

A FÉ COMO COMPREENSÃO INTUITIVA PESSOAL DO SENTIDO DA REALIDADE *

(Faith as a personal intuitive understanding of the meaning of reality)

João A. Mac Dowell SJ **

Resumo: O artigo analisa a natureza do ato de fé em Deus, ou seja, da afirmação religiosa de Deus, como condição para examinar posteriormente a sua racionalidade. A fé em Deus é definida como uma modalidade de fé radical, ou seja, de adesão àquilo que representa para cada um o sentido último de sua existência. A fé radical, por sua vez, é entendida como uma intuição intelectual de caráter experiencial e existencial, que tem o caráter de um conhecimento pessoal fundado na evidência, maior ou menor, resultante da sintonia entre as disposições do conhecente e aquilo que é assumido por ele como valor supremo. Por fim, são extraídas algumas consequências desta concepção da fé, em relação à sua liberdade e certeza, bem como à sua distinção da confiança.

Palavras-chave: fé, razão, fé radical, intuição intelectual, conhecimento pessoal.

Abstract: This article analyses the nature of the act of faith in God, that is, of the religious affirmation of God, as a necessary condition in order to subsequently examine its rationality. Faith in God is defined as a modality of radical faith, that is, of the adhesion to what represents, for each human being, the ultimate meaning of existence. Radical faith is then understood as the intellectual intuition of an experimental and existential nature which has the characteristic of a personal knowledge based on greater or lesser evidence resulting from the harmony between the knower's dispositions and what he assumes as supreme value. Finally, some consequences of this conception of faith related to its freedom and certainty, as well as to the distinction between faith and trust will be examined.

Keywords: Faith, reason, radical faith, intellectual intuition, personal knowledge.

* Artigo submetido a avaliação no dia 04/01/2013 e aprovado para publicação no dia 20/10/2013.

** Professor de Filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, Belo Horizonte, MG.

A problemática das relações entre **razão e fé** atravessa toda a história do pensamento ocidental desde seus inícios. O cristianismo com a inserção de uma perspectiva expressamente religiosa no âmago de nossa cultura contribuiu decisivamente para tornar ainda mais aguda a tensão entre estas duas dimensões fundamentais do acesso à realidade no seu todo. Na verdade, nem mesmo o predomínio atual de uma razão secularizada logrou afetar a relevância da questão tanto no campo da opinião pública em geral, quanto entre os pensadores mais representativos de nossa época. É o caso de M. Heidegger¹ e L. Wittgenstein,² mas também de autores ainda mais recentes como J. Derrida,³ G. Vattimo,⁴ J. Habermas,⁵ entre outros. Por outro lado, é evidente a emergência do confronto entre

¹ A centralidade da problemática do divino no pensamento de Heidegger é hoje admitida pela maioria dos intérpretes. Baste citar a opinião de Günter Figal: "A obra *Beiträge*" [Contribuições para a Filosofia] é não só um resumo e concentração daquilo que Heidegger na década de trinta tinha elaborado filosoficamente, mas também a antecipação de sua filosofia posterior e sob este aspecto realmente o centro do pensamento heideggeriano após *Sein und Zeit*. E quão central para o pensar posterior de Heidegger é o pensamento do "último Deus", vem documentado na entrevista de Heidegger à revista *Spiegel*, concedida em 1966, mas divulgada apenas em 1976. A frase frequentemente citada, recebida com surpresa naquela época, "Tão somente um Deus pode ainda salvar-nos" (GA 16, 671), remete diretamente a *Beiträge*, como os esclarecimentos de Heidegger na entrevista a *Spiegel* deixam claro. Querer cancelar a Teologia do pensamento tardio de Heidegger equivaleria a amputá-lo de seu centro." (FIGAL, Günter. Gottesvergessenheit. Über das Zentrum von Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2/2000, p. 177). Especificamente quanto a relação razão/fé ou mais propriamente filosofia/teologia, além de alusões breves, mas substanciais, ao longo de toda a sua obra (Vejam-se as palavras "Glaube" (Glauben) e "Theologie" em FLICK, Hildegard. *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'*. 4ª ed. reelaborada por Susanne Ziegler. Tübingen: Max Niemeyer, 1991), a questão é tratada sistematicamente pelo filósofo na época de "*Sein und Zeit*" na conferência "Phänomenologie und Theologie" (1927), publicada em: HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*, Gesamte Ausgabe v. 9, 4ª ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004, p. 45-75.

² A preocupação existencial de Wittgenstein com a questão religiosa é também geralmente reconhecida. Mas ele refletiu também filosoficamente sobre a questão, ainda que de maneira fragmentária, tanto sob o aspecto da linguagem religiosa como da fé religiosa. Estas reflexões se encontram sobretudo em: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures & Conversations: on Aesthetics, Psychology and Religion*, Cyril Barrett ed., Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966.

³ O principal texto de Derrida sobre o assunto é "Foi et savoir: les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison", in: DERRIDA, Jacques & VATTIMO, Gianni: *La religion*. Paris: Seuil, 1996, p.9-86 [trad. portuguesa: A Religião. São Paulo: Estação da Liberdade, 2000]. Na verdade ele se interessou profundamente pela problemática religiosa como demonstram p. ex. os oito textos reunidos por Gil Anidjar em: DERRIDA, Jacques. *Acts of Religion*. Gil Anidjar ed. New York / London: Routledge, 2002.

⁴ A problemática religiosa é praticamente onipresente na obra de Vattimo. A questão da fé e da razão é focalizada mais diretamente em: VATTIMO, Gianni. *Credere di credere*. Milano: Garzanti, 1998.

⁵ A surpreendente valorização da religião no pensamento maduro de HABERMAS como elemento positivo e essencial no diálogo da sociedade secularizada em busca de valores racionalmente fundamentados e universalmente aceitos é testemunhada, sobretudo, em seus escritos *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001 e *Zwischen Naturalismus und Religion*. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

uma mentalidade racionalista e uma atitude religiosa fideísta no cenário sócio-político e cultural do mundo atual.

Na tentativa de oferecer uma contribuição a este debate, julgamos imprescindível começar por uma reflexão filosófica aprofundada sobre a **natureza da fé**. Numa investigação posterior pretendemos discutir propriamente a questão da racionalidade da fé. Mas só a partir de uma compreensão adequada do que significa fé será possível determinar sua relação com o conhecimento racional. Tal é, portanto, o objetivo do presente estudo: explicitar com todo rigor o significado desta realidade, recorrente na história da humanidade e designada como fé em Deus. Para tanto, parte-se da pré-compreensão do fenômeno identificado como fé religiosa.⁶ A explicitação crítica de seu significado será desenvolvida no horizonte de uma concepção fenomenológico-hermenêutica da ontologia, ou seja, da determinação da essência das coisas. Esta explicitação é feita à luz de uma perspectiva básica que constitui o quadro teórico da compreensão do fenômeno em questão. Em nosso caso, este referencial é, em linhas gerais, a metafísica clássica, uma vez que, como se verá, admitimos a transcendência do espírito humano, distinguimos p.ex. entre o ato de fé do conhecente e o seu conteúdo, bem como entre sensível e inteligível e correspondentemente entre as dimensões corporal e espiritual do ser humano.⁷

Entretanto, mesmo restringindo o foco de nosso estudo à questão da natureza da fé, não pretendemos abordá-la de maneira completa e abrangente. Em particular, não discutiremos diretamente as várias posições avançadas ao longo da história ou na atualidade a este respeito, concentrando-nos na exposição do que entendemos por fé em Deus.

⁶ Evidentemente, o próprio termo “religião” está sujeito a múltiplas interpretações. Chega-se ao ponto de considerar impossível uma definição unitária do fenômeno religioso. Julgamos, porém, que há uma dimensão específica da existência humana, que se pode designar como “religião” e que é possível delimitar as suas características básicas, ainda que esta demonstração não caiba neste trabalho. Assumimos, pois, a pré-compreensão do fenômeno religioso que pode ser assim explicitada preliminarmente: conjunto de atitudes existenciais que caracterizam a relação, recíproca, mas não simétrica, do ser humano com uma realidade considerada supramundana, designada como o sagrado ou divino, da qual depende sua existência e destino.

⁷ Com isso já fica claro que o método fenomenológico-hermenêutico aqui empregado não se identifica com o que Heidegger desenvolve, especialmente na primeira fase de sua produção original, embora tome alguns empréstimos dele, nem muito menos com o que foi consagrado na obra de Georg Gadamer *Wahrheit und Methode*. Falamos de método fenomenológico-hermenêutico enquanto se trata de demonstrar o sentido dos fenômenos, não tanto por processos dedutivos, como pela mostração ou explicitação de suas características essenciais, tendo presente o ponto de vista adotado, a fim de verificar a consistência da respectiva interpretação.

1. De que fé se trata propriamente?

Como primeiro passo, faz-se mister circunscrever exatamente o foco de nossa abordagem no âmbito do fenômeno da fé. Numa primeira aproximação diremos que o objeto da investigação é a fé como **afirmação religiosa de Deus**. Entretanto, tanto de um modo geral, como especificamente neste caso, é possível distinguir dois aspectos básicos na fé. A fé como ato ou atitude de quem crê e a fé como aquilo em que se crê, ou seja, a realidade visada como conteúdo do ato de fé. Evidentemente há uma relação íntima entre estes dois aspectos do fenômeno. Mas no segundo sentido a fé cristã, p.ex., equivale ao conjunto das proposições que são professadas pelos adeptos do cristianismo. A problemática que surge a este respeito é a da verdade da fé: é verdadeiro o conteúdo da mensagem cristã? Não é essa, porém, a questão que nos interessa no momento. Não se trata de discutir a verdade da afirmação religiosa de Deus: se existe ou não algo que denominamos Deus? A questão da racionalidade da fé, que constitui o objetivo último da presente investigação, não se refere ao conteúdo da fé e à sua verdade, mas ao próprio **ato ou atitude de quem crê**: se e quando crer é uma atitude racional, justificada diante da razão, ou se se trata de um modo arbitrário de conhecer e afirmar, sem qualquer fundamento, ou ainda simplesmente de um sentimento subjetivo, fora do âmbito da razão?

Portanto, a questão preliminar, objeto da presente investigação refere-se à natureza do ato de fé. Como há diversas maneiras de crer, é necessário determinar ulteriormente que tipo de fé cai sob o foco de nosso estudo. Como foi dito, queremos analisar a fé religiosa, a afirmação religiosa de Deus, não, porém quanto à verdade de seu conteúdo, mas quanto à sua estrutura interna, ao tipo de atitude ou de conhecimento que ela representa. Por conseguinte, exclui-se de antemão uma análise do que significa fé ou crer em toda a abrangência de tais termos. Com efeito, em português e nas línguas ocidentais modernas, estes termos não possuem um significado genérico comum, do qual a fé religiosa p. ex. constituísse uma espécie entre outras. Corresponde-lhes antes uma diversidade de significados, certamente relacionados entre si, mas que não podem ser reunidos sob um denominador comum. Por esta razão, ao contrário de outros autores,⁸ não nos deteremos numa análise lógica do **significado de crer em geral**, partindo diretamente para a reflexão sobre a fé religiosa. Isto não quer dizer, como veremos, que a sua estrutura não seja semelhante à de certas modalidades de fé humana.

