

# A Credibilidade da Fé



José M. Silva Rosa

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





# A Credibilidade da Fé. *Fenomenologia da existência crente\**

José M. Silva Rosa

## Índice

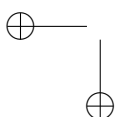
|  |    |
|--|----|
| Nota introdutória  | 1  |
| Ponto I - Fenomenologia da existência crente. Em torno da <i>fides qua</i> | 8  |
| Ponto II - A credibilidade da fé no âmbito de uma religiosidade plural     | 13 |
| Ponto III A credibilidade da <i>fides quae</i>                             | 21 |

## Nota introdutória

Se é verdade que a confiança e a crença são questões antropológicas de todas as épocas, não confundíveis com as retóricas que sobre elas se elaboraram, queremos, apesar disso, começar por realçar a importância da credibilidade no âmbito do pensamento contemporâneo e de algumas práticas das nossas sociedades complexas e globalizadas. E para

---

\*Originalmente publicado in *A Transmissão do Património cultural e religioso*, (Actas da Semana de Estudos Teológicos de 2003, organizada pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 10-13 de Fevereiro de 2003), Lisboa, Edições Paulinas, 2005, pp. 7-30.





isso damos apenas dois ou três exemplos actuais: recentes teorias epistemológicas, o comércio na Internet e o testemunho público de uma religiosa incapacidade de acreditar.

O primeiro caso, que apenas registamos, tem a ver com os actuais desenvolvimentos da filosofia fenomenológica no âmbito da compreensão do modo como conhecemos<sup>1</sup>. Segundo alguns filósofos e estudiosos e refiro por exemplo o caso de Ludwig Wittgenstein<sup>2</sup>, ou, entre nós, de Fernando Gil<sup>3</sup>, a nossa relação originária com a realidade seria dada primeiramente em termos de crença e de convicção, sendo a intencionalidade constituinte relativamente ao mundo um momento segundo, que vem confirmar ou infirmar essa convicção, atribuindo-lhe uma significação<sup>4</sup>. De uma forma muito simples, podemos exemplificar dizendo que antes de afirmarmos “Isto é uma mesa” há uma chamada atitude proposicional anterior, que não formulamos, mas que se exprimiria assim: “eu creio que isto é uma mesa”. Numa palavra: subjacente a toda a proposição descobrir-se-ia sempre uma atitude proposicional prévia na forma “eu creio que...”, “eu desejo que...”, “eu receio que...”, etc. Husserl inclusive introduzira a este propósito a noção de “crença-mãe” ou “crença originária” (*Urglaube*), “crença ontológica”<sup>5</sup>, à qual todas “as outras modalidades de crença se refeririam.”

Em relação ao outro exemplo, o do actual comércio na Internet, onde a questão da credibilidade é decisiva, como facilmente se compreende, apenas indicamos um Projecto de Investigação de ponta, que

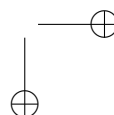
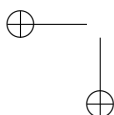
<sup>1</sup>David BELL, *Husserl. The arguments of the Philosophers*, London and New York, Routledge, 2001, pp. 229 e ss.

<sup>2</sup>*Da certeza*, Lisboa, Edições 70, 1990.

<sup>3</sup>Cf. Fernando GIL, *Traité de l'évidence*, Grenoble, J. Millon, 1993; ID., *La conviction*, Paris, Flammarion, 2000; André BARATA, *Metáforas da consciência*, Porto, Campo das Letras, 2000.

<sup>4</sup>Michel HENRY, *Encarnação. Uma Filosofia da Carne*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, p. 284: “Falamos bastante mal da crença enquanto não efectuarmos o trabalho prévio que consiste em reconhecer o fundamento fenomenológico último daquilo que falamos.”

<sup>5</sup>Cf. Edmund HUSSERL, “La phénoménologie (Première version)”, in *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, p. 83.



