

# **A *kênósis* entre o sagrado e o profano: a política e a secularização em Kierkegaard e seu diálogo com algumas das teses de Vattimo**

Marcio Gimenes de Paula\*

**Resumo:** Um dos objetivos do presente artigo é analisar a temática da política e da secularização na obra do filósofo Kierkegaard (1813-1855). Duas obras do pensador dinamarquês serão especialmente analisadas aqui: *O Indivíduo* e *Exercício do cristianismo*. O segundo objetivo, é promover o diálogo de suas teses, contrárias ao processo de secularização, com as teses de Gianni Vattimo (1936-), pensador italiano e entusiasta de um mundo secularizado. A despeito de suas diferenças, a política e a secularização aparecem no pensamento dos dois autores. Ambos partem, na verdade, de análises muito próximas, isto é, do conceito paulino de *kênósis*. A partir dessa idéia, ambos constroem suas respectivas visões acerca da política e da secularização. Todavia, o foco principal deste artigo é analisar a filosofia de Kierkegaard. A filosofia de Vattimo será analisada apenas de forma secundária e em diálogo com as teses de Kierkegaard.

**Palavras-chave:** Cristianismo, Ética, Filosofia contemporânea, Política, Secularização

**Abstract:** One of the objectives of this article is analyses the thematic of politics and secularization second the philosopher Kierkegaard (1813-1855). Two works of this thinker will be specially analysed here: *The Individual* and *The Practice of Christianity*. The second objective is to make a dialogue between his thesis, adverse to the secularization process, with the thesis of Gianni Vattimo (1936-), italian thinker and enthusiast of secular world.. In spite of their differences, politics and secularization be happen in the thought of two authors. Both initiate, in fact, from near analyses, this is, from the pauline concept of *kênósis*. From this idea, both construct his conceptions about politics and secularization. Otherwise, the principal purpose of this article is analyses the Kierkegaard's philosophy. The Vattimo's philosophy will be analysed only secondary form and in dialogue with Kierkegaard's thesis.

**Keywords:** Christianity, Contemporary Philosophy, Ethics, Politics, Secularization

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: magipa@bol.com.br. Artigo recebido em 23.09.2007 e aprovado em 23.06.2008.

## **1 A crítica da política e da secularização em Kierkegaard: *O Indivíduo***

A princípio, assim como Sócrates, e, quiçá, o próprio Cristo, Kierkegaard, parece recusar completamente a política. Por isso, o primeiro ponto a ser destacado nesse autor é exatamente este: trata-se de um pensador situado entre Sócrates e Cristo, isto é, entre duas das mais importantes referências acerca da subjetividade, fato que, num primeiro olhar, parece negar qualquer articulação de uma filosofia política.

O pensador de Copenhague é um severo crítico daquilo que ele denomina como a *era presente*, época marcada pela ausência de entusiasmo e pelo excesso de intelectualismo. Não por acaso, ele escreve, no ano de 1846, uma resenha literária intitulada *Dois eras*. No seu entender, a cristandade transformou o cristianismo num momento do sistema hegeliano, que é explicado e *digerido* por todos. Tal situação é bastante diferente dos tempos apostólicos, onde o indivíduo optava pelo cristianismo, explicando-se existencialmente diante dele. Além disso, a era presente se caracteriza por ser a *era da massa*, tempo onde o indivíduo é relegado a um segundo plano, tal como ocorria na Grécia pré-socrática. Os movimentos revolucionários de cunho socialista não enxergam, no entender do autor, a importância do indivíduo. Na sua concepção, o cristianismo concorda com o socialismo no fato de que todos os homens são iguais. Entretanto, na perspectiva cristã, há um Deus que é *inteiramente outro* de todos os iguais. Kierkegaard se recusa a aceitar a idéia da abolição de Deus para o favorecimento de um suposto *reino de iguais* que existiria na massa de proletários. Por isso, para ele, o socialismo nivela os homens de um modo rasteiro. Note-se que muitas destas teses acerca da crítica da multidão ecoam na obra de diversos pensadores contemporâneos como Adorno, Horkheimer, Marcuse e Arendt. Assim como a falta de esperança e discordância com o socialismo pode igualmente ser observada em autores como Nietzsche e Schopenhauer.