É importante observar, porém, que não se pretende examinar as características do ato de fé no que se refere ao conteúdo específico da religião cristã ou de qualquer outra religião. Trata-se da natureza da atitude de fé

⁸ P.ex. SWINBURNE, Richard. *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2005; HELM, Paul. *Faith with Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2000; KUTSCHERA, Franz Von. *Vernunft und Glaube*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1991.

em Deus, como tal, independentemente de qualquer revelação histórica específica. Os filósofos, em geral, e os teólogos cristãos quando tratam da fé religiosa com frequência não distinguem entre a fé em Deus e a fé nos outros elementos doutrinários das diversas religiões, especialmente do cristianismo.⁹ Julgamos, porém, que esta distinção é fundamental, porque a fé em tais elementos doutrinários tem pressupostos que não se verificam na fé em Deus, cujo significado pode ser estabelecido por caminhos mais diretos. Aliás, a questão da fé em Deus é também existencialmente muito distinta e mais fundamental do que a adesão a uma religião específica, o que justifica que seja tratada separadamente, especialmente numa indagação filosófica, que dificilmente poderá envolver-se com os conteúdos próprios da fé de cada religião. Com este esclarecimento não pretendemos referir-nos a uma fé em Deus fora do contexto religioso,¹⁰ mas apenas indicar que a fé em Deus não se identifica com a fé em outros aspectos da mensagem de determinada religião, nem mesmo, como se dirá a seguir, com a representação específica do sagrado e divino própria de cada uma delas.

No entanto, a expressão “afirmação religiosa de Deus” é ainda muito vaga e deixa muitas questões em aberto. Em primeiro lugar, utilizamos o termo “Deus”, para simplificar, não no sentido de uma divindade única e pessoal, mas como equivalente a toda a esfera sagrada do divino. Que se entende então por “Deus” no contexto da presente investigação? Numa primeira aproximação, a resposta será: Deus é experimentado e concebido pelo homem religioso como uma **“realidade” superior que dá sentido à existência** humana, ou melhor, à sua existência, e da qual depende de algum modo a sua origem e destino. Neste caso, se estabelece uma relação existencial com a realidade divina da qual se espera salvação e vida em plenitude, distinta, portanto, da contemplação estética ou de uma compreensão meramente teórica do absoluto, que não o assumem efetivamente como sentido da própria existência.

É importante notar que o termo “realidade”, como também “existência”, quando referidos a Deus foram grafados com aspas, para frisar que o referente da afirmação religiosa, se “existe”, será algo imensamente diferente das realidades que existem no mundo humano, não podendo compreender-se simplesmente do modo como elas são compreendidas.¹¹

⁹ Além dos autores mencionados na nota 8 e muitos outros, é o caso do eminente teólogo luterano Wolfhart PANNENBERG em diversos artigos reunidos em *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, vol.I, ²1971; vol.II, 1988.

¹⁰ Na verdade, como é sabido, aumenta hoje cada vez mais o número de pessoas que acreditam em Deus e se consideram religiosas, sem, no entanto, aderir a uma religião institucionalizada.

¹¹ Baste esta referência a propósito da questão, intensamente debatida ao longo da história da filosofia, sobre a natureza do conhecimento de Deus. Adotamos a posição tradicional na filosofia cristã, que, esquematicamente, define tal processo mediante três passos: (1) a atribuição a Deus das perfeições encontradas nas coisas da experiência humano-mundana (*via affirmationis*); (2) a negação dos limites que estas perfeições apresentam em nosso mundo (*via negationis*); (3) a projeção de tais perfeições ao máximo ou à sua plenitude absoluta, para além de tudo o que a razão humana pode conceber (*via eminentiae*).

Esta diferença é expressa de maneira ainda imprecisa pelo termo “superior”, que pressupõe uma **alteridade**, ainda que *sui generis*, entre o ser humano e o referente de sua afirmação de Deus. Não se trata, porém, de uma distinção como a que se dá entre realidades intramundanas, que se excluem mutuamente, já que o divino, na visão religiosa, apesar de sua alteridade, concebida mais ou menos radicalmente nas diversas religiões, ou por isso mesmo, não se delimita frente ao humano-mundano, antes, de certo modo, o engloba e fundamenta.

Por outro lado, aquilo que o *homo religiosus* percebe nesta experiência peculiar do mistério supremo é considerado aqui anteriormente à sua expressão nas diversas ideias ou imagens do sagrado ou divino vigentes na história da humanidade. O que se tem em vista é o **conteúdo pré-conceitual da experiência do divino**, ou seja, a percepção de que a existência humana depende de algum modo de algo superior, na sua origem e no seu destino. O conteúdo pré-conceitual que atribuímos a tal experiência é justamente o que expressamos conceitualmente nos termos aqui expostos e que são ulteriormente determinados nas diferentes ideias do divino. Com efeito, cada religião e, de certo modo, cada pessoa (crente ou não) tem sua ideia do sagrado/divino, expressa pelo termo “Deus” ou outro equivalente. Todavia, tudo indica que existe **algo de comum** na base das **diferentes representações** que as religiões e as pessoas, que creem efetivamente, fazem da divindade. Este elemento comum é aquela “realidade” superior experienciada como o mistério que envolve a vida humana. Ainda que o referente de tal afirmação religiosa de Deus, quando autêntica, seja sempre o mesmo, ele é interpretado de maneiras diversas por quem o experiencia, de acordo com sua estrutura pessoal e seu contexto sociocultural.¹²

Em outras palavras, o conteúdo da afirmação religiosa, de que se trata aqui, não é uma ideia particular de Deus, própria p.ex. do cristianismo ou do monoteísmo em geral, nem muito menos corresponde às convicções religiosas mais específicas de qualquer religião. Com efeito, a afirmação religiosa de Deus, na medida em que é autêntica, não visa às representações e proposições que se fazem acerca de Deus, mas à sua própria “realidade”.¹³ Portanto, é preciso distinguir entre a “**realidade**” **divina afirmada** pelo homem religioso e o modo como esta “realidade” é **representada** por cada um. Como já se disse, não estamos pressupondo aqui a verdade da

¹² A importância da distinção entre a realidade afirmada na fé religiosa e a maneira de representá-la manifesta-se especialmente no mundo moderno. Há pessoas que rejeitam a existência de Deus, porque confundem a sua realidade com representações correntes, que não conseguem conciliar com as exigências de seu pensamento. Pode também acontecer que mantenham uma fé em Deus, sem poder identificar-se com nenhuma das propostas apresentadas pelas religiões que conhecem ou como as conhecem.

¹³ Diz Tomás de AQUINO a este respeito: “O ato de quem crê não se refere ao enunciado, mas à realidade. Com efeito, não formamos enunciados, senão para por meio deles conhecermos a própria realidade.” (*Summa Theologiae* II-II q.1 a.2 ad 3).

afirmação do sagrado ou divino, ou seja, daquilo que chamamos de Deus, própria do homem religioso, mas tão somente considerando que para ele se trata de algo absolutamente real.

Por outro lado, qualquer que seja a maneira de conceber o divino, a adesão a ele, quando autêntica, tem sempre o caráter de uma fé que envolve e compromete toda a existência. Portanto, não é qualquer **afirmação religiosa de Deus** que pode ser identificada com a **fé em Deus**, cuja natureza se trata de estabelecer. Com efeito, mesmo no âmbito religioso, é preciso distinguir de antemão a fé autêntica da não autêntica. Muitas pessoas dizem que creem em Deus, p.ex. no Deus cristão, simplesmente porque foram criadas numa família ou num ambiente no qual se professava esta fé, sem nunca terem assumido pessoalmente a sua crença. Trata-se de uma fé por **convenção social**, ou seja, de uma afirmação de Deus de caráter superficial, por ouvir-dizer, sem consequências práticas, a não ser de natureza formal e perfunctória. Não é esse tipo de afirmação de Deus que se pretende discutir, já que a atitude subjacente a ela carece evidentemente de racionalidade.

Trata-se, ao contrário, da afirmação de Deus, enquanto **convicção pessoal**, sob a forma de um compromisso existencial. Com efeito, na medida em que alguém reconhece efetivamente Deus como sentido último de sua existência, não pode deixar de procurar viver de acordo com esta fé, mesmo que não seja plenamente coerente com sua própria convicção. Reconhecimento corresponde aqui a uma **experiência peculiar**, evidentemente não equivalente à percepção de coisas ou acontecimentos intramundanos, mas de algo ligado ao todo da existência humana. Há certamente muitos graus intermediários entre a afirmação superficial da existência de Deus, que não envolve qualquer reflexão ou compromisso pessoal, e a fé viva daquele para quem Deus ocupa realmente o centro de sua existência.

2. A fé em Deus como fé radical

Neste sentido, a fé em Deus pode ser considerada como uma modalidade de fé radical, entendida aqui como o reconhecimento daquilo que **dá sentido à existência de cada um**, i.e. do valor que fundamenta e norteia, em última análise, suas aspirações e projetos, suas atitudes e decisões. Há uma experiência humana espontânea da realidade no seu todo, não só de maneira neutra, à luz do ser como horizonte universal de qualquer compreensão, mas também de uma maneira qualificada. Isto significa que a afirmação religiosa de Deus é um **juízo de valor** sobre o que alguém considera como seu verdadeiro bem. De fato, todo ser humano orienta a sua vida, implícita ou explicitamente, por um **valor supremo**, de cuja consecução espera sua realização ou felicidade. Ele se confronta necessa-

riamente com a possibilidade de ser ou não ser propriamente, ganhar ou perder a própria vida, sentindo-se assim responsável por seu destino. A **questão fundamental** sobre o sentido último da existência brota espontaneamente no ser humano, enquanto tal, e é necessariamente respondida, pelo menos, no nível implícito.¹⁴ Mesmo quem nega explicitamente que a realidade tenha algum sentido ou que este sentido possa ser racionalmente estabelecido, não pode deixar de orientar existencialmente sua vida numa ou noutra direção.