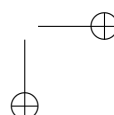
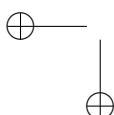


tem vindo a ser desenvolvido pela Universidade de Standford, nos Estados Unidos, o chamado *The Web Credibility Project*<sup>6</sup>, cujo núcleo é constituído por uma teoria chamada P-I Theory, “Teoria da interpretação relevante”, que, segundo o seu autor, B.J. Foog, permite aferir o grau de credibilidade de um site na Internet e, por conseguinte, explicar, compreender e eventualmente prever o comportamento dos cibernautas, traduzido, v.g., no tempo que se permanece numa página, se os links ali presentes são clicados e seguidos, se a credibilidade da página se traduz em comprar ou não comprar um produto, se for caso disso, etc.

O terceiro exemplo é um testemunho. Referimo-nos a um texto intitulado *Essai sur une religieuse incapacité de croire*, publicado em França, em 1996. O seu autor, Jean Daniel, confessa-se atingido por uma espécie de irreligiosa incapacidade de acreditar. Esta situação é nele tão mais paradoxal, quanto, por razões familiares, se situa no entrecruzamento de várias tradições religiosas: nascido numa família judia, sofre fortes influências cristãs, quer católicas quer protestantes, para além de ter cultivado um grande interesse pessoal pelo Islão político, no Norte de África. Terá sido esta mistura, afinal, que o conduziu à descrença nas religiões e a um laicismo prático. Neste carrefour de confrontação de crenças, de convicções, tradições religiosas e de confiança na razão, que o autor põe o que considera ser as questões da sua geração - e citamos: “Perda de referências, crise do sentido, vertigem da dúvida, sede ou nostalgia do absoluto? Sem dúvida. Mas ainda não acabámos de compreender! E se o perigo residisse antes em sair da dúvida? E se a incerteza acerca da transcendência e acerca da História fossem o único e verdadeiro baluarte contra as tentações alternadas do nihilismo e do fanatismo? E se a própria salvação - sim, a salvação, porque não? - estivesse no questionamento e não na fé?”<sup>7</sup>

<sup>6</sup>Cf. <http://credibility.stanford.edu/>; <http://captology.stanford.edu> (10.01.2003)

<sup>7</sup>*Dieu est-il fatigué? Essai sur une religieuse incapacité de croire*, Paris, Arléa, 1996, p. 20.





Estes exemplos bastam-nos para sublinhar a importância que o tema da credibilidade assume no pensamento contemporâneo.

\* \* \*

Quando falamos aqui de credibilidade da fé, o que é que se queremos exactamente dizer? Um intitulado como este - “A credibilidade da fé. Fenomenologia da existência crente” -, no âmbito de uma *Semana de Estudos Teológicos*, numa Faculdade de Teologia de uma Universidade Católica poderia ser entendido como o programa de uma apologética adversativa, como se eventualmente alguém devesse vir fazer aqui uma defesa da fé, já perseguida por inimigos exteriores já ridicularizada pela razão laica, ou instrumentalizada ou objecto de escárnio pelas ideologias ateias, etc. Foi, aliás, como se sabe, no contexto das perseguições e das acusações às primitivas comunidades cristãs que o género literário “apologético” de desenvolveu, v.g., em Justino de Roma, em Tertuliano e ainda em Agostinho de Hipona. Nesse contexto, a fé cristã nascente, para além da certeza íntima da sua verdade, teve que se inscrever num universo religioso plural e procurar aí formas de se credibilizar. Para isso apropriou-se e integrou a seu modo os procedimentos da antiga retórica forense onde, mais do que a verdade, importava a credibilidade gerada pela verosimilhança. Isto deve deixar-nos de sobreaviso quanto ao facto de a questão da credibilidade surgir sobretudo em momentos críticos. E se o género literário então utilizado foi, como se disse, a “apologia”, ao nível dos conteúdos rapidamente se ultrapassou a estratégia da defesa e do ataque, e das rupturas que isso gerava, para se passar a privilegiar a exposição das razões. Deste modo, o diálogo enceta-se predominantemente entre a fé e a razão, uma vez que aquela espera desta e dos seus esclarecimentos uma espécie de credibilidade acrescida, comunicável e universalizável.

