

É racional ter fé? Considerações sobre o pensamento de Kierkegaard e Swinburne

Domingos Salgado de Sousa

UNIVERSIDAD DE NANZAN

(NANZAN UNIVERSITY, 18 YAMAZATO-CHO, SHOWA-KU, NAGOYA, 466-8673 JAPAN)

RESUMEN La racionalidad de la fe religiosa ha sido un foco importante del debate filosófico actual. Se trata de si es necesario o incluso posible demostrar racionalmente la verdad de afirmaciones religiosas. Richard Swinburne, uno de los más ardientes defensores de la racionalidad de la creencia religiosa, sostiene que es legítimo fundamentar racionalmente la fe en la existencia de Dios. Visto que la creencia en la existencia de Dios no es manifiestamente incoherente, es apropiado que se busque en nuestro entorno la evidencia de su verdad o falsedad. El pensamiento de Kierkegaard representa, por el contrario, una protesta vigorosa contra el intento de fundamentar la fe religiosa en la base de la argumentación racional. Kierkegaard defiende que la fe religiosa resulta de una decisión y no de la argumentación racional. Es mediante el compromiso personal y no en virtud de deliberaciones teóricas que se accede a la verdad de la afirmaciones de fe. La demostración racional es incapaz de engendrar en la persona la adhesión de fe. No se puede apelar a argumentos de orden racional para negociar la transición de la descreencia a la fe.

PALABRAS CLAVE Kierkegaard, Swinburne, fe, razón, convicción, probabilidad, demostración.

SUMMARY *The rationality of religious belief has been a focus of inquiry in the current philosophical debate. At issue is whether it is necessary or even possible to provide rational validation for religious truth claims. Richard Swinburne, one of the most ardent advocates of the rationality of religious belief, contends there is rational justification for believing that God exists. Since the belief in the existence of God is not demonstrably incoherent, it is proper to look around us for evidence of its truth and falsity. Kierkegaard's thought, on the contrary, represents a vigorous protest against the attempt to validate religious beliefs on the basis of rational argument. Kierkegaard argues that religious faith is a matter of choice, not of argument. The truth of religious claims is gained not through detached theoretical inquiry, but through personal commitment. Rational demonstrations are not capable to bring about faith in the person. There are no reasons to which one can appeal to negotiate the transition from unbelief to faith.*

KEYWORDS *Kierkegaard, Swinburne, faith, reason, conviction, probability, demonstration.*

Entendida de forma objetiva, a verdade pode significar: (1) verdade histórica, (2) verdade filosófica. Enquanto verdade histórica, a verdade deve ser estabelecida mediante uma consideração crítica de várias informações. (...) No caso da verdade filosófica, a atenção dirige-se para a relação de uma doutrina, historicamente dada e verificada com a verdade eterna. Ora o sujeito que investiga, especula e conhece, pergunta pela verdade, mas não pela verdade subjetiva, a verdade de apropriação. (...) Consequentemente, o sujeito que investiga deve encontrar-se em uma de duas situações: ou há de estar convencido, na fé, da verdade do cristianismo e da sua relação com este, em cujo caso não é possível de forma alguma que tudo o resto seja de interesse infinito, posto que a fé consiste precisamente no interesse infinito pelo cristianismo e qualquer outro interesse se torna uma tentação; ou o sujeito não se encontra numa relação de fé, mas numa relação objetiva de observação e como tal não está infinitamente interessado em resolver a questão¹.

Esta passagem revela um dos aspetos mais controversos do pensamento de Kierkegaard, a saber, a ênfase que ele coloca na incomensurabilidade entre o domínio objetivo e subjetivo da verdade religiosa. De acordo com Kierkegaard, a verdade religiosa só passa a adquirir realidade para o sujeito que denota interesse infinito e apaixonado pela mesma. Ou seja, a verdade estabelece-se pela forma como o sujeito se relaciona com uma realidade que o transcende, não na correspondência entre uma afirmação de fé e uma realidade externa ao sujeito, passível de verificação empírica ou justificação racional. Isto significa que a verdade das afirmações religiosas não é suscetível de ser refutada pelo estudo objetivo e empírico da religião. Esta conceção da verdade religiosa, não apoiada por demonstrações racionais, tem sido criticada por tratar a verdade religiosa como uma “espécie de roleta russa intelectual”². Há ainda quem sugira

1 S. KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* vol. I (Princeton University Press, Princeton 1992) 21. Doravante citado por CUP I e colocado no corpo do texto entre parêntese. Visto não haver uma tradução sistemática das obras completas de Kierkegaard em Português, todas as citações de Kierkegaard utilizadas neste artigo referem-se à tradução inglesa das suas obras, a partir da qual se faz a tradução para Português. *Kierkegaard's Writings*. 26 Vols. Edited and translated by Howard V. Hong, Edna H. Hong (Princeton University Press, Princeton 1978-2000).

2 J. MACKIE, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God* (Oxford University Press, New York 1982) 216.

que para Kierkegaard “qualquer afirmação de verdade não tem garantia mais segura que a liberdade e o fervor da pessoa que a declara”³.

Em contraposição a Kierkegaard, Richard Swinburne defende que é possível e legítimo fundamentar racionalmente a fé religiosa. Recorrendo ao princípio de simplicidade usado na ciência, segundo o qual a hipótese mais simples é a mais provável de ser verdadeira, Swinburne defende que a hipótese teística possui um alto grau de probabilidade. Ademais, ele contende que a hipótese teística, quando associada à evidência histórica acerca da vida e obra de Jesus, torna provável que existe Deus que se encarnou em Jesus e que Jesus ressuscitou corporalmente da morte. A posição de Swinburne levanta várias dificuldades. Se a fé religiosa fosse uma questão de probabilidade, não obrigaria isso a reformular os artigos da fé cristã em termos mais congruentes? A fim de ser mais preciso, ter-se-ia que dizer: “eu creio que é provável que há Deus; eu creio que é provável que Deus se encarnou em Jesus e que ressuscitou dos mortos”⁴. Será que uma reformulação nestes moldes faria justiça à natureza da fé religiosa? Poder-se-ia considerar a existência de Deus como uma hipótese que melhor explica os fenômenos observáveis e a experiência humana? Visto que é possível aduzir evidência contrária que questione a veracidade da hipótese, não implicaria isto que se teria de crer provisoriamente? O presente artigo procura abordar as várias questões, que a posição defendida por Swinburne levanta, em diálogo com o pensamento de Kierkegaard, que representa um vigoroso protesto contra o intento de fundamentar a fé religiosa na base de argumentação racional. Kierkegaard assevera que a fé religiosa resulta de uma decisão e não de argumentação racional. Não se pode apelar a argumentos de ordem racional para negociar a transição da descrença à fé religiosa.

I. VIA OBJETIVA E SUBJETIVA DE ACESSO À VERDADE RELIGIOSA

De acordo com Kierkegaard, a verdade de afirmações religiosas tais como a existência de Deus não é acessível ao conhecimento objetivo. A identi-

3 L. MACKEY, *Kierkegaard: A Kind of Poet* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971) 192.

4 Para uma crítica da posição de Swinburne veja-se: D. PHILLIPS, “The Friends of Cleanthes”: *Modern Theology* 1:2 (1985) 91-92.

dade de pensamento e ser que constitui tais verdades é inalcançável ao sujeito que se encontra em processo de devir (CUP I, 196). Para o sujeito existente, incompleto no seu ser, o pensamento não coincide com o objeto de conhecimento. Do ponto de vista objetivo, a relação que o sujeito estabelece com a verdade religiosa é uma relação de mera aproximação. “O sujeito existente que elege a via objetiva adentra-se agora em toda a espécie de deliberação de aproximação que intenta engendrar Deus objetivamente, o que não é alcançável em toda a eternidade, visto que Deus é sujeito e, por conseguinte, é apenas para a subjetividade em interioridade” (CUP I, 199-200).