Este valor supremo pode assumir **diferentes feições**, ao identificar-se com pessoas ou coisas (instituição, bem material, cultural, moral, religioso, etc.) com quem ou com que alguém está radicalmente comprometido. Em última análise, porém, o valor que unifica a existência de cada um será ou **imanente e intramundano** ou transcendente, situado acima de qualquer realidade humano-mundana. Trata-se, por um lado, da elevação de um **bem finito e limitado** à condição de valor central, que define a identidade da pessoa e dá sentido à sua vida. Neste caso, o ser humano se situa diante da existência no seu todo como **autossuficiente na determinação de seu destino**, ainda que se encontre irremediavelmente condicionado por fatores intramundanos. Esta absolutização de uma realidade terrena pode assumir a forma de um compromisso com certas instituições, causas ou pessoas, que mobilizam inteiramente as energias e a dedicação de alguém. Isto pode acontecer p. ex. em relação à pessoa amada, à própria família, a um líder, nação, igreja, partido ou ideologia. Podem também revestir o caráter de valor supremo a investigação científica, a arte, um projeto de libertação nacional ou de redenção de grupos sociais, o serviço aos mais necessitados, a defesa do meio ambiente, bem como a promoção do progresso econômico e da qualidade de vida de um povo ou de toda a humanidade. Estes ideais podem estar subordinados, implícita ou explicitamente, ao reconhecimento de uma realidade transcendente e constituírem a sua figura na imanência da história. Neste caso, mesmo que envolvam a disposição de entregar por eles a própria vida, não equivalem à absolutização de valores imanentes. Isso pode acontecer, porém, na medida em que tais ideais se tornem expressão autônoma de um impulso de autorrealização, que ignora qualquer instância superior e os converte em fim absoluto da própria vida e em critério último das suas ações e decisões.¹⁵ Mas a reivindicação da própria realização e satisfação pessoal

¹⁴ Algo na linha das reflexões aqui expostas sobre a fé radical encontra-se em H. Richard NIEBUHR: *Experiential Religion* (New York, 1972), bem como em Wilfred CANTWELL SMITH: *Faith and Belief* (Princeton, 1979) e em James W. FOWLER: *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (San Francisco, 1981) [Estágios da Fé. A Psicologia do Desenvolvimento Humano e a Busca de Sentido. São Leopoldo: Sinodal, 1992, 15-31].

¹⁵ A este propósito, veja-se FERRY, Luc. *L'homme Dieu ou le Sens de la vie*. Paris: Grasset, 1996, p.37-53; 123-129. Ele fala de "transcendência imanente", "transcendência horizontal" (p.126), "humanização da transcendência" (p.128), referindo-se a uma transcendência (não vertical), "segundo a qual, é o ser humano como tal que constitui um apelo imediato à minha responsabilidade" (p.126)..

acima de tudo mais traduz-se, propriamente, na busca prioritária de bens diretamente orientados para o interesse e autoafirmação do indivíduo, como riqueza, prazeres, sucesso, prestígio, segurança, cultura e a própria integridade moral, buscada simplesmente, como valor subjetivo, em função da própria realização.

A pessoa pode, porém, ao contrário, apoiar definitivamente a sua existência em um **centro transcendente de valor** e poder, que não é, nem mera extensão consciente ou inconsciente do “ego” pessoal ou grupal, nem uma causa ou instituição finita. O valor supremo transcendente é interpretado normalmente num **contexto religioso** e reconhecido como divino. Neste caso, a experiência e interpretação da existência se exprimem em afirmações como “percebo que há um mistério que envolve a minha vida”, ou ainda “percebo que não sou absolutamente autossuficiente, dono de minha existência, mas que devo acolhê-la como um dom”. A fé em Deus consiste justamente no reconhecimento desta realidade divina, como sentido último da existência e fundamento do seu ser e da sua verdade.

Entretanto, Deus não é percebido pelo homem religioso simplesmente como o valor que preenche as aspirações humanas e dá sentido à existência, ou seja, como algo a serviço da realização humana e submetido aos seus interesses. Ele é reconhecido, em primeiro lugar, como poder superior, que transcende qualquer pergunta ou desejo humano. Este reconhecimento desperta uma **atitude gratuita de respeito e admiração** diante de sua grandeza, atitude, que na linguagem religiosa é designada como “adoração”. É porque é experimentado por si só como o **absoluto**, indisponível e merecedor de obediência e serviço incondicional por parte do ser humano, que Deus pode preencher a aspiração humana de felicidade e não vice-versa. Neste sentido, quem crê em Deus experimenta, por um lado, a precariedade de sua existência e de toda a realidade humano-mundana e, ao mesmo tempo, o mistério que a envolve, requerendo submissão e confiança. A partir deste **senso do mistério** a fé leva o ser humano a rechaçar qualquer autossuficiência e a acolher sua vida como um dom, que implica em responsabilidade.

A adesão a um absoluto como valor central para a pessoa, não se exprime, porém, necessariamente em formas religiosas. Mesmo quando é assumido existencialmente como transcendente, este valor pode ser simbolizado e conceitualizado de **forma não religiosa**, p. ex. como imperativo categórico (dever) ou como amor universal e gratuito. Neste caso, por algum motivo, o absoluto transcendente não se reveste explicitamente de uma feição religiosa, ainda que, se constitui efetivamente o sentido da vida, seja a mesma realidade que o homem religioso reconhece como Deus. Por conseguinte, na resposta à pergunta sobre o sentido da realidade no seu todo, é mister distinguir entre o plano das **declarações expressas** e o plano da **orientação efetiva da existência**, i.e. da opção fundamental,

explícita ou apenas implícita, que comanda, em princípio, as decisões e atitudes de cada um. Uma pessoa pode p. ex. afirmar a existência de Deus, de modo descomprometido, por costume, porque recebeu esta crença de seu ambiente, sem a ter examinado e personalizado. Neste caso, o Deus que ela afirma não constitui o sentido último de sua existência, orientada efetivamente para outros valores. Nesta perspectiva, a adesão a uma religião, mesmo monoteísta, não significa necessariamente que a pessoa religiosa viva e se entenda existencialmente em função da fé num absoluto transcendente. Esta adesão religiosa, enquanto for meramente formal ou tradicional, é compatível de fato, embora não de direito, com a adoção existencial de um valor imanente como meta da vida. Por outro lado, alguém pode negar mesmo convictamente a existência de Deus por fatores de ordem psicológica, cultural ou intelectual, que o levam a recusar como inaceitável a ideia que faz de Deus, e, não obstante, comportar-se como se Deus existisse. É o que acontece quando alguém acolhe a própria existência como um dom, reconhecendo que não é senhor absoluto da vida e procurando orientar os seus passos por uma verdade e um bem que o transcendem.

Todavia a orientação radical da existência para um absoluto divino, tanto reconhecido expressamente, quanto não, não acarreta a negação de valores menos universais e transcendentais, mas sua **relativização e ordenamento para o fim último**. De fato, ela fornece muitas vezes a inspiração e motivação para um compromisso de vida com uma realidade finita (família, causas sociais e humanitárias, etc.). Por outro lado, esta orientação fundamental da existência, não exclui atitudes e decisões mais ou menos contrárias a seu próprio dinamismo, enquanto tendem à absolutização do próprio “ego” e das coisas em que alguém procura a sua segurança e realização. Tais manifestações da fragilidade humana não significam necessariamente a retratação formal do compromisso da pessoa com aquilo que percebe como seu verdadeiro bem e, portanto, de sua orientação básica. Esta incoerência, própria do caráter complexo da condição humana, resulta da tensão entre a decisão consciente e voluntária e os impulsos egocêntricos, que podem sobrepujar, em casos particulares, a decisão fundamental, ou levar a ações involuntárias, contrárias a ela. Esta tensão só pode ser superada à medida que os afetos e tendências da pessoa se integrem espontaneamente no projeto de identificação com o valor supremo.¹⁶ Aliás, tais incoerências se observam em relação a qualquer orientação fundamental. Também aquele que busca a riqueza como seu bem supremo pode, em determinadas circunstâncias, em função de outros interesses ou satisfações imediatas, deixar de utilizar os meios mais eficazes para o seu enriquecimento.

¹⁶ Em Rom 7,14-25 S. Paulo descreve com inigualável vigor este conflito e divisão interior como a tensão entre “carne” e “espírito”.

No sentido exposto, a fé em Deus não constitui senão uma das **alternativas** possíveis de **interpretação da realidade** no seu conjunto. Trata-se da atitude existencial, mas essencialmente cognitiva, de quem reconhece que sua origem e seu destino dependem de algum modo de um poder superior à realidade humano-mundana. Esta convicção corresponde assim a um juízo verdadeiro ou falso, um **ato de conhecimento**, que, no entanto, não possui um **caráter meramente teórico**. Com efeito, por um lado, a orientação radical que cada um imprime à sua vida, ao contrário do que ocorre no caso da adesão a uma proposta religiosa específica, não se funda na informação obtida pela **mediação de testemunhas**.¹⁷ Mesmo que a influência externa seja ocasião ou mesmo condição para o seu despertar, a fé em Deus tem o caráter de uma experiência estritamente pessoal. Esta fé tampouco corresponde à **conclusão lógica de um raciocínio** a respeito do sentido da existência ou do fundamento da realidade. Certamente, alguém pode refletir e, de fato, muitos o fazem em graus diversos, sobre sua atitude diante da vida. Todavia, esta reflexão, enquanto tal, não é o fator determinante da afirmação religiosa de Deus, antes é condicionada por aquele valor que a pessoa já percebe espontaneamente como alvo de suas aspirações e fonte de sua realização.

Por outro lado, a fé autêntica em Deus, conforme foi definida, não se confunde com uma **adesão cega**, própria do fanatismo religioso nos seus diversos graus. Mesmo quem assume uma posição fideísta, negando a racionalidade da fé, baseia, muitas vezes, a sua convicção religiosa numa evidência racional, ainda que não consiga exprimir corretamente a sua experiência. Trata-se, com efeito, de um **juízo de valor**, de natureza prática e existencial, que manifesta, ao mesmo tempo, a verdade e o bem supremos, aquilo que cada um considera como seu bem verdadeiro.

Este juízo de valor sobre aquele bem capaz de realizar perfeitamente a pessoa, preenchendo suas aspirações mais profundas, não pode também, como já se viu, ter o caráter de **mera crença**, i.e. da aceitação superficial, sem uma experiência pessoal mais ou menos refletida, de uma mundivisão, religiosa ou não, corrente no mundo ao qual alguém pertence.¹⁸ Com

¹⁷ O conteúdo específico da fé religiosa, especialmente nas religiões proféticas, é aceito pelo crente pela fé no testemunho de Deus, que implica uma dupla mediação. O conteúdo da fé é aceito como palavra de Deus, autocomunicação de sua verdade, mediada pelos profetas. A aceitação funda-se na autoridade do testemunho de Deus, que não pode enganar-se nem enganar. Mas este testemunho é articulado com o testemunho humano do profeta, cuja credibilidade, como enviado de Deus, deve ser reconhecida à luz de critérios específicos. Já nas religiões cosmovitalistas, a interpretação da realidade contida nos mitos é transmitida de geração em geração e acolhida por fé como uma verdade sagrada, ainda que a sua explicitação não se situe num momento histórico específico, como acontece, em geral, no caso das religiões proféticas.

