

Fides Qua e Fides Quae no tornar-se cristão de Kierkegaard

Fides Qua and Fides Quae in Kierkegaard's Becoming a Christian

Antonio Juliano Ferreira Lopes
Universidade Federal do Ceará, Brasil

Resumo

O processo existencial inerente ao tornar-se cristão supõe uma escalada composta por rupturas, saltos qualitativos e escolhas que refletem diretamente o estágio existencial no qual o indivíduo se encontra. Se a evolução no interior do cristianismo é possível, é porque ela exige a ação consciente provocada pela decisão que marca a transição entre esferas qualitativas. Tanto a dimensão estética quanto a dimensão ética do cristianismo se mostraram insuficientes para conduzir o Homem ao renascimento inerente ao tornar-se cristão. Apenas o estágio religioso encontra a fé e apenas essa media o dever cristão e a construção edificante do eu; logo, se faz necessário compreender a função da fé nesse processo e de qual fé se trata. É preciso estabelecer a relação entre fides quae e fides qua, entre o objeto da fé e a atitude da fé. De acordo com a tradição teológica, fides qua indica o ato subjetivo do crer, a fé em sua forma pura, enquanto a fides quae indica o objeto da crença que no cristianismo é identificado com o conteúdo da revelação. A conversão do tornar-se cristão se efetivaria mediante a crença no Cristo em consonância com a relação que a subjetividade mantém para com a transcendência divina. Entender a correlação entre fides qua e fides quae na filosofia kierkegaardiana é compreender do que se trata o cristianismo idealizado pelo autor danês e perceber a relação entre subjetividade e objetividade na tarefa do tornar-se cristão.

Palavras-chaves: Fé. Cristianismo. Objetividade. Subjetividade. Kierkegaard.

Abstract

The existential process inherent in becoming a Christian involves an escalation made up of ruptures, qualitative leaps and choices that directly reflect the existential stage in which the individual finds himself. If evolution within Christianity is possible, it is because it requires conscious action provoked by the decision that marks the transition between qualitative spheres. Both the aesthetic dimension and the ethical dimension of Christianity proved to be insufficient to lead Man to the rebirth inherent in becoming a Christian. Only the religious stage finds faith and only this mediates Christian becoming and the edifying construction of the self; therefore, it is necessary to understand the function of faith in this process and which faith it is about. It is necessary to establish the relationship between fides quae and fides qua, between the object of faith and the attitude of faith. According to the theological tradition, fides qua indicates the subjective act of believing, faith in its pure form, while fides quae indicates the object of belief, which in Christianity is identified with the content of revelation. The conversion of becoming a Christian would take place through the belief in the Christ in line with the relationship that subjectivity maintains with divine transcendence. To understand the correlation between fides qua and fides quae in Kierkegaardian philosophy is to understand what the Christianity idealized by the Danish author is about and to perceive the relationship between subjectivity and objectivity in the task of becoming a Christian.

Keywords: Faith. Christianity. Objectivity. Subjectivity. Kierkegaard.

Informações do artigo

Submetido em 23/12/2022
Aprovado em 06/01/2023
Publicado em 10/02/2023.

 <https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2023.v23n1.p43-61>



Esta obra está licenciada sob uma licença
Creative Commons CC BY 4.0

Como ser citado (modelo ABNT)

LOPES, Antonio Juliano Ferreira. Fides Qua e Fides Quae no tornar-se cristão de Kierkegaard. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 23, n. 1, p. 43-61, jan./abr. 2023.

1 INTRODUÇÃO

A *subjetividade* kierkegaardiana é inteiramente consciente de si e do divino a qual se relaciona, sendo correto compreendê-la como uma forma especial de pensamento, como sugere Stewart (2010, p. 95): “Kierkegaard agora reconhece que a subjetividade é uma forma de pensamento, mas a considera um tipo especial, que é fundamentalmente diferente do pensamento racional discursivo que caracteriza a filosofia e as ciências”. Todos os atributos cristãos essenciais de alguma forma priorizam a subjetividade como fundamento superior da ética cristã. É por ela que essa última se sobrepõe ao *geral* e a abstração do *nivelamento*, a qual nada mais é do que a anulação da individualidade, do próprio *eu*. Mas precisamos ter a cautela de não confundirmos a subjetividade kierkegaardiana com subjetivismo ético-moral ou um relativismo pragmático e existencial. Essa é a questão: seria defensável uma subjetividade que permita anular não apenas o subjetivismo como também qualquer fundamentalismo arbitrário e violento?

Para tanto seria preciso admitir que a subjetividade em pauta possua sua ancoragem em uma objetividade forte o bastante para impedir qualquer legitimação de subjetivismos ou de violências arbitrárias. Essa objetividade não poderia ser outra se não o conteúdo mesmo da *fides quae*, os artigos da fé. É inquestionável a importância da *dogmática* na filosofia de Kierkegaard: conceitos como *absoluto* e *Deus* remontam às instâncias transcendentais as quais forneceriam o referencial ético-religioso para as subjetividades individuais. Nossa tese é a de que o *tornar-se cristão* se realiza unicamente mediante o equilíbrio entre *fides qua* e *fides quae*: ambas constituiriam uma unidade, cuja dialética reside em que elas sejam dimensões complementares e indissociáveis. Negligenciar ou eliminar qualquer uma delas implicaria em um desfalque irreparável do ponto de vista de uma libertária ética cristã e para as pretensões de uma conversão autêntica ao cristianismo.