As concepções políticas, conservadoras ou revolucionárias, sempre privilegiaram o número e a opinião. O culto do número e da

opinião representa, desde a Grécia Antiga, o fim do indivíduo. Por isso, de forma proposital, a concepção kierkegaardiana prioriza a figura do próximo, que é um indivíduo a quem se deve amar. Tal estudo firma-se, de forma especial, nas *Obras do Amor*, publicada em 1847. Nela, o autor dinamarquês desenvolve a proposta de uma ética cristã baseada no valor evangélico do amor e, de certa forma, a articula com o dever de matriz kantiana.

Há uma recusa aberta do conceito de público. O autor desconfia de todos aqueles que pautam seu posicionamento baseando-se numa suposta *opinião pública*, tão em voga nos debates jornalísticos do seu tempo. Entretanto, não se trata de uma crítica à idéia de *algo público*, mas sim ao excesso de publicidade. No seu modo de entender, o público é algo abstrato: “Mas o público é uma abstração. Adotar a mesma opinião que esses homens, e estes homens mais precisamente, é estar consciente de correr os mesmos perigos que eles... Adotar a opinião do público é uma consolação falaciosa, pois o público tem realidade in abstracto” (Kierkegaard, 1979, 211).

A crítica kierkegaardiana à era presente é, portanto, baseada numa leitura da filosofia socrática e na concepção cristã. Trata-se de uma revisão crítica que sempre acaba, de um modo ou de outro, por criticar os seus próprios fundamentos. Com efeito, neste contexto, marcado por revoltas nacionalistas, movimentos revolucionários, ideais iluministas e pelos debates dos jornais, se insere a sua obra *O Indivíduo*, escrita em 1846, mas publicada apenas postumamente, em 1859.

Há, no entender do filósofo, uma diferença entre a concepção política e a concepção religiosa. O ponto de partida e ponto final de ambas é diferente. A concepção política começa no mundo e aí permanece. A religião é oriunda do céu e seu desejo é transfigurar aquilo que pertence ao mundo e, em seguida, elevá-lo aos céus.

A palavra *transfigurar*, no idioma dinamarquês, é *forklare*. Tal palavra possui o sentido de explicação e de transfiguração.

Portanto, o intuito da religião é explicar a política e transfigurá-la. Todavia, num primeiro momento, seu intuito é explicá-la.

No entender do pensador dinamarquês, a concepção religiosa realizaria os sonhos da política. A proposta kierkegaardiana difere aqui da proposta de Feuerbach e de boa parte dos denominados pensadores *pós-hegelianos*. Afinal, tais pensadores partem da religião, transitam pela literatura e alcançam a política. O objetivo de Kierkegaard é transfigurar a política. Todavia, a despeito das diferenças, o autor pode, numa dada medida, ser considerado um pensador *pós-hegeliano*, uma vez que seus temas transitam entre a política, a religião e a literatura.

Em geral, a concepção política avalia que a religião é algo pouco aplicável na sociedade. A fim de se opor a tal questionamento, Kierkegaard apresenta uma proposta de ética cristã. No seu entender, o cristianismo segue o caminho prático aberto por Sócrates, *o pai da moral*. Por isso, de forma proposital, sua obra é dedicada ao indivíduo singular (*enkelt*). Seguindo a trilha socrática, o pensador rejeita explicitamente a multidão na política, na filosofia e na religião. Na sua concepção, o indivíduo é a verdade e a multidão é a mentira, por isso, as decisões de assembleias são expressões da mentira.

Há na obra kierkegaardiana uma busca pela autonomia do indivíduo, o que mostra a influência kantiana em parte do seu posicionamento. No seu entender, a multidão, quer seja de pobres ou de ricos, equivale ao número e à abstração. É curioso observar aqui o quanto tal posicionamento o aproxima também de algumas das teses de Hipócrates e da antiga medicina grega, que sempre privilegiavam o cuidado de um determinado indivíduo, uma vez que as enfermidades não existiam no vácuo, mas em indivíduo concretos. Na mesma senda hipocrática, encontra-se ainda Sócrates e sua preocupação por cada indivíduo.

