

A EXISTÊNCIA DE DEUS NECESSITA SER DEMONSTRADA?

DEUS, FÉ E RAZÃO NO PENSAMENTO DE KIERKEGAARD *

*(Does God's Existence Need to be Demonstrated? God, Faith and Reason
in Kierkegaard's Thought)*

Domingos Salgado de Sousa**

Resumo: O presente artigo é um breve estudo da crítica de Kierkegaard à tentativa de demonstrar a existência de Deus pela razão especulativa. Mostrar-se-á que para Kierkegaard a existência de Deus não é uma questão teórica que pode ser racionalmente demonstrada, mas uma realidade eminentemente prática que se manifesta na dimensão ética e religiosa da existência. Embora Kierkegaard refute as provas tradicionais da existência de Deus, ele não nega a possibilidade do conhecimento natural de Deus. Tal conhecimento, contudo, é obtido, não objetivamente pela razão especulativa, mas subjetivamente no próprio processo de existir. Malgrado a crítica severa da tentativa de fornecer uma demonstração racional da existência de Deus, Kierkegaard não propõe uma filosofia meramente edificante; ele utiliza argumentos de natureza prática e antropológica para construir uma filosofia abrangente da existência religiosa e cristã.

Palavras-chave: Kierkegaard, Deus, Fé, Razão, Demonstração, Existência, Ética, Religião.

Abstract: The present article is a brief study on Kierkegaard's critique of the attempt by speculative reason to demonstrate the existence of God. It will be shown that for Kierkegaard the existence of God is not a theoretical question

* Artigo submetido a avaliação no dia 26/04/2012 e aprovado para publicação no dia 13/09/2012.

** Professor Adjunto da Faculdade de Letras da Universidade Católica de Nanzan, Japão.

which can be rationally demonstrated, but an eminently practical reality which discloses itself in the ethical and religious sphere of existence. Although Kierkegaard refutes the traditional proofs for the existence of God, he does not deny the possibility of the natural knowledge of God. Such knowledge, however, is obtained not objectively by the speculative reason but subjectively in the process of existing. Despite his severe critique of the attempt to provide a rational demonstration for the existence of God, Kierkegaard does not offer a mere edifying philosophy, he makes use of arguments of a practical and anthropological nature to construe a comprehensive philosophy of religious and Christian existence.

Keywords: Kierkegaard, God, Faith, Reason, Demonstration, Existence, Ethics, Religion.

Anselmo reza na mais profunda interioridade para que possa conseguir demonstrar a existência de Deus. Ele acha que conseguiu e prostra-se em adoração para agradecer a Deus. Impressionante. Ele não se dá conta que a sua oração e expressão de ação de graças são infinitamente mais demonstração da existência de Deus do que – a demonstração.¹

As provas da existência de Deus² têm sido uma das questões mais recorrentes e controversas na longa história da filosofia ocidental e sobre elas as mais proeminentes figuras do pensamento se ocuparam para as defender ou refutar. As influentes críticas de Hume e Kant marcam um ponto de viragem na longa história de tentar chegar pela via

¹ KIERKEGAARD, S., *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vol. I, ed. and trans. H. V. Hong and E. H. Hong, Bloomington: Indiana University Press, 1967, 20. Doravante citado por JP, seguido de volume e número de entrada. 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. Ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1978-2000; *Journals and Papers*. 7 Vols. Ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1967-1978.

² As três provas clássicas da existência de Deus são o argumento ontológico, cosmológico e teleológico. Cada um destes argumentos visa provar algo distinto. O argumento ontológico busca provar a existência necessária do ser mais perfeito. Sendo um argumento *a priori* é baseado em considerações puramente lógicas. Este argumento tem por base a ideia de que Deus, como o ser mais perfeito que pode ser concebido, tem necessariamente de existir porque um não existente não poderia ser concebido como o ser mais perfeito. O argumento cosmológico e teleológico, ao contrário do argumento ontológico, são argumentos *a posteriori*, isto é, tentam inferir a existência de Deus na base de premissas derivadas da experiência. O argumento cosmológico visa demonstrar a existência de um ser necessário que é a causa primeira do universo. Visto que não postular uma primeira causa para o universo implicaria um regresso causal infinito e tornaria o mundo intrinsecamente ininteligível, tem de haver uma primeira causa não causada, isto é, um ser incriado e criador de todas as coisas. Por seu lado, o argumento teleológico parte do pressuposto que a ordem do mundo evidencia a sua origem divina e que a configuração do universo resulta de um desígnio.

da razão ao conhecimento da existência de Deus. Visto que, segundo estes pensadores, o conhecimento é necessariamente circunscrito a realidades empíricas, não pode haver conhecimento de Deus, realidade metafísica, transcendente e supra-sensível. Sendo Deus concebido como eterno e incorpóreo, não é um fenómeno enquadrável no espaço e no tempo e, consequentemente, suscetível de ser objeto de conhecimento. Assim, pela via da razão não é possível alcançar um conhecimento de Deus seguro e digno de crédito. Desde então, não obstante o descrédito em que caiu a tentativa de demonstrar racionalmente a existência de Deus, importantes figuras do pensamento filosófico contemporâneo admitem a legitimidade da razão poder demonstrar ou refutar a existência de Deus.³ Uma das figuras mais representativas desta tendência é Richard Swinburne.⁴ Ele questiona um dos pressupostos da filosofia da religião de Hume e Kant segundo o qual só é legítimo postular uma causa para fenómenos observáveis se a causa também for algo observável na relação dos objetos da experiência. Swinburne mantém que, contrariamente à ciência do tempo de Hume e Kant, as recentes descobertas da ciência demonstram que é possível descobrir causas não observáveis para fenómenos observáveis. Basta refletir no “evidente sucesso da química e da física em oferecer boas razões para acreditar na existência de átomos, eletrões, fotões” para perceber que o referido pressuposto é questionável.⁵ Por isso, não há razão para pressupor a impossibilidade de chegar, pela via da razão, à existência de Deus. Embora reconheça que o argumento ontológico carece de força probatória, os tradicionais argumentos a posteriori da existência de Deus, cosmológico e teleológico, junto aos argumentos baseados na existência de seres conscientes, milagres e experiência religiosa tornam, de modo cumulativo, mais provável a existência de Deus. Ele insiste que a perfeitamente ajustada ordem do mundo, a existência de seres humanos conscientes com oportunidades providenciais para se moldarem a si mesmos e o mundo, a evidência histórica de milagres em resposta a necessidades humanas,

³ Anthony KENNY, por exemplo, mantém que as provas são um importante e apropriado meio de fundamentar a crença religiosa e impedir que ela degenere numa adesão arbitrária. Visto que “se a validade ou invalidade dos argumentos a favor e contra a existência de Deus for completamente irrelevante para a fé, então a fé aparece como um hábito viciado da mente, um voltar as costas à possibilidade de descobrir a verdade”. Veja-se *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 1979, p. 128. Na mesma linha, John HICK, defende a capacidade da razão em determinar a possibilidade da existência de Deus não como mera possibilidade lógica, mas como uma importante possibilidade que deve ser seriamente considerada. Segundo ele, “considerações filosóficas são relevantes para uma decisão sobre se é ou não racional acreditar que Deus existe”. Veja-se *An interpretation of Religion*, London: Macmillan Press, 1989, p.219; *God and the Universe of Faiths*, London: Macmillan Press, 1973, p. 29.

⁴ A ideia de que a filosofia é capaz de demonstrar racionalmente a existência de Deus é uma premissa basilar subjacente ao projeto de Richard SWINBURNE. Veja-se especialmente a sua trilogia sobre a filosofia do teísmo: *The Coherence of Theism*, New York: Oxford University Press, 1993; *The Existence of God*, New York: Oxford University Press, 2004; *Faith and Reason*, New York: Oxford University Press, 2005.