Seja como for, começar hoje, *hic et nunc*<sup>8</sup>, por uma apologia seria sempre um mau começo, porque daria a ideia de que a existência

<sup>8</sup>O texto tem como base uma exposição oral. Relevem-se-nos, pois, as marcas de oralidade decorrentes desse contexto.





crente tinha de comparecer, de novo, perante o tribunal da razão para aí se legitimar. Seria uma posição fragilizada à partida, como se a atitude crente, entre outras atitudes antropológicas fundamentais, fosse uma atitude menor, a necessitar de ser continuamente tutelada e se sempre tivesse sobre si o ónus de se justificar. É claro que a existência crente dá razões, mas porque a racionalidade é uma dimensão que lhe é intrínseca, e não dá razões como uma criança inquirida pelo pai: dá razões a partir de si mesma, por uma exigência interior de auto-esclarecimento e aprofundamento, não podendo por isso deixar de dialogar com todas outras dimensões da existência humana, e não só com a razão. E aquela palavra de Pedro, na sua Primeira Carta: “*Estai preparados para dar razões da vossa esperança a todos os que vos interrogarem*” (I Pe 3, 15), que tomamos aqui com leit-motiv, não a interpretamos como se fosse um conselho para estar na defensiva, como se os cristãos para serem credíveis tivessem que ter uma cartilha da fé na ponta da língua sempre pronta a ser debitada perante o tribunal do mundo, mas antes entendemo-la positivamente, no horizonte do *kerigma*, do anúncio ousado e criativo, de alguém que dá razões até antes de ser interrogado ou, mais radicalmente ainda, porque a sua maneira de viver é já uma resposta antecipada que provoca no outro as exactas interrogações.

Aliás, aquela interpretação defensiva parece estar eivada à partida da suspeita de que a pergunta do outro possa vir mal intencionada, ser uma espécie de exame ou uma armadilha, suspicácia que afinal corre o risco de matar à partida a sinceridade de quem simplesmente pergunta. Por vezes o esforço por se tornar credível a todo o transe pode ser o que, justamente, acaba por gerar o descrédito. Quando é preciso falar muito da credibilidade - tal como quando se fala muito da humildade ou de outras virtudes - isso é um sintoma de que algo já falhou. O discurso *da* credibilidade e *sobre* a credibilidade pode ser assim uma espécie de sucedâneo da crença e da confiança que, por essa via tardia, procuram ser recuperadas. Por conseguinte, estamos a meter sobre a nossa própria cabeça uma espada de Dâmocles.

Por isso, face à cultura filosófica grega, aquela interpretação polé-



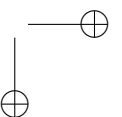
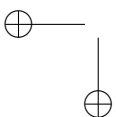


mica e judiciária das elites pensantes da antiguidade tardia pesou tanto ou mais - basta seguir o percurso dos apologetas, pelo menos até Santo Agostinho, no seu esforço de justificar a fé - do que a força da fragilidade que ousava expor-se sem medo, e traçou um caminho que pesou como um destino sobre a experiência cristã, praticamente até ao nosso tempo: privilegiar quase em exclusivo a relação fé-razão, não atendendo ou deixando para segundo plano relações que a fé poderia e deveria estabelecer, e que eram igualmente decisivas no movimento da sua autocompreensão. De facto, “o cristianismo interessou-se sempre mais pela história das suas crenças do que pelas suas práticas efectivas”<sup>9</sup>, afirmação que, no mínimo, nos deve fazer pensar.

As razões porque a experiência cristã nascente, *volens nolens*, teve de se inscrever sob a agenda da auto-justificação são conhecidas e compreensíveis, e vão desde as acusações de ateísmo e impiedade, por parte das religiões pagãs, ao desafio doutrinal interno colocado pelas heresias, passando ainda pelas exigências de racionalidade, comunicabilidade, universalidade e autocompreensão que os convertidos do helenismo traziam para dentro dessa mesma experiência. Mas, para lá dessas razões ponderosas, não podemos evitar o sentimento de que, face à filosofia grega, ela própria em vias de se tornar uma doutrina de salvação concorrente, alguns cristãos cultos sentiram como que uma espécie de complexo de inferioridade e, por isso, desde cedo se quiseram apropriar da sua racionalidade explicativa e universalizante. E para lá de tudo, e apesar do ressaibo de Paulo, na *Carta aos Coríntios*, se sabedoria grega foi para ela uma inevitabilidade, na ordem da fé, pode ter sido também uma providencial oportunidade.