Kierkegaard questiona, assim, a tentativa de querer oferecer evidência objetiva e demonstrações para verdades religiosas mediante a reflexão filosófica e conhecimento histórico. Acede-se à verdade de afirmações tais como a existência de Deus e a imortalidade da alma através do compromisso pessoal e não em virtude de deliberações teóricas. Kierkegaard considera a via objetiva e subjetiva de acesso à verdade sob dois aspetos: o seu conteúdo e a forma como o sujeito se relaciona com o mesmo.

Quando se coloca a questão da verdade de forma objetiva, reflete-se sobre a verdade objetivamente como um objeto com o qual o sujeito cognoscente se relaciona. Aquilo sobre o qual se reflete não é a relação, mas aquilo com o qual ele se relaciona é a verdade, o verdadeiro. O sujeito está na verdade, contanto que aquilo com o qual se relaciona seja a verdade, o verdadeiro. Quando a questão da verdade é considerada de forma subjetiva, reflete-se subjetivamente sobre a relação do indivíduo. Contanto que a forma desta relação decorra na verdade, o indivíduo encontra-se na verdade, mesmo que se relacione deste modo com a inverdade (CUP I, 199)⁵.

Nesta passagem Kierkegaard sugere que é possível ao indivíduo crer o que é verdadeiro do ponto de vista objetivo, se bem que não haja verdade na forma como se relaciona subjetivamente com o que crê. Inversamente,

5 É de assinalar que a conceção kierkegaardiana da verdade como subjetividade aplica-se tão só à verdade essencial, isto é, à verdade que se relaciona essencialmente com a existência. “O leitor notará que o que está sendo considerado aqui é a verdade essencial, ou a verdade que se relaciona essencialmente com a existência, e que é justamente com vista a elucidá-la como interioridade e subjetividade que o contraste é indicado” (CUP I, 199).

alguém pode encontrar-se na verdade pela forma como subjetivamente adere ao que crê, mesmo que, objetivamente considerado, não tenha fundamento. Para Kierkegaard, a questão crucial não é tanto saber se o credo a que alguém adere é verdadeiro do ponto de vista objetivo, mas se a relação que estabelece com o que crê é condigna e verdadeira. Ele elucida a questão estabelecendo a comparação entre alguém que vive no seio do cristianismo e, em posse da verdadeira conceção de Deus, se dirige ao templo de Deus para orar, mas ora em espírito de falsidade, e alguém que vivendo num meio idólatra ora fervorosamente do fundo do coração, se bem que os seus olhos repousem na imagem de um ídolo. Kierkegaard pergunta retoricamente: “Onde há mais verdade? Um ora em verdade a Deus se bem que esteja a adorar um ídolo; o outro ora na inverdade ao verdadeiro Deus e está, por isso, verdadeiramente a adorar um ídolo” (CUP I, 201)⁶. O que é sugerido aqui é que só se alcança a verdade religiosa quando esta é pessoalmente apropriada e devidamente praticada. Do ponto de vista objetivo, a verdade religiosa é inerentemente incerta. Daqui resulta o caráter subjetivo do ato de fé. O caráter subjetivo do ato de fé alcança o seu auge, quando toda e qualquer certeza objetiva desvanece. Onde existe certeza objetiva, assevera Kierkegaard, não pode haver risco e onde está ausente a possibilidade de risco não há fé. “Sem risco, não há fé. A fé é a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se posso apreender Deus objetivamente, não tenho fé; mas como tal não é possível, tenho de ter fé” (CUP I, 204).

Uma tal conceção de verdade é criticada por conduzir a uma posição relativista. “Dizer que uma crença é verdadeira” acaba por significar “nada mais que é mantida com sinceridade e sem reservas”⁷. Permite a qualquer crente declarar estar na verdade contanto que demonstre compromisso sem reservas

6 Na sua conceção de subjetividade, Kierkegaard revela uma grande proximidade com o pensamento de Lutero. Numa passagem do Catecismo Maior, Lutero declara: “Que significa ‘ter um deus’, ou, que é Deus? Resposta: Deus designa aquilo no qual se deve buscar todo o bem e em que devemos refugiar-nos em toda a necessidade. Portanto, ter um deus outra coisa não é senão confiar e crer nele de todo o coração. Como tenho afirmado frequentemente, é apenas o crer e confiar de coração que faz tanto Deus como o ídolo. Se é verdadeira a tua fé e confiança, verdadeiro também é o teu Deus. Inversamente, onde a tua confiança é falsa e errônea, aí não terás o Deus verdadeiro. É que fé e Deus são inseparáveis. Aquilo a que prendes o coração e de que dependes, isso, declaro, é verdadeiramente o teu Deus”. KIRSI I. STJERNA, *The Annotated Luther: Word and Faith*, vol. II (Fortress Press, Minneapolis 2015) 300.

7 P. EDWARDS, “Kierkegaard and ‘truth’ of Christianity,” in P. EDWARDS – A. PAP (ed.), *A Modern Introduction to Philosophy* (Free Press, New York 1973) 513-514.

relativamente ao objeto da sua fé, independentemente do seu conteúdo. Nesta mesma linha até o ateuista pode ser considerado estar na verdade desde que adira ferverosamente ao seu ateísmo. Há quem assinala que reduzir a fé a um compromisso ardente destrói o fundamento da fé cristã.

Visto que implica que não há verdades comuns que os cristãos devam aceitar, princípios comuns pelos quais as suas vidas se podem guiar, nem de fato uma divindade comum que devem adorar e contemplar. A subjetividade kierkegaardiana reduziria tudo isto a um conjunto de mecanismos na mente dos indivíduos em que haveria tantas formas de cristianismo quantas as pessoas que exercitem a sua interioridade e paixão⁸.

Embora Kierkegaard declare que “a verdade é subjetividade”, tal não implica que a verdade seja engendrada pelo sujeito. Subjetividade não pode ser identificada com subjetivismo. Quando Kierkegaard define a fé como “a paixão infinita da interioridade” ele não está a sugerir que uma crença se torna verdadeira pelo mero fato de ser objeto de adesão ardente por parte do crente. Urge assinalar que Kierkegaard considera a realidade subjetiva da fé em paralelo com a incerteza objetiva do seu objeto. A subjetividade do ato de fé ocorre porque o crente se relaciona com uma dada realidade que não pode ser objetivamente comprovada. Se não houvesse relação do crente com uma realidade objetiva independente de si, também não haveria ocasião para a paixão e subjetividade do ato de fé. É precisamente em virtude de a fé ser resposta a uma realidade objetivamente incerta, que se exige do crente adesão ardente e apaixonada. Assim, o princípio “a verdade é subjetividade” não acarreta a perda do conteúdo objetivo da fé cristã. Não obstante Kierkegaard enfatizar o elemento subjetivo do ato de fé, ele não perde de vista o seu conteúdo objetivo como também não o converte em mero epifenómeno da subjetividade.