2 FIDES QUA E FIDES QVAE: CONCILIAÇÃO OU OPOSIÇÃO?

Para que uma possível conciliação possa ocorrer, faz-se necessário que ambas as dimensões da *fides* estejam bem posicionadas e auxiliem-se mutuamente. Assim, por um lado, a *fides quae*, o conteúdo objetivo, deve preencher a *fides qua*, a subjetividade propriamente dita, de modo a impedir que essa última venha a ser reduzida a subjetivismos e relativismos diversos, ou mesmo vir a se apropriar de atos e ideologias arbitrários os quais poderiam culminar em violência e na anulação do outro. Por outro lado, a *fides quae* apenas pode ser legitimada por uma *fides qua* atuante e verdadeiramente existente, a saber, comprometida eticamente com a adequada assimilação interior e exteriorização da doutrina, sendo, por essa razão, infinitamente responsável por suas ações, o que também evitaria que a fé culminasse em violência. Em suma, uma vez estabelecida essa harmonia, *fides qua* e *fides quae* exercem a função de serem freio, contrapeso e corretivo mútuos uma da outra.

A partir dessa perspectiva, não haveria uma relação de hierarquia ou de mera subordinação entre os dois domínios da *fides*, mas que deve haver, com o intuito de não legitimação de arbitrariedades, fanatismos e violências diversas, uma vinculação harmônica entre ambas. Um dos grandes problemas observados na cristandade contemporânea e em outras religiões monoteístas fundamentalistas, residiria justamente na intencional supressão da *fides qua* e na instrumentalização política-institucional da *fides quae*, as quais ocasionam o esvaziamento das subjetividades, o enfraquecimento da predisposição espiritual-religiosa e a inclinação às práticas e posicionamentos violentos que na maioria das vezes contradizem o próprio conteúdo objetivo da doutrina, favorecendo uma fé inconsciente e imediata, a qual Kierkegaard tanto criticava na cristandade de seu tempo. A solução mais plausível para esse problema, em nosso entendimento, seria a defesa do equilíbrio entre *fides qua* e *fides quae*. Tillich parece ter assimilado bem a tese da conciliação entre essas duas dimensões a partir do pensamento kierkegaardiano. Em sua *Dinâmica da Fé*, ele é categórico em defender a concepção de que ambas as formas da *fides* não subsistem por si mesmas, mas se complementam e constituem um único e mesmo ato.

A expressão “preocupação incondicional” engloba os aspectos subjetivo e objetivo do ato de crer: a *fides qua creditur*, isto é, a fé pela qual se crê, e a *fides quae creditur*, isto é, a fé que é crida. A primeira fórmula é a expressão clássica para o ato subjetivo, proveniente do íntimo da pessoa, ou sua preocupação incondicional. A segunda fórmula é a expressão clássica para aquilo a que se dirige o ato, para o incondicional como tal, expresso em símbolos do divino. Não há dúvida de que esta diferenciação é muito importante, mas não absoluta, pois nenhum dos dois lados do ato de crer pode persistir por si mesmo. Não existe fé sem conteúdo que a preencha, pois a fé sempre se dirige a algo determinado. Por outro lado é impossível assimilar o conteúdo da fé a não ser por um ato de crer. Não tem sentido falar de coisas divinas se não se está tomado incondicionalmente por elas. Pois aquilo que está expresso no ato de crer não pode ser alcançado senão pelo próprio ato de crer. Em expressões como *de validade última, incondicional, infinito, absoluto* está superada a distinção entre subjetivo e objetivo. O estar tomado incondicionalmente no ato da fé, e o incondicional, que é experimentado no ato de crer, são uma coisa só. (TILLICH, 1985, p. 11, grifo do autor).

Em contrapartida, justamente por possuir essa dupla dimensão, a fé se encontra imersa em aporias diversas, sendo a mais controversa delas, a possibilidade real de uma fé subjetiva genuína ser direcionada por um objeto ilusório, ou seja, uma *fides qua* legítima ser guiada por uma *fides quae* falsa. Seria justamente esse o caso do pagão que adora um ídolo. Como Tillich tenta demonstrar, essa possibilidade pode facilmente manifestar e desenvolver o fanatismo. A questão é problemática, afinal, se o conteúdo da *fides* é falso, mas a paixão se demonstra verdadeira, como avaliar adequadamente a legitimidade de tal ato de fé? Um possível desenlace seria identificá-la como nociva e alegar o desequilíbrio na síntese entre as duas *fides*, o que evidentemente não soluciona o problema prático da intolerância e incompreensão religiosas. Tillich apresenta o problema da seguinte forma:

Toda fé contém um elemento concreto; ela se orienta para um objeto ou uma pessoa. Mas pode se tornar evidente que esse objeto ou essa pessoa nada tenham dentro de si que possua validade última. Neste caso, no que diz respeito ao seu conteúdo concreto, a fé terá sido uma ilusão, se bem que a experiência do incondicional, a qual também está presente nesse tipo de fé, nada tem de ilusória. Um deus pode se evidenciar como nulo, mas o divino permanece. A fé toma sobre si o risco de o deus concreto em que foi colocada a fé ser uma imagem falsa. (TILLICH, 1985, p. 16).