Segundo Kierkegaard, o Estado nunca tem identidade e sequer respeita a condição humana singular. Na sua concepção, a política exercida na multidão pode ser feita apenas com o conhecimento das vaidades e paixões humanas como muito bem já

demonstraram Plutarco e Maquiavel. Tal multidão nunca pode ser um tribunal da verdade. O tribunal, que é um dos pontos da superação do estado de natureza hobbesiano e da chegada do homem à sociedade civil, não pode ser presidido pela multidão e nem pela razão pura, como um dia almejou Kant. O objetivo kierkegaardiano é relacionar a verdade entre os homens com a verdade eterna superando, dessa forma, a própria política. A nova política criada é, portanto, de certa forma, contrária a tudo aquilo que até então se convencionou denominar como política. Sua proposta é recuperar o tema do amor ao próximo, que é um indivíduo concreto e determinado. O intuito é alertar os homens para que ainda que eles vivam em agrupamentos, nunca abram mão de suas individualidades.

A questão do indivíduo é confessadamente central na obra de Kierkegaard. O apelo ao indivíduo, que aparece em toda sua obra, deve ser recebido também por cada indivíduo singular. Entretanto, há um outro componente em sua afirmação do indivíduo: o edificante, que é fundamental na constituição dos indivíduos singulares. Ao contrário de Hegel, ele julga que o edificante fornece a resposta que a especulação não foi capaz de alcançar. No seu entender, o grau máximo da individualidade ultrapassa as forças humanas. Com efeito, a afirmação da categoria do indivíduo na filosofia kierkegaardiana surge como uma categoria cristã decisiva. Sócrates é, sem dúvida alguma, o seu modelo. Afinal, tanto ele como Cristo tiveram os seus discípulos. Contudo, nem Cristo e nem Sócrates transformaram seus discípulos em multidão.

Como conseqüência de sua crítica à política, Kierkegaard compreende o processo de secularização como uma *mundanização* do cristianismo. Ainda que concordando em boa parte com a crítica do cristianismo operada por Feuerbach, ele revela-se um severo crítico de tal processo. O autor dinamarquês pensa a comunidade política pelas lentes da comunidade eclesiástica que também é, no seu entender, completamente diferente daquilo que a cristandade pensa ser o cristianismo. Para ele, a essência da comunidade eclesiástica relaciona-se com a interioridade dos indivíduos, não

dependendo de outras estruturas externas para legitimá-la. A sociedade é vista por ele como uma comunidade política, com projetos seculares. Por isso, ele não acredita, mesmo vivendo em um tempo de profundas mudanças sociais, em ideais revolucionários e em princípios associativos. Os *pós-hegelianos*, em geral, partem do religioso para o político. Ele, a despeito de ser um dos herdeiros de Hegel, faz exatamente o contrário, isto é, parte do político para o religioso.

Para Kierkegaard, há uma excessiva *politização* de todas as esferas culturais, e seu intuito é mostrar justamente a diferença entre a concepção religiosa e a concepção política. A política se constitui e atua na esfera do imanente, já a religião possui ligações com o transcendente, transfigurando-se na esfera terrena e novamente elevando-se rumo aos céus, tal como enfatiza seu texto *O Indivíduo*:

Nesses tempos, tudo é política. A concepção do religioso difere do político com toda a distância do céu (*toto coelo*), tal como o ponto de partida e o fim diferem nessa matéria com toda a distância do céu (*toto coelo*), uma vez que o político começa na terra para aí permanecer, ao passo que o religioso, que vem do alto, pretende transfigurar o terrestre para em seguida o elevar ao céu (Kierkegaard, 1986, 93).

Não sem ironia, o pensador dinamarquês observa, entretanto, que o homem dado à política, se tiver paciência, pode observar boas coisas no seu texto. A prática política, isto é, aquilo que os homens podem efetivamente realizar, está contida no exercício do cristianismo. Tal cristianismo ocorre na esfera imanente, naquilo que Kierkegaard denominou como as *Obras do Amor*, pois, tal como os gregos também já sabiam, não conseguimos falar do amor propriamente, mas apenas dos seus atos:

Apesar do seu caráter ‘não-prático’, o religioso não deixa de ser a tradução transfigurada que a eternidade dá do mais belo sonho da política. Nenhum político, nenhum espírito do mundo conseguiu e pode levar até à sua última conseqüência ou realizar a idéia da igualdade humana (Kierkegaard, 1986, 94).