O essencial cristão existe antes que qualquer cristão exista; tem que existir de forma a alguém tornar-se cristão. Contém a determinação mediante a qual se verifica se alguém se tornou cristão; mantém a

8 B. BLANSHARD, “Kierkegaard on Faith”: *The Personalist* 49 (1968) 15-16.

sua continuidade objetiva externa a todos os crentes, enquanto está também na interioridade do sujeito. Em suma, aqui não há identidade entre o subjetivo e o objetivo. Se o que é essencialmente cristão entra no coração de tantos crentes, cada crente dá-se conta que não surgiu no seu coração. (...) É, por isso, uma volatilização do conceito, uma deslocação de tudo o que é essencialmente cristão, quando se admite o trocadilho que uma revelação é uma determinação inserida no âmbito da subjetividade, ou é a identidade imediata de sujeito-objeto. (...) Não, mesmo que ninguém tenha tomado conhecimento do fato de Deus se haver revelado a si mesmo em forma humana em Cristo, haver-se-ia, ainda assim, revelado a si mesmo⁹.

Nesta passagem, Kierkegaard deixa claro que o objeto de fé existe independentemente do sujeito e antecede o ato de crer. Se bem que a fé seja a mais profunda paixão da subjetividade tal não implica rejeição da sua realidade objetiva. O que Kierkegaard pretende elucidar é que o único meio possível de alguém se relacionar de forma autêntica e verdadeira com o objeto de fé é incorporar este à sua própria vida mediante um processo de interiorização. Sem negar a importância de definir o conteúdo objetivo das doutrinas, ele insiste que só se pode aceder à verdade das doutrinas mediante apropriação subjetiva. Kierkegaard intenta evitar simultaneamente uma conceção de fé como uma verdade objetiva que se pode adquirir sem compromisso pessoal e a volatilização da fé num subjetivismo amorfo.

II. A RACIONALIDADE DA FÉ RELIGIOSA

A racionalidade da fé religiosa tem sido um importante foco do debate filosófico atual. A questão é saber se é necessário ou até possível demonstrar racionalmente a verdade de afirmações religiosas. Richard Swinburne, um dos mais ardentes defensores da racionalidade da crença religiosa contende que é legítimo fundamentar racionalmente a fé na existência de Deus. Segundo

9 S. KIERKEGAARD, *The Book on Adler* (Princeton University Press, Princeton 1998) 117-118. Doravante citado por BA e colocado no corpo do texto entre parêntese.

ele, a afirmação que Deus existe não é manifestamente incoerente. É, por isso, “apropriado procurarmos em nosso entorno evidência da sua verdade ou falsidade”¹⁰. Fazendo uso dos mesmos critérios empregados para avaliar uma hipótese explicativa na ciência, ele defende que é racionalmente lícito crer que Deus existe. “Precisamente os mesmos critérios que os cientistas usam para chegar às suas próprias teorias conduzem-nos para além dessas teorias ao Deus criador que sustém tudo quanto existe”¹¹. Uma teoria explicativa, de acordo com Swinburne, pode considerar-se justificada se está em conformidade com os seguintes critérios: (1) leva-nos a esperar muitas e variadas ocorrências que observamos e, inversamente, a não observar ocorrências, cuja não-ocorrência é postulada; (2) a hipótese proposta é simples; (3) não contradiz o nosso conhecimento prévio; (4) não observamos ocorrências no modo que expectávamos se a teoria fosse falsa. Entre estes critérios, a noção de simplicidade ocupa uma posição central na proposta de Swinburne. Ele mantém que “uma teoria é mais provável ser verdadeira na medida em que seja simples” (EG, 330). Por sua vez, uma teoria é simples na medida em que prediz os fenómenos observáveis que de outra maneira não os descobriríamos. De este ponto de vista, o teísmo oferece de longe a mais simples explicação de todos os fenómenos. A simplicidade do teísmo reside no fato que “postula não somente o mais simples ponto de partida de uma explicação pessoal que poderá haver, (...) como também o mais simples ponto de partida de explicação para a existência do universo” (EG, 106)¹². A intrínseca probabilidade do teísmo é, a seu ver, basicamente uma questão de saber quão simples uma hipótese é. “O teísmo postula um Deus que é uma pessoa, não muitas. Postular uma substância é estabelecer uma postulação muito simples. Ele é infinitamente poderoso, onnipotente. Isto é uma hipótese mais simples que a de que existe um Deus que possui este ou aquele poder limitado” (EG, 97). Que alguma coisa

10 R. SWINBURNE, *The Existence of God* (Oxford University Press, New York 2004) 1. Doravante citado por EG e colocado no corpo do texto entre parêntese.

11 R. SWINBURNE, *Is There a God?* (Oxford University Press, New York 2010) 2. Doravante citado por ITG e colocado no corpo do texto entre parêntese.

12 Em outra das suas obras, Swinburne reitera: “o teísmo afirma que tudo o que existe tem como causa de existência e é mantido na existência por uma só substância, Deus. E afirma que as propriedades que qualquer substância possui deve-se a que Deus causa ou permite que existam. É característica distintiva de uma explicação simples postular poucas causas. A este respeito, não poderá haver uma explicação mais simples que aquela que postula apenas uma causa (...) e o teísmo postula para a sua única causa, uma pessoa” (ITG, 40).

deva existir não é em si provável. “Mas dado que existe algo, o mais simples é mais provável de existir que o complexo” (EG, 109). Swinburne sustenta que a vasta complexidade do universo necessita ser explicada e aumenta a probabilidade da existência de Deus sem a qual é muito improvável que um tal universo deva, de outra forma, vir à existência.

A probabilidade lógica que, se existe Deus, existirá um universo é bastante elevada. (...) Há uma boa chance que, se existe Deus, ele fará algo da finitude e complexidade de um universo. É muito improvável que um universo existiria não-causado, mas é antes mais provável que Deus existiria não-causado (EG, 151-152).

Swinburne contende ademais que a ordem do universo oferece evidência para a existência de Deus, visto que “é improvável a priori que um universo sem Deus seria governado por leis simples”, e porque “há uma probabilidade bastante significativa que um universo criado por Deus seria governado por leis simples”. Assim, ele conclui que “a ação das leis da natureza é evidência (...) para a existência de Deus” (EG, 166). Embora admita que os argumentos dedutivos para a existência de Deus, tais como o argumento ontológico, não tenham muito peso, a sua versão do argumento cosmológico e do desígnio, junto aos argumentos que partem indutivamente da existência de seres conscientes, milagres e experiência religiosa, tornam cumulativamente mais provável que o seu contrário a existência de Deus.

A existência de um mundo ordenado e finamente sintonizado; a existência de seres conscientes no seu seio com oportunidades providenciais para se moldarem a si mesmos, cada um e o mundo; alguma evidência histórica de milagres em relação a necessidades humanas e orações, particularmente em relação ao estabelecimento do cristianismo, completada finalmente pela aparente experiência da sua presença por milhões, tudo torna significativamente mais provável que o seu contrário que Existe um Deus (EG, 120-121).

O pensamento de Kierkegaard representa uma vigorosa crítica à tentativa de fundamentar a crença religiosa pela via da razão. O problema fundamental de inferir verdades de ordem metafísica e religiosa a partir de fatos empíricos

é o de atribuir mais às premissas do que aquilo que é imediatamente dado na experiência. “Assim que eu derivo uma lei da experiência”, assevera Kierkegaard, “insiro algo mais do que está presente na experiência”¹³. Isto é, há uma interpretação ideal que se impõe sobre a experiência. Isto sugere que por mais detalhada e exaustiva que possa ser a observação da natureza, nunca será capaz de nos dizer se é obra de Deus ou mero produto do acaso. Se não se assume, de antemão, a ideia da providência divina, nada se depreenderá da natureza como prova da existência de Deus.