Toda a discussão envolvendo a natureza da fé em Kierkegaard está longe de acabar: na obra *Paixão pelo Paradoxo*, Gouvêa (2006, p. 148) afirma categoricamente que “Kierkegaard claramente enfatiza a *fides qua* em relação à *fides quae*”, e logo em seguida acrescenta que “não se deve tentar limitar pela força o âmbito do conceito de fé”. Ainda que priorize a *fides qua*, a posição de Gouvêa não reduz de forma alguma a importância do credo e da dogmática cristã, mas apenas atesta a primazia do ato puro da fé, dessa enquanto atitude pessoal, subjetiva e incomensurável, a qual também não invalida a noção daquela enquanto produto da graça divina. No exercício prático da fé é inviável uma dissociação entre a dimensão subjetiva da fé e o seu objeto correspondente, assim como são indissociáveis para o ato de conhecer, sujeito e objeto, aquele que conhece e aquilo que é conhecido. A separação entre *fides qua* e *fides quae* apenas seria concebível por razões meramente formais, didáticas ou filosóficas. Gouvêa também corrobora com a conexão indissolúvel entre os dois aspectos da *fides*, quando afirma que a fé kierkegaardiana não pode ser pensada fora da religiosidade cristã: “Para Kierkegaard, fé significa fé cristã, independente do contexto cultural ou religioso em que se manifestar, e apresentar a compreensão de Kierkegaard sobre fé significa apresentar sua visão do que verdadeiramente é o cristianismo”. (GOUVÊA, 2006, p. 146).

Essa posição nos leva a acreditar que o esforço da *fides qua* é insuficiente sem o auxílio da *fides quae*, a saber, sem o aparato do conteúdo da *revelação* a qual constitui propriamente o conteúdo da *dogmática*. De todo modo, o inverso também se faz verdadeiro. As dimensões da *fides* são complementares: uma não deve subsistir sem a outra. A questão é que, de modo inegável, Kierkegaard ressalta enfaticamente o *como* na existência cristã em detrimento do *que*. No final do *Pós-escrito* se encontra, possivelmente, o posicionamento mais enfático acerca dessa dualidade no ser cristão: “O ser um cristão não é determinado pelo ‘o quê’ do cristianismo, mas pelo ‘como’ do cristão”. (KIERKEGAARD, 2016, p. 326). Na mesma obra, Kierkegaard / Climacus é ainda mais assertivo quando compara o pagão que se relaciona apaixonadamente a um ídolo com um cristão isento de paixão:

Se alguém que vive em meio ao cristianismo adentra a casa de Deus, a casa do verdadeiro Deus, com o conhecimento da verdadeira noção de Deus, e então ora, mas ora na inverdade;

e quando alguém vive num país idólatra, mas ora com toda a paixão da infinitude, não obstante seus olhos descansam na imagem de um ídolo: onde, então, há mais verdade? Um ora na verdade a Deus, apesar de adorar um ídolo; o outro ora na inverdade ao verdadeiro Deus, e por isso adora na verdade um ídolo. (KIERKEGAARD, 2013, p. 212).

A passagem acima demonstra claramente que *Climacus* defende uma primazia da *fides qua* sobre a *fides quae*, a saber, da paixão subjetiva sobre o objeto da paixão. Ao mesmo tempo, a ênfase da subjetividade não implica que o conteúdo da objetividade não seja tão igualmente relevante para a cristologia kierkegaardiana. Praticamente toda a obra religiosa do autor nórdico é perpassada por esse conteúdo que ele denomina de *dogmática*. Vergote enfatiza fortemente a *fides quae* no pensamento de Kierkegaard, ressaltando o comum mal-entendido de que, no pensador nórdico, apenas a *fides qua* prevaleceria: “tal problema não consiste, como muitos comentadores católicos têm acreditado, em favorecer a *fides qua* em detrimento da *fides quae*. Consiste em encontrar essa, naquela”. (VERGOTE, 1982, p. 86). Assim, de acordo com Vergote, o conteúdo objetivo não é anulado pelo conteúdo subjetivo, mas expresso nele, mediante um exercício de apropriação. No *Pós-escrito* se encontra a possibilidade de unificação entre os dois tipos de conteúdo, os quais seriam um só: “A paixão da infinitude é o decisivo, não seu conteúdo, pois seu conteúdo é, precisamente, ela mesma”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 214). Nessa perspectiva, paixão (subjetividade) e conteúdo (objetividade) seriam, a rigor, elementos indissociáveis de um mesmo fenômeno.

3 OBJETIVIDADE, SUBJETIVIDADE E ONTOLOGIA CRISTÃ

Embora o *como* seja o decisivo, ele precisa ser o reflexo de uma apropriação, mas a apropriação subjetiva sempre se refere a algo fora dela mesma; no caso do *tornar-se cristão*, a um objeto que traduz o *que* do cristianismo. O pagão que ora em verdade, a saber, de forma infinitamente apaixonada, possui certamente mais autenticidade do que o cristão que ora em inverdade, mas por outro lado, nem mesmo esse pagão pode ser comparado ao cristão que não apenas possui a paixão infinita como também o conhecimento objetivo-aproximativo de Deus. Seria justamente a combinação harmônica entre

o *como* do cristão e o *que* do cristianismo que elevaria a existência cristã a uma idealidade máxima, embora passível de ser concretizada na realidade. Sem o *que*, o pagão que consome toda sua existência em paixão infinita pode até vir a ser, em virtude da infinitude dessa paixão, redimido na eternidade; mas também ele não se torna, na temporalidade e apenas em função disso, cristão.

A *fé* kierkegaardiana seria constituída por uma subjetividade atuante e forte no interior de uma objetividade ontológica e doutrinária igualmente forte. Tal subjetividade traduziria a própria tarefa do *tornar-se cristão*. O cristão é tanto positivo (objetivo) quanto negativo (subjetivo). Sua apropriação ética impescinde daquilo que foi revelado pela transcendência: seu agir no mundo apenas tem validade quando assegurado pela referência exterior da *Palavra Sagrada* contida no texto bíblico. Embora crítico ferrenho das metafísicas teológicas do catolicismo e luteranismo, Kierkegaard não era hostil a um pensamento ontológico forte; contudo, não entendamos aqui uma *ontologia* da pura abstração ou das filosofias idealistas, mas uma ontologia antropológica centralizada no entendimento da realidade como uma totalidade de sentido formada por determinações e parâmetros atemporais, tais como *absoluto*, *eternidade* e o próprio *cristianismo*. Até mesmo a *subjetividade/verdade* presente no *Pós-escrito* seria regulada por essa objetividade ontológica própria da religiosidade cristã.

