filosofi*, Paravia, Torino, 1992.

NIETZSCHE, F. *O Anticristo*, Companhia das Letras, São Paulo, 2009.

PASCAL, B. *Pensamentos (Coleção Os Pensadores)*, São Paulo, Abril Cultural, 1973.

POSSEN, D.D. The Work of Anti-Climacus in *International Kierkegaard Commentary – Practice in Christianity- vol. 20*, ed. Robert L. Perkins, Mercer University Press, Macon, 2004, pp. 187-209.