Aquele que quer provar a existência de Deus (num outro sentido que não o de elucidar o conceito de Deus...) demonstra algo distinto, que quiçá nem precise de demonstração. Pois o insensato diz em seu coração que não há Deus, mas aquele que disser em seu coração, ou aos outros: “espera um pouco, que vou demonstrá-lo” — oh, mas que sábio excepcional ele não será! Se no instante em que começa a demonstração, não estiver totalmente indeciso sobre se existe ou não Deus, é claro que não o demonstrará; e se esta é a situação de início, jamais chegará a começar — em parte por receio de não consegui-lo, porque quiçá Deus não existe, e em parte, porque não tem nada por onde começar ¹⁴.

Para Kierkegaard a reflexão é por sua natureza infinita e o seu início não pode ser concebido sem pressupostos. Assenta essencialmente num ato de escolha. “O início pode ocorrer somente quando a reflexão é interrompida, e a reflexão pode ser interrompida apenas por uma outra coisa, e esta

13 *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vol. I, edited and translated by Howard V. Hong, Edna H. Hong (Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1967) 1072. Todas as citações dos papéis póstumos e diários referem-se à tradução inglesa, a partir da qual se faz a tradução para Português. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. 7 Vols. Edited and translated by Howard V. Hong, Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk (Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1967-1978). Doravante as citações destes escritos serão referidas no corpo do texto por JP, seguido de volume e número de entrada. Para Kierkegaard o ato de conhecimento envolve sempre uma interpretação subjetiva. Depende não apenas “do que se vê, mas o que se vê depende da forma como se vê; toda a observação não consiste apenas em receber, em descobrir, mas também em produzir, e na medida em que é assim, a forma como o observador é constituído é verdadeiramente determinante”. S. KIERKEGAARD, *Eighteen Upbuilding Discourses* (Princeton University Press, Princeton 1990) 59.

14 S. KIERKEGAARD, *Philosophical Fragments* (Princeton University Press, Princeton 1985) 43-44. Doravante citado por PF e colocado no corpo do texto entre parêntese.

outra coisa é completamente distinta do lógico, visto que é uma resolução” (CUP I, 113). O infinito processo da reflexão só pode ser interrompido por uma decisão fora do âmbito da lógica e da razão.

A posição de Kierkegaard deixa patente um problema fundamental no projeto de justificação racional da fé religiosa empreendido por Swinburne. A proposta de Swinburne estrutura-se em torno da ideia de que se vários fenômenos observáveis são mais prováveis na base do pressuposto que Deus existe, do que seriam sem tal pressuposto, então esses mesmos fenômenos aumentam a probabilidade da existência de Deus. Isto significa que crer em algo implicaria crer nisso como mais provável que outra coisa, e isto, por seu turno, implicaria crer que esta crença é mais provável que outra crença e assim por diante *ad infinitum*. Visto que as premissas da fé religiosa carecem de completa justificação racional, isto conduz a um regresso ao infinito em que se torna impossível acreditar seja o que for. Assim, como defende Kierkegaard, tem de haver uma decisão que interrompa o processo de justificação a fim de que se possa crer. A razão é incapaz de apresentar uma justificação final para preposições metafísicas ou religiosas. Relativamente a uma pressuposição religiosa, a pessoa encontrará tantas razões a favor como contra. Chega o momento em que se tem que tomar uma decisão a respeito de alternativas, sobre as quais não se é capaz de obter uma determinação conclusiva mediante reflexão complementar. “Se sou essencialmente reflexivo e me encontro na circunstância de atuar decididamente, então que faço?” pergunta-se Kierkegaard,

Nesse caso a minha reflexão mostrar-me-á tantas possibilidades *pro* como *contra*, exatamente em igual número. (...) Nada é mais impossível e mais contraditório do que atuar (infinitamente—decididamente) em virtude da reflexão. Aquele que afirma tê-lo feito mostra que não possui reflexão (visto que a reflexão que não contém uma possibilidade contrária para cada possibilidade não é reflexão, o que é verdadeiramente duplicidade) ou que não sabe o que é atuar (JP III, 3707).

Outra dificuldade com a análise da crença religiosa por parte de Swinburne tem a ver com o fato de carecer de uma devida valorização dos fatores subjetivos presentes na avaliação da probabilidade da crença religiosa. Argumentar sobre a probabilidade da existência de Deus na base de uma determinada evidência é uma coisa. Mas a adesão efetiva a um credo religioso é

algo completamente distinto. Mesmo assumindo que uma qualquer forma de evidência para a existência de Deus possa ser obtida mediante um processo de argumentação racional, chegar à adesão de fé a um credo é essencialmente algo mais do que uma questão de determinar a probabilidade objetiva na base de evidência. Fatores subjetivos, tais como disposições e convicções prévias, influenciam o que se pode considerar como evidência para aceitar um determinado credo¹⁵. A predisposição e inclinação a acreditar está já presente na própria percepção da evidência para a existência de Deus.

Fazer depender a crença religiosa de estimativas de probabilidade é não reconhecer devidamente a dimensão pessoal e subjetiva da crença. Para a pessoa religiosa a crença não é consequência de estimativas objetivas de probabilidade. É antes o resultado de adesão ardente, envolve amor e dedicação. Assemelha-se a um adepto de uma equipa desportiva. Apoiado em critérios objetivos de probabilidade é provável que a sua equipa não vença o jogo, apesar de tudo, o adepto poderá crer que ganhará. A sua convicção não resulta de estimativas de probabilidade. Ele espera e confia que a sua equipa ganhe mesmo que, objetivamente considerada, seja inferior à equipa rival. Visto de fora, a atitude do adepto poderá parecer injustificável e até irracional. Para ele, porém, a lealdade e confiança na sua equipa fazem parte integrante do que

15 A respeito do papel de fatores subjetivos na avaliação de evidência para a crença religiosa veja-se: W. WAINWRIGHT, *Reason and the Heart: a Prolegomenon to a Critique of Passional Reason* (Cornell University Press, Ithaca New York 1995) 108-123. Na sua obra, *Faith and Reason*, Swinburne parece admitir a existência de fatores subjetivos como elemento constitutivo da adesão a um determinado sistema de crenças. Partindo do pressuposto que os dois mais importantes fatores que determinam a probabilidade são a evidência e critérios indutivos, ele define a racionalidade da crença nos seguintes termos: “as crenças de uma pessoa são consideradas racionais se, e somente se, dada a evidência que a pessoa possui, elas se tornam prováveis na base dos próprios critérios da pessoa” e essas crenças, tornadas prováveis pela própria evidência da pessoa, “consistem em justificadas preposições básicas que se justifica ela defender com o grau de confiança com que ela as defende”. R. SWINBURNE, *Faith and Reason* (Oxford University Press, New York 2005) 93-94. Doravante citado por FR e colocado no corpo do texto entre parêntese. Nesta passagem um pouco labiríntica, Swinburne parece sugerir que o grau de confiança com o qual se adere a uma crença religiosa na base de determinada evidência, faz que a crença seja racionalmente justificada. Isto significa que seja qual for a crença a que uma pessoa adira terá que ser provável para si. Porém, tal não implica que a crença se possa considerar justificada racionalmente em conformidade com princípios epistemológicos universalmente defendidos. A evidência objetiva que se supõe fundamentar a crença não se pode considerar evidência comumente aceite. Outra dificuldade tem a ver com o fato de as pessoas poderem diferir nos critérios indutivos usados para avaliar a evidência, dependerem altamente da autoridade para grande parte das suas crenças, e dependerem de várias oportunidades consideradas necessárias para o estudo e reflexão sobre as crenças religiosas. Nestas circunstâncias, como o próprio Swinburne parece admitir, torna-se difícil justificar racionalmente as crenças religiosas segundo uma única escala de probabilidades. Veja-se: FR, 44-45, 51-52, 98-103.

significa ser adepto. De modo semelhante, vários fatores subjetivos dispõem o crente religioso a considerar determinadas crenças mais ou menos plausíveis, mais ou menos prováveis na base de determinada evidência.