¹⁸ Utilizamos aqui o termo “crença” no significado fraco que tem normalmente em português, equivalente a uma opinião pouco fundamentada ou recebida do ambiente cultural, sem reflexão pessoal. Hoje em dia, porém, o termo vem sendo usado, sobretudo nos textos filosóficos, como tradução do inglês “belief” no significado neutro que este termo adquiriu na

efeito, a opção fundamental de cada um por determinado valor provoca naturalmente um gesto de compromisso incondicional com este bem que se apresenta como capaz de realizá-lo plenamente. Quem faz tal opção dá valor àquilo que sente que o satisfaz radicalmente. E esta compreensão afetiva do valor supremo daquele bem gera uma convicção, fundada em uma **espécie de evidência**. Caso contrário, a pessoa não mobilizaria todos os seus esforços para alcançá-lo. Quem considera p.ex. a riqueza como aquilo que lhe proporciona sua verdadeira realização, tende a orientar toda a sua vida para a consecução deste bem supremo, sacrificando tudo mais em função de seu projeto.

3. A fé em Deus como intuição intelectual

Não consistindo numa adesão cega e irracional, nem na conclusão de um raciocínio ou na aceitação de um testemunho,¹⁹ a fé em Deus deve ser entendida como um ato da inteligência, que podemos chamar de intuição ou experiência intelectual. Para a compreensão adequada desta realidade será necessário chamar a atenção para o **duplo ponto de vista** sob o qual o **funcionamento da razão** na sua dimensão cognitiva pode ser analisado: lógico e hermenêutico.²⁰

A **análise hermenêutica da razão** revela duas características básicas do compreender. Por um lado, toda compreensão do sentido dos entes acontece no interior do **horizonte significativo global**, denominado **“mundo”**. Com efeito, em função do caráter mundano da razão humana, o horizonte global do ser apresenta-se concretamente como “mundo”. “Mundo” aqui não é entendido como o conjunto dos entes que compõem o universo físico (significado cosmológico) ou mesmo o todo da realidade, mas como a **articulação global dos significados** dos entes que se manifestam ao ser humano nas suas relações recíprocas (significado antropológico). O significado de cada coisa só pode ser entendido em função de seu lugar na rede de relações significativas que constitui o mundo. Por outro lado, o caráter hermenêutico da razão implica que a realidade não pode ser abordada senão sob **algum aspecto específico**. Cada ente no interior do horizonte mundano é compreendido implícita ou explicitamente **“como algo”**, ou seja, não em toda a riqueza de seu sentido, mas de um ponto de vista particular. Também cada mundo no seu todo corresponde a uma perspectiva específica. É a estrutura-como do compreender que explica por

¹⁹ Seria, aliás, contraditório pretender fundar a fé em Deus numa revelação ou testemunho histórico, que já supõe a existência de Deus.

²⁰ A perspectiva hermenêutica foi desenvolvida sistematicamente por M. Heidegger na sua obra básica “Ser e tempo” (*Sein und Zeit*), 1927.

que o conhecimento humano, embora aberto de antemão para o horizonte global do ser, é progressivo e incapaz de abarcar de uma vez o todo na sua totalidade ou mesmo de exaurir definitivamente o seu sentido.

A perspectiva hermenêutica distingue-se da **análise lógica** da razão sob dois aspectos básicos. Em vez de partir dos **elementos explícitos do discurso**, conceito, juízo e raciocínio, ou de seus correspondentes na linguagem (termo, proposição, argumentação), como faz a lógica, a análise hermenêutica chama a atenção para aquilo que fundamenta a explicitação própria do discurso lógico, i.e. a **pré-compreensão implícita do significado** dos entes intramundanos, que se manifestam na experiência global do mundo. Por outro lado, ao contrário da perspectiva lógica, que analisa **cada proposição por si mesma** e, a partir destes elementos, constrói o todo do discurso, a perspectiva hermenêutica, inversamente, interpreta cada ente a partir do todo previamente dado na experiência do mundo.

A análise hermenêutica revela, assim, que toda **compreensão** de sentido, própria da razão na sua dimensão cognitiva, implica necessariamente uma **exposição interpretativa** do que é compreendido. Esta exposição do sentido compreendido é possível, porque ele já está originariamente articulado no horizonte do mundo. Distinguindo assim compreensão e exposição do sentido, a interpretação fenomenológico-hermenêutica da razão chama a atenção para o que a tradição filosófica, de um ponto de vista predominantemente lógico, já percebera desde o início, ou seja, para as **duas funções**, distintas, mas intimamente interligadas, da razão: intuição e discurso.

Vai nesta direção a distinção *noesis/dianoia*, estabelecida por Platão no contexto da dialética do conhecimento das ideias, reformulada por Aristóteles como *nous/logos*, e retomada e aprofundada por Tomás de Aquino com os termos *intellectus/ratio*. Pascal ainda a reconhece na célebre contraposição *coeur/raison*. Todavia, a modernidade, a partir de Descartes, se bem que mantenha a distinção, dará cada vez mais importância ao segundo elemento, o discurso racional, na perspectiva de reconstruir todo o edifício do saber, *more geometrico*, i.e. dedutivamente, a partir de um ou de poucos princípios autoevidentes. É o que pretendem os racionalistas Spinoza, Leibniz, Christian Wolff, mas também os empiristas como Locke. Esta linha de pensamento levou, finalmente, à pura negação da intuição intelectual com Hume e o Kant da Razão Pura. Este e também Hegel, ainda que de modo diverso, mantêm os dois termos (*Verstand/Vernunft*), mas como níveis distintos do próprio discurso, invertendo, aliás, a prioridade estabelecida pela tradição entre eles. Só mais recentemente autores como Bergson (*intuition/intelligence*), Husserl (*Wesensschau* = intuição eidética), Wittgenstein (*zeigen/sagen* = mostrar/dizer) ou mesmo Sartre, voltam a valorizar a intuição, emprestando-lhe, porém, novos significados. Entretanto, a virada linguística (*linguistic turn*) contemporânea, especialmente na Filosofia Analítica,

é a consagração de um tipo de pensamento que se detém exclusivamente na dimensão discursiva da razão, tendendo a menosprezar o conteúdo implícito da experiência intelectual.

A **intuição intelectual** corresponde ao compreender como tal.²¹ Trata-se da captação do sentido da realidade. Existe uma correlação essencial entre **compreensão e sentido**. A intuição corresponde, por um lado, à compreensão imediata e implícita daquilo que se manifesta na experiência humana, tanto como aspectos específicos da realidade no seu conjunto, quanto como princípios, como o de não-contradição, que estruturam toda a atividade da razão. Por outro lado, a compreensão intelectual ocorre também no **término do processo** racional, quando o ser humano encontra a resposta à sua pergunta, o resultado de sua busca. Em ambos os casos, a intuição intelectual é instantânea.

É preciso distinguir, porém, entre a compreensão implícita das dimensões constitutivas da existência humana na sua essência e as experiências contingentes que apenas informam sobre a realidade e sobre o significado das palavras com as quais a designamos. No primeiro caso, trata-se da compreensão de certos fenômenos básicos, a partir de experiências fundamentais e universais correspondentes ao próprio exercício da razão humana na sua orientação para a verdade do ser. Todo ser humano, enquanto ser-no-mundo, tem acesso a estas dimensões fundamentais de sua existência. Esta experiência oferece a compreensão implícita do “que é?” espaço, tempo, compreender, pensar, afirmar, negar, sentir, etc.²² A prova disso é que todos sabem distinguir estes fenômenos, independentemente das palavras com que são designados. Outra coisa será a explicitação discursiva, satisfatória, coerente do que é assim compreendido, tarefa árdua, que implica, aliás, determinada perspectiva hermenêutica e é própria justamente do pensamento filosófico, enquanto ontológico.

No caso das experiências contingentes, porém, o ser humano não tem acesso à essência dos fenômenos respectivos, se é que se pode atribuir-lhes uma essência. Não tem sentido perguntar propriamente o que é (a essência de) um gato, um trovão ou uma mesa. Nestes casos, ao contrário das dimensões constitutivas da existência humana, a identificação dos respectivos referentes depende do significado dado convencionalmente

²¹ Apesar dos mal-entendidos que pode gerar o uso do termo, pelos múltiplos significados que lhe são atribuídos por diferentes pensadores, empregamos “intuição” para designar o compreender (entender), i.e. no significado de qualquer apreensão imediata do sentido. Excluem-se ulteriores especificações, incompatíveis com a definição dada. Como tal, esta definição de intuição não decide, num primeiro momento, p.ex. se nosso conhecimento intelectual é intuitivo no sentido estrito (Platão) ou abstrativo (Aristóteles).

²² Ao falar de formas a priori da sensibilidade ou do entendimento, Kant se refere ao conhecimento imediato e implícito de tais estruturas e funções, explicitadas pela reflexão transcendental.

aos termos de determinada língua, ou seja, do uso normativo que deles é feito pelos falantes, em função de uma semelhança entre as características dos vários casos particulares.

O **discurso** (discorrer, percorrer um caminho), ao contrário da intuição, corresponde ao movimento progressivo da razão em vista da compreensão.²³ Equivale ao pensar, refletir, raciocinar, procurar conhecer expressamente, seja o que ainda não foi compreendido, seja o que foi compreendido de maneira apenas implícita. Ele se desenvolve assim em duas direções. Por um lado, como **pergunta**, que busca a compreensão do sentido das coisas,²⁴ partindo de elementos já conhecidos, a fim de avançar na interpretação da realidade, compreendendo algo novo, sob certo aspecto. Por outro lado, como **desdobramento articulado do sentido compreendido**, em vista de dizer, expor ou justificar o que já é compreendido implicitamente. A exposição e a justificação discursivas nada acrescentam, quanto ao conteúdo, ao que foi compreendido. Sua novidade consiste apenas em elaborar e desdobrar mediante conceitos, juízos e raciocínios, a articulação do sentido implícito na compreensão.²⁵

Como se vê, há uma **íntima conexão** entre intuição e discurso. Ainda que distintas, estas duas funções da razão são inseparáveis, mas na circularidade que vige entre elas a intuição tem precedência, enquanto é o fundamento do discurso. Por um lado, **a compreensão implica o discurso**, ainda que apenas como sua necessária complementação. Com efeito, a razão não é capaz de apropriar-se (tomar posse) do que é compreendido

²³ Enquanto a razão intuitiva é designada tradicionalmente pelo termo intelecto (*nous, intellectus*), não há outro termo para denominar a razão na sua função discursiva: ela é a razão (*logos, ratio*) por antonomásia, que, enquanto característica do conhecer humano, enquanto discursivo, designa também na sua totalidade a diferença específica do homem como “animal racional”. É preciso, portanto, ter presente os dois significados tradicionais do termo “razão”, distintos, mas correlacionados. “Razão” significa, por um lado, a razão em geral, como traço distintivo do ser humano, enquanto tal. Mas o termo pode designar também a razão, enquanto discursiva, contraposta à razão como intelecto na sua função intuitiva.