Mas, enfim, uma vez que, não vamos pela via da apologética, que caminho queremos trilhar aqui? A resposta está no subtítulo do nosso texto: *fenomenologia da existência crente*. A credibilidade da fé, no actual contexto de pluralismo religioso, de mediatização da vida, de globalização, onde o crer e o interpretar não podem ir de costas vol-

<sup>9</sup>Michel FOUCAULT, “Les techniques de soi”, in *Dits et Écrits IV(1980-1988)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 784.







tadas<sup>10</sup>, passa por uma fenomenologia da existência crente, isto é, por mostrar que a confiança, a crença, a fé, antes de serem atitudes especificamente religiosas, são atitudes antropológicas fundamentais. E é no seu enraizamento na experiência humana que a fé religiosa, e cristã, pode alcançar a sua máxima expressão. Em nosso entender, aliás, sem meter foice em seara alheia, cremos que este é hoje um dado pacífico da teologia da fé e da revelação<sup>11</sup>.

Ora, uma fenomenologia da crença, não certamente por acaso, pode dividir-se entre uma atenção ao acto crente como tal, ao pólo subjectivo da fé, à atitude de confiança manifesta por alguém, etc. - em suma à chamada *fides qua*, à fé com que acreditamos - , e uma atenção ao pólo objectivo da fé, a *fides quae*, ou seja, ao conjunto de proposições que uma dada religião apresenta para serem acreditadas - em suma, o *Credo*. Aliás, a noção de credibilidade tem estes dois pólos semânticos: a qualidade de algo que é credível e pode/deve ser acreditado e a capacidade de acreditar. Abrem-se, pois, aqui dois caminhos possíveis. Um, mais do âmbito da fenomenologia da religião ou mesmo de uma filosofia da religião, e outro mais do domínio da teologia fundamental dos *preambula fidei*. É claro que, como veremos, estes percursos não se excluem, mas supõem-se um ao outro, razão por que devem ser mais vistos como pontos de gravidade orientadores e não vias opostas. Afirma a este propósito a *Fides et Ratio*, § 67: “Quando a teologia fundamental estuda a Revelação e a sua credibilidade com o relativo acto de fé, deverá mostrar como emergem, à luz do conhecimento pela fé, algumas verdades que a razão, autonomamente, já encontra ao longo do seu caminho de pesquisa.”

<sup>10</sup>Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985; Claude GEFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997; ID., *Croire et interpreter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001; B. GNASSOUNOU, R. POUIVET, *Analyse et théologie. Croyances religieuses et rationalité*, Paris, Vrin, 2002.

<sup>11</sup>Remeto para a síntese de João DUQUE, *Homo credens. Para uma teologia da fé*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002. Cf. também René LATOURELLE, *Teologia da Revelação*, São Paulo, Paulinas, 1973, pp. 415-575





Ora, o que nos propomos aqui, nesta comunicação sobre a credibilidade da fé, é cruzar estes dois percursos. E adiantamos desde logo que, em vez de seguirmos o percurso possível de uma actual fenomenologia das religiões, v.g., à maneira de Mircea Eliade, de Julien Ries ou de outros autores, vamos estar antes muito mais próximos de Santo Agostinho e de três textos tradicionais sobre este assunto: o *De Utilitate credendi*, o *Sermo 43* e, sobretudo, o opúsculo *De Fide rerum quae non videntur*. A razão da escolha é simples: para além de uma familiaridade com estes textos e de uma melhor adequação à circunstância, o grande contributo de Agostinho para a questão da credibilidade, em geral, e da crença cristã, em particular, foi sublinhar precisamente que o acto de fé é eminentemente pessoal. Iríamos mesmo ao ponto de afirmar que a fé assume nele uma feição existencial e agónica, como sublinhavam Kierkegaard ou Unamuno. Por isso, Agostinho defendia que uma análise da fé nas afirmações do *Credo* não pode ser desligada de uma descrição mais global da nossa existência crente, noutros domínios da acção humana. A fé é como que um texto que preciso ser lido com *zoom*, em diferentes escalas. Neste sentido, não trazemos para aqui a posição de Agostinho de Hipona nem por ser *de* Santo Agostinho, nem apenas como uma curiosidade histórica, mas porque é uma atitude que, cremos, nos devolve a nós próprios, hoje, crentes ou descrentes, homens e mulheres do séc. XXI. Passamos assim ao primeiro ponto em torno da fenomenologia da existência crente e da questão da *fides qua*.