A despeito de sua crítica à política e ao processo de secularização, não há, na obra de kierkegaardiana, um desprezo pela política, mas o reconhecimento de sua esfera imanente e uma reafirmação dos preceitos éticos do cristianismo e de sua prática. É instigante notar que a filosofia contemporânea está, em diversas de suas vertentes, profundamente relacionada com vários conceitos presentes no diagnóstico do autor dinamarquês. Dessa maneira, ela é tributária em relação ao seu pensamento. É evidente, entretanto, que o pensador não é o seu *ponto final*, assim como é igualmente evidente que sua contribuição não deve ser menosprezada. A suspeita comum acerca do individualismo de Kierkegaard mostra-se muito frágil quando observamos sua maneira de lidar com a questão do indivíduo e da comunidade. Não há em seu pensamento uma tirania do indivíduo, antes ocorre a sua revalorização.

Como muito bem insinua Vergote, a recusa kierkegaardiana à filosofia e à teologia especulativas e ao modelo de cristandade, surge como sintoma da sua defesa do *crístico* dentro daquilo que a cristandade convencionou chamar cristianismo. Tal conceito, isto é, a defesa daquilo é especificamente cristão, aparece também em autores como Nietzsche e em Adorno, uma vez que, também para eles, é necessário separar cristianismo, cristandade e *crístico*.

A interpretação kierkegaardiana almeja analisar o *vir a ser cristão*. Por isso, sua leitura parte propositalmente da ironia significativa e existencial de Sócrates (na tese *O Conceito de Ironia*, de 1841), passa pela crítica dos conceitos próprios à filosofia da religião de Hegel e dos *pós-hegelianos* e culmina na crítica da cristandade e da filosofia especulativa.

## **2 A secularização em Kierkegaard: a *kênôsis* no *Exercício do cristianismo***

No *Exercício do cristianismo*, obra kierkegaardiana assinada pelo pseudônimo Anti-Climacus, o conceito de *kênôsis*, que também é caro a Vattimo, adquire toda a sua força. Nessa obra, escrita em 1848 e publicada em 27 de Setembro de 1850, há um reflexo significativo da explosiva situação social vigente na Dinamarca (e

na Europa) de então e uma 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 do seu posicionamento quanto ao cristianismo dos seus dias. Há também acerbas críticas destinadas a Lutero e sua *instituição*, que se aliou ao poder. A cristandade exterminou, no entender de Anti-Clímacus, com o martírio e o sofrimento e, por isso, destruiu o próprio cristianismo.

Tal obra é também uma resposta implícita às teses de Feuerbach sobre o cristianismo, às observações kantianas e hegelianas, uma crítica do positivismo de Comte e ainda uma resposta à *Vida de Jesus* de Strauss. Feuerbach adquire aqui o papel de *aliado involuntário* e de *adversário declarado*. É um *aliado involuntário* visto que participa da crítica à cristandade, mas é um *adversário declarado* visto que nega o cristianismo. Ainda que o admire, Anti-Clímacus declara o que o próprio autor da *Essência do cristianismo* certamente reconheceria: ele não quer seguir a prática do cristianismo. Entender o que significa caminhar nesta escola ou aprendizado é o desafio desta obra kierkegaardiana.

A outra faceta da crítica de Kierkegaard ao processo de secularização é a desmitologização histórico-científica nos estudos bíblicos. No entender de Anti-Clímacus, trata-se de um processo equivocado e que não consegue alcançar o cristianismo genuíno. O cristianismo é escândalo, loucura e martírio. As filosofias de Kant e de Hegel não conseguiram, de igual forma, dar tal passo. É curioso notar que o título *Exercício do Cristianismo* é influenciado pela *Imitação de Cristo* de Thomas Kempis e significa um treino ou iniciação no exercício do cristianismo. Trata-se, portanto, de uma obra destinada ao aprofundamento da vida interior. Um ponto de vista cristão sobre o que significa *tornar-se cristão*.

Logo em seu início, há uma parte intitulada *invocação* que, de modo planejado, 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 é 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”.

Deve-se notar, entretanto, de onde é procedente o convite: ele 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. Nesse sentido, é 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, ele 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, 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-Clímacus chama a atenção para o fato de que o retorno de Jesus para a glória celestial não é objeto de estudo, mas sua estadia terrena é objeto de estudo.