Swinburne intenta responder a estas dificuldades distinguindo entre crença e fé. Enquanto que a crença é baseada em evidência e estabelecida na base de critérios indutivos, a fé é uma questão de confiança e compromisso. Consiste em estar preparado a atuar na base do pressuposto que Deus existe. “Fé em Deus não é o mesmo que a crença que Deus existe; e a fé poderá envolver compromisso total enquanto que a crença está longe de ser confiança completa. É que a fé implica saber como atuar na base das nossas crenças” (FR, 110). Ademais, ele contende que de forma a ser racional, a fé deve basear-se na justificação epistêmica da respetiva crença proposicional e na coerência entre os fins e meios de uma ação. Segundo ele, porém, a fé consiste em atuar na base de uma “crença débil”. Concretamente, isto significa que alguém, que segue o credo cristão, não necessita crer e atuar supondo que cada artigo do credo seja mais provável que o seu contrário, mas antes que o credo na sua totalidade seja mais provável que o credo rival (FR 225-226). Uma das mais perturbadoras consequências da posição de Swinburne é que conduziria a uma imprópria expressão de fé. Exigiria, por exemplo, que se reformulasse o credo cristão nos seguintes termos: “eu creio que é provável que existe um Deus, criador do céu e da terra, o qual incarnou em Jesus Cristo”. Poderá a firmeza de convicção e adesão ardente exigidas pela verdadeira fé assentar em crenças provisionais derivadas de estimativas de probabilidade? A confiança em Deus presente no crente está para além de tais estimativas. Advém de uma convicção profunda, cuja força é superior a qualquer estimativa de probabilidade. O mero fato de um credo ser mais provável que o credo rival é obviamente insuficiente para, por si mesmo, engendrar verdadeira fé em Deus. O que é decisivo ao aderir a uma determinada crença é a convicção, não as razões. Com assevera Kierkegaard “é efetivamente a convicção que sustém as razões não as razões que sustém a convicção” (JP III, 3608)¹⁶.

16 De modo semelhante, Dostoevsky, numa carta muito citada, expressa assim o poder da convicção sobre argumentos e razões.

“Confesso que sou um filho da minha época, um filho da descrença e da dúvida, até ao presente e sê-lo-ei mesmo até à sepultura. Que terrível tormento me causou, e me causa ainda esta sede de crer, e é tanto mais forte na minha alma quanto maior é o número de argumentos contrários”. Não obstante a dúvida, a convicção de fé é mais forte que os argumentos.

“Não há nada de mais belo, de mais profundo, de mais perfeito que Cristo, e não só não há nada, mas digo a mim mesmo

A tentativa de oferecer justificção racional à crença religiosa na base de estimativas de probabilidade não leva em devida linha de conta os fatores subjetivos presentes na disposição do crente em crer e na disposição contrária do crente em descrever. Quando se considera o que envolve crer ou não crer, será que haverá alguém que se comporte como a interpretação de Swinburne sugere? Outra questão que naturalmente surge é a seguinte: para proveito de quem é que é feita esta análise probabilística? É pouco provável persuadir aqueles que não estão convencidos da verdade teística. Se fosse possível estabelecer a probabilidade da existência de Deus por via de justificção racional, como explicar a incapacidade de muitas pessoas apreciarem a evidência oferecida e, conseqüentemente, não crerem? A explicação parece encontrar-se no fato de a avaliação de probabilidade que se faz na base de evidência disponível varia grandemente de pessoa para pessoa e não há acordo entre os seres racionais relativamente ao que pode considerar-se evidência para a probabilidade da existência de Deus. É por isso que “o crente declara que os fatos mostram a probabilidade da existência de Deus” e “o não crente afirma que os mesmos fatos mostram a improbabilidade da existência de Deus”¹⁷. Por outro lado, para o crente as estimativas de probabilidade são inúteis, visto que ele está certo da existência de Deus pela fé. De fato, considerações na base de estimativas de probabilidade podem constituir um obstáculo a crer em Deus. Como observa Kierkegaard, “a pessoa que não abandona a probabilidade jamais se pode envolver com Deus. O arriscar religioso, para não dizer nada do cristão, situa-se do outro lado da probabilidade, ocorre mediante o abandono da probabilidade”¹⁸. Se partimos do pressuposto de fé que Deus existe, não se alcançará maior certeza em virtude de qualquer que seja a evidência que a argumentação racional possa oferecer, “porque a certeza de fé é infinitamente mais elevada”¹⁹.

com cioso amor que não pode haver”. J. FRANK – D. GOLDSTEIN (ed.), *Selected Letters of Fyodor Dostoevsky* (Rutgers University Press, New Brunswick and London 1987) 68.

17 PHILLIPS, “The Friends of Cleanthes”, 92.

18 S. KIERKEGAARD, *For Self-Examination and Judge for Yourself!* (Princeton University Press, Princeton 1990) 99-100.

19 S. KIERKEGAARD, *Practice in Christianity* (Princeton University Press, Princeton 1991) 27. Doravante citado por PC e colocado no corpo do texto entre parêntese.

III. VERDADE DE FÉ E VERDADE HISTÓRICA

Em obras mais recentes, Swinburne usa esta mesma forma de argumentação em relação à doutrina da encarnação. Ele contende que se há uma probabilidade a priori moderada que Deus existe, haverá uma probabilidade contundente na base da evidência disponível que Deus se encarnaria em Jesus. Swinburne apresenta três razões para Deus se dever ter encarnado: (1) oferecer meios de expiação; (2) identificar-se com o nosso sofrimento; (3) e mostrar-nos como viver e encorajar-nos²⁰. Ademais, ele estabelece cinco requisitos prévios que devem ser cumpridos para que alguém possa ser considerado Deus encarnado: (1) viver uma vida humana perfeita mediante a qual Deus oferece cura aos seres humanos; (2) ensinar grandes verdades morais; (3) mostrar que ele crê ser ele próprio Deus encarnado, (4) ensinar que a sua vida oferece expiação do pecado humano; (5) instituir uma igreja que preserve e promova o seu ensinamento e atividade (RGI, 59). Se bem que admita que Deus poderia ter-se encarnado numa outra figura religiosa, Swinburne assevera que “não se encontra em toda a história humana um conhecido e sério candidato que cumpra mesmo grande parte dos critérios prévios para ser Deus encarnado” (RGI, 61). Contrariamente a Jesus, nem Moisés, nem Maomé ou Buda proclamaram oferecer expiação do pecado humano.