²⁴ A pergunta assim entendida distingue-se da pergunta que busca como resposta apenas informações. Com efeito, é preciso distinguir da compreensão do “que é?” (ontológica, filosófica) e do “por que é?” (ôntica, científica) a mera informação sobre fatos, ou por experiência direta ou por ouvir dizer. P.ex. posso constatar diretamente que está chovendo em Belo Horizonte ou posso ser informado de que está chovendo no Rio de Janeiro. Em ambos os casos, trata-se apenas do reconhecimento de um fato, sem ulterior aprofundamento de seu sentido ou razão de ser. Mas posso também procurar explicar por que está chovendo.

²⁵ Como se vê, damos ao termo “discurso” um significado próximo à ideia heideggeriana de ex-posição (*Auslegung*), mas, certamente, distinto daquilo que *Ser e Tempo* designa como discurso (*Rede*), enquanto momento co-originário da compreensão afetada que o *Dasein* tem de si mesmo e dos outros entes. Mais longe ainda da maneira como Heidegger entende *Sprache* e *logos* na sua obra posterior. Discurso aqui, como, aliás, no seu significado filosófico mais comum, corresponde à articulação explícita, em graus diversos, dos significados compreendidos implicitamente na intuição. Também para a Filosofia Analítica, ao contrário de Heidegger, o termo “discurso” designa, em geral, o que se articula em sentenças da linguagem.

senão enquanto o expõe e explicita, desdobrando a articulação de seu sentido no pensamento e na linguagem.²⁶ Não é possível refletir ou falar sobre o conteúdo compreendido na intuição a não ser discursivamente. Para acabar de compreender, a pessoa precisa **dizer** para si ou também para outros aquilo que compreende. Pode fazê-lo de diversas maneiras, i.e. usando tipos diferentes de discurso ou linguagem. Também a **pergunta** que procura entender o sentido de uma coisa se desenvolve e se elabora através de passos sucessivos até chegar à compreensão. Neste caso, há também um discurso ou processo do pensamento. Embora a compreensão de cada sujeito, como tal, seja individual e intransferível, o discurso, que se baseia em tal compreensão, pode ser objetivado, assumindo na linguagem um caráter social e público, e, por conseguinte, certa autonomia e dinamismo próprio.

Por outro lado, **o discurso implica a compreensão**, enquanto é precedido e acompanhado pela intuição intelectual do seu significado. O discurso consiste em **dizer (expor) aquilo que foi compreendido**. E, à medida que alguém desenvolve a sua exposição para si ou para outros, deve entender aquilo que vai formulando; caso contrário, o discurso não terá sentido, i.e. não será racional, mas mero palavreado vazio. O discurso supõe, portanto, a compreensão do significado dos termos utilizados e das relações estabelecidas entre as coisas por eles significadas. Mesmo a pergunta, qualquer pergunta, é feita sobre a base de algo já conhecido. E a elaboração da pergunta não é senão o caminho para chegar à resposta, baseada em elementos previamente compreendidos. De um modo geral, a intuição enquanto contradistinta do discurso apresenta-se como o conhecimento **implícito em relação ao explícito**. Esta pré-compreensão ou compreensão prévia do sentido das coisas é o fundamento do discurso. Ele não avança além do que já está compreendido, mas tão somente expõe e explicita o seu significado. Por outro lado, na compreensão originária já está presente implicitamente a articulação dos significados a ser explicitada no discurso enquanto interpretativo (entender algo como algo).

Contra tal modo de ver, poder-se-ia alegar que o nosso acesso ao mundo é mediado basicamente pela linguagem, enquanto discursiva. De fato, cada indivíduo, ao ingressar no horizonte de sentido, que o constitui propriamente como humano, já se encontra diante de uma interpretação global da realidade, dada basicamente na linguagem. É aprendendo o significado das palavras que ele pode referir-se a qualquer coisa. Entretanto, a linguagem não pode ser compreendida adequadamente como um sistema fechado de signos. É possível, sem dúvida, construir um sistema linguístico quase autossuficiente, no qual cada palavra remeta a outras palavras e cada pro-

²⁶ Não é possível justificar aqui a posição assumida a respeito da relação entre pensamento e linguagem.

posição ao conjunto das proposições, de modo que sejam compreendidas em função de tais relações. Esta compreensão seria, porém, ilusória, caso não se fundasse em última análise numa experiência imediata da própria realidade, que revela implicitamente o sentido das coisas.²⁷ De novo, é verdade, como já se viu, que toda experiência implica uma interpretação. No entanto, tal interpretação não é arbitrária. Baseia-se nas características do próprio fenômeno, manifestadas e acolhidas na experiência intuitiva.

Na verdade, a riqueza de sentido que se manifesta na intuição supera qualquer expressão discursiva de seu conteúdo. Caso contrário, seria impossível, colher e exprimir o sentido de novos aspectos da realidade antes não focalizados e explicitados. Estes novos aspectos não são inventados, antes já estão manifestos implicitamente na compreensão global do sentido do fenômeno. A explicitação discursiva pode assumir de cada vez apenas um aspecto da realidade, que corresponderá, em última análise, ao predicado da proposição, ao passo que a experiência daquilo que constitui o sujeito da mesma proposição contém implicitamente na sua concretude outros aspectos já intuídos, mas não expressos discursivamente. P.ex. o fenômeno do tempo, concebido e definido tradicionalmente numa perspectiva natural ou cronológica, pode ser visualizado também do ponto de vista existencial, como fez Heidegger, inovando, em “Ser e Tempo”. Isto foi possível justamente porque esta perspectiva de acesso à realidade do tempo já está presente na experiência de todo ser humano, enquanto tal, embora não tivesse sido até então focalizada na sua originalidade e diferença em relação à concepção vigente de tempo, pelo menos, no Ocidente.

Neste sentido, a linguagem, enquanto atribuição de significantes aos significados articulados no discurso, é incapaz de esgotar as possibilidades significativas do que é dado na experiência intelectual. A linguagem, própria de cada época ou cultura, oferece, sem dúvida, a estrutura global determinante dos significados que constituem na sua interconexão o mundo respectivo. No entanto, o que se mostra na experiência intuitiva tende permanentemente a extrapolar, em casos particulares ou de maneira radical, as estreitezas da linguagem. Com efeito, o ser, como âmbito da transcendência do espírito humano, ou, se preferimos, como aquilo que com seus comandos possibilita qualquer pensar e estabelece os seus limites, apresenta-se como o “horizonte de todos os possíveis horizontes de sentido”.²⁸ Podemos considerar a linguagem, como faz Heidegger, como

²⁷ PALOU, Radim. Über den Glauben und die Lebenserfahrung des heutigen Menschen, in: Faulhaber, Theo / Stillfried, Bernhard. *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*. Quaestiones Disputatae n.174. Freiburg im Br.: Herder, 1998, p.135-136.

²⁸ A expressão é de KOCKELMANS, Josef. Language, Meaning and Ek-sistence, em: Kockelmans, Josef (ed.). *Heidegger on Language*. Evaston: Northwestern University Press, 1986, p.31.

a “morada do ser”,²⁹ não, porém, como sua prisão. A ordem do sentido ultrapassa a ordem do discurso e da linguagem.

A **noção de experiência** oferece ainda outra chave para a compreensão da distinção entre as funções intuitiva e discursiva da razão. Ao passo que a experiência intelectual consiste na compreensão imediata do sentido de algo presente na sua singularidade, o discurso, como pensar, re-presenta mentalmente as coisas, mediante uma imagem ou uma ideia. Uma coisa é conhecer por experiência, outra conhecer por reflexão pessoal ou por ouvir-dizer, fazendo uma ideia das coisas. Pode-se refletir sobre uma experiência em busca da explicitação de seu significado. Mas esta reflexão já não é experiência. A experiência, enquanto corresponde à função intuitiva da razão, é a captação do sentido pelo **contato imediato com a realidade**, ou melhor, pela identificação do intelecto conhecente com a realidade, conhecida no seu sentido,³⁰ ao passo que o discurso, o pensamento, a reflexão, se desenvolvem no **âmbito interno da mente**, como articulação de representações universais (ideias) ou singulares (imagens, recordações), apoiadas ou não nas intuições correspondentes.³¹

A exposição que acaba de ser feita leva-nos a uma **dupla conclusão**. Trata-se, por um lado da importância decisiva da distinção entre as **funções intuitiva e discursiva da razão** humana, distinção esta praticamente ignorada por grande parte do pensamento moderno, enquanto se baseia no discurso e na linguagem, tendendo a ignorar a riqueza de significado própria da experiência intelectual subjacente. Por outro lado, fica claro que a **fé em Deus** como fé radical corresponde a uma **intuição intelectual**, de caráter experiencial, do sentido da realidade no seu todo. Entretanto, aquele que crê não pode tomar posse do conteúdo de tal compreensão intuitiva, senão enquanto o traduz em conceitos ou símbolos de caráter predominantemente linguístico. Tampouco se exclui que a evidência que

²⁹ HEIDEGGER, Martin. Brief über den “Humanismus”, em *Wegmarken*. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1967, p.191.

³⁰ Esta explicação fundamental do conhecimento humano (verdadeiro) como identidade na ordem do conhecer (e distinção na ordem real) entre o conhecente enquanto conhecente e o conhecido enquanto conhecido é dada com frequência por Tomás de AQUINO, interpretando Aristóteles. P. ex.: “Algo é entendido (*intelligitur*) efetivamente pelo fato de o intelecto, enquanto entende (*intellectus in actu*), e o que é entendido, enquanto tal (*intellectum in actu*), serem uma só coisa.” (*Summa contra Gentiles*, I.I, c.47, n.4; cf. I.II, c.98, n.15). Ou ainda: “O que é entendido como tal (*in actu*) é o que entende como tal (*in actu*), enquanto o conteúdo inteligível da coisa entendida é o conteúdo mental do ato de entender.” (*Summa Theologiae* I q.85 a.2 ad 1). Em outras palavras: no conhecimento verdadeiro o conteúdo inteligível do pensamento [ou o significado do que é dito na linguagem], ou seja, o sentido compreendido, é idêntico à própria realidade (conhecida) no seu sentido. É por isso que o termo “ratio” ou “logos” significa, ao mesmo tempo, a faculdade (do ser humano) de captar o sentido das coisas e este mesmo sentido, a razão das coisas.

³¹ Esta observação vale do discurso no plano do pensamento. Enquanto linguagem, o discurso, como se viu, é objetivado, podendo adquirir até uma autonomia em relação aos falantes.

sustenta a afirmação religiosa de Deus seja, num segundo momento, justificada também discursivamente. É o que não percebem os autores que, ao explicar a natureza da fé, situam a fundamentação de sua racionalidade no **plano discursivo**, em razões ou provas, que, não sendo consideradas conclusivas, obrigam a recorrer em última análise a uma decisão da vontade para suprir a sua deficiência.