As palavras de Jesus só serão verdadeiras se ele falar com os homens no seu *rebaixamento*, isto é, na sua *kênósis* e não na sua glorificação. Suas palavras devem ser captadas no breve intervalo entre seu rebaixamento e ascensão. Assim sendo, nada se pode afirmar deste Cristo pela história. 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 deve enfrentar aqui a terrível contradição de querer falar sobre a divindade de um homem particular, ou seja, Jesus de Nazaré. Boa parte das pessoas achará tal coisa ilógica ou escandalizadora. Afinal, tomar um homem particular por Deus é promover o escândalo e posicionar-se contrariamente à razão.

Na própria história da Igreja 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 é preciso perguntar se a continuidade da vida de Cristo é mais importante do que sua vida terrena. Para Anti-Clímacus, 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, no rebaixamento, na *kênósis*.

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 objeto da fé; é necessário crer nele ou escandalizar-se; pois ‘saber’ significa precisamente que não se trata dele. A história pode transmitir o saber, e em larga medida, mas o saber aniquila Jesus Cristo” (Kierkegaard, 1982, 33).

Tal idéia do Cristo enquanto sofredor precisa ser recuperada, 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 introduzido novamente nela.

Aquele que convida é o escândalo e é também Deus. 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 faz 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 o fundamento da fé.

Anti-Clímacus afirma, baseando-se no trecho evangélico que: “felizes aqueles para quem eu não sou uma ocasião de escândalo”. Em outras palavras, 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 uma palavra cristã por excelência, constituindo-se numa passagem obrigatória para a fé, visto que é ele que 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 sim um dado homem, a saber, Jesus. 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 junta 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.

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 conseqüências inevitáveis do cristianismo. A adaptação do cristianismo à ordem mundana representa o fim do escândalo.

A questão do Homem-Deus não pode ser explicada pela filosofia moderna, uma vez que essa parte da dúvida e não da admiração. Seu erro consiste também em acreditar em doutrinas prontas e julgar que o cristianismo 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.

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, diferenciando-se 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 imediatamente é, pois nenhum sinal é uma determinação da reflexão. Um sinal de contradição é o que atrai sobre si a atenção e quando esta o atende, manifesta-se contendo uma contradição” (Kierkegaard, 1978, 300).

O Homem-Deus é, portanto, equivalente a um sinal de contradição. O milagre chama a atenção para esse sinal, notadamente para os que não crêem. Todavia, não se trata de uma comunicação direta. A sobrevivência da doutrina e o esquecimento de Cristo representam o fim do cristianismo.

A forma do servo 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 formos contemporâneos de Cristo, devido ao seu rebaixamento, não nos seria possível reconhecê-lo. Diante da impossibilidade da comunicação direta, nos resta a comunicação indireta. Ocorre, então, uma reduplicação da comunicação. Em tal reduplicação, se rompe 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-Clímacus, somente um ídolo é reconhecido diretamente. Cristo é o eleito de Deus e é, ao mesmo tempo, o seu rejeitado.

A incognoscibilidade de Deus é decorrência do seu amor pelo homem. Tal coisa deve 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 os homens podem 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-Clímacus, 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.

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 (como já notou Feuerbach). O que é importante destacar, no entanto, é que, para o cristão autêntico, seu Deus é mais do que todas as imagens produzidas até então. Desse modo, se ele tiver em mente o real rebaixamento de Cristo, deve igualmente se rebaixar.

O principal desafio do genuíno cristianismo é mudar e introduzir novamente seus conceitos na cristandade. Para tanto, um cristão não deve ser apenas um admirador (tipo estético), mas um imitador de Cristo (sentido religioso). Rebaixar-se é, portanto, elevar-se. Elevar a fé e o cristianismo. Este é o significado da *kênôsis* na obra kierkegaardiana.

### **3 Vattimo e Kierkegaard: o diálogo e a diferença na interpretação da *kênôsis***

Como um terceiro momento da nossa análise, passemos agora a contribuição do filósofo italiano contemporâneo Gianni Vattimo.