⁵ SWINBURNE, R. *The Existence of God*, p. 58 n. 2.

complementada com a manifesta experiência da presença de Deus por parte de milhões de pessoas, torna significativamente mais provável que Deus existe.⁶

Para Swinburne, os argumentos a posteriori da existência de Deus oferecem não uma demonstração apodíctica, mas apenas provável da existência de Deus. Segundo ele, Deus pode ser concebido como uma hipótese, de probabilidade prévia considerável, com maior poder explicativo que interpretações alternativas do mesmo conjunto de fenómenos observáveis, tais como a existência de ordem no mundo, consciência, moralidade, milagres e experiência religiosa. Swinburne estima a probabilidade da existência de Deus na base do critério da simplicidade, segundo o qual a hipótese mais simples é a que tem mais probabilidade de ser verdadeira. Ele defende que o teísmo oferece a explicação mais simples para os fenómenos observáveis. A simplicidade do teísmo reside no fato de “postular o mais simples ponto de partida para explicar a existência do universo”.⁷ A existência e a vasta complexidade do universo precisa ser explicada e aumenta a probabilidade da existência de Deus, sem a qual seria muito improvável que um tal universo se tivesse originado. Swinburne insiste que “a probabilidade lógica de que, existindo Deus, haverá um universo físico é bastante elevada” e a improbabilidade que exista um universo não causado torna “bastante mais provável a existência não causada de Deus”.⁸

Várias objeções podem ser apresentadas contra esta forma de argumento probabilístico da existência de Deus. Poderá Deus ser concebido como a hipótese que melhor explica os fenómenos observáveis da experiência humana? Embora a regularidade e ordem que se observam na natureza possam ser interpretados como sinais da origem divina do mundo, a realidade do mal e do sofrimento também podem ser invocados como contrários à existência de Deus. Por outro lado, a ocorrência de milagres e a experiência religiosa de milhões de pessoas são fenómenos ambíguos, suscetíveis de ser interpretados de vários modos. Dada a ambiguidade inerente a estes fenómenos em que base se pode afirmar que a interpretação teísta é, por exemplo, mais provável que uma interpretação naturalista?

O pensamento de Kierkegaard representa uma forte crítica a esta forma de argumento probabilístico e a todos os outros modos de chegar pela

⁶ SWINBURNE, R. *Is There a God?* New York: Oxford University Press, 2010, p. 120-121.

⁷ SWINBURNE, R. *The Existence of God*, 106. Segundo Swinburne, o teísmo afirma que tudo o que existe é causado e mantido na existência por uma só substância, Deus. Afirma também que a propriedade que cada substância possui tem a sua causa em Deus que permite e a mantém na existência. É característica distintiva de um explicação simples postular poucas causas. A este respeito, insiste Swinburne, não poderá existir uma explicação mais simples que aquela que postula apenas uma causa; e o teísmo postula para a sua única causa, uma pessoa. Veja-se SWINBURNE, R. *Is There a God?*, 40.

⁸ SWINBURNE, R. *The Existence of God*, p. 151-152.

via da razão à existência de Deus. Ele defende que a existência de Deus, particularmente a sua manifestação na história, é pela sua natureza, uma realidade improvável. Designado por “paradoxo absoluto”, este acontecimento situa-se em posição diametralmente oposta à razão na procura de conclusões prováveis. Por isso, insiste Kierkegaard, a ideia de querer, com toda a seriedade, unir uma demonstração de probabilidade a uma realidade improvável é um pensamento tão néscio que deveria considerar-se como impossível de ser colocado.⁹ Para Kierkegaard a existência de Deus não é uma questão teórica, suscetível de ser demonstrada racionalmente, mas uma realidade eminentemente prática que se dá a conhecer na esfera da existência ética e religiosa do indivíduo.

1. Crítica de Kierkegaard às Provas da Existência de Deus

A mais pormenorizada crítica de Kierkegaard aos argumentos da existência de Deus encontra-se na sua obra *Migalhas Filosóficas*, onde Johannes Climacus aborda a questão no contexto da discussão sobre a tentativa da inteligência humana de descobrir o que não pode ser pensado, nomeadamente, o desconhecido ou o deus. Para Kierkegaard a tentativa de demonstrar a existência de Deus é fundamentalmente errônea e inútil.

Se, com efeito, o deus não existe, é claro que é impossível prová-lo, e se ele de fato existe, é claro que é uma tolice querer prová-lo, pois o pressuposto precisamente no instante em que a prova começa, não como algo duvidoso – o que um pressuposto aliás nunca pode ser, já que é um pressuposto –, mas como algo estabelecido, pois de outro modo não iria começar, entendendo facilmente que toda a prova seria impossível se ele não existisse.¹⁰

Kierkegaard assevera que a tentativa de estabelecer uma demonstração racional da existência de um ente desenvolve apenas “uma definição conceitual”. Isto é, a demonstração acaba por não ser mais do que a elaboração de uma conclusão que se tira na base do pressuposto de que o objeto em questão existe. Por outras palavras, a existência de Deus não pode demonstrar-se porque está previamente pressuposta. Kierkegaard insiste que, quer nos coloquemos na esfera dos fatos sensíveis quer no domínio do pensamento, a conclusão de uma demonstração nunca leva à existência de um ente, mas tira-se a partir da existência que se pressupõe. Por isso, não é possível provar que “uma pedra existe, mas sim que algo, que de fato existe, é uma pedra”. Do mesmo modo, “o tribunal não prova

⁹ KIERKEGAARD, S., *Philosophical Fragments*, ed. and trans. H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton NJ: Princeton University Press, 1985, p. 94. Doravante citado por PF.

¹⁰ PF, p. 39.

que um criminoso existe, mas prova que o acusado, que evidentemente existe, é um criminoso”.¹¹ Assim, para Kierkegaard, a existência é algo que já se sabe ou se pressupõe acerca de um ente. Pode-se elucidar o que está contido no conceito através do argumento racional, mas não é possível estabelecer que um ente existe. O argumento ontológico é para Kierkegaard o exemplo paradigmático do que pode e não pode ser estabelecido através de argumento racional. No *Postscript*, Kierkegaard aponta a absurdidade do argumento se não se pressupõe que Deus existe.

Quando, por exemplo, se diz: Deus deve ter todas as perfeições, ou o ser supremo deve ter todas as perfeições, ser é uma perfeição; *ergo*, o ser supremo deve ser, ou Deus deve ser – toda esta atividade é enganosa. Isto é, se na primeira parte do enunciado não se pensa a Deus como ser, então não é possível nem estabelecer o enunciado. Raciocinar-se-ia, então, assim: um ser supremo que, tome nota, não existe, deve ter todas as perfeições, entre elas também a de existir; *ergo*, o ser supremo que não existe, sim existe. Esta seria uma conclusão insólita. O ser supremo ou não está no início do raciocínio a fim de que possa existir na conclusão, em cujo caso também não pode passar a existir; ou o ser supremo já era e, assim, não pode passar a existir, em cujo caso a conclusão é um modo fraudulento de elucidar um predicado, uma paráfrase fraudulenta do pressuposto.¹²

O problema fundamental do argumento ontológico é ser incapaz de estabelecer uma transição válida da análise do conceito para a existencial factual. O exercício da argumentação, permanecendo no âmbito do ser ideal, não faz a transição para o ser de fato, que seria a única forma de estabelecer a demonstração da existência de Deus. Kierkegaard apresenta a versão do argumento ontológico de Espinosa como exemplo paradigmático desta dificuldade. Segundo ele, o argumento carece de uma distinção adequada entre ser ideal e ser de fato. Quando Espinosa apresenta o ser como uma perfeição de Deus, tal ser que faz parte do conceito de Deus não é mais que um atributo da essência de Deus, refere-se ao ser ideal e não ao ser de fato. Por isso, insiste Kierkegaard, é desprovido de sentido aduzir graus de ser e afirmar que quanto mais perfeito algo é mais ser ele tem e vice-versa.

Em relação ao ser factual, não faz sentido falar de mais ou menos ser. Uma mosca, quando existe, tem tanto ser como o deus. Em relação ao ser de fato, esta observação estúpida que escrevo tem tanto ser quanto a profundidade de Espinosa, pois em relação ao ser de fato vale a dialética de Hamlet: ser ou não ser. O ser de fato é indiferente à diferenciação de todos os determinantes da essência, e tudo o que existe participa do ser

¹¹ PF, p. 40.