Para entendermos essa *ontologia cristã*, faz-se necessário antes de tudo aprofundarmos a concepção de *objetividade* em Kierkegaard, a qual não seria de natureza teórica e nem pertencente ao domínio especulativo da filosofia. A *objetividade* kierkegaardiana remeteria à realidade objetiva e absoluta do cristianismo. Essa realidade é direcionada para a redenção ofertada ao cristão e para o julgamento último reservado à humanidade. Mas a referida objetividade também pode ser lida como a complexa estrutura antropológica de cada ser humano, como a impossibilidade desse último de se evadir inteiramente de seu *si mesmo*, a impossibilidade de deixar de ser um *eu*. As estruturas objetivas regulam e condicionam as individualidades e compõem uma ontologia cristã. Como consequência, a *ontologia cristã* impede a subjetividade de ser fundamentada em um relativismo ético obscuro e violento mediante uma interioridade não edificada, mas relativa e arbitrária, como já indicamos. A complexidade de uma ontologia cristã consiste em conciliar harmonicamente

duas esferas aparentemente dicotômicas: de um lado, a subjetividade representada pelo *indivíduo* que escolhe a *si mesmo* de um modo absoluto; de outro, a objetividade representada por *Deus* e a dimensão do eterno enquanto reguladores das subjetividades individuais.

Uma vez que o *indivíduo* tenha se tornado *si mesmo* ao escolher a *si mesmo* no relacionamento com Deus, tanto a instância subjetiva quanto a objetiva são acionadas, mas é preciso não confundi-las. A relação *indivíduo-Deus* não deve ser buscada no mundo externo e fora da interioridade, mas apenas no interior dessa, na profundidade da *subjetividade*: apenas por essa via, Deus poderia ser descoberto, embora não deva ser confundido com a subjetividade e nem ser um produto dela. *Tornar-se cristão* mediante a fé em Cristo (objetividade) se encontra em íntima afinidade com o *tornar-se si mesmo* (subjetividade) e até mesmo impescinde desse último movimento, como já exposto em seção anterior. Assim, o *indivíduo* pode “se encontrar a si mesmo em Deus. Apenas nesta condição pode ele escolher-se a si mesmo e esta é a única condição que ele quer, pois só assim poderá escolher-se em absoluto a si mesmo” (KIERKEGAARD, 2017, p. 223). O existencialismo cristão kierkegaardiano abrange assim uma *subjetividade* vinculada e subordinada à *objetividade*. Essa vinculação fora descrita já no *Conceito de Ironia*, quando Kierkegaard contrapõe às subjetividades meramente românticas e abstratas a possibilidade do *tornar-se cristão* com o auxílio da concepção moral própria do cristianismo.

A concepção moral é própria do cristianismo, que então neste ponto não se deteve no meramente negativo; pois na mesma medida em que o homem vai morrendo para uma coisa, a outra recebe um incremento divino, e quando esta outra coisa por assim dizer se embebeu e se apropriou, e com isso se enobreceu, do poder germinativo que havia no corpo do pecado, que devia ser morto, aí também este corpo se encolheu e secou, e em se rompendo e consumindo, permite que daí surja o homem de Deus amadurecido, criado segundo Deus na justiça e na santidade da verdade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 87).

A *apropriação* no cristianismo dialoga intimamente com o objeto a ser apropriado. A fé é o principal objeto cristão, e nessa condição, é o centro da *apropriação* a qual descrevemos em seção anterior. Mas a fé não é apenas objeto, ela também é forma, modo, uma essência. Como então a fé, na

complexidade de sua dupla dimensão, pode ser adequadamente apropriada? A mediação da linguagem e do conhecimento objetivo não poderia auxiliar nesse processo, pois sendo um *pathos*, a fé apenas pode se desenvolver na interioridade da subjetividade. A fé elogiada por Kierkegaard não pode ser transferida de um ser humano a outro (*fides qua*): ela apenas pode surgir no encontro da apropriação existencial e subjetiva com a intervenção transcendente do mestre divino, ou seja, no equilíbrio entre as duas dimensões, *qua* e *quae*. O *tornar-se cristão* é um percurso no qual cada *individuo* ingressa, percorre e finaliza sozinho: uma experiência de solidão e silêncio que escapa a qualquer mediação filosófico-especulativa, mas que ao mesmo tempo não é forjada pelo *individuo* em um ato de subjetivismo, uma vez que ele é justamente a *não verdade* que precisa encontrar a *verdade* fora de si, no seguimento a Cristo. Dessa forma, "apesar de se encontrarem reunidas as condições para transpor todo o conteúdo da fé para a forma de conceito, tal não levou a que se entendesse a fé, a que se entendesse como se entrou na fé". (KIERKEGAARD, 2009, p. 52). Nesse sentido, a fé religiosa até pode ser traduzível filosófica e conceitualmente, mas jamais poderá ser suficientemente compreendida se não for existencialmente vivida.