Nosso objetivo é realizar uma possível comparação entre alguns de seus conceitos e os conceitos kierkegaardianos. O referido autor, membro do Parlamento Europeu e professor na Universidade de Turim, firma cada vez mais sua obra entre nós. É comum sua presença em diversos jornais e periódicos brasileiros. Além disso, diversas de suas obras já foram traduzidas em nosso idioma. A despeito de sua vasta erudição, os autores de sua especialidade são Heidegger e Nietzsche. A partir de sua interpretação de ambos, e de uma leitura peculiar da filosofia contemporânea, Vattimo forjou o conceito de pensamento *fraco* como uma espécie de pensamento pós-metafísico possível para a pós-modernidade. Partindo da constatação heideggeriana do final da metafísica e do niilismo nietzschiano, o pensador italiano chega até aquilo que ele denominara como pensamento *fraco*. No seu entender, tal pensamento não é uma espécie de salto ou algo que oponha razão e fé, tal como pode ser observado em pensadores paradoxais como Pascal e Kierkegaard. Segundo ele, tal distinção não faria mais sentido num mundo onde, depois de Descartes e Hegel, o racionalismo já parece ter cumprido o seu papel. Com efeito, sua obra promove um elogio ao processo de secularização, compreendendo-o como algo contido no próprio âmbito do cristianismo. Seguindo a trilha de Hegel, Dilthey e de Löwith, o pensador italiano reafirma o conceito paulino de *kênósis*, isto é, do rebaixamento de Deus, como o início do processo de secularização. Portanto, antes de ser antagônico ao cristianismo, tal processo é um fruto do seu próprio desenvolvimento interno, uma espécie de desdobramento. Para ele, a secularização representa uma nova face da possível religiosidade pós-moderna. Dessa forma, ao contrário de boa parte da tradição teológica clássica, o filósofo segue a senda aberta pelos modernos e busca introduzir novamente a temática da secularização no cristianismo, enfatizando sua importância para a articulação de uma nova proposta de filosofia da religião, tal como já é possível observar nas suas obras *Depois da cristandade* e *Acreditar em acreditar*. Num mundo polarizado com acirrados debates religiosos, políticos e, de certa forma, propenso a receber

influências fundamentalistas de toda sorte, sua obra soa como algo profundamente auspicioso.

Por influência de Nietzsche, podemos notar na obra de Vattimo uma constante busca pelo *eterno retorno*. Ele, tal como o filósofo alemão, parece acreditar nisso. É evidente que o retorno defendido por Nietzsche é de outra natureza e não se relaciona com a religião. Cabe, portanto, a pergunta sobre a peculiaridade de tal retorno da religião na obra do pensador italiano. Nesse sentido, é que podemos analisar a obra que Vattimo escreveu, no ano de 1996: *Acreditar em acreditar*. Nela, o filósofo coloca-se um duplo desafio: falar em primeira pessoa sobre a religião como, em geral, se faz com um tema de impossível neutralidade e, ao mesmo tempo, tentar articular, através da sua experiência pessoal e conhecimento filosófico, uma análise do retorno da religião e sua importância para o homem contemporâneo. Como já anunciamos, sua busca pelo religioso ocorre simultaneamente com uma severa crítica e recusa de toda a tradição metafísica ocidental, tal como já preconizavam Nietzsche e Heidegger. Contudo, a crítica da metafísica ocidental não é, em nenhuma hipótese, uma recusa da filosofia. O pensador italiano, ciente dos perigos do fundamentalismo e do fim da crítica científica à religião, recusa ambos por julgá-los reducionistas. O fundamentalismo acredita falar em nome de Deus e baseia-se numa metafísica tradicional. A crítica científica da religião avalia que um mundo plenamente iluminado estaria liberto da religião, mas, ainda assim, pensa por intermédio de sistemas e possui pressupostos, ainda que os negue.

Dessa maneira, ao recusar o fundamentalismo e o cientificismo, Vattimo se encontra com o tema da secularização, tão caro à tradição ocidental. Diante de tal temática é esperado, em geral, duas reações: aceitação científica ou recusa metafísica. Seguindo na trilha de Max Weber e de Feuerbach, pode-se constatar que a secularização representa uma espécie de progresso científico e a libertação do homem. Contudo, seguindo a trilha de pensadores paradoxais como Pascal, Kierkegaard, Barth (ainda que os mesmos não defendam qualquer espécie de fundamentalismo), há a

afirmação de uma clara tradição metafísica ocidental que ainda separa fé e razão de forma radical. É curioso notar, como um exemplo da atitude ateísta, o que pensava Feuerbach acerca da secularização no âmbito do cristianismo nas suas *Preleções sobre a essência da religião em geral*, ou seja, tanto os autores da fé paradoxal como os ateístas separam fé e razão de maneira enfática:

Com estas palavras, meus senhores, concludo estas preleções e desejo apenas que o objetivo que me propus nestas preleções, numa das primeiras aulas, não tenha sido deixado de lado, ou seja, o objetivo de fazer de vós, de amigos de Deus amigo dos homens, de pensadores crentes e rezadores trabalhadores, de candidatos ao além estudantes do aquém, de cristãos (que, segundo sua própria confissão, são 'meio animal, meio anjo') homens completos. (Feuerbach, 1989, 237).