### **Ponto I - Fenomenologia da existência crente. Em torno da *fides qua***

Uma das razões que Agostinho dá explicitamente para ter entrado para a seita dos maniqueus era porque eles “prometiam ensinar e não mandavam crer”. Para o jovem Agostinho, racionalista, cheio de confiança no poder exclusivo da razão, a autoridade (*auctoritas*) parecia-lhe uma





coisa odiosa. O seu espírito juvenil manifestava um pendor claramente gnóstico: queria salvar-se pelas suas próprias forças, sem dar qualquer espaço à crença. Todavia e não queremos nem interessa refazer aqui o seu percurso de afastamento do maniqueísmo acabou por verificar que o que era inicialmente uma promessa de razão e de conhecimento terminava numa imposição para acreditar em fábulas persas e delírios extravagantes referência à exuberância infinda dos mitos maniqueus<sup>12</sup>. E Agostinho confessa que na sua juventude confundira equivocadamente a *autoridade* com a *arbitrariedade*, confusão que desorientara por completo a sua vida espiritual.

Esta distinção dá azo para, com toda a finura, separar imediatamente a credibilidade da credulidade, isto é, o crente do crédulo.<sup>13</sup> A diferença reside fundamentalmente em que a credibilidade é uma atitude que pede motivos acerca da veracidade do testemunho e sobre a matéria que está em causa - “*consideratur cui sit credendum*” (*De Vera religione*, 25, 45) - , enquanto que a credulidade é uma adesão imediata e crítica, um pouco saltitante e supersticiosa, que está sobretudo à espera de ver confirmados os seus desejos, as suas ilusões, expectativas, interesses, etc., e não só não pede razões, mas muitas vezes não as quer, positivamente, ficando até irritada quando alguém mostra razões contrárias - veja-se o exemplo dos escravos, na alegoria da caverna, irritados com quem vem dizer-lhes que o que está projectado na parede são só sombras e não a realidade. Platão diz mesmo que se pudessem “até o matavam” por ter vindo estragar os seus fantásticos jogos de adivinhas. A credulidade é, assim, uma desordem na faculdade geral de acreditar - Agostinho fala de uma concupiscência - que tende a elidir as mediações, ou podemos dizê-lo, é uma espécie de magia ou pré-técnica que crê na eficácia do “*abre-te Sésamo*”. E não é fácil descolar essa espécie de visco que cola a alma à sua imediatez pística. O que ainda

<sup>12</sup>Cf. *De Utilitate credendi*, VI, 13; XVIII, 36; José ROSA, *Em busca do Centro. Investigações sobre a noção de Ordem na obra de Santo Agostinho (Período de Cassiciaco)*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 1999 (Cap. “O mito maniqueu”).

<sup>13</sup>*De Utilitate credendi*, IX, 22 - X, 23.





confirma, pela negativa, o carácter primordial da crença como posição de algo como “a realidade”. De facto, é extraordinariamente difícil fazer estremecer essa espécie de “alucinação originária” da consciência.

Todavia, Agostinho no *De Utilitate credendi* está mais interessado em valorizar os aspectos positivos da confiança e da fé do que as suas possibilidades negativas, ainda que estas devam ser sempre supostas no debate com os maniqueus. Começa assim por colocar a crença, ou a confiança, no horizonte da acção humana em geral. Sem um mínimo de confiança, mesmo que dela não haja consciência explícita e temática, a acção humana seria impossível. Por outras palavras, a acção manifesta *ipso facto* uma dimensão de ontológica confiança. É aqui, v.g., que se encontra a razão para não andarmos sempre com medo de que o chão afunde debaixo dos nossos pés, para nos levantarmos de novo em cada manhã, para que a criança se lance naturalmente nos braços da mãe e do pai, etc., enfim, para que ajamos. Numa palavra, a este nível primordial, o ser aparece como algo de confiável, estável, sólido, como rezava a lição de Parménides.