O que um ser humano poderia fazer por outro para que esse venha a também se apropriar da fé e de sua *verdade* é auxiliá-lo mediante o *testemunho* feito sob uma *comunicação indireta*. O testemunho reflete a *apropriação* da *verdade* e permanece sendo o máximo que alguém pode fazer para auxiliar o outro a alcançar a verdade da fé, verdade essa sempre encontrada no *fazer-se contemporâneo* a Cristo mediante a *imitação*, como vimos. Para resgatar uma individualidade da negatividade total, a qual poderia culminar ou em um ceticismo radical ou em um fundamentalismo violento, o cristianismo se coloca como uma força positiva e negativa apresentando uma teleologia objetiva que apenas pode ser concretizada na apropriação de uma subjetividade edificada. Em outras palavras, apenas na apropriação da positividade (doutrina objetiva) do cristianismo, a subjetividade poderia ser cristã e salvar a si mesma da infinitude da arbitrariedade moral ou da anomia.

4 A QUESTÃO NO PÓS-KIERKEGAARD

O mundo contemporâneo fornece uma nova interpretação ao cristianismo a partir da perspectiva de uma suposta era pós-metafísica. Esse cristianismo pós-metafísico se configura como uma peça-chave para a compreensão do correto equilíbrio entre as duas espécies de *fides*, ou, dito de outra forma, para o entendimento de uma harmonia entre subjetividade e objetividade no cristianismo já defendida pelo autor nórdico. A metafísica tradicional e puramente objetiva não se sustenta mais, ela foi severamente abalada por pensadores como Nietzsche, Freud, Heidegger e o próprio Kierkegaard. Todos esses revelaram a impotência da razão científica em justificar a totalidade da existência humana em todas as suas nuances, angústias e fragilidades. O progresso científico avança em contramão à evolução ética, espiritual e religiosa. Não é de admirar que Kierkegaard concebia com profunda desconfiança a progressão histórica da humanidade, a qual era para o pensador dinamarquês o que Adorno (2010, p. 341) designou como um “permanente precipitar-se nos infernos”. No século XX, o cristianismo foi pensado em meio à derrocada e perda de prestígio das ideologias metafísicas e fundamentalistas, mediante a defesa do diálogo com a pluralidade religiosa. Vattimo (2002), em sua obra *Depois da Cristandade*, elaborou um prognóstico preciso da cultura cristã no pós-cristandade, defendendo a ideia de que a religiosidade cristã voltava a interessar um mundo traumatizado pelos efeitos devastadores da razão científica.

A raiz do problema surge com a deturpação daquela dupla dimensão da fé cristã. A edificante assertiva “eu sou o caminho, a verdade e a vida” (*Jó: 14,6*) fora mesclada no medievo à herança filosófica grega e passou a ser assimilada e difundida como um conhecimento meramente objetivo, lançando as bases para o engodo que viria a se consolidar na cristandade moderna. Vattimo reflete, assim, que “a linha clássica do cristianismo tendeu a identificar a verdade, enquanto descrição exata e objetiva da ‘realidade’, com a verdade que é Cristo”. (VATTIMO, 2004, p. 130). As mirabolantes especulações sobre a doutrina cristã progrediram no decorrer histórico e chegaram até mesmo a identificar a comunhão entre Homem e Deus com um conhecimento geométrico. A reflexão é justa, afinal “teria sido com tal finalidade que a segunda pessoa da Trindade ter-se-ia encarnado e se sacrificado na cruz?”. (VATTIMO, 2004, p. 130).

O conceito de *verdade* como correspondência dos símbolos à estrutura objetiva da realidade alterou fundamentalmente o cristianismo do texto evangélico. Esse se tornou um fato lógico e verossímil. Mas após a revolução de Kierkegaard, Dostoievski e Nietzsche, a *verdade* deverá ser situada agora nos *níveis dos eventos* (ser heideggeriano), efeitos e porque não, experiências subjetivas? O enfraquecimento histórico da cristandade a qual culminaria no processo de secularização traduziria para Vattimo (2004, p. 131) essa longa e necessária passagem da verdade à amizade, da intriga ao acolhimento.

A morte do Deus “moral” é o fim da possibilidade de preferirmos a verdade à amizade, porque esta morte significa que não existe nenhuma verdade “objetiva”, ontológica etc., que possa ter a pretensão de não ser simplesmente a expressão de uma amizade, ou de uma vontade de potência, de uma ligação subjetiva.

Vattimo irá defender que o fenômeno cristão trouxe ao mundo um elemento revolucionário que apenas seria descoberto filosoficamente na Idade Moderna, mediante pensadores como Descartes e Kant: trata-se do conceito de *subjetividade*. De fato, a tese desenvolvida sistematicamente por Vattimo já havia sido pensada com profundidade por Kierkegaard, a saber: o cristianismo é uma *verdade* da *subjetividade*. No entanto, para o autor nórdico, essa verdade não se encerra inteiramente na subjetividade, tese essa que invalidaria a dupla dimensão da fé cristã a qual defendemos.

Que a filosofia tenha levado um bom tempo até conceber o conceito de *subjetividade* é até compreensível, mas como justificar esse atraso por parte da teologia cristã? Se praticamente toda a tradição patrística e escolástica fora influenciada pela filosofia grega, o luteranismo veio a se apoderar do idealismo alemão, em especial, do hegelianismo. Não podemos deixar de constatar também que o poderio hegemônico da cristandade se sustentou no decorrer de inúmeros séculos graças a estruturas de explicação e de organização objetivas e profundamente fundamentalistas, sem os quais o domínio político-eclesiástico possivelmente se esfacelaria. A defesa por uma subjetividade forte sempre foi considerada nociva e vista sob profunda suspeita, seja pela perspectiva teológica, quanto pela política e filosófica. Seja como for, a inversão de paradigma trazida pela religiosidade cristã centraliza-se justamente na atuação da *subjetividade*.