4. A fé em Deus como intuição compreensiva existencial

Entretanto, a caracterização da fé em Deus como **intuição intelectual** do sentido da existência no seu todo, **não é suficiente** para esclarecer a sua natureza. Há evidências, como a percepção da existência nossa e do mundo e a intuição do sentido de dimensões fundamentais de nosso ser, que são partilhadas por qualquer pessoa como indiscutíveis.³² O mesmo não acontece, porém, com a fé em Deus, que é apenas uma alternativa possível de interpretação do conjunto da realidade.³³ Como se viu, nem todos reconhecem no âmbito da experiência do mundo humano a existência de uma realidade superior, que dê sentido às suas vidas. Como explicar esta diferença? Por que uns compreendem e outros não a sua existência como envolvida no mistério divino? Para esclarecer este ponto, faz-se mister introduzir uma nova distinção entre intuições de caráter pessoal e impessoal.

A **intuição impessoal** corresponde a uma compreensão objetiva da realidade, que prescinde, quanto possível, do envolvimento do conhecente na sua singularidade. Tem um caráter neutro, por assim dizer, enquanto

³² Há uma diferença entre o significado de “evidência” em português e de “evidence” em inglês. “Evidência”, termo derivado do latim “videre” (ver), significa em português: a qualidade daquilo que se manifesta de tal modo ao conhecente que não pode deixar de ser reconhecido como tal. “Evidente” significa então claro, patente, indiscutível, indubitável. A evidência refere-se propriamente à intuição, como base ou como resultado do discurso. No inglês atual, porém, especialmente na linguagem filosófica, o termo, empregado com frequência no plural, refere-se ao discurso lógico, como tal, designando as razões, provas, indícios, argumentos, invocados para fundamentar a verdade de uma proposição: “anything that gives reason for believing something”. P.ex.: “Have you any evidence for this statement?” (HORNBY, A.S., GATENBY, E.V., WAKEFIELD, H., *The Advanced Learner’s Dictionary of Current English*. London: Oxford Univ. Press, 2^a1963).

³³ Também Alvin Plantinga atribui a fé religiosa a uma evidência experiencial semelhante a outros conhecimentos imediatos (*properly basic beliefs*) que podem ser justificados para o sujeito, mesmo sem uma fundamentação discursiva. Entretanto, segundo ele, esta convicção, mesmo que seja verdadeira, só será racionalmente garantida, i.e. conhecimento propriamente dito, se for produzida por faculdades cognitivas funcionando adequadamente em circunstâncias favoráveis (Cf. sobretudo PLANTINGA, Alvin. *Warranted Christian Belief*. New York / Oxford: Oxford University Press, 2000, p.156-186). Este critério formal é evidentemente válido, mas, ao contrário do que propomos, não explica a natureza do ato de fé, como não o faz também o recurso ao “*sensus divinitatis*” como afirmação de um conhecimento natural de Deus.

pretende não depender das disposições singulares da pessoa, nem afetá-la existencialmente como tal. Pode referir-se tanto a coisas e acontecimentos intramundanos como a pessoas ou à realidade no seu todo. Esta objetividade corresponde ao ideal do conhecimento científico, mas se verifica também em certa medida na vida corrente. Embora constitua apenas um tipo de compreensão da realidade, é dessa maneira que entendemos normalmente o nosso próprio conhecimento, pelo menos, o conhecimento válido.

Já a **compreensão pessoal ou existencial** envolve expressamente o conhecente na sua singularidade. O sentido pleno da realidade em questão é captado na medida em que há no que conhece uma **predisposição** para acolhê-lo. Sem esta abertura, o que se manifesta não pode ser compreendido sob aspectos decisivos de sua realidade. Esta compreensão supõe, portanto, certa **sintonia** ou empatia entre quem conhece e o que é conhecido. Trata-se de um fenômeno universalmente presente nas relações humanas e facilmente constatável na experiência quotidiana. Fala-se p.ex. do “coração de mãe”, capaz de perceber os pensamentos secretos do filho, ou, por outro lado, de pessoas insensíveis, que não captam o sentido de determinados acontecimentos e situações existenciais, bem como da lucidez ou da cegueira das pessoas diante dos mesmos fatos e dados objetivos.

Isto não significa que a **intuição existencial** seja subjetiva, no sentido de que a pessoa projete sobre a realidade suas ideias, preconceitos, desejos, não permitindo que ela se manifeste como é em si mesma. Tal **deformação subjetiva** da realidade pode ocorrer. É o caso bem conhecido do *wishful thinking*. Mas esta abordagem dos fenômenos seria justamente o contrário da compreensão pessoal aqui descrita. Nela, determinadas predisposições pessoais são requeridas precisamente para que **certos aspectos da realidade possam manifestar-se**. Quem não possui tais requisitos não é capaz de captá-los.

O **conhecimento pessoal** corresponde a uma intuição que **integra** numa compreensão superior e mais profunda os dados da observação empírica, em função de uma **relação existencial de caráter afetivo** do conhecente com a pessoa ou o valor em questão. Enquanto conhecimento racional intuitivo é um ato do intelecto, que, no entanto, envolve a pessoa toda, ao pressupor uma sintonia afetiva entre a sua vontade e modo-de-ser e o bem/valor do que é conhecido. Através de sinais externos a intuição existencial penetra o âmago da realidade, ou seja, no caso de outra pessoa, a sua autocompreensão e intencionalidade radical. Não se trata de uma inferência lógica do sinal ao significado, mas de uma percepção direta do sentido de cada manifestação à luz da compreensão do todo. Uma palavra, um silêncio, um sorriso, exprimem por si mesmos, como símbolos reais, para quem é capaz de percebê-los, algo que não se deduz simplesmente de seu significado convencional. Esta intuição pessoal implica uma predisposição peculiar. Para compreender o outro como ele é, torna-se indispensável estabelecer livremente com ele uma relação de amor ou benevolência. Só o desejo do verdadeiro bem do outro, é capaz de

acolhê-lo na sua verdade e de respeitá-lo na sua originalidade. O mesmo vale analogamente de valores, que são percebidos, como tais, justamente por quem mantém uma atitude de abertura para eles.

As **duas perspectivas hermenêuticas** de interpretação da realidade, pessoal e impessoal, são **complementares**. Não se pode dizer que uma seja verdadeira e a outra falsa. Cada uma delas encara a realidade sob um aspecto peculiar. Ainda que ambas sejam legítimas, estas duas modalidades de compreensão não têm o mesmo valor. Ao contrário do que pensa o racionalismo moderno, a compreensão existencial é mais profundamente humana do que a compreensão meramente objetiva tanto das pessoas, como das coisas e da realidade no seu conjunto. Justamente por implicar uma **atitude pessoal de abertura e liberdade**, prerrogativa do ser humano, este tipo de conhecimento é qualitativamente superior àquele que se dá por uma **evidência meramente objetiva** que impõe automaticamente a adesão de qualquer pessoa.

A reflexão sobre este fenômeno teve, em geral, pouco relevo na **história do pensamento ocidental**.³⁴ O conhecimento, desde o início, foi analisado predominantemente como uma visão da realidade, tanto mais perfeita quanto mais universalizável, i.e. identificável intersubjetivamente. A primazia da razão lógico-demonstrativa acentuou-se cada vez mais a partir do surgimento da ciência moderna, baseada na quantificação dos fenômenos e na sua explicação mediante construtos hipotéticos, comprovados de maneira empírico-dedutiva. O conhecimento pessoal tende assim a ser desprezado como algo puramente subjetivo e contrário ao reto uso da razão.

Há, entretanto, precedentes importantes de **valorização da compreensão existencial** na história do Ocidente. É o caso de Aristóteles na sua reflexão sobre a *phronesis* (sabedoria prática), segundo a qual, o juízo prático depende das disposições do agente, de modo que só o virtuoso possa valorizar a virtude e identificar o que lhe corresponde nos casos concretos. Assumindo e aprofundando o pensamento de Aristóteles e da tradição espiritual cristã, Tomás de Aquino fala neste contexto de conhecimento por conaturalidade (*per connaturalitatem*), aplicando-o não só no campo da moralidade, mas também da experiência mística. Recentemente, Heidegger e vários outros autores, de maneiras diversas, têm chamado a atenção para o papel da afetividade no campo do conhecimento.³⁵

Ora, a **fé radical**, como foi definida acima, representa uma **modalidade de compreensão pessoal da realidade no seu conjunto**, análoga à que se exerce no plano intramundano como conhecimento de pessoas ou de valores

³⁴ É no campo da espiritualidade mais do que no da filosofia, que se encontram os principais exemplos de atenção ao conhecimento pessoal. Não se trata, porém, de uma investigação sobre a estrutura desse fenômeno, mas antes da descrição da experiência religiosa, especialmente cristã, da qual ele constitui um traço fundamental.

³⁵ P.ex. NUSSBAUM, Martha. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

éticos e estéticos. Como se viu, a adesão a um valor como fim da própria existência corresponde a uma evidência pessoal, de caráter experiencial, resultante de uma intuição que implica a sintonia entre as disposições da pessoa e aquilo que ela busca acima de tudo. Com efeito, nem todos aderem aos mesmos valores como sentido último de sua existência, o que manifesta uma diferença na avaliação de tais realidades, consideradas em si mesmas. Ora, esta diferente avaliação implica uma diferença nas disposições internas de cada conhecente, que se sente em sintonia com certa proposta de realização pessoal e não com outra. A vida da pessoa configurou-se de tal forma que nada mais pode contentá-la definitivamente. Trata-se, portanto, de uma compreensão intuitiva pessoal da realidade, de um conhecimento por conaturalidade no sentido anteriormente explicado, o qual pode ou não ser expressamente conscientizado. Esta atitude de fé é, enquanto tal, excluída do âmbito da razão, entendida, como acontece geralmente hoje, como razão demonstrativa ou até como razão científica. Neste caso, a intuição e mais ainda a intuição existencial não podem reivindicar a condição de racionais. Entretanto, é legítimo alargar a noção de razão como equivalente a tudo o que é específico do ser humano e o distingue dos demais seres do mundo, enquanto “vidente dotado de razão”. Neste segundo caso, a intuição intelectual, mesmo na sua modalidade pessoal, p.ex. como intuição estética do belo e intuição ética do bem pode de pleno direito, quando retamente exercida, ser chamada de racional, enquanto se situa positiva ou negativamente no âmbito da razão.

Do que foi dito, fica claro que a **fé em Deus**, como fé radical, tem o caráter de uma **intuição pessoal do sentido último da existência** e, portanto, constitui uma atividade da razão humana. Com essa afirmação não se decide, porém, absolutamente sobre sua racionalidade, enquanto esta supõe o exercício adequando da razão, e, muito menos, sobre sua verdade. Será que quem crê em Deus projeta sobre a realidade o seu desejo de vida em plenitude, ou é antes aquele que põe o sentido de sua vida em valores puramente imanentes que é vítima de uma cegueira fatal a respeito do mistério da existência? Esta questão fundamental extrapola o objetivo da presente investigação. No entanto, para sua abordagem adequada, a determinação da natureza da atitude de fé, aqui elaborada, constitui um pressuposto indispensável.

5. Características da fé em Deus como fé radical

a) Fé em Deus e liberdade

Para um entendimento mais completo da fé, no sentido aqui exposto, convém mencionar algumas das características próprias deste fenômeno.