E deste plano de ontológica confiança - como se vê, Agostinho começa de longe -, passa-se para o plano psicológico. A finura da análise agostiniana é aqui incomparável e consiste na verificação de que a confiança em si próprio é um dado imediato e incontornável da natureza humana. Diz muito a propósito L. Wittgenstein: “*Porque é que não verifico que tenho dois pés quando quero levantar-me da cadeira? Não há porquê. Não o faço simplesmente. É assim que ajo.*”<sup>14</sup> Porque somos antes de mais uma confiança em nós próprios - cujos limiares podem variar, certamente, entre um cepticismo extremo e uma credulidade imbecil - que podemos também confiar nos outros. É pela má experiência, com efeito, como no fracasso, na confiança defraudada, na mentira e no engano, que esta confiança natural se confronta com o seu contrário. Afirma ainda Wittgenstein, que a este propósito tem expressões notáveis: “*A criança aprende acreditando no adulto. A dúvida*

<sup>14</sup>*Da certeza*, n.º 148, p. 55.





vem depois da crença.”<sup>15</sup> Também Agostinho sublinha muito a importância deste dinamismo de acreditar em si, nas próprias capacidades e nos outros, ao nível do conhecimento e da progressão quer das verdades naturais quer no *intellectus fidei*, i.é, na compreensão da fé, pois é ele que permite desbloquear e desfazer dificuldades de compreensão que não se superam de outro modo.

E do plano pessoal, numa progressão perfeitamente lógica, Agostinho avança fazendo uma arguta fenomenologia da confiança e da crença, ao nível da amizade pessoal<sup>16</sup>, das relações familiares, onde são naturais e decisivos os laços de confiança entre pais e filhos e, antes de mais, entre os esposos. Aliás, não é a aliança matrimonial acima de tudo um pacto de confiança? Do ponto de vista meramente natural, é este ambiente de confiança que vai permitindo à criança crescer e desenvolver-se harmoniosamente, numa dialéctica muito fina entre autoridade acatada e experiências pessoais de confirmação ou infirmação.

Do domínio familiar Agostinho transita para o domínio público, para cidade e para as suas instituições. Ora, há lugar onde a confiança, a crença, a fé, sejam mais necessárias? Desde a confiança política, a confiança nas autoridades públicas, a confiança nos negócios, o crédito na vida económica, na emissão fiduciária, na acreditação diplomática, etc., etc., onde é que a confiança não é essencial? Sem confiança arruinam-se as sociedades e não é possível a vida em comum. “Quem não vê a grande perturbação, a espantosa confusão que atinge a sociedade humana se desaparece a fé? (...) Se não acreditamos no que não vemos, se não admitimos a boa vontade do outro porque o nosso olhar não pode alcançá-la, as relações entre os homens ficam de tal modo perturbadas que a vida em comum torna-se impossível.”<sup>17</sup>

Enfim, sem entrar aqui nos detalhes e nas minúcias da argumentação quer deste opúsculo quer do *De Utilitate credendi*, sempre podemos acrescentar que se Agostinho em finais do séc. IV, princípios

<sup>15</sup> *Idem*, n.º 160, p. 57.

<sup>16</sup> *De Fide rerum quae non videntur*, 1, 2.

<sup>17</sup> *De Fide rerum*, 2, 4.





do séc. V, faz esta tão atenta psicografia da credibilidade, sem dúvida que nós, portadores de *cartões de crédito* universais, investidores na Bolsa, navegantes do virtual, cibernautas convictos, consultores de advogados e de médicos *credenciados*, utilizadores de uma miríade instituições e de serviços públicos em que confiamos - ainda que muitas vezes nos causem desconfiança - com certeza, dizíamos, que saberíamos acrescentar hoje outras razões às razões de Agostinho. Quem de nós, por exemplo, é que saberia explicar como funcionam exactamente o telemóvel, a televisão, o fax, o computador, o e-mail, o CD-Rom, do DVD, o motor de reacção, o *scanner*, a ressonância magnética...? Muito poucos. Aos outros resta acreditar que há razões que explicam, pois “na vida de uma pessoa, são muito mais numerosas as verdades simplesmente acreditadas que as adquiridas por verificação pessoal. (...) O homem, ser que busca a verdade, é também *aquele que vive de crenças*.”<sup>18</sup>