¹² KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992, p. 334. Doravante citado por CUP.

sem ciúme mesquinho, e participa no mesmo grau. É verdade que do ponto de vista ideal não sucede o mesmo.¹³

Segundo Kierkegaard, o argumento de Espinosa consegue apenas provar que se existisse um ser perfeito, esse ser teria que, para ser perfeito, existir. Mas não prova que esse ser de fato existe. O argumento não faz mais que elucidar a natureza da existência de Deus pressupondo que ele existe. Deste modo o argumento acaba por contornar a dificuldade. “Pois a dificuldade consiste em chegar a apreender o ser de fato, e introduzir dialeticamente a idealidade de Deus no ser de fato”.¹⁴ Esta dificuldade, porém, não encontra solução no domínio da razão, visto que, em sentido estrito, observa Kierkegaard, “Deus não existe, é eterno”.¹⁵ Isto significa que, sendo eterno, Deus não faz parte da ordem temporal e finita nem está sujeito ao devir do mundo. Por isso, como veremos mais adiante, a entrada de Deus no tempo, tal como afirma o cristianismo, constitui para a razão humana o paradoxo absoluto.¹⁶

Embora Kierkegaard na sua crítica às provas da existência de Deus não refira de forma explícita nenhuma das versões do argumento cosmológico e teleológico, ele questiona a inspiração e as premissas subjacentes a tais argumentos. Tratando a questão da possibilidade de inferir a existência de Deus a partir das suas obras, Kierkegaard pergunta-se: quais são, afinal, as obras de Deus? A sabedoria e a bondade da providência divina que se pode perceber na natureza não é um dado da experiência, algo óbvio e suscetível de ser comprovado. Mesmo que seja considerada a obra de Deus, na natureza “apenas a obra está presente, não Deus”.¹⁷ A natureza converte-se, assim, num fenómeno ambíguo que torna impossível uma apreensão direta da presença de Deus. Se é verdade que a ordem que se observa na natureza pode levar a perceber a sabedoria e bondade da providência divina, é inegável que existem muitos outros fenómenos naturais que, podendo ser considerados arbitrários e caóticos, são manifestamente contrários à bondade e existência de Deus. A apreensão de Deus na na-

¹³ PF, p. 41-42.

¹⁴ PF, p. 42.

¹⁵ CUP, p. 332. Veja-se, a propósito, a posição de Paul Tillich, que coincide no essencial com a de Kierkegaard. “Representaria uma grande vitória para a apologética cristã que as palavras ‘Deus’ e ‘existência’ fossem completamente separadas, exceto no que concerne o paradoxo de Deus que se manifesta na existência, isto é, o paradoxo cristológico. Deus não existe. Ele é o próprio ser para além da essência e da existência. Por isso, argumentar que Deus existe equivale a negá-lo”. TILLICH, P. *Systematic Theology* Vol. II. Chicago: The University of Chicago Press, 1975, p. 205.

¹⁶ Para Kierkegaard o paradoxo é a paixão suprema do pensamento e consiste em “querer descobrir algo que o próprio pensamento não pode pensar”. PF, 37. Paul RICOUER observa que a função filosófica do “paradoxo” em Kierkegaard assemelha-se à função filosófica de limite em Kant e a dialética fragmentada de Kierkegaard à dialética de Kant, entendida como crítica da ilusão. Veja-se “Philosophy after Kierkegaard” in Jonathan Rée and Jane Chamberlain (eds.) *Kierkegaard: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998, p. 6.

¹⁷ CUP, p. 243.

tureza parece pressupor que à observação dos fenômenos naturais seja previamente acrescentado algo que converte a ambiguidade da natureza em desvelamento divino. O elemento a acrescentar é a fé. Uma vez que à observação é acrescentada a fé, a natureza perde a sua ambiguidade e o indivíduo é capaz de perceber a presença de Deus, mesmo nos fenômenos naturais que aparentemente contradizem a sua existência. Em consequência, observa Kierkegaard, não é a partir das obras que construo a prova da existência de Deus.

Eu simplesmente desenvolvo a idealidade que já havia pressuposto; confiando *nela*, ousa inclusive desafiar todas as objeções, até mesmo aquelas que ainda não surgiram. Desde o início pressuponho, pois, a idealidade, e pressuponho que terei sucesso em levá-la a cabo; mas o que é isso senão pressupor que o deus existe e que é confiando nele que, de fato, começo?¹⁸

A fim de ilustrar a impossibilidade de demonstrar a existência de Deus a partir das suas obras Kierkegaard examina a natureza da relação entre Napoleão e os seus feitos. Segundo ele, é fútil querer inferir a existência de Napoleão a partir dos seus feitos. Só será possível provar a existência de Napoleão a partir dos seus feitos se de antemão se assumir que foram realizados por ele, pressupondo a sua existência. Se não se pressupõe a existência de Napoleão, tais feitos podem apenas provar que foram realizados por um grande general, mas não são capazes de provar a própria existência de Napoleão. Se é verdade, insiste Kierkegaard, que a existência de Napoleão

explica bem os seus feitos, os seus feitos não demonstram a sua existência, a menos que se tenha previamente interpretado a palavra “sua” de tal maneira que seja pressuposto que ele existe.... Se aos feitos chamo feitos de Napoleão, a demonstração torna-se supérflua, pois já mencionei o nome; se ignoro isto, jamais conseguirei demonstrar, a partir dos feitos, que eles são de Napoleão, mas apenas demonstrar (de modo puramente ideal) que tais feitos são os de um grande general.¹⁹

O mesmo raciocínio se aplica às provas da existência de Deus. Visto que as obras de Deus a partir das quais se infere a sua existência não estão diretamente presentes, elas só podem ser conhecidas se forem interpretadas como obras de Deus. O que equivale a pressupor a própria existência de Deus. Torna-se evidente que ao inferir verdades de ordem metafísica e religiosa a partir de fatos empíricos acaba-se por atribuir mais às premissas do que aquilo que nos é imediatamente dado na experiência. Como refere Kierkegaard, “assim que eu derivo uma lei da experiência insiro algo mais do que está presente na experiência”.²⁰ Há, assim, uma interpretação

¹⁸ PF, p. 42.

¹⁹ PF, p. 40-41.

²⁰ JP I, p. 469. Segundo Kierkegaard o conhecimento de algo envolve sempre um elemento de interpretação pessoal. O conhecimento depende não apenas “daquilo que se vê, mas o que

ideal que se impõe sobre a experiência e da qual não é possível derivar. Isto sugere que por mais detalhada e exaustiva possa ser a observação da natureza, nunca será capaz de nos dizer se é obra de Deus ou mero produto do acaso. Se de antemão não se assume a ideia da providência divina, nada se depreenderá da natureza como prova da existência de Deus. Com característica ironia, Kierkegaard conclui:

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.²¹

Kierkegaard refuta as provas da existência de Deus não somente por ser impossível estabelecer racionalmente a existência de Deus, mas também por falsearem a própria relação do ser humano com Deus. Ele exemplifica o problema, comparando a relação do ser humano com Deus à relação entre o súbdito e o rei. Para o súbdito a forma apropriada de reconhecer a existência do rei é submeter-se à sua autoridade. Permitir-se ignorar a presença majestosa do rei para em seguida tentar provar a sua existência equivaleria a ridicularizá-lo. Segundo Kierkegaard, algo semelhante se observa nas tentativas de provar a existência de Deus. Querer demonstrar a existência de alguém que existe não somente constitui um ataque vergonhoso, mas quem assim procede, não disso se dando conta, com solene seriedade considera-o um piedoso projeto. Porém, só aquele que de antemão se tenha permitido ignorar a presença de Deus, lhe pode ocorrer demonstrar a sua existência. Por isso, assevera Kierkegaard, à imagem do súbdito diante da presença majestosa do rei, “a existência de Deus se demonstra pela adoração – não por meio de demonstrações”.²²

se vê depende de modo como se vê; toda a observação não consiste só em receber e descobrir, mas também em gerar, e na medida em que é isso, o que é verdadeiramente decisivo é a forma como o observador está constituído”. KIERKEGAARD, S. *Eighteen Upbuilding Discourses*, ed. and trans. H. V Hong and E. H. Hong, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990, p. 59.