Trata-se, em primeiro lugar, de seu caráter de **adesão livre**. Não consistindo em uma constatação empírica, nem na conclusão lógica de um raciocínio, a adesão pela fé radical a um valor supremo, que dá sentido à realidade no seu conjunto, não se impõe automaticamente. Entretanto, enquanto se funda numa **evidência de caráter pessoal**, a liberdade da fé radical não pode consistir numa opção do livre arbítrio entre bens específicos, um dos quais é assumido como fim último da pessoa. A pessoa não é colocada diretamente diante de uma tomada de decisão: amar a Deus sobre todas as coisas ou preferir comprometer sua vida com um bem intramundano. Com efeito, a identificação de determinado valor como sentido da existência acontece por **conaturalidade ou sintonia** entre as disposições concretas da pessoa e o bem que ela visa.³⁶ Neste sentido, a pessoa escolhe necessariamente o bem que corresponde à sua configuração existencial ou, segundo a terminologia tradicional, à sua segunda natureza caracterizada pelas atitudes que assume e os hábitos que desenvolve na sua vida.

Nem por isso a fé radical prescinde da liberdade e da responsabilidade pessoal. Mas esta não se exerce propriamente na **opção** específica por determinado valor supremo, mas nas **atitudes** que vão determinando o modo de ser da pessoa, ou seja, a sua **abertura** à verdade ou o seu **fechamento** em si mesma. Trata-se assim da **liberdade radical** correspondente à alternativa fundamental entre a acolhida da realidade como dom e o fechamento na autoafirmação absoluta. Compete-lhe configurar o modo de ser da pessoa de acordo com sua verdadeira natureza, de modo que se torne ou não evidente para ela, i.e. conatural ou não a seu modo de ser, aquilo que constitui efetivamente o sentido da existência humana. Neste sentido, a liberdade própria da fé radical não vem suprir uma deficiência na manifestação do valor supremo por uma decisão da vontade de crer, como se aquilo em que se crê como valor supremo não se apresentasse com suficiente evidência. Não se necessita de uma intervenção da vontade para que uma mera opinião provável se torne um assenso seguro. Não se trata de uma escolha entre alternativas não evidentes, mas da orientação radical da liberdade que acolhe com um sim a realidade e abre o espírito humano para a verdade, que então se mostrará em sua evidência.

As **disposições pessoais** que fundamentam a fé configuram a liberdade e responsabilidade radical da pessoa. Nem por isso quem crê deixa de ser relativamente condicionado por **fatores psicológicos e socioculturais**, que proporcionam uma visão da realidade segundo determinada escala

³⁶ Segundo a Teologia cristã, a fé é uma graça de Deus, ou seja, no caso, algo que supera a capacidade da natureza humana, que deve ser elevada por tal dom gratuito a fim de que possa abraçar a verdade revelada por Deus (Cf. Tomás de AQUINO. *Summa Theologiae* II-II q.6 a.1). Entretanto, a reflexão filosófica só pode constatar a manifestação de tal adesão, como uma possibilidade universal, sem ter que distinguir a sua origem das outras experiências humanas.

de valores. Todavia, malgrado tais condicionamentos, a fé, enquanto atitude adulta e responsável, não se funda simplesmente na autoridade da comunidade ou no testemunho de pessoas dignas de confiança, mas na percepção intuitiva de que determinado valor constitui o seu bem supremo e proporciona a sua realização e felicidade.

b) A certeza da fé radical

A certeza da fé em Deus é **proporcional à evidência** da manifestação de Deus como sentido da existência, evidência esta que depende como foi visto da conaturalidade entre a pessoa e o valor respectivo, no caso Deus. Destarte, à medida que esta conaturalidade diminui, diminui também a evidência, de modo que a fé implica um elemento de obscuridade, resultante da limitação congênita do ser humano, incapaz de abrir-se completamente ao outro na verdade e no amor. Há, portanto, graus de fé, mais ou menos viva e intensa, em função da evidência de que alguém dispõe. Trata-se sempre de uma **evidência frágil**, dada a precariedade da liberdade humana, que sempre tende a fechar a pessoa sobre si mesma na busca da própria autossuficiência e autoafirmação.

Por outro lado, o reconhecimento de um valor supremo envolve evidentemente um **círculo**, já que algo tem valor para a pessoa, enquanto corresponde à sua aspiração profunda e, por outro lado, é desejado como fim último porque se apresenta como valor supremo. Este círculo (próprio de toda fé pessoal) não é vicioso, na medida em que a pessoa continua **aberta** à realidade e a **novas experiências**, que podem alterar a sua disposição interior e, conseqüentemente, a sua escala de valores.

Do que foi dito se segue que as **certezas** próprias do conhecimento objetivo e da fé radical são **qualitativamente diversas**, de modo que não se pode tomar o tipo de certeza do primeiro como padrão para medir o valor da segunda. A certeza desta, embora seja livre e não possa ser comunicada intersubjetivamente, é mais profunda. Com efeito, o fato de ser livre não diminui o valor da certeza, mas, ao contrário, confere-lhe maior segurança.³⁷ Dificilmente alguém estaria pronto a morrer em defesa de um teorema matemático, mas muitas pessoas já deram a vida para testemunhar a verdade dos valores que dão sentido à sua existência.

³⁷ Trata-se, porém, de uma segurança peculiar, que não exclui o risco, muito pelo contrário. “Não há dúvida que a fé suscita uma segurança, uma certeza. Mas esta não é da mesma ordem da certeza racional ou filosófica. Jamais se tratará de uma certeza adquirida a partir de si mesmo ou ao término dos próprios raciocínios. Mas de uma confiança que se põe em outro, melhor, na sua promessa. (...) A certeza da fé é inteiramente interior ao risco da fé, ao seu movimento “extático”, ao seu ser uma saída de si para confiar-se a Deus”. (BIANCHI, Enzo: La fede è un rischio, em: *Micromega – Almanacco di filosofia*, 2000/2, 77). Apesar de sua descrição acertada do risco da fé, fica claro que o autor não distingue claramente entre fé e confiança, como faremos a seguir.

Na verdade, a **liberdade** de seu assenso não representa uma imperfeição do conhecimento próprio da fé radical, como tal. Ao contrário, é **sinal de sua superioridade**, de uma racionalidade superior, que alguns denominam de suprarracionalidade.³⁸ Com efeito, o seu caráter intuitivo e o seu modo de evidência e fundamentação correspondem à natureza de seu objeto, que não são as coisas intramundanas, mas a realidade no seu todo. Trata-se de uma compreensão superior e mais rica do que o conhecimento meramente objetivo. Este é tanto mais válido quanto maior é a necessidade com que as constatações e conclusões se impõem à inteligência. Pelo contrário, no caso da fé radical algo se mostra com evidência na medida em que o conhecente de tal modo se configura por sua liberdade que sintoniza espontaneamente com o respectivo valor. Ora, é na liberdade que reside a **dignidade do ser humano**. Por isso, a fé radical, que a envolve, constitui um grau mais perfeito e elevado de compreensão da verdade.

Finalmente, o fato de nem todos crerem e confiarem na mesma realidade como valor supremo, i.e. a possibilidade de pôr a sua fé em algo que não pode realizar a existência, não significa que a atitude de fé seja necessariamente infundada. Com efeito, também no conhecimento das coisas intramundanas há **divergências e erros**. Nem por isso, a não ser que assumamos a posição cética, deixamos de acreditar na **capacidade de nossa razão** de conhecer de algum modo a **verdade das coisas**.

c) Fé radical e confiança

Como se percebe pelas afirmações anteriores existe uma íntima relação entre fé e confiança, a tal ponto que alguns, sem razão, a nosso ver, consideraram

³⁸ Ainda que seja justificado, como se viu, considerar a intuição intelectual e todos os tipos de discurso, como conhecimentos racionais, diante da tendência atual de reduzir o significado do termo ao conhecimento científico ou, quando muito, ao lógico-demonstrativo, muitos autores, que admitem, em graus diversos, a racionalidade do conhecimento religioso e da fé, preferem caracterizá-lo como “razoável”. De fato, os equivalentes em francês (*raisonnable*) e inglês (*reasonable*) são usados com frequência neste contexto. Entretanto, se bem que naquelas línguas tais termos possam também adquirir a conotação de “*acceptable, modéré*” e “*moderate*”, o significado absolutamente prevalente é de racional, sem qualquer restrição. No português, ao contrário, embora o termo “razoável” possa significar propriamente “racional” em sentido pleno de “próprio da razão” ou “conforme à razão”, o uso prevalente atribui-lhe (além dos outros sentidos, que não vêm ao caso, como “sensato”) o significado de uma racionalidade diminuída, como “aceitável” (p.ex.: atuação razoável, resultados razoáveis) ou apenas “plausível”, ou seja, “suficiente”, “regular”, no sentido de um pouco acima do inaceitável. Portanto, algo é razoável, quando não é plenamente racional. Ora, se demonstramos que o conhecimento intuitivo e, particularmente, a compreensão pessoal da realidade, são plenamente racionais, antes constituem uma forma superior de racionalidade, seria incoerente e prestar-se-ia a mal-entendidos denominá-los simplesmente de “razoáveis”.

a confiança parte integrante da fé, propriamente dita, como fé pessoal. Na verdade, porém, a fé radical **não se confunde** com a confiança, embora esteja **intimamente ligada** a ela, como, aliás, se verifica com qualquer fé pessoal. Não obstante esta conexão entre a fé e a adesão confiante ao valor que ela manifesta, é preciso distinguir claramente estes **dois momentos de uma atitude existencial global**. É verdade que os textos bíblicos e a tradição cristã em geral tendem a associar intimamente ou mesmo a identificar fé e confiança.³⁹ Com efeito, a fé, na perspectiva cristã, não consiste na mera afirmação da “existência” de Deus, mas na certeza de seu amor e de sua fidelidade, como algo que envolve a existência humana. Esta experiência da benevolência de Deus leva a pessoa a crer que ele é digno de confiança (fidedigno), quer e pode fazer-lhe bem.