Mas se Agostinho observa tão atentamente estes dinamismos ontológicos, antropológicos, sociais, económicos, políticos, etc., é porque está apostado, antes de mais, em mostrar que a fé religiosa e cristã não introduz nenhuma ruptura ao nível da subjectividade crente (da *fides qua*), mas, ao contrário, é uma proposta razoável porque se insere num percurso naturalmente crente e numa existência humana toda ela permeada de confiança. Com que legitimidade, depois de se ter percorrido as diferentes dimensões da vida humana e de aí ter encontrado que crença *in actu exercito* é uma experiência antropológica natural, é que, uma vez chegados à dimensão religiosa, se deveria recusar a aplicação do mesmo princípio? “É preciso crer em algumas coisas temporais que não vemos para que sejamos dignos de ver as eternas, que acreditamos.”<sup>19</sup>

Uma atenta fenomenologia da existência crente estabelece, assim, uma pertinência na passagem do domínio daquelas verdades naturais

---

<sup>18</sup>Fides et Ratio, § 31.

<sup>19</sup>*De Fide rerum* 1, 2: “Ideo utique debemus credere nonnulla etiam temporalia, quae non vidimus, ut aeterna mereamur videre, quae credimus.”





acessíveis à razão, e nas quais a autoridade do perito constitui para nós uma economia de tempo, para o domínio das verdades reveladas. A não ser assim, haveria aqui um ilegítimo golpe de estado da razão que, neste domínio, mostraria precisamente a irracionalidade do seu racionalismo, ao recusar aplicar o princípio que antes considerara válido<sup>20</sup>. Tanto mais que o que se propõe como *fides quae*, os conteúdos do *credo*, não só permitem como requerem, a partir de si mesmos, ser esclarecidos por essa mesma razão - *fides quaerens intellectum*<sup>21</sup> - , ainda que o que há para compreender possa exceder toda a humana compreensão. E assim se abre um dinamismo relacional entre fé e razão cujo termo, como veremos, é só escatológico. Mas antes de vermos isso no terceiro ponto, disso cumpre ver, no segundo, como se podem articular a credibilidade e a fé no âmbito de uma religiosidade plural.

## Ponto II - A credibilidade da fé no âmbito de uma religiosidade plural

Num ambiente cultural marcado pelo pluralismo e, no caso vertente, pelo pluralismo religioso, já não basta nem persuade uma argumentação que procure apenas esclarecer os conteúdos da fé a partir de dentro, pressupondo constituída uma certa comunidade de linguagem e de sentido, num esforço de aprofundamento racional e de coerência sistémica, precisamente porque a concepção de razão em causa sofreu, ela mesma, profundas modificações.

Para utilizar a sugestiva expressão de Jean Greisch, estamos hoje numa “idade hermenêutica da razão”, onde entre *crer* e *compreender* se introduziu um verbo novo, e hoje absolutamente decisivo no processo de geração de credibilidade dos enunciados religiosos, verbo esse que

<sup>20</sup>A refutação do *cepticismo* radical exigiria outros argumentos, mas o princípio é o mesmo.

<sup>21</sup>Se a fórmula exacta é anselmiana, o espírito é genuinamente agostiniano. V.g., *De Trinitate*, XV, 2: "Fides quaerit, intellectus inuenit".



é interpretar. A fé cristã está hoje sob o risco da interpretação, para igualmente parafrasear uma obra famosa Claude Geffré.

Neste sentido, a credibilidade da fé passa muito hoje pela aceitação de que não só as Escrituras, i.é, os textos religiosos fundadores, devem ser sujeitas a interpretação crítica - e isto é hoje um dado adquirido, mas com que custo! Pierre Lagrange, *ora pro nobis!* -, mas também a tradição dogmática deve ser interpretada. Com efeito, “seria paradoxal que os textos da revelação pudessem ser objecto de uma interpretação e que não houvesse a mesma liberdade para interpretar os textos da tradição dogmática”<sup>22</sup>. A hermenêutica conciliar da constituição *Dei Verbum*, ao afirmar no seu n.º 10 que “o magistério não está acima da Palavra de Deus” veio permitir precisamente inflectir uma orientação secular, consagrada no Concílio de Trento, segundo a qual as Escrituras deviam ser lidas a partir da tradição dogmática<sup>23</sup>, e não a tradição dogmática à luz das Escrituras. Aliás, este é hoje um princípio básico da exegese<sup>24</sup> quer católica quer protestante.