²¹ PF, p. 43-44.

²² CUP, p. 545-546. Numa das entradas dos seus diários, usando a mesma analogia do rei e do súbdito, Kierkegaard escreve: “Se os súbditos de um país, onde o rei está no seu trono iniciassem uma investigação para saber se é ou não apropriado ter um rei, ele se enraiveceria. Esta é a maneira como o homem procede com Deus – Ele esquece que Deus existe e pondera se é apropriado, aceitável, ter Deus”. JP II, p. 1342.

2. Possibilidade do Conhecimento Natural de Deus na Existência Ética e Religiosa

Pese embora a refutação das provas da existência de Deus, Kierkegaard não nega a possibilidade do conhecimento natural de Deus. Tal conhecimento, porém, é adquirido não de forma objetiva, pela via da razão especulativa, mas de modo subjetivo no processo de existir. Na medida em que alguém tenta provar a existência de Deus pela via da razão especulativa, deixa de poder abordar a questão do ponto de vista existencial, o único capaz de assegurar a existência de Deus. Pois “só para a pessoa existente Deus se faz presente”.²³ Por isso, insiste Kierkegaard, só quando se abandonam as provas pode a existência de Deus emergir.²⁴ Segundo ele, é na situação concreta da existência e na realização da tarefa ética de o indivíduo devir si mesmo, que Deus passa a existir para ele. Na decisão ética do indivíduo tornar-se si mesmo, Deus aparece como o fundamento da decisão. O eu, que o indivíduo é chamado a atualizar no ato da liberdade, não é algo que ele próprio cria, mas tem uma base transcendental em Deus. Esta relação que se estabelece entre Deus e o indivíduo, porém, não é uma relação adventícia que se origina do exterior da estrutura do eu, mas é inerente à própria decisão ética. Deus passa a existir para o indivíduo no devir de si mesmo, manifesto no ato da liberdade. “Nas fábulas e nos contos”, escreve Kierkegaard, “há uma lâmpada que se diz maravilhosa, quando é friccionada aparece o espírito. Broma! Mas a liberdade é essa lâmpada maravilhosa. Quando uma pessoa fricciona com paixão ética a liberdade Deus existe para ele”.²⁵ Na realização da sua tarefa ética o indivíduo mergulha tanto em si mesmo que se torna consciente da sua dependência de Deus, entra, como observa Kierkegaard, em “relação com o ubíquo poder eterno que impregna toda a existência”.²⁶ Isto sugere que a liberdade exige a ideia de Deus como o fundamento do dever ético e da tarefa de o indivíduo devir si mesmo. Por outras palavras, só diante de Deus o indivíduo é capaz de realizar a tarefa ética de tornar-se si mesmo. Neste sentido, o conhecimento de si mesmo converte-se em conhecimento de Deus e vice-versa. “Quanto maior for a ideia de Deus que se tenha, maior será o eu que se possui; quanto maior for o eu que se possua, maior será a ideia de Deus que se tem”.²⁷ Deus dá-se, portanto, a conhecer e torna-se uma realidade existencial para o indivíduo no seu desenvolvimento ético. Comparando o desenvolvimento ético a um teatro no qual Deus é

²⁴ PF, p. 42.

²⁵ CUP, p. 138.

²⁶ KIERKEGAARD, S., *Either/Or*. Part II, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton NJ: Princeton University Press, 1987, p. 167.

²⁷ KIERKEGAARD, S., *The Sickness unto Death*, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton NJ: Princeton University Press, 1980, p. 80. Doravante citado por SUD.

o espectador, Kierkegaard insiste que o indivíduo só pode conhecer Deus na medida em que é conhecido pelo próprio Deus.²⁸

Na esfera ética, porém, o indivíduo toma consciência da impossibilidade de devir plenamente si mesmo e de estabelecer uma relação adequada com Deus. Descobre, por outras palavras, a impossibilidade de realizar a dimensão infinita e eterna do eu na situação finita e temporal da existência. Surge, assim, a necessidade de um novo modo de sintetizar a dimensão infinita e finita do eu, sem recurso à função intermediária das normas éticas. Designado por estágio religioso A, neste novo modo de existência o indivíduo é chamado a subordinar todos os fins finitos ao *telos* absoluto que é Deus. É reduzida a dimensão finita e temporal do eu a fim de permitir a expressão da verdade eterna e a criação de uma verdadeira relação com Deus. Segundo Kierkegaard, o primeiro critério da verdadeira relação com Deus na esfera religiosa é a disposição do indivíduo de renunciar aos bens finitos pelo bem supremo. “A primeira expressão verdadeira de se estar relacionando com um *τέλος* absoluto é renunciar a tudo”.²⁹ A renúncia é a expressão da liberdade do eu no esforço de atualizar-se a si mesmo na existência. Visto que a liberdade é possível só na medida em que o indivíduo toma consciência do infinito como tarefa a ser atualizada, relacionar-se de modo absoluto com o que é meramente finito implicaria a negação da liberdade. Por isso, ao estabelecer a relação com o bem supremo, o eu renuncia ao caráter absoluto dos fins finitos e relativos. A renúncia, porém, não significa que o indivíduo tem de abandonar as condições finitas da existência; implica apenas que todos os fins finitos e relativos têm de estar subordinados ao bem supremo.³⁰

No ato da renúncia o indivíduo dá-se conta que, não obstante o seu esforço, é incapaz de abandonar o caráter absoluto que os bens finitos e relativos adquirem para ele. Desta impossibilidade de renunciar aos bens finitos pelo bem supremo advém o sofrimento como corolário necessário da relação que o indivíduo procura manter com Deus.

A base do sofrimento é que, na sua imediatidade, o indivíduo está realmente de modo absoluto dentro de fins relativos; o seu sentido está em dar volta à relação, morrer para o imediato ou expressar existencialmente que o indivíduo não é capaz de fazer nada por si mesmo, que não é nada

²⁸ CUP, p. 157-158 e JP II, p. 1351.

²⁹ CUP, p. 404.

³⁰ Kierkegaard expressa a condição do indivíduo que adotou uma orientação absoluta para o bem supremo da seguinte forma: “Na imediatidade o indivíduo está firmemente arraigado no finito. Quando a renúncia se convence que o indivíduo adotou a orientação absoluta para o *τέλος* absoluto tudo muda, as raízes são cortadas. Ele vive no finito, mas não tem nele a sua vida. A sua vida, como a vida de outro, possui os diversos predicados da existência, mas insere-se nela como alguém que passeia com roupa emprestada de um desconhecido. É um forasteiro no mundo finito, ... é um incógnito e o seu caráter incógnito consiste em assemelhar-se aos demais. Assim como o dentista desprende o tecido da gengiva e corta o nervo e deixa o dente intacto, assim é também a sua vida desprendida na finitude. CUP, p. 410.

diante de Deus, porque aqui de novo a relação com Deus é identificável pelo negativo, e a auto aniquilação é o modo essencial da relação com Deus.³¹

Tal sofrimento não é acidental ou transitório, mas contínuo e necessário. A ausência de sofrimento, insiste Kierkegaard, “significa a ausência do religioso”.³² O sofrimento converte-se, assim, no único modo de o indivíduo manter uma relação absoluta com Deus. A vida religiosa de sofrimento torna o indivíduo profundamente consciente que ele não é um ser absolutamente autônomo, mas completamente dependente de Deus para devir si mesmo.

Na experiência existencial do sofrimento está implicitamente presente a possibilidade da culpa. A culpa é uma expressão mais profunda e concreta da contradição inerente ao eu. O indivíduo dá-se conta da crescente distância que o separa do *telos* absoluto e, conseqüentemente, de Deus. Embora no sofrimento o indivíduo se torne consciente da contradição existente entre si mesmo e o *telos* absoluto, ele não entende que ele mesmo é a contradição. Na culpa, pelo contrário, a contradição é apropriada no sentido em que o indivíduo descobre que o eu é a própria contradição, não como algo que se relaciona acidentalmente com a existência do indivíduo, mas como expressão permanente do eu. Neste sentido a consciência da culpa constitui “a maior imersão possível na existência, e também expressa que um existente se relaciona com uma beatitude eterna..., expressa a relação, expressando a sua incompatibilidade”.³³ A consciência da culpa parece implicar a impossibilidade da relação com Deus. Mas segundo Kierkegaard, esta desempenha antes um papel decisivo, a um nível mais elevado, na relação que o indivíduo estabelece com Deus.