A busca por aquilo que Feuerbach denominou como *homens completos* é a implantação da política e da ciência no lugar da antiga metafísica. Já na obra do autor italiano, o tema da secularização aparece na história individual e na história coletiva. Seguindo a expressão do teólogo Bonhoeffer, ele rejeita explicitamente a idéia de um *Deus tapa-buracos*, capaz de preencher aquilo que a racionalidade não foi capaz de explicar ou apenas útil para os momentos de desespero. Vattimo prefere investir seu tempo no conceito de amizade com Deus e na temática do niilismo filosófico e no renascimento da religião. Rememorando a tese de René Girard (em *O Sagrado selvagem*), o pensador italiano tenta retirar Jesus da condição de vítima de um sacrifício e o transforma em uma revelação amiga e amorosa ao alcance de todos os homens.

Em tal processo, Deus dá o primeiro passo em direção ao homem, rebaixando-se completamente a fim de que este o possa compreender. Tal conceito é denominado de *kênósis* e, muito antes do pensador italiano, já foi sobejamente utilizado na história do pensamento, inclusive, em autores como Kierkegaard, por exemplo.

O autor italiano defende o pensamento débil e a secularização como crítica a toda uma tradição metafísica. Contudo, segundo ele, a secularização é mais do que uma espécie de fé purificada:

Por isso, apesar das analogias, o sentido em que aqui entendo a secularização como uma via positiva de desenvolvimento do cristianismo na história é diametralmente oposto aos teólogos dialéticos: a secularização não tem como consequência revelar de uma forma cada vez mais plena a transcendência, purificando a fé de uma relação demasiado estreita com o tempo, as expectativas de aperfeiçoamento humano, as ilusões acerca de um progressivo esclarecimento da razão. É, pelo contrário, um modo em que a *kênósis*, iniciada com a encarnação de Cristo - e já antes com o pacto entre Deus e o 'seu' povo - continua a realizar-se em termos cada vez mais claros, prosseguindo a obra de educação do homem para a superação da essência originária violenta do sagrado e da própria vida social (Vattimo, 1998, 41).

No entender de Vattimo, a revelação também é uma tarefa da comunidade, ou seja, a comunidade também possui responsabilidades na interpretação da herança de fé. O pensador italiano tende a não valorizar em demasia o princípio protestante da livre interpretação das Sagradas Escrituras, pois o julga propício à intolerância e ao fundamentalismo. Entretanto, a revelação se liga ao comunitário e não ao magistério da Igreja. Na sua concepção, a *kênósis* representa o único paradoxo do cristianismo e, ao mesmo tempo, o desafio do cristianismo:

Mas eu tenho a suspeita - que julgo fundamentada - de que toda essa retórica esteja, como já me referi, profundamente ligada a uma concepção ainda metafísico-naturalista de Deus: o único grande paradoxo e escândalo da revelação cristã é, precisamente, a encarnação de Deus, a *kênósis*, isto é, a exclusão de todos aqueles aspectos transcendentais, incompreensíveis, misteriosos e, creio, também bizarros que, pelo contrário, comovem tanto os teóricos do salto na fé, em nome do qual é fácil dar lugar à defesa do autoritarismo da Igreja e de muitas das suas posições dogmáticas e morais ligadas à absolutização de doutrinas e situações historicamente contingente e quase sempre de fato superadas. Deveríamos todos reivindicar o direito a não sermos afastados da verdade do Evangelho em nome de um sacrifício da razão exigido unicamente por uma concepção naturalista, humana, demasiado humana e, definitivamente, não cristã, da transcendência de Deus (Vattimo, 1998, 49).