Pois bem, o que distingue a metafísica dos antigos daquela dos modernos é a reviravolta que se verifica com o advento do cristianismo, que desloca o centro do interesse filosófico do mundo natural para a interioridade humana. [...] O cristianismo desloca a atenção do pensamento na direção da interioridade, e isto fazendo, entre outras coisas, coloca em primeiro plano a vontade muito mais que o intelecto. (VATTIMO, 2004, p. 133).

O cristianismo substituiu a supremacia do conhecimento objetivo e pôs em xeque a clássica concepção de verdade ao elevar a soberania da experiência interior e subjetiva, destituindo assim, a razão do intelecto pela razão do coração (Pascal). Assim, mais do que se apresentar como uma alternativa ética-religiosa, “o cristianismo, resumindo rápida mais fielmente, é a condição que prepara a dissolução da metafísica e a sua substituição pela gnoseologia”. (VATTIMO, 2004, p. 134). É difícil imaginarmos como a resistência metafísica ao paradigma da subjetividade tenha vigorado por quase dois milênios no cristianismo (VATTIMO, 2004, p. 135), embora não seja tão surpreendente que tenha sido a própria Igreja institucional a grande responsável pela hegemonia de um cristianismo metafísico, objetivo e estranho ao Homem. Precisamos resguardar que a subjetividade do cristianismo não se limita a servir como aporte gnosiológico e nem como uma mera função epistemológica: a subjetividade cristã dialoga antes com uma experiência vivida do que conceituada e serve a um propósito prático muito bem definido: o seguimento a Cristo.

De um lado, a religiosidade singular proposta por Cristo, de outro, a metafísica filosófica ocidental. Dois eventos, duas possibilidades, duas *amizades*. Conciliáveis ou conflituosas? Nietzsche e Heidegger tentaram prover a resposta, e embora fossem autores declaradamente seculares, ironicamente foram “os herdeiros mais radicais do princípio antimetafísico, introduzido no mundo por Cristo”. (VATTIMO, 2004, p. 136). Ainda que esses pensadores tenham sido bem-sucedidos na sua tarefa de demonstrar a falibilidade da metafísica tradicional, não se pode negar que essa última nunca esteve perto de ser abolida por inteiro. Embora tenham sinalizado para uma saída pós-metafísica, Heidegger e Nietzsche não assumiram as consequências últimas e radicais que tal caminho deveria pressupor: “Nietzsche e Heidegger, em medidas diferentes e por motivos só largamente análogos àqueles de Santo Agostinho, permanecem, eles também, prisioneiros do objetivismo grego e se recusam a

levar até as últimas consequências as implicações da revolução antimetafísica cristã”. (VATTIMO, 2004, p. 138). O que houve foi um deslocamento no eixo metafísico: da vida pública à vida privada, a metafísica foi sendo gradativamente liberada do plano científico-objetivo e da esfera política para atuar na esfera das experiências subjetivas e pessoais. É nesse último âmbito que a metafísica descobre o seu verdadeiro valor, seu valor eterno. “De fato, a ciência metafísica é um fenômeno histórico delimitado, porém a consciência metafísica da pessoa é eterna”. (VATTIMO, 2004, p. 137).

Na consciência metafísica estariam pressupostas as escolhas, os desejos, as vivências, em suma, todo o aparato pessoal e subjetivo que se mantém afinal como a estrutura capaz de acolher a experiência religiosa. Naquela, o cristianismo pode subsistir, ainda que o Deus moral tenha morrido. Se a religiosidade cristã persiste no mundo é porque ela traz consigo uma metafísica peculiar, radicada na interioridade humana e fundamentada em uma subjetividade atuante e vigorosa. Mas qual seria a relevância do cristianismo no mundo secularizado e pós-metafísico? Assim como Kierkegaard, Vattimo vislumbra no amor *caritas* e ágape o manancial inesgotável do legado doutrinário do cristianismo, doutrina essa orientada pela *filia* e abertura ao outro, sem quaisquer pretensões totalizantes ou fundamentalistas. Era justamente essa a convicção de Kierkegaard: as estruturas objetivas do cristianismo precisavam ser colocadas em xeque para que o cristianismo originário vivenciado na subjetividade fosse redescoberto. É preciso demolir o cristianismo para salvá-lo.

Há uma tendência na mentalidade ocidental contemporânea em buscar redescobrir a religiosidade outrora perdida. Haveria também um elo claro entre o enfraquecimento de um cristianismo radicalmente dogmático, exterior, repressor e o retorno ao que poderíamos designar como uma experiência religiosa legítima e primordial da vivência cristã. Essa vivência fundamentada no amor incondicional e na qual Vattimo vislumbra a realização de um cristianismo pós-metafísico e amigável também é o pilar central da ética cristã proposta por Kierkegaard. Mas tal ética é inviabilizada em um cristianismo desvirtuado de sua essência originária. Não é surpreendente então que o fenômeno da secularização tenha surgido como uma consequência inevitável para o desenvolvimento da civilização ocidental. Se o cristianismo precisa ser revisto e revitalizado em sua prática emancipadora, deve-se buscar resgatar o

especificamente cristão, tal como a compreensão da adequada distinção entre cristandade, cristianismo e *crístico*.

[...] a recusa kierkegaardiana à filosofia e à teologia especulativas e ao modelo de cristandade, surge como sintoma de sua defesa do *crístico* dentro daquilo que a cristandade convencionou chamar cristianismo. Tal conceito, isto é, a defesa daquilo que é especificamente cristão, aparece também em autores como Nietzsche e Adorno, uma vez que, também para eles, é necessário separar cristianismo, cristandade e *crístico*. (PAULA, 2016, p. 171).