Para distinguir claramente a fé em Deus da confiança, convém fazer brevemente uma análise desta atitude, como realidade meramente humana, que se verifica analogamente na relação para com Deus e, de modo geral, no caso da fé radical. A **confiança** reside propriamente na atitude de **dependência** para com pessoas que acreditamos que sejam fidedignas.⁴⁰ Implica uma **relação interpessoal** em sentido estrito, que se estabelece entre pais/filhos, esposo/esposa e amigos em geral. Distingue-se claramente de qualquer relação meramente funcional entre pessoas.⁴¹ Dependência aqui não significa sujeição, mas inter-relação, resultante da **consciência da própria limitação** e, por conseguinte, da **necessidade de outro** (seu apoio, conselho, amizade, etc.) para a consecução de algo que diz respeito à **própria realização**. Quem confia se torna de algum modo dependente daquele em quem confia, enquanto aceita esperar dele algo mais ou menos decisivo que não pode alcançar por si só. Neste sentido, entrega-se em graus e modos diversos ao outro, ou seja, entrega nas mãos dele o seu próprio destino, a realização de sua vida, sob determinados aspectos

³⁹ A raiz hebraica *âman*, origem do sentido bíblico-cristão de fé, significa firme, seguro, confiável, i.e. exprime a relação de correspondência entre a expectativa do crente e a realidade: a expectativa é segura porque se realiza. Referido a Deus o termo significa a fidelidade absoluta de Deus à sua aliança, aquilo que o caracteriza como Deus. Referido ao ser humano, o termo equivale a dizer “sim” (amém) a Deus, i.e. reconhecer e declarar que Deus é fiel, digno de confiança. Portanto, apesar da relação íntima do termo com a atitude de confiança, a fé significa propriamente (re)conhecimento da fidelidade de Deus, ao passo que a confiança exprime a entrega voluntária nas mãos de Deus. Algo semelhante vale no Novo Testamento do grego *pistós* (fiel), *pistis* (fé), *pisteuein* (crer).

⁴⁰ Cf. McLEOD, Carolyn: *Trust*, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/archives/summer2007/entries/trust>.

⁴¹ O fato de não distinguir a confiança como relação interpessoal da confiança meramente funcional, relativa à competência da pessoa (p.ex. motorista) ou até da segurança da coisa (p.ex. despertador) na qual se confia, sem qualquer laço pessoal, impede a compreensão do significado peculiar da confiança propriamente dita. É o caso p.ex. de Paul HELM em *Faith with Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2000, p.127.

mais ou menos fundamentais. Esta entrega não equivale, porém, a uma renúncia à própria responsabilidade, antes consiste num ato de **lucidez e coragem**, em vista da própria realização. Deixar de confiar é que pode representar timidez ou autossuficiência fátua diante dos desafios da vida.

A confiança de um tem como correlativo a **confiabilidade** do outro. Quem confia acredita que aquele em quem confia seja confiável (fidedigno). Esta fé é o pressuposto e o fundamento da confiança. Trata-se da convicção de que o outro está comprometido com ele numa atitude de **benevolência**, i.e. quer o seu bem e quer ajudá-lo no que for preciso e possível. Esta convicção não é cega ou arbitrária, mas se funda na evidência do compromisso de fidelidade do outro.⁴² Aliás, o essencial na confiabilidade de alguém é o seu compromisso de apoio e ajuda, fundado na fidelidade do amor ou amizade para com a pessoa que nele confia, não tanto a sua capacidade ou competência para ajudas concretas. Esta disposição é por si mesma a ajuda que espera basicamente quem confia. Por outro lado, a confiabilidade de quem está comprometido com outro em termos de uma opção fundamental, não exclui imperfeições e incoerências na expressão do compromisso, desde que elas não equivalham a revogar o próprio compromisso de fidelidade.

A confiança resulta, portanto, da **interseção de duas liberdades**. Quem confia, fá-lo livremente. Mesmo que tenha motivos para fiar-se do outro, pode confiar-se ou não a ele. Por outro lado, cada pessoa é livre para comprometer-se ou não com o bem de outro. E este compromisso pode ser sempre retratado no futuro. Por isso, não tem sentido uma confiança verdadeiramente absoluta entre seres humanos. A confiança neste caso implica sempre um **risco**, pode ser traída. Alguém pode comprometer-se com outro, sem reservas, para toda a vida. E quem confia pode perceber o caráter incondicional do compromisso do outro. Entretanto, ninguém pode garantir a permanência do seu compromisso por toda a vida, por mais sincero que seja o seu desejo. O verdadeiro limite da confiança

⁴² Muito estranha é a definição de confiança (*trust*) dada por R. SWINBURNE: "To trust someone is to act on the assumption that she will do for you what she knows that you want or need, when the evidence gives some reason for supposing that she may not and where there will be bad consequences if the assumption is false. Thus, I may trust a friend by lending a valuable to her when she has previously proved careless with valuables." (*Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2005, 143). Essa atitude, que implica uma visão pessimista da pessoa em quem se confia, dificilmente pode ser identificada com a confiança e tem mesmo um caráter quase irracional. A nosso ver, a confiança implica, ao contrário, a esperança fundada de que o outro será fiel. Neste sentido, Carolyn McLEOD diz com razão: "People also do not, or cannot, trust one another if they are easily suspicious of one another. If one assumes the worst about someone () then one distrusts, rather than trusts the person. Trusting involves being optimistic, rather than pessimistic, that the trustee will do something for us." (ob. cit. 3).

numa pessoa humana reside, portanto, no fato de que, sendo livre, pode mudar futuramente suas disposições atuais. É possível, porém, acreditar na disposição atual do outro e esperar que ele se mantenha fiel até o fim. Para quem vive desta esperança a experiência da confiabilidade do outro vai atenuando o risco de infidelidade, de modo que a confiança, longe de gerar ansiedade, cresce com o tempo, tornando-se cada vez mais serena e completa.⁴³

O que se disse a propósito da confiança como relação entre seres humanos e de sua conexão com a fé pessoal, vale *mutatis mutandis* da fé radical. A **fé radical** consiste propriamente no conhecimento pessoal de algo como o valor que preenche as aspirações de felicidade de alguém. Mas este conhecimento leva espontaneamente à decisão de orientar a própria vida por este valor, de confiar nele como a fonte da própria realização. A fé radical apresenta-se, portanto, como a **afirmação de um bem supremo**, fundada numa evidência de caráter pessoal, da qual a **confiança** é a **consequência natural**. O que é afirmado no julgamento da fé radical é o valor de algo para a realização da pessoa. A confiança é efeito de tal julgamento enquanto se funda na evidência do valor daquilo em que se confia. Com efeito, para quem reconhece um determinado valor como o sentido último de sua vida, ele é confiável, no sentido que pode fazer depender dele o próprio destino, jogar todas as suas cartas para possuí-lo. A fé radical como reconhecimento da confiabilidade de tal valor é o fundamento da confiança, mas não se confunde com ela.⁴⁴ Portanto, sem negar que a fé em Deus, na visão bíblico-cristã, inclui a inclinação espontânea a confiar nele, tal atitude de confiança não acontece necessariamente. A experiência cristã mostra, ao contrário, que a confiança como entrega total corresponde à verdadeira conversão, enquanto inversão da tendência do ser humano a confiar em si mesmo, buscando alcançar pelas próprias forças a sua realização plena. Entre o reconhecimento, próprio da fé, e a entrega, própria da confiança, há um hiato, que deve ser superado por um ato da vontade.

Embora a fé radical, como tal, enquanto atitude cognitiva, não resulte de uma decisão, mas se funde, como se disse, numa evidência pessoal, a **confiança**, ligada essencialmente a esta fé, implica a **opção expressa** de orientar a própria vida por aquele valor que se apresenta como capaz de realizá-la plenamente. No âmbito das relações interpessoais e especificamente no caso da fé em Deus, ainda que sua confiabilidade seja absoluta,

⁴³ No caso de Deus, porém, pelo menos na visão cristã, a sua fidelidade à aliança, estabelecida com a humanidade, por e em Jesus Cristo, é absoluta. Neste sentido, o risco da fé não deriva da falta de incondicionalidade de seu compromisso, mas da obscuridade resultante da falta relativa de conaturalidade entre a pessoa e suas aspirações e o próprio Deus, falta esta que repercute negativamente na sua evidência do valor supremo.

⁴⁴ Esta é, aliás, a posição de Tomás de AQUINO. Ele distingue claramente a fé, que é um ato cognitivo, da confiança (*fiducia*), considerada uma forma de esperança (*spes*), que pertence ao âmbito do desejo (Cf. *Summa Theologiae* I-II q.40 a.2 ad 2; II-II q.129 a.6c e ad 2).

a confiança supõe a decisão de superar a própria autossuficiência e fazer depender de outro o próprio destino. Como se viu anteriormente, o ser humano é um complexo de impulsos não necessariamente integrados, de modo que o reconhecimento, mesmo existencial, de um valor supremo pode, nesses casos, não ser acompanhado da confiança em tal valor.

Conclusão

Podemos resumir nas seguintes **teses** os passos do caminho percorrido:

- 1) A fé, como atitude, no sentido aqui exposto, não equivale à conclusão de um raciocínio, mas consiste em um conhecimento experiencial correspondente a uma compreensão intuitiva pessoal daquilo em que se crê.
- 2) A intuição pessoal consiste em um conhecimento por conaturalidade entre o conhecente e o conhecido, baseado numa relação afetiva positiva do primeiro para com o segundo.
- 3) A intuição intelectual pessoal, representa uma forma autêntica e superior de racionalidade, ao lado da razão discursiva e demonstrativa, mas em íntima conexão com ela, desde que não se reduza indevidamente a razão humana, como tal, à sua dimensão lógico-demonstrativa.
- 4) A fé radical, própria de todo ser humano, consiste, para cada um, na compreensão intuitiva pessoal de determinado bem como valor supremo de sua vida.
- 5) Malgrado a diferença dos bens que constituem para cada um o valor supremo, a fé radical goza de uma evidência racional, sem a qual não seria possível, para quem crê, empenhar toda sua vida em função de tal valor.
- 6) Enquanto fundada numa evidência, a fé radical não pode resultar de uma decisão arbitrária da vontade, nem de um mero sentimento subjetivo e cego.
- 7) A evidência da fé radical é proporcional à conaturalidade maior ou menor entre o conhecente e o conhecido, própria da compreensão intuitiva pessoal, o que explica não só a diversidade daquilo que é assumido por cada um como valor supremo, mas também, eventualmente, a relativa obscuridade de tal compreensão.
- 8) A fé radical é livre, não enquanto opção direta entre duas alternativas, mas no sentido de uma liberdade radical, enquanto a conaturalidade entre conhecente e conhecido, que funda a sua evidência, consiste numa predisposição resultante da orientação fundamental imprimida à própria vida.

- 9) A fé radical, ainda que intimamente ligada à confiança, dela se distingue, como a percepção intuitiva da confiabilidade daquilo em que se confia se distingue da decisão voluntária de confiar efetivamente nisso.
- 10) A fé em Deus, desde que seja uma atitude pessoal, é uma modalidade de fé radical, com todas as suas características básicas, na qual Deus se apresenta existencialmente para quem crê como valor supremo.

Quem é familiar com a problemática da fé percebe claramente que as teses aqui propostas não coincidem, sob vários aspectos, com as concepções correntes na filosofia e na teologia sobre a natureza da fé e de sua relação com a razão. Trata-se de uma tentativa de contribuir para uma discussão aprofundada de problema tão fundamental, abrindo caminho para um exame mais detalhado do que pode significar a racionalidade da fé em Deus, meta final da presente investigação, e preparando o terreno para a discussão filosófica da questão decisiva sobre a verdade ou não da afirmação religiosa de Deus.

Endereço do Autor:

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2.127
31.720-300 *Belo Horizonte* — MG
macdowsj@faculdadejesuita.edu.br