Porém, o cumprimento dos cinco requisitos não resolve, por si só, a questão de saber se de fato Jesus pode ser considerado Deus encarnado. De acordo com Swinburne, é possível que alguém cumpra os cinco requisitos, mas não possa ser considerado Deus. A fim de que se reconheça a divindade de alguém, espera-se que Deus ofereça evidência adicional para além da que é exigida pelos cinco requisitos. A evidência adicional, considerada requisito a posteriori, é a ressurreição, um “supermilagre”, mediante o qual Deus sela definitivamente a vida encarnada de Jesus (RIG, 62). No que concerne à evidência histórica para a ressurreição de Jesus que se encontra no Novo Testamento, Swinburne observa que é a espécie de evidência que se deve esperar obter, havendo ocorrido um tal “supermilagre” (RGI, 212). Embora reconheça que os relatos das aparições de Jesus ressuscitado manifestam diferenças consideráveis, não são, a seu ver, “suficientemente substanciais para pôr em dúvida

20 R. SWINBURNE, *The Resurrection of God Incarnate* (Oxford University Press, New York 2003) 43-49. Doravante citado por RGI e colocado no corpo do texto entre parêntese.

o essencial da história” (RGI, 148). Assim, ele conclui a sua argumentação, afirmando que “a coincidência de haver evidência significativa para um supermilagre associado à vida do único profeta, relativamente ao qual há evidência significativa que cumpre os requisitos prévios para ser Deus encarnado, teria sido muito improvável se Deus não o tivesse realizado” (RGI 202).

Este tipo de argumentação poderá fazer sentido entre aqueles que aderem à doutrina cristã, mas é muito improvável que convença os que não creem. A evidência que apresenta para substanciar a sua argumentação não soa convincente. Porque é que Deus, por exemplo, teria que morrer e ressuscitar de forma a experimentar o sofrimento humano? É logicamente possível supor que Deus poderia ter partilhado o sofrimento humano, sendo Jesus apenas torturado e não morto. Nesse caso, não teria havido necessidade de ressurreição. Uma das finalidades da encarnação de Deus e a ressurreição de Jesus é mostrar aos seres humanos em que consiste uma vida perfeita. Mas será que não é possível supor alguém levar uma vida de perfeição moral sem ter de ser considerado Deus encarnado? E porque é que Deus encarnado tem que ser executado? Não é evidente que uma vida moral perfeita tenha de terminar na morte.

Na procura de demonstrar que Jesus é Deus encarnado, Swinburne acaba por cair num raciocínio circular. Os requisitos que ele estabelece de antemão para determinar a evidência que se espera da vida e morte de Jesus a fim de poder ser considerado Deus encarnado são derivados da vida que os cristãos acreditam que de fato Jesus viveu²¹. Se parte das premissas da fé cristã, isto é, do que os cristãos consideram ser verdade, nenhuma evidência e prova adicional é obtida mediante argumentação lógica. Aqui levanta-se novamente a questão: a quem se dirige a demonstração racional? Para alguém que não esteja inclinado a aceitar as premissas da fé cristã dificilmente será convincente. Para o crente não é necessária porque pela certeza da fé já sabe que Jesus de Nazaré é Deus encarnado.

Outro problema fundamental da posição de Swinburne tem a ver com a relação que estabelece entre a probabilidade histórica que Jesus é Deus encarnado e a fé. Pode a fé que Deus se encarnou em Jesus ser inferida do

21 Swinburne admite que as razões que ele oferece para Deus se encarnar são derivadas da tradição cristã. “Quando ofereço estas razões, o leitor está certo em sentir que não as poderia ter oferecido se não as tivesse tirado da tradição cristã”. RGI, 35.

conhecimento histórico? Se é possível estabelecer na base do conhecimento histórico evidência significativa para a verdade que Jesus é Deus encarnado, como explicar que muitas pessoas em posse de tal conhecimento não percebiam a ação reveladora de Deus no evento histórico Jesus Cristo? Este fato parece sugerir que somente mediante a fé na verdade do evangelho se torna manifesta a revelação de Deus em Cristo.

A este respeito, o pensamento de Kierkegaard oferece argumentos convincentes sobre a impossibilidade de apreender mediante investigação histórica o caráter revelador dos eventos relatados nas Escrituras. De acordo com Kierkegaard, a fé é requerida pela própria natureza do evento histórico. Ele distingue dois tipos de fé: fé no sentido comum que tem como objeto um simples facto histórico; e fé em sentido eminente a que corresponde o fato histórico da revelação de Deus em Cristo. Kierkegaard contende que “tudo o que vem à existência é *eo ipso* histórico” (PF, 75). O vir à existência do histórico é pela sua natureza contingente, visto que poderia ter ocorrido de outra maneira. Implica a transição pela liberdade do não-ser ao ser, o qual imprime um caráter de duplicidade ao evento histórico, impedindo, assim, que seja apreendido diretamente. A razão do acontecimento histórico não poder ser objeto de conhecimento imediato prende-se com o fato do histórico conter em si a “duplicidade que é a do vir à existência” (PF, 81). Kierkegaard usa o exemplo da existência da estrela para elucidar este ponto. Estamos certos da existência da estrela que vemos. Mas no instante em que refletimos sobre a origem da estrela, como veio à existência, esta torna-se duvidosa. É que o vir à existência da estrela poderia, por exemplo, ter ocorrido em virtude da ação divina ou em consequência de um processo natural. O que Kierkegaard intenta elucidar com este exemplo é que a evidência que se obtém da informação histórica é incapaz de oferecer o grau de certeza que elimine a dúvida. A fé é a única faculdade capaz de eliminar a duplicidade inerente ao fato histórico.

A fé crê naquilo que não vê; não crê que a estrela existe, porque isso vê-se, mas crê que a estrela veio à existência. O mesmo se verifica relativamente a um acontecimento. O acontecido deixa conhecer-se de maneira imediata, mas não o fato de ter acontecido nem sequer de acontecer, mesmo que aconteça, como costuma dizer-se, à frente do nariz (PF, 81).

A fé proporciona a certeza subjetiva que permite ao indivíduo eliminar a dúvida e tomar uma decisão em relação a um acontecimento histórico determinado. Para Kierkegaard, a dúvida não se supera pelo conhecimento, mas pela liberdade e pela vontade. “A conclusão da fé não é conclusão, mas sim uma decisão e, por isso, a dúvida está excluída” (PF, 84). Se bem que a fé e a dúvida sejam atos contrários, possuem algo em comum. São ambos atos de vontade. Quando um cético duvida da existência de algo não o faz em virtude de conhecimento, mas por um ato de vontade. Temendo ser enganado e estar errado na conclusão a que pode chegar na base do que vê e conhece, decide por um ato de vontade abster-se de qualquer conclusão definitiva (PF, 84-85)²². A fé, por um ato de vontade oposto, decide crer o que está para além da percepção imediata e do conhecimento imediato, superando, assim, a dúvida. Na fé o indivíduo corre sempre o risco de estar errado na sua decisão, contudo, decide crer. “Não há outra maneira de crer. Se se quere evitar o erro, então quer saber-se com certeza que se consegue nadar, antes de entrar na água” (PF, 83). Assim, de acordo com Kierkegaard, a fé, como um ato de vontade e como decisão, é o meio mediante o qual se apreende o histórico. A incerteza inerente ao acontecimento histórico supera-se não em resultado de uma inferência, mas por um ato de vontade e pela liberdade.

Relativamente à fé em sentido eminente, que tem como objeto a entrada de Deus na história, tem que superar-se não apenas a incerteza inerente a qualquer acontecimento histórico, mas as dificuldades que derivam do fato que Deus, sendo eterno e necessário na sua essência, vem à existência e se torna temporal. Este acontecimento tem lugar na história, mas não pode ser reduzido a um simples fato histórico. É, assevera Kierkegaard, um “fato absoluto” (PF, 99). A revelação de Deus no tempo, contém em si duas dimensões em oposição essencial: o eterno e o histórico. Embora o fato absoluto seja um fato histórico e como tal constitui o objeto de fé, o elemento histórico não tem importância decisiva. Kierkegaard contende que não é possível oferecer evidência histórica para a afirmação que Jesus é o filho de Deus. Este fato não pode ser apreendido diretamente. É pela fé e não mediante evidência histórica que se pode apreender que um ser humano particular seja Deus.