A exemplo de Lutero, Pascal e Lessing, Kierkegaard não elaborou provas racionais que almejem provar a existência de Deus, o improvável: ele entendeu bem que qualquer tentativa de atingir Deus pela via epistemológica é completamente inoperante e se encontra fadada ao fracasso. O cristianismo defensável para Kierkegaard com certeza não é um cristianismo a ser compreendido por acadêmicos ou defendido por representantes imersos em hipocrisia, mas um cristianismo que almeja ser vivenciado na fé e de forma mais significativa, ser praticado no amor. A essência do cristianismo é irreduzível à mediação de toda e qualquer especulação lógico-racional. Tal irreduzibilidade se deve ao fato do cristianismo ser antes um modo de existência do que uma doutrina objetiva. É preciso chegar a Deus na existência, no contínuo *tornar-se*. Embora atravessado pela transcendência, o *tornar-se cristão* é imanente, seu *dever* é contínuo e nunca se realiza em sua plenitude: na interioridade, o processo nunca se encerra.

O cristianismo precisa ser assimilado em toda sua concretude histórica e ao mesmo tempo, atemporal. Na figura de Cristo, o cristianismo não apenas desdobra a *verdade*, mas também o ser e a realidade, desvelando sua dimensão eterna. Essa dimensão impede o cristianismo de ser meramente doutrina objetiva, e, portanto, de pertencer apenas ao domínio da *fides quae*. Nesse sentido, Cristo não apenas é o objeto de fé para o cristão, como também é ao mesmo tempo assimilação e apropriação existencial para o crente. O objeto da fé cristã se traduziria, assim, em um *que* e em um *como*. Apenas nessa dupla dimensão, o deus paradoxal pode significar para o discípulo mais do que ser um simples mestre, e ser também, vida, realidade pulsante que preenche o âmago mais profundo da subjetividade. Como afirma Regina: “Cristo deve ser considerado a condição para se chegar à realidade autêntica do homem e do

mundo inteiro. Cristo não é a humanidade em geral, mas ‘o’ ‘real’, aquele que desmascara e vence qualquer abstração”. (REGINA, 2016, p. 243).

A relação do ser humano individual para com Cristo é sempre incomensurável a toda e qualquer forma de quantificação e descrição objetiva: isso se deve em parte por ser a relação com o deus paradoxal mais importante do que o conteúdo de sua doutrina, ou dito de outra forma, Cristo é a própria doutrina a ser vivida e assimilada. Pondera Alves (p. 320, 2005): “Voltemo-nos a Kierkegaard: pouco importa o que é dito. O que determina o espírito é como ele diz o seu saber”. O problema da cristandade foi exaltar demasiadamente a doutrina objetiva em detrimento daquilo que é a própria substância da subjetividade; nessa circunstância, a relação com o deus se extingue, pois:

(...) quando o mestre, inseparável da doutrina e mais essencial que esta, é um paradoxo, toda comunicação direta é, então, impossível. Mas, em nossos dias, entrega-se tudo à abstração, abolindo-se todo o fato pessoal: de Cristo toma-se a doutrina – e suprime-se a pessoa. Isto é a eliminação do cristianismo, pois Cristo é uma pessoa e é um mestre mais importante que a doutrina. (KIERKEGAARD, 1978, p. 299).

A cristandade tem se concentrado demasiadamente no *que* (*fides quae*), enquanto o exigido pelo cristianismo é o *que* aliado ao *como* (*fides qua*). É inegável que o conteúdo da fé, aquilo que constitui a dogmática, é indispensável, do contrário, seria um terrível contrassenso vivenciar a fé cristã e ao mesmo tempo prescindir de Cristo, o qual “é também muito mais do que um modelo; ele é objeto da fé”. (KIERKEGAARD, 2021, p. 357). Todavia, por maior que seja o objeto da fé, ele não se sustenta sem a intervenção vigorosa da subjetividade. De fato, foi justamente o próprio Cristo quem enfatizou com seriedade o *como* na ética cristã e o *como* é a própria manifestação da subjetividade. Sem o filtro da subjetividade, qualquer conteúdo dogmático se torna falacioso. Deveras, a fé é convertida em ilusão quando o *como* é suprimido. Kierkegaard estabelece sua cristologia como o paradigma da subjetividade em concórdia com a existência: ele se manifesta contra a valorização da *formalidade* em detrimento do *pessoal*, do epistemológico frente ao ético, da coerção sobre o amor. O imperativo cristão se torna defensável quando a lei é convertida em existência subjetiva e singular.

O autêntico testemunho cristão jamais relata apenas um *que*, mas ele é já em sua forma um *como*: seu conteúdo não é quantificável e nem analisável,

mas expressa a existência pessoal mesma tal como ela se compreende na sua singularidade em encontro com o exercício dinâmico da fé. O testemunho cristão é moldado essencialmente por *comunicação indireta*: seu conteúdo é a paixão pelo *absurdo*. Na pequena obra que deixou inacabada, *A dialética da comunicação ética e ético-religiosa*, Kierkegaard registra reflexões importantes sobre a natureza da comunicação ético-cristã e reafirma o seu compromisso para com cada *eu*, o qual segundo ele teria sido suprimido na comunicação objetiva.