Como pode a consciência da culpa tornar-se a expressão decisiva para a relação patética de um existente com a beatitude eterna, de tal maneira que todo o existente que carece desta consciência *eo ipso* não se está relacionando com a beatitude eterna? De fato, pensar-se-ia que esta consciência expressa que o existente não se está relacionando com ela, expressa decisivamente que está perdida e a relação abandonada. A resposta não é difícil. Porque se supõe ser o existente que se relaciona com ela, e a culpa ao ser a expressão mais concreta da existência, a consciência da culpa é a expressão da relação.³⁴

Neste sentido, a culpa representa não um retrocesso mas um avanço na relação do indivíduo com Deus. Pois a culpa, observa Kierkegaard, embora seja um retrocesso é ao mesmo tempo “um avanço na medida em que imergir-se em algo significa avançar”.³⁵ É precisamente a incompatibilidade

³¹ CUP, p. 460-461.

³² CUP, p.437. “O sofrimento é a expressão da relação com Deus, isto é, o sofrimento é o sinal da relação com Deus, e de não ter chegado a ser feliz por ficar isento da relação com um *τέλος* absoluto”. CUP, p. 453.

³³ CUP, p. 531.

³⁴ CUP, p. 27-528.

³⁵ CUP, p. 527.

da relação com Deus manifestada na culpa que constitui a própria relação. Por outras palavras, a relação não é direta e imediata, mas baseada numa incompatibilidade.

Embora o indivíduo alcance na esfera da religiosidade A uma mais elevada expressão da verdade que na esfera da existência ética, esta expressão da verdade ainda permanece a uma distância infinita da verdade na sua forma absoluta. A razão reside no fato de ser impossível para o indivíduo estabelecer uma relação completa e definitiva com Deus. O indivíduo encontra-se em processo permanente de aproximação ao *telos* absoluto. Segundo Kierkegaard, a religiosidade A contém uma deficiência fundamental, nomeadamente, o caráter imanente da relação que se estabelece com o absoluto. Isto é, parte do pressuposto que há uma afinidade fundamental entre a eternidade e a existência. Na processo do indivíduo realizar a dimensão infinita e eterna do eu na situação finita e temporal da existência, a existência acaba por ter importância só na medida em que é o domínio onde se realiza tal tarefa. Mas em si mesma, a existência junto com o tempo e a história carece de importância. A fim de poder estabelecer-se uma relação com Deus na existência, é necessário que o indivíduo crie uma relação com uma atualidade histórica. Designada por Kierkegaard como religiosidade B (Cristianismo), esta forma de religiosidade pressupõe que o indivíduo não é primordialmente divino e se torna essencialmente o que ele não é mediante a relação com a divindade manifestada no tempo.

Na religiosidade A não há ponto de partida histórico. Só no âmbito do tempo o indivíduo descobre que se deve pressupor a si mesmo como eterno. O instante no tempo é portanto *eo ipso* absorvido pelo eterno. No tempo, o indivíduo reflete sobre o seu ser eterno. Esta contradição se dá apenas na imanência. É diferente quando o histórico está fora e permanece fora, e o indivíduo, que não era eterno, torna-se agora eterno e portanto não reflete sobre o que é, mas converte-se no que não era.³⁶

A descontinuidade que caracteriza a passagem da religiosidade A à religiosidade B reside no fato que o elemento eterno determinante da exigência ética passa a ser uma atualidade externa ao eu e não uma possibilidade interna a si mesmo. A divindade manifestada no tempo converte-se na

³⁶ CUP, p. 573. Não obstante as suas deficiências, a religiosidade A desempenha uma indispensável função propedêutica da religiosidade B. A religiosidade A tem necessariamente de estar presente antes que religiosidade B possa emergir. Para haver receptividade à manifestação de Deus no tempo, é necessário que o indivíduo se relacione com a beatitude eterna como expressão do pathos existencial. A religiosidade B que não é antecedida pela religiosidade A, degenera em paganismo. Isto é, o indivíduo procura um conhecimento direto de Deus na magnitude e exterioridade da sua manifestação, evitando assim o martírio da fé e aceitação do paradoxo absoluto. Deste modo, para Kierkegaard, o conhecimento natural de Deus é verdadeiramente indispensável para acolher a religião revelada. Para a relação entre as formas de religiosidade A e B veja-se FABRO, C., "Faith and Reason in Kierkegaard's Dialectic", in: *A Kierkegaard Critique*, ed. Niels Thulstrup and Howard Johnson, New York: Harper and Brothers, 1962, p. 190-192.

expressão atual, real e concreta da exigência ética. Na relação com a manifestação histórica da divindade o indivíduo alcança uma mais profunda consciência da divisão radical em si mesmo e da sua separação de Deus. A consciência da culpa converte-se em consciência de pecado. Enquanto na esfera religiosa A a consciência da culpa implica apenas uma transformação do sujeito dentro do próprio sujeito, no estágio religioso B a consciência do pecado “é uma transformação do próprio sujeito, o que mostra que fora do indivíduo deve existir o poder que lhe deixa claro que se tornou uma pessoa distinta da que era ao passar a existir, que se converteu em pecador. Este poder é o deus no tempo”.³⁷ Isto significa que devido à realidade do pecado a exigência ética do indivíduo se relacionar, de modo absoluto, como o telos absoluto torna-se uma impossibilidade absoluta. Entregue a si mesmo, o indivíduo pecador é radicalmente incapaz de estabelecer uma relação absoluta com o telos absoluto, da qual depende a realização do próprio eu. Mas é precisamente na situação de impossibilidade de realização da exigência ética, que reside a condição para a possibilidade da fé e que torna possível a realização autêntica de si mesmo. “A decisão crítica só aparece quando uma pessoa é levada a uma situação extrema, quando, humanamente falando, não há possibilidade. Então a questão é se ela acreditará que para Deus tudo é possível, isto é, se ela *acreditará*”.³⁸ Visto que para Kierkegaard o objeto da fé é o Deus manifestado na história, onde se encontra o ideal humano perfeitamente realizado, ele converte-se no modelo ético que permite ao indivíduo alcançar a realização perfeita de si mesmo. Neste sentido, a atualização do eu na existência é finalmente realizada na fé cristã, porque, insiste Kierkegaard, “só em Cristo é verdade que Deus é o fim e a medida do homem”.³⁹

3. Fé, Razão e o Paradoxo da Manifestação de Deus no Tempo

A encarnação de Deus na história é um acontecimento objetivamente incerto. Contrariamente aos fatos históricos comuns, que adquirem um grau de plausibilidade mediante investigação histórica, a encarnação é do ponto de vista racional um acontecimento inconcebível e de natureza paradoxal. A forma humana que Deus assumiu em Jesus Cristo torna impossível uma apreensão direta de Deus. Porque “ser tal homem individual ou um homem individual...é a distância máxima, a distância infinita e qualitativa de ser Deus, e portanto o mais profundo incógnito”.⁴⁰ Assim,

³⁷ CUP, p. 584.

³⁸ SUD, p. 38.

³⁹ SUD, p. 114.

⁴⁰ KIERKEGAARD, S. *Practice in Christianity*, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton NJ: Princeton University Press, 1991, p. 127-128. Doravante citado por PC.

não é possível derivar diretamente a divindade de Cristo a partir da sua manifestação humana. Nem os milagres podem ser evocados como prova da divindade de Cristo. “A provas da divindade de Cristo que as Escrituras apresentam – os seus milagres, a sua ressurreição de entre os mortos, a sua ascensão aos céus – são apenas para a fé, isto é, não são ‘provas’”.⁴¹ Na sua ressurreição Cristo permanece tão oculto e incompreensível ao entendimento humano como durante a sua vida terrena. Por mais contraditório que possa parecer, Deus só pode revelar-se a si mesmo sob a forma de uma manifestação irreconhecível. Mesmo as passagens em que Cristo manifesta abertamente a sua divindade não revelam diretamente Deus.