22 Kierkegaard observa que se “a percepção à distância me apresenta um objeto que visto ao perto mostra ser quadrado ou se me apresenta como quebrada uma vara mergulhada na água, conquanto ela esteja direita ao ser retirada, não foi a percepção que me enganou, antes sou enganado somente quando concluo algo acerca da vara ou daquele objeto” (PF, 82-83).

Somente a fé permite discernir a realidade divina oculta na realidade temporal. Mediante investigação histórica pode estabelecer-se evidência para o fato que Jesus existiu em determinado período histórico e que o seu ensinamento teve uma influência marcante na história da humanidade. Na base desta evidência, porém, não é lícito afirmar que Jesus seja Deus. “Quando muito pode ser demonstrado que Jesus Cristo foi um grande homem, quiçá o maior de todos. Mas que Ele seja—Deus—não” (PC, 27). Visto que a revelação de Deus na história não é um mero fato histórico, por mais evidência histórica que se obtenha não se pode tornar provável a encarnação.

Kierkegaard rejeita a evidência histórica para a encarnação de Deus, porque um tal acontecimento constitui um paradoxo absoluto para a razão²³. O paradoxo absoluto reside no fato de a realidade divina revelada na existência humana ser incomensurável com a história. Do conhecimento histórico não se pode inferir que Jesus é Deus, porque entre Deus e a natureza humana há uma diferença qualitativa infinita. Se se parte da premissa que Jesus foi meramente humano, jamais se poderá demonstrar mediante evidência histórica que ele foi também Deus. No caso de assumir que Deus e o homem se assemelham e “estão de tal modo aparentados, conseqüentemente compreendendo a mesma qualidade essencial, então a conclusão ‘ergo era Deus’ é um embuste; posto que se ser Deus não for mais que isso, então Deus não

23 Kierkegaard designa o paradoxo da encarnação como “um fato que está baseado numa autocontradição” (PF, 87). Esta contradição é considerada, ademais, como o absurdo. “O Absurdo consiste em que a verdade eterna veio à existência no tempo, que Deus veio à existência, nasceu, cresceu, etc, veio à existência exatamente como um ser humano particular” (CUP I, 210). Um tal fato não pode ser objeto de conhecimento, mas apenas de fé. Visto que “todo o conhecimento, ou é um conhecimento do eterno, o qual exclui o temporal e o histórico como indiferente, ou é um conhecimento puramente histórico, e nenhum conhecimento pode ter por objeto esse absurdo segundo o qual o eterno é histórico” (PF, 62). Assim, Kierkegaard assevera que “o absurdo é o critério negativo daquilo que está acima da compreensão e conhecimento humano” (JP I, 11). Neste sentido, pode afirmar-se que para Kierkegaard o paradoxo ou absurdo é uma realidade que transcende a razão, não algo contrário à razão. Se bem que Kierkegaard insista que o absurdo como objeto de fé exige que se creia em oposição direta a toda a compreensão humana, ele não menospreza a função da razão. A pessoa que abraça o paradoxo não crê em algo desprovido de sentido. O crente “tem e usa o seu entendimento (...) a fim de assegurar-se que crê contra o entendimento. Portanto, não pode crer tontices contra o entendimento, algo que se pode temer, porque o entendimento perceberá de maneira penetrante que é tontice e impedi-lo-á de crer nisso” (CUP, 568). Urge referir que o objeto de fé é paradoxal e absurdo apenas para o entendimento e não para a fé. “Quando o crente tem fé” ressalta Kierkegaard, “o absurdo não é absurdo, a fé transforma-o (...). O absurdo termina negativamente antes da esfera da fé, a qual é uma esfera por si mesma” (JP I, 10). A concepção do paradoxo em Kierkegaard é considerada ter sido forjada como uma crítica dirigida à teologia especulativa do seu tempo que pretendia tornar plausíveis as doutrinas cristãs.

existe de forma alguma” (PC, 28). Considerada do ponto de vista objetivo, a encarnação, sendo um paradoxo, é por definição “o improvável, aquilo que é loucura para o entendimento” (BA, 47). De forma irônica Kierkegaard descreve a figura daquele que deseja ter fé na base de probabilidade.

Há um homem que deseja ter fé; bem, dê-se início à comédia. Ele deseja ter fé, mas quer assegurar-se com a ajuda de deliberação objetiva e aproximação. Que acontece? Com a ajuda de aproximação, o absurdo torna-se uma outra coisa; torna-se provável, torna-se mais provável, poderá tornar-se altamente e extraordinariamente provável. Agora está preparado a crer, e atreve-se a dizer de si mesmo que não crê como sapateiros e alfaiates e gente simples, mas eis que agora se tornou efetivamente impossível de crer. O quase provável, o provável, o altamente e extraordinariamente provável—isso ele pode quase conhecer, ou tão bem como conhecer, em grau elevado e extraordinariamente quase conhecer—mas crer, isso não o pode fazer, posto que o absurdo é precisamente o objeto da fé e pode ser apenas crido (CUP I, 211).

Não é lícito querer demonstrar mediante argumentação racional e evidência histórica que um ser humano seja Deus, visto que uma tal ideia se situa fora do âmbito da razão. A existência histórica de Jesus e os acontecimentos extraordinários a ela associados, não podem ser aduzidos como demonstração da sua divindade. “As demonstrações para a divindade de Cristo que as escrituras apresentam—os seus milagres, a sua ressurreição dos mortos, a sua ascensão—existem somente para a fé, isto é, não constituem ‘demonstrações’” (PC, 26). Mesmo na sua ressurreição, Cristo permanece oculto e incompreensível ao entendimento humano. Embora possa parecer contraditório, Deus revela-se a si mesmo em Jesus Cristo, mantendo o caráter de “incognoscibilidade”. Como ressalta Kierkegaard, Jesus Cristo “era verdadeiro Deus e, portanto, *de tal modo* Deus que era incognoscível—assim, foi não a carne e o sangue, mas o contrário da carne e do sangue que inspirou Pedro a reconhecê-lo” (PC, 128). Poderá parecer natural supor que ser historicamente contemporâneo de Jesus Cristo coloca alguém em posição privilegiada para reconhecer a sua divindade. Equivoca-se quem assim pensa porque Deus não “pode ser diretamente conhecido” (PF, 63). É precisamente a historicidade de

Jesus Cristo que torna impossível para os seus contemporâneos e gerações posteriores apreender a sua divindade.

O aparecimento de Cristo é e continua a ser o paradoxo. Para os seus contemporâneos o paradoxo reside no fato de este ser humano individual, que se parece a outros seres humanos, falou como eles e seguiu os costumes, era o filho de Deus. Para as gerações posteriores o paradoxo é diferente, visto que ele não é visto com olhos físicos é fácil imaginá-lo como o filho de Deus, mas agora o que é chocante é que ele se comunicou em conformidade com a mundividência de um determinado período histórico (JP III, 3075).

A dimensão histórica do evento Jesus Cristo assemelha-se a um véu detrás do qual a fé vê, mas que a razão é incapaz de perceber e apreender. De acordo com Kierkegaard, a tentativa de querer fundamentar racionalmente a divindade de Cristo a partir das consequências históricas da sua vida ou na base de estudos bíblicos está destinada ao fracasso. Implica não reconhecer a diferença incomensurável entre a realidade histórica e divina da encarnação. Se bem que Deus se tenha manifestado na história, a evidência que se pode derivar de considerações históricas não serve para fundamentar a fé. Kierkegaard numa passagem parece até sugerir que a evidência histórica é praticamente irrelevante para a fé.