Vattimo não busca, por intermédio da sua filosofia, um mero facilitador para o cristianismo ou uma banalização do mesmo. Não se trata de um cristianismo fácil ou sem seriedade. Sua proposta é um cristianismo amigável, tal como, no seu entender, o próprio Cristo pregou:

Mas estarei a tentar substituir um cristianismo severo e paradoxal, que é proposto pelos defensores do ‘salto’, por outro demasiado fácil? Diria apenas que me procuro cingir mais fielmente do que eles à paradoxal afirmação de Jesus segundo a qual já não devemos nos considerar servos de Deus, mas seus amigos. Não é portanto um cristianismo fácil, mas, talvez, amigável, exatamente como o próprio Cristo pregou (Vattimo, 1998, 49).

Com o avanço da secularização, a própria moral encontra-se em xeque. Sem dúvida a moral não é algo simples ou de fácil discussão. Contudo, no entender do pensador italiano, ela terminou por se tornar um empecilho para a dimensão religiosa. Em outras palavras, os dogmas e um dado tipo de moral não tem absolutamente nada a ver com a própria essência do cristianismo. Por isso, segundo Vattimo, a fé só pode ocorrer verdadeiramente com o fim da metafísica tradicional:

Em termos mais próximos da minha experiência de estudioso da filosofia: o reencontro do cristianismo tornou-se possível graças a dissolução da metafísica- isto é, graças ao fim das filosofias objetivas, dogmáticas, e também das pretensões de uma cultura, a européia, que acreditava ter descoberto e realizado a verdadeira ‘natureza’ do homem...(Vattimo, 1998, 57).

Assim, com a secularização da teologia e a afirmação de uma ontologia débil, chega-se a um niilismo. Contudo, diferentemente de um niilismo de outro tipo, a secularização possui como seu limite a caridade. Por isso, a *kênósis* ajuda também no reencontro da religião com o iluminismo, visto que esse representa sempre um rebaixamento. A partir do final da metafísica, Deus pode ser visto também como um impotente e sofredor, tal como boa parte das pessoas. Com efeito, o regresso ao cristianismo proposto por

Vattimo não deixa de ser um regresso *humano, demasiadamente humano*. Dessa forma, aquilo que o autor italiano denomina como *cristianismo trágico* é ainda um obstáculo para o reencontro com a religião, visto que ele ainda é severamente metafísico:

Se procurarmos ser coerentes com as razões ‘antimetafísicas’ que, na minha opinião, implicam em profundidade o retorno à religião por parte da atual filosofia, creio que devemos considerar o fato do resultado deste retorno não poder ser o cristianismo trágico, que não abarca em todo o seu significado o anúncio da kênósis, e por isso regressa fatalmente a uma concepção de Deus que tem todos os traços do Deus metafísico-fundamento ‘último’, peremptório, além do qual não se pode ir- e ainda uma recuperação explícita dos traços de autoridade pessoal próprios do Deus pré-metafísico da religião natural (Vattimo, 1998, 83).

Para Vattimo, somente uma nova hermenêutica, que consegue conjugar conjuntamente a história da salvação com a história da interpretação é capaz de apontar alguma saída para o cristianismo na pós-modernidade. Por isso, no seu entender, a secularização, o pensamento débil e a amizade com Deus, são mais importantes do que qualquer tipo de salto ou cristianismo trágico que, na sua essência, sempre busca recuperar um Deus metafísico. Contudo, a despeito de suas diferenças tanto Vattimo como Kierkegaard enfatizam a importância da prática do cristianismo para a ética e política. Este é um auspicioso sinal para todos aqueles que têm olhos para ver e ouvidos para ouvir.

### Referências

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. 1ª edição. Campinas: Papirus Editora, 1989.

KIERKEGAARD, S.A. *L'École du Christianisme- v.17/ Oeuvres Complètes de S.Kierkegaard*. Tradução de P.H. TISSEAU e Else-Marie JACQUET-TISSEAU. 1ª edição. Paris: Éditions de L'Orante, 1982.

KIERKEGAARD, S.A. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor (Dois Tratados Ético-religiosos e O Indivíduo)*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

KIERKEGAARD, S.A., *Textos selecionados*. Tradução e seleção de Ernani Reichmann. Curitiba: UFPR, 1978.

LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Cerf, 1969.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Tradução de Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio d'Água, 1998.

VERGOTE, Henri-Bernard. *Ler Kierkegaard – filósofo da cristicidade*. Tradução de Álvaro Valls e Lúcia Sarmiento. Texto digitado, 2001.