Quando alguém diz diretamente: eu sou Deus, o meu Pai e eu somos um, estamos perante uma comunicação direta. Mas se a pessoa que o diz, o comunicador, é este homem individual, um homem individual exatamente como os demais, então essa comunicação deixa de ser totalmente direta; visto que não é precisamente muito direto que um homem individual tenha de ser Deus – no entanto o que ele diz é totalmente direto. Devido ao comunicador, a comunicação contém uma contradição, torna-se comunicação indireta.⁴²

Dada a incerteza inerente ao fato histórico, só é possível apreender a revelação de Deus em Cristo pela fé. Mas não é apenas no âmbito da história da salvação que se torna impossível obter certeza objetiva sobre fatos históricos. O fato histórico, pela sua natureza, é objetivamente incerto. Mesmo o conhecimento histórico de fatos obtido pelas ciências da história não é puramente objetivo. Para Kierkegaard a incerteza objetiva inerente ao fato histórico só pode ser superada pela fé. Ele distingue dois tipos de fé: fé no sentido comum que tem como objeto o fato histórico imediato; e fé no sentido eminente a que corresponde a manifestação de Deus na história. Kierkegaard afirma que “todo o devir é *eo ipso* histórico”.⁴³ Visto que o fato histórico pela sua natureza é contingente, nada acontece por necessidade. Pelo contrário, “todo o devir acontece em liberdade, não por necessidade. Do que devém nada devém por uma razão, mas tudo devém por uma causa. Toda a causa culmina numa causa livremente atuante”.⁴⁴

⁴¹ PC, p. 26.

⁴² PC, p. 134. Kierkegaard critica vigorosamente aqueles que sugerem que Cristo se manifestou de tal forma Deus que podia ser reconhecido direta e imediatamente. Pelo contrário, Cristo foi verdadeiro Deus de tal forma que permaneceu incógnito. Veja-se PC, p. 128. É precisamente a historicidade de Jesus Cristo que torna impossível a apreensão direta da sua divindade para os seus contemporâneos e sucessivas gerações. “A manifestação de Cristo é e ainda permanece um paradoxo. Para os seus contemporâneos o paradoxo residia no fato de este indivíduo particular, que se parece a outros seres humanos, falou como eles e seguiu os costumes, foi o filho de Deus. Para as gerações posteriores é diferente, visto que não é visto com os olhos físicos é fácil concebê-lo como o filho de Deus, mas o escandaloso agora é que ele falou num mundo de pensamento de um determinado período”. JP II, p. 400.

⁴³ PF, p. 75.

⁴⁴ PF, p. 75. O necessário não pode devir porque só o que está sujeito à mudança é suscetível de devir. “Absolutamente nada devém com necessidade, do mesmo modo que a necessidade não devém nem algo que devém se converte em necessário”. PF, p. 75. Esta conceção do devir

Embora seja verdade que o passado é imutável no sentido que o que aconteceu não pode ser anulado, não se pode considerar o acontecimento passado como necessário, visto que podia ter acontecido de forma diferente. O fato que o acontecimento histórico podia ter sido diferente introduz um elemento de incerteza. Visto que o devir envolve sempre a passagem em liberdade do não ser para o ser, o acontecimento histórico passa a ter uma ambiguidade inerente a si mesmo que o impede de ser apreendido diretamente. Por outras palavras, o acontecimento histórico não é passível de se converter em objeto de percepção imediata, “porque o histórico tem em si aquela ambiguidade que é a ambiguidade do devir”.⁴⁵

Para Kierkegaard apenas a percepção imediata e conhecimento imediato oferecem certeza. Dado que o devir do acontecimento histórico não pode ser apreendido diretamente, o conhecimento histórico torna-se intrinsecamente incerto. Ele usa o exemplo da estrela para ilustrar esta questão. É possível obter certeza que uma estrela existe pela percepção imediata. Mas quando se começa a refletir sobre a natureza da estrela, como é que ela foi criada e passou a existir surge a dúvida. “É como que a reflexão eliminasse a estrela dos sentidos”.⁴⁶ Por outras palavras, a percepção imediata da estrela oferece certeza, mas a questão da sua origem é suscetível de ser objeto de dúvida. Visto que a existência da estrela tanto pode ser concebida, por exemplo, como resultado da ação divina ou simplesmente consequência de processo natural.

Como pode então o fato histórico ser apreendido com algum grau de certeza? Kierkegaard afirma que apenas pela fé é possível obter certeza. Segundo ele, a fé é a única faculdade que permite eliminar a ambiguidade inerente ao fato histórico e trazer certeza. “Assim a fé”, escreve Kierkegaard,

crê no que não vê; não crê que a estrela existe, pois isto se vê, mas acredita que a estrela deveio. O mesmo se aplica a um acontecimento. A ocorrência pode ser conhecida imediatamente, mas não que ocorreu, mesmo que esteja no processo de ocorrer, e que esteja, como se costuma dizer, a ocorrer diante do próprio nariz. A ambivalência da ocorrência é que ocorreu e aqui reside a transição do nada, do não-ser e do “como” multiplamente possível.⁴⁷

Kierkegaard não nega o valor da investigação histórica. O que ele afirma é que a evidência baseada no conhecimento histórico não é capaz de oferecer um grau de certeza que elimine a dúvida. Embora a incerteza inerente

histórico em Kierkegaard é considerada ter sido forjada em contraposição à posição de Hegel segundo a qual os acontecimentos históricos ocorrem com inelutável necessidade. Sobre esta questão veja-se MALANTSCHUK, G.. *Kierkegaard's Thought*, ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1971, 253; HANNAY, A. *Kierkegaard*, London: Routledge and Keagen, 1991, 101.

⁴⁵ PF, p. 81.

⁴⁶ PF, p. 81

⁴⁷ PF, p. 81-82.

ao devir do acontecimento histórico possa ser superada pela fé, a fé não torna o fato histórico objetivamente certo. O que faz é o indivíduo obter a certeza subjetiva que elimina a dúvida e lhe permite tomar uma decisão em relação a determinado acontecimento histórico. Para Kierkegaard não é possível eliminar a dúvida pelo conhecimento; a dúvida só pode ser eliminada por um ato de liberdade e vontade. “A conclusão da fé não é uma conclusão, mas uma resolução e assim a dúvida é excluída”.⁴⁸ Não obstante serem atos opostos, fé e dúvida têm algo em comum: ambos são atos de vontade. Quando o cético dúvida da existência de algo não o faz pela força do conhecimento, mas por um ato de vontade. Temendo ser enganado e estar no erro como resultado das conclusões que retira a partir do que vê e sabe, decide por um ato de vontade se abster de retirar qualquer conclusão.⁴⁹ A fé por ato oposto de vontade, decide crer o que está para além da percepção e conhecimento imediato, excluindo assim a dúvida. No ato de fé o indivíduo corre sempre o risco de errar nos juízos que emite, contudo quer crer. É que, segundo Kierkegaard, “não há outra maneira de crer; querer evitar o risco é querer saber com certeza que se sabe nadar antes de entrar na água”.⁵⁰

No caso da fé em sentido eminente, que tem como objeto a entrada de Deus na história, tem-se de superar não apenas a incerteza inerente a qualquer acontecimento histórico, mas as dificuldades que decorrem do fato de Deus, sendo eterno e necessário na sua essência, tornar-se um ser no tempo. Este acontecimento tem lugar na história, mas não pode ser reduzido a um simples fato histórico. Pois, a manifestação de Deus na história contém duas dimensões antitéticas: o eterno e o histórico o qual implica “a eternização do histórico e a historização do eterno”.⁵¹ Kierkegaard distingue este fato de outros fatos históricos e designa-o como fato absoluto. O fato absoluto é fato histórico e como tal é objeto de fé. Mas o elemento histórico não adquire importância decisiva. É que a manifestação de Deus no tempo não é algo que possa ser conhecido diretamente. Que um indivíduo humano seja Deus não pode ser demonstrado pela investigação histórica. Apenas mediante a fé pode o indivíduo tornar-se consciente da divindade oculta no tempo. A investigação histórica pode oferecer evidência do fato que

⁴⁸ PF, p. 84.