Se o fato de que falamos fosse um simples fato histórico, a exatidão escrupulosa do historiador seria de grande importância. Aqui o caso não é esse, visto que a fé não pode destilar-se mesmo do mais ínfimo pormenor. (...) Mesmo que a geração contemporânea não tivesse deixado senão estas palavras: “nós cremos que no ano tal e tal o deus se manifestou na humilde figura de um servo, que viveu e ensinou no meio de nós, e depois morreu” —isto é mais que suficiente (PF, 103-104).

A questão que Kierkegaard intenta elucidar é que a história é apenas ocasião para a adesão da fé. Por mais evidência histórica que se obtenha, esta, por si mesma, não é capaz de engendrar fé em ninguém. É neste sentido que

Kierkegaard afirma que esta informação histórica mínima, proporcionando a ocasião, “é mais que suficiente” para que ocorra a fé.

A razão de tornar a fé independente de evidência histórica prende-se com o fato de a fé exigir um grau de certeza que a investigação histórica é incapaz de proporcionar. De acordo com Kierkegaard os resultados da investigação histórica não poderão ser mais que prováveis e provisórios, permanentemente sujeitos a revisão à luz de novas descobertas. Ele elucida este ponto considerando a crítica histórica sobre a Bíblia. Mesmo que se demonstre, por exemplo, a canonicidade dos livros que compõe a Bíblia, determinando com a maior exatidão possível a autenticidade e autoria dos mesmos, daqui nada de decisivo resultaria. Não haverá ninguém que não tendo fé venha a crer na base de tal conhecimento histórico. “A fé”, assevera Kierkegaard, “não pode resultar de uma simples consideração científica, nem tampouco diretamente; pelo contrário, nesta objetividade perde-se o interesse infinito, pessoal e passional, que é a condição da fé” (CUP, 29).

Para Kierkegaard a fé tem o seu âmbito próprio. É ao mesmo tempo um dom de Deus e uma decisão livre e não pode, por isso, depender de questões teóricas não resolvidas. Neste sentido, a evidência histórica é supérflua para a fé²⁴. Não proporciona mais que resultados prováveis, que não servem de base para aceitar nem rejeitar a fé cristã. Kierkegaard insiste que a única prova válida para a verdade do cristianismo é a convicção interior e a correspondente expressão ética.

Acabemos com esta história universal e razões e provas da verdade do cristianismo; existe apenas uma prova—a da fé. Se eu tenho de

24 Esta compreensão da relação entre fé e evidência histórica encontra eco no pensamento de figuras destacadas da teologia contemporânea. Paul Tillich, por exemplo, introduzindo a distinção entre verdade histórica e verdade de fé, insiste que a fé é autenticada por si mesmo e não por evidência histórica. “Não se pode fazer depender a verdade da fé da verdade histórica das histórias e lendas pelas quais a própria fé se expressa. É uma distorção desastrosa do sentido da fé identificá-la com a fé na validade histórica das histórias bíblicas. Isto, porém, acontece a níveis elevados e baixos de sofisticação. Há pessoas que dizem que eles mesmos e outros não têm fé cristã, porque não creem que as histórias dos milagres do Novo Testamento estejam devidamente documentadas. Certamente que não estão e a procura de um grau de probabilidade e improbabilidade de uma história bíblica terá que ser realizada com os instrumentos de um sólido método filológico e histórico. (...) Estas são questões de verdade histórica, não de verdade da fé. (...) A fé é capaz de verificar o seu próprio fundamento. (...) Assim, a fé não pode ser abalada pela investigação histórica, mesmo que os resultados sejam críticos das tradições através das quais é relatado o evento”. P. TILICH, *Dynamics of Faith* (Harper and Row, New York 1957) 87-89.

fato uma convicção firme (...) para mim a minha firme convicção tem mais valor que as razões. (...) [A] convicção só pode ser defendida pelo compromisso ético, pessoal—isto é, mediante os sacrifícios que se está preparado a fazer para a defender, pela intrepidez com que é mantida” (JP III, 3608)²⁵.

Querer aceder à fé a partir dos resultados prováveis da investigação histórica é um mal-entendido, converte a fé numa quimera. Visto que a manifestação de Deus no tempo transcende o âmbito do entendimento humano, considerar um tal acontecimento provável equivaleria a falsificá-lo. Numa passagem crítica ao tipo de apologética cristã levada a cabo por Swinburne, Kierkegaard escreve:

Se tivesse que descrever todo este esforço da apologética ortodoxa numa só frase, mas também categoricamente, teria que afirmar: a sua finalidade é tornar o *cristianismo provável*. A seguir tem que acrescentar-se: se isto se consegue, então este esforço teria o destino irónico que no mesmo dia da vitória perderia tudo e exoneraria completamente o cristianismo. (...) Tornar o cristianismo provável equivale a falsificá-lo. Com efeito, o que é que os ateístas querem? Pois bem, querem tornar o cristianismo provável. Quer dizer, eles sabem que se logram introduzir a tensão qualitativa do cristianismo no fastidioso obséquio da probabilidade—então é o fim do cristianismo. Mas o esforço da apologética ortodoxa quer também tornar o cristianismo provável; assim trabalha de mãos dadas com a heterodoxia (BA, 39).

Considerando as dificuldades com que se depara a apologia da fé religiosa defendida por Swinburne, não nos parece que a sua proposta de fundamentação racional da existência de Deus e da doutrina cristã sejam persuasivas relativamente aqueles que se situam fora do âmbito da comunidade cristã. As

25 Kierkegaard observa que a preocupação com a demonstração racional da fé é uma distração e revela falta de paixão. “Para quem é levada a cabo a demonstração? A fé não a necessita e deve mesmo considerá-la como seu inimigo. Quando a fé, porém, começa a envergonhar-se de si mesma, quando, como uma jovem mulher enamorada que não se contenta com amar, mas se sente secretamente envergonhada do seu amado, e tem, por isso, necessidade de ver provado que ele é alguém excepcional, isto é, quando a fé começa a perder a paixão, quando a fé deixa de ser fé, então é quando se necessita da demonstração para gozar de estima geral por parte da descrença” (CUP I, 30-31).

estimativas de probabilidade que alicerçam a sua argumentação dependem fortemente de premissas e convicções prévias que não são partilhadas pelo não crente. Por outro lado, urge não esquecer que tanto no âmbito da fé religiosa como no da ciência, a razão opera sempre num quadro fiduciário assente em disposições subjetivas e convicções prévias indemonstráveis. Como pertinentemente assinala Michael Polanyi na sua análise da epistemologia científica, “a verdade é algo que se pode pensar somente crendo nela”²⁶. Ou como o próprio Kierkegaard enfatiza, é “a convicção que sustém as razões, não as razões que sustém a convicção” (JP III, 3608). Daí que Kierkegaard assevere que a demonstração racional e evidência empírica são irrelevantes para engendrar na pessoa a adesão de fé. De fato, ele considera um tal procedimento nefasto para a fé. Posto que o grau de certeza logrado não é mais que aproximativo, não é capaz de proporcionar uma prova conclusiva para a verdade do que se crê, levando, assim, o indivíduo a adiar indefinidamente a adesão firme da fé, exigida pela natureza da verdade religiosa.

26 M. POLANYI, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (University of Chicago Press, Chicago 1962) 305.