Uma das desgraças do mundo moderno está na supressão do “Eu”, do eu pessoal; justamente por isso, a comunicação ético-religiosa tem desaparecido do mundo. Porém a verdade ético-religiosa se relaciona basicamente com a personalidade; não pode ser transmitida de outra forma senão através de um “Eu” a outro “Eu”. Na medida em que a comunicação se converte em objetiva, a verdade se transforma em não verdade. É para a personalidade onde temos que ir. (KIERKEGAARD, 2017, p. 32).

A fórmula kierkegaardiana que melhor definiria a essência do cristianismo é a seguinte: “O cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 38). Dessa forma, Kierkegaard rejeita qualquer expressão superlativa que transponha o cristianismo para além de suas esferas. Justifica-se, assim, sua profunda crítica aos conceitos de “mundo cristão”, “cultura cristã”, “Estado cristão”, etc., todos os quais desvirtuam o lugar originário no qual a existência cristã pode autenticamente surgir: no coração da subjetividade infinitamente apaixonada e interessada por si própria.

Mas, uma vez que o cristianismo é espírito, a sobriedade do espírito e a integridade da eternidade, naturalmente não há nada mais suspeito para seus olhos de detetive do que todas essas magnitudes imaginárias: estados cristãos, países cristãos, uma nação cristã, um incrível - mundo cristão. (KIERKEGAARD, 2009, p. 37).

O que sempre serão relevantes para o cristianismo em qualquer época são as apropriações existenciais das virtudes cristãs pelo *indivíduo* concreto. Essa perspectiva é defendida por Vattimo (2004, p. 128), que declara com o propósito de redimir o cristianismo na secular era pós-metafísica, a necessidade de “que as religiões, e o cristianismo em primeiro lugar, vivam a si mesmas não mais sob a forma dogmática e tendencialmente fundamentalista que as vêm

caracterizando até aqui”. O fundamentalismo deve ser superado quando esquece que por trás de todo objeto, há sempre um sujeito existente que o reflete e dele se apropria. Negligenciar esse sujeito, que Kierkegaard nomeia em sua obra de *indivíduo*, é legitimar a crença de rebanho, muitas vezes de caráter fanático e violento, na qual a objetividade anula o espaço reservado por direito à subjetividade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A subjetividade preconizada pela tarefa do *tornar-se cristão* não se encontra isolada em si mesma, mas em diálogo íntimo com a *dogmática* e o conteúdo objetivo do cristianismo. A fé própria da religiosidade cristã, portanto, não pode ser pensada fora dessa dupla dimensão: ela é *qua* e *quae*, uma paixão resultante da apropriação subjetiva acerca dos *mistérios* e *revelações* de Deus na história. Ao mesmo tempo em que a objetividade aprende a reconhecer o seu lugar no cristianismo, espera-se que os fundamentalismos sem apropriação subjetiva sejam enfraquecidos no contexto da pós-cristandade. Mas revitalizar o cristianismo na pós-cristandade implica na revitalização da paixão da fé. Essa pode ser considerada o último esforço consciente do Homem em face às contradições do mundo. Todas as gerações lhe são igualmente próximas, o que significa deduzir que todos os seres humanos principiam do *começo*, sob o mesmo ponto de partida, diante da mesma tarefa, fadados à mesma angústia do discipulado e agraciados com a possibilidade última de redenção.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard**: construção do estético. Tradução de Alvaro L. M. Valls. São Paulo: UNESP, 2010.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente de La Bible de Jérusalem, edição de 1998. São Paulo: Paulus, 2002.

DOWELL, João A. Mac. *O retorno à metafísica e à religião no mundo contemporâneo*. In: MAIA, Antônio Glaudenir Brasil (Org.) **Filosofia e religião: fenômeno religioso no mundo (pós) secular**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, p. 13 – 42.

KIERKEGAARD, S. A. A Neutralidade Armada ou sobre a minha posição como um autor cristão na Cristandade. Tradução de Marcio Gimenes de Paula. In: ROOS, Jonas (Organizador). **Revista Brasileira de Filosofia da Religião: Dossiê Kierkegaard e a Religião**. Brasília: v. 8 Nº. 1, 2021, p. 352 – 367.

KIERKEGAARD, S, A. **La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa**. Introducción de Francesc Torralba. Traducción de José García Martín. Barcelona: Herder Editorial, S. L., 2017.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de ironia**: constantemente referido a Sócrates. Apresentação e tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2010b.

KIERKEGAARD, S. A. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**, vol. I / Søren Aabye kierkegaard; tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, S. A. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**, vol. II / Søren Aabye kierkegaard; tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KIERKEGAARD, S. A. **Temor e Tremor**. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.

KIERKEGAARD, S. A. **The Moment and Late Writings**. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009.

PAULA, Marcio Gimenes de. **A kênósis entre o sagrado e o profano**: a política e a secularização em Kierkegaard e seu diálogo com algumas das teses de Vattimo. Princípios, Natal, v.15, n.23, jan./jun. 2008, p. 233-253.

ROSS, Jonas. **Tornar-se cristão**: paradoxo e existência em Kierkegaard. São Paulo, SP: Editora LiberArs, 2019.

STEWART, Jon. **Idealism and Existentialism**: Hegel and Nineteenth- and Twentieth-Century European Philosophy. London: Continuum International Publishing Group, 2010.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1985.

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

VERGOTE, H. B. **Sens et Répétition**. Essai sur la ironie kierkegaardienne. Tome II. Paris: Cerf/Orante, 1982.

DADOS DOS AUTORES

Antonio Juliano Ferreira Lopes

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Atualmente atua como professor da EEMTI Tomé Gomes dos Santos. Especialista na área de Filosofia Existencialista, com ênfase no pensamento de Søren Kierkegaard. *E-mail:* juliano.lobes17@outlook.com