⁴⁹ PF, p. 84-85. Em relação a qualquer fato e ação há sempre razões a favor e contra o que torna impossível obter uma justificação conclusiva. “Se eu sou essencialmente reflexivo e me encontro na circunstância de ter de atuar decididamente, o que acontece, pois? A minha reflexão mostrar-me-á tantas possibilidades a *favor* como *contra*, exatamente as mesmas. ... A minha reflexão diz-me: tanto podes fazer uma coisa como outra. ... Nada é mais impossível e contraditório do que atuar (infinitamente – decididamente) mediante a reflexão. Aquele que afirmar ter feito isso mostra que ou não tem reflexão (visto que a reflexão que não tem uma possibilidade contrária para cada possibilidade não é reflexão, o que é a na verdade uma duplicidade) ou não sabe o que é atuar”. JP III, p. 3707. Para Kierkegaard, a reflexão, sendo por natureza infinita, só pode ser terminada por uma resolução. CUP, p. 113.

⁵⁰ PF, p. 83-84.

⁵¹ PF, p. 61.

houve um homem chamado Jesus, que nasceu, viveu e morreu. Também pode ser demonstrado que a sua doutrina teve uma grande influência na cultura ocidental e alterou o curso da história. Desta evidência, porém, não se pode derivar a conclusão que Jesus é Deus. Quando muito, pode demonstrar-se “que Jesus Cristo foi um grande homem, quiçá o maior de todos. Mas que Ele seja – Deus – não”.⁵² Com o auxílio da investigação histórica e a partir dos resultados da vida de Jesus não é possível chegar à conclusão que Jesus é Deus porque existe uma diferença qualitativa infinita entre Deus e a natureza humana. Se partimos do pressuposto que Jesus Cristo foi meramente humano nunca poderá ser demonstrado em toda a eternidade, na base de evidência histórica, que ele também foi Deus.⁵³ Embora enfatize a historicidade da encarnação, Kierkegaard mantém ao mesmo tempo que a investigação histórica de nada serve em questões de fé. Numa passagem parece 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. Não é este o caso, visto que a fé não pode destilar-se mesmo do mais ínfimo pormenor. ... Mesmo que a geração contemporânea não tivesse deixado nada mais que estas palavras “nós cremos que Deus se manifestou em tal ano na humilde aparência de servo, que viveu e ensinou entre nós e depois morreu” – isto é mais que suficiente.⁵⁴

Esta passagem pode facilmente ser mal entendida. Kierkegaard não está sugerindo que esta informação histórica mínima é tudo o que há de importante no relato bíblico sobre a vida de Cristo. O que ele visa é deixar claro que a história é apenas a ocasião para aceder à fé e que por maior que seja a evidência histórica, esta não gerará fé. Neste sentido, esta informação histórica mínima será “mais que suficiente” para que surja a fé.

A razão que leva Kierkegaard a separar a fé da evidência histórica é a fé exigir um grau de certeza que a investigação histórica não pode oferecer. Segundo ele os resultados da investigação histórica não podem ser mais que prováveis e provisórios, sempre sujeitos a revisão à luz de novas descobertas. Ele ilustra esta questão evocando a doutrina da inspiração bíblica. Partindo do pressuposto que seja possível demonstrar a canonicidade dos livros da Bíblia, que são autênticos e os autores credíveis, que resulta daí? A pessoa que antes não tinha fé fica a um passo mais próximo de a obter? Não, responde Kierkegaard, porque “a fé não pode resultar de uma consideração científica direta, nem tampouco diretamente; pelo contrário,

⁵² PC, p. 26-27.

⁵³ PC, p. 28-29. Para um estudo sobre a relevância da evidência histórica para a fé em Kierkegaard veja-se ROBERTS, R. *Faith, Reason and History: Rethinking Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Macon, Ga.: Mercer University Press, 1986.

⁵⁴ PF, p. 103-104.

nesta objetividade perde-se o interesse infinito, pessoal e passional, que é a condição da fé”.⁵⁵ Mesmo que os especialistas bíblicos chegassem a um consenso sobre todas as questões relativas à fiabilidade das Escrituras, daqui não se poderia derivar a conclusão que a Bíblia é inspirada por Deus. Inspiração é uma questão de fé e não de conhecimento sobre a Bíblia. Assim, aquele que enceta a investigação sobre a Bíblia sem fé não pode de forma alguma obter como conclusão a inspiração.

Kierkegaard considera também a situação oposta em que especialistas bíblicos conseguiram provar o seu caso contra a Bíblia que os autores não são fiáveis e os relatos são considerados falsos. Conseguiram eles, desta forma, abolir a fé cristã ou prejudicar a pessoa de fé? De forma alguma, responde Kierkegaard, porque mesmo que fosse provado que os livros não eram autênticos nem dos referidos autores, daqui não se podia inferir que Cristo nunca existiu, e neste sentido, “o crente permanece igualmente livre de o aceitar”.⁵⁶

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. Esta compreensão da relação entre fé e história 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.⁵⁷

O fato de a fé não ser o resultado de evidência histórica coloca todos os crentes em pé de igualdade. Se a manifestação de Deus na história fosse um simples acontecimento histórico as testemunhas contemporâneas teriam vantagem, pois seriam capazes de adquirir informação mais detalhada e exata sobre o acontecimento. Visto que estamos perante um fato absoluto, que significa que não pode ser apreendido diretamente, não há vantagem

⁵⁵ CUP, p. 29. Kierkegaard observa que a preocupação com a busca de evidência e demonstração 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, p. 30-31.

⁵⁶ CUP, p. 30. Para Kierkegaard a única prova válida para o cristianismo é a convicção interior que encontra expressão na existência 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 fato uma convicção firme... esta convicção tem mais valor que as razões. De fato é a convicção que suporta as razões, não as razões que suportam a convicção... [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, p. 3608.

⁵⁷ TILLICH, P. *Dynamic of Faith*, New York: Harper and Row, 1957, p. 87-89; *Systematic Theology*. Vol. II, p. 105.

em estar presente no momento em que ocorreu. “Se houvesse um contemporâneo”, observa Kierkegaard,

que tivesse reduzido o seu sono ao mínimo para seguir aquele mestre, a quem seguiu mais inseparável que o pequeno peixe acompanhando o tubarão, se tivesse ao seu serviço uma centena de espíões a espiar o mestre por toda a parte e com quem conferenciava todas as noites, de modo a ter um dossiê sobre esse mestre até ao mais ínfimo pormenor, que sabia o que tinha dito, onde estivera a cada hora do dia, visto que o seu zelo o levava a considerar importante mesmo os mais ínfimos pormenores – seria um tal contemporâneo seu discípulo? De forma alguma.⁵⁸

Segundo Kierkegaard, não há transição direta do conhecimento histórico para a fé. Mesmo que fosse possível alcançar certeza absoluta relativa a questões de evidência histórica, daqui resultaria apenas conhecimento, mas não fé. A fé é a condição concedida por Deus. É pela fé que nos tornamos contemporâneos do acontecimento da salvação. O contemporâneo imediato e o discípulo de gerações posteriores situam-se de forma igual em relação a Cristo. Ser contemporâneo no sentido de proximidade imediata é apenas ocasião para obter fé. Isto significa que não há nem pode haver seguidores de segunda mão.

Não existe discípulo de segunda mão. A primeira e posterior geração são essencialmente iguais, só que a geração posterior tem a ocasião no relato da geração contemporânea, enquanto a geração contemporânea tem a ocasião na contemporaneidade imediata e nesta medida não deve nada a nenhuma geração.⁵⁹

Kierkegaard insiste que a fé de cada indivíduo não depende da fé daqueles que o precederam, mas de Cristo que permanece igualmente contemporâneo a todos os crentes. Em questões de fé nenhum crente está em dívida com o outro, mas está em dívida com Deus relativamente a tudo. Se a primeira geração de discípulos teve a fé que deu testemunho ter, não é de relevância decisiva para o cristão de gerações posteriores; oferece apenas a ocasião da fé. Cada crente recebe a condição da fé em primeira mão da parte de Deus. Assim, o crente de qualquer geração é contemporâneo de Cristo na relação de fé. A centralidade da contemporaneidade de Cristo é realçada de forma particular na sua obra *Prática do Cristianismo*. Aqui a fé é identificada com a contemporaneidade.

Faz já dezoito séculos desde que Cristo andou pela terra, mas este não é certamente um acontecimento como outros acontecimentos, os quais, uma vez passados, passam à história e depois caem no esquecimento como passado longínquo. Não, a sua presença aqui na terra jamais se converte em algo passado e se torna, assim, mais e mais distante – isto é, em caso

⁵⁸ PF, p. 59-60.

⁵⁹ PF, p. 104-105.

que haja fé sobre a terra; pois se não há, então no mesmo instante a vida de Cristo se converte em algo sucedido há muito tempo. Mas enquanto houver um crente, este deve enquanto tal ser contemporâneo da presença de Cristo como o foram os seus contemporâneos. Esta contemporaneidade é a condição da fé, dito de forma mais precisa, é a fé.⁶⁰

Por outras palavras, a relação temporal ao acontecimento histórico da encarnação de Deus não afeta a fé nesse acontecimento. Qualquer que seja o período histórico, o crente estabelece relação com este acontecimento mediante a fé e não através de evidência histórica. Evidência histórica e relação temporal influenciam a compreensão histórica do evento mas não a fé. Pois a evidência que o evento permite obter não dá acesso ao verdadeiro sentido do que ocorreu. Apenas pela fé é possível contemplar no evento o que a história não vê e jamais conseguirá ver: a manifestação de Deus no tempo. Aqui torna-se manifesto o caráter paradoxal da fé. Embora pela fé o crente se relacione com Deus através do acontecimento histórico, não há transição direta da credibilidade histórica do acontecimento à decisão de fé. Kierkegaard insiste que a transição do conhecimento de um acontecimento histórico à fé na sua validade eterna requer um salto. “A transição mediante a qual algo histórico e relação com ele são decisivos para a salvação eterna é... um salto tanto para o contemporâneo como para aquele que vem depois”.⁶¹ Para Kierkegaard, a essência do salto é uma “transição repleta de pathos”, que faz parte do “domínio da liberdade”.⁶² É, por outras palavras, uma “categoria da decisão”.⁶³ Devido à incomensurabilidade entre o conhecimento histórico e a fé, a transição para a fé envolve um salto volitivo para além do domínio do conhecimento.

Assim, para Kierkegaard, o acesso à existência de Deus é alcançado não mediante a investigação teórica e objetiva, mas mediante a decisão e adesão subjetiva da fé. A adesão a um credo religioso é o resultado de uma decisão e não a conclusão de um argumento; exige, pela sua natureza, incerteza objetiva. A adesão subjetiva da fé e a incerteza objetiva são variáveis inversamente proporcionais. Quanto menor for a certeza objetiva maior é a necessidade e a exigência da adesão subjetiva da fé. Porque, insiste Kierkegaard, “a fé é a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se sou capaz de apreender Deus objetivamente não tenho fé, mas porque não posso tenho de ter fé”.⁶⁴ Os argumentos da existência de Deus baseados em estimativas de probabilidade são também considerados por Kierkegaard como irrelevantes e um obstáculo à adesão da fé. “A pessoa que nunca abandonou a probabilidade jamais estabelecerá

⁶⁰ PC, p. 9.

⁶¹ CUP, p. 98.

⁶² JP III, p. 2339, 2352.

⁶³ CUP, p. 99.

⁶⁴ CUP, p. 204.

relação com Deus. O risco religioso, para não dizer nada do cristão, está do outro lado da probabilidade, mediante o abandono da probabilidade”.⁶⁵ A probabilidade objetiva é do ponto de vista religioso indesejável porque minimiza o risco e a resultante paixão infinita da fé. Pois, como defende Kierkegaard, “sem risco não há fé”.⁶⁶ Neste sentido a incerteza e a improbabilidade objetiva da existência de Deus ao maximizar o risco tonam-se características desejáveis e condição essencial da fé.

Embora insista que apenas pela paixão infinita da fé temos acesso à existência de Deus, Kierkegaard não subestima a importância da razão para a pessoa de fé. Dada a inerente incerteza objetiva da existência de Deus, nomeadamente a sua revelação em forma humana, a fé exige crer em oposição à razão. O papel da razão, porém, não é excluído do objeto de fé. À razão é atribuída a importante função de apontar a incompreensibilidade da manifestação de Deus no tempo. Assim, o cristão perante o paradoxo absoluto da manifestação de Deus na história, não crê mera tontice, porque, observa Kierkegaard, “o entendimento perceberá de maneira penetrante que é uma tontice e impedirá que ele creia nisso”. Pelo contrário, o cristão “usa tanto o entendimento que através dele torna-se consciente do incompreensível, e, agora, crendo, relaciona-se com ele contra o entendimento”.⁶⁷ Kierkegaard afirma, pois, que a fé não é anti-racional, mas supra-racional, que a fé é qualitativamente superior à razão. Finalmente, outro aspeto que importa realçar é a visão teleológica da existência humana mediante a qual Kierkegaard procura justificar o movimento de transição entre as esferas da existência ética e religiosa do indivíduo. Estas não são meras opções de estilos de vida igualmente válidas. Recorrendo à noção de escolha, decisão, risco e liberdade, Kierkegaard procura mostrar que as esferas da existência são momentos do processo evolutivo de devir indivíduo, cujo ponto culminante é a fé no homem-Deus. O ser humano, por natureza, está orientado para o telos absoluto, o homem-Deus, onde o indivíduo alcança a realização perfeita de si mesmo.⁶⁸ Assim, não obstante

⁶⁵ KIERKEGAARD, S., *For Self-Examination and Judge for Yourself!*, ed. and trans. H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton NJ: Princeton University Press, 1990, p. 99-100.

⁶⁶ CUP, p. 204.

⁶⁷ CUP, p. 568. O tema da impotência da razão perante o que a transcende tornara-se já evidente no pensamento de Pascal. “O último passo da razão é reconhecer que existe uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Revelar-se-á fraca se não chega a conhecer isso”. PASCAL, B., *Pensées. Oeuvres Complètes. Presentation et Notes de Louis Lafuma*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, fr. p. 188.

⁶⁸ Para um estudo da epistemologia subjacente à filosofia da religião de Kierkegaard veja-se POJMAN, L. *The Logic of Subjectivity*, Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1984; PERKINS, R. “Kierkegaard’s Epistemological Preferences”, *International Journal for Philosophy of Religion* vol. 4 (1974), p.197-217; MEHL, P., “Kierkegaard and the Relativist Challenge to Practical Philosophy”, in John Davenport and Anthony Rudd (eds.) *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*. Chicago: Open Court Pub Co, 2001, 3-38. Embora rejeite qualquer forma de subordinação da teologia cristã a um sistema filosófico, Kierkegaard admite a necessidade de uma filosofia cristã. “A filosofia e a teologia nunca poder-se-ão unir. ...Eu posso certamente conceber uma filosofia de acordo com o cristianismo ou depois

a severa crítica à pretensão da razão especulativa de querer demonstrar a existência de Deus, Kierkegaard não propõe uma mera filosofia edificante, ele recorre a argumentos de ordem prática e antropológica para construir uma filosofia compreensiva da existência religiosa e cristã.

Endereço do Autor:

Nanzan University
18 Yamazato-cho, Showa-ku,
Nagoya, 466-8673
Japan
Phone: +81 (52) 832-3111

ou depois de um indivíduo se ter tornado cristão, mas seria nesse caso uma filosofia cristã. A relação seria não da filosofia com o cristianismo, mas do cristianismo com uma epistemologia cristã” JP III, p.3245.