É certo que se o *tournant herméneutique* provoca vertigens em alguns, talvez não só pelo facto de Nietzsche ter relacionado intimamente *suspeita moralizante* e *interpretação*, como pelo facto de estarem habituados a pensar a partir de verdades eternas e inquestionáveis, por outro lado introduz no testemunho da fé algo originário da experiência cristã: a fragilidade. Não é só ao nível do pensamento filosófico que hoje alguns falam da debilidade da razão, ou de *pensiero debole*, como Gianni Vattimo, como se afinal o destino de todo o *Lógos* fosse tornar-se um “*Lógos Staurós*”, uma Palavra na Cruz dos caminhos, que segue nisto a *kénosis* do Verbo. O paradigma da fragilidade é hoje mais am-

<sup>22</sup>Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque...*, p. 39.

<sup>23</sup>Exegese dogmatizante cuja formulação remonta pelo menos a Atanásio de Alexandria, quando elabora o longo *dossier* escriturístico contra ao arianismo.

<sup>24</sup>Paul RICOEUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Hachette - Calmann-Lévy, 1995, pp. 211 e ss. Cf., ID., *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001; ID., “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)”, in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 294.





plo e deve ser seriamente assumido ao nível da experiência de fé. Esta será tanto mais credível quanto menos se fechar em fórmulas feitas, passivamente transmitidas e recebidas, com uma inteligibilidade dada à partida, e quanto mais aceitar descer ao vale fértil da experiência humana *in fieri*, muitas vezes tateante, dubitativa. A fórmula, mesmo a fórmula dogmática mais imutável, está sempre ao serviço da Vida e jamais a Vida ao serviço da fórmula. Deve permitir a cada momento aferir a fidelidade a uma tradição, sem dúvida, mas também catalisar energias criativas de diferenciação, de inovação, de desenvolvimento das solicitações do real, como aquela hermenêutica conciliar propõe. Caso contrário a fé religiosa, e a fé cristã em particular, arrisca-se a ficar a falar sozinha, enredada em tautologias ininteligíveis.

Importa sublinhar que “não se trata de adaptar a mensagem cristã ao *ethos* da sociedade moderna sob o signo da permissividade [e do relativismo e do 'vale tudo'] e, deste modo, trair o próprio conteúdo do Evangelho”<sup>25</sup>. Pelo contrário, frise-se que esta é uma atitude muito mais exigente, muito mais atenta à complexidade da existência humana, manifestando para com ela maior finura e cuidado. A parábola dos talentos exprime bem esta dinâmica fiducial de só se poder ter aquilo que nos arriscamos a perder. Com efeito, de um certo ponto de vista a fé jamais é algo se tem. Ela não é uma *coisa*, um *objecto* que temos no bolso ou uma espécie de *crédito* numa caderneta que vamos aforrando à espera de cobrar na altura certa; a credibilidade da fé não da ordem deste crédito. Nesse sentido talvez não devamos nunca dizer que 'temos fé', mas antes que é a fé que nos antecede e nos tem, nos *mantém*, nos *tem na mão*. Importa não esquecer a tradição que sempre afirmou a primazia da fé como um dom de Deus, que nos amou primeiro e teve a iniciativa.

Estamos convictos, por isso, de que a credibilidade da fé passa hoje muito pelo tipo de relação que o crente aceita estabelecer com as interrogações de quem se afirma sinceramente descrente. Se é inegável que muitos sistemas de crença foram, historicamente, espaços identitários

<sup>25</sup>Claude GEFRE, *Croire et interpreter*, p. 48.





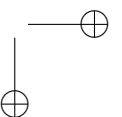
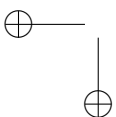
e de oclusão, amiúde negadores da diferença e factores de violência, é inegável, pelo menos desde o contexto do pluralismo religioso que o *espírito de Assis* reconheceu, e ainda depois da tragédia do 11 de Setembro, que a crença pode ser hoje um espaço de abertura, de relação e de eclosão de mais sentido<sup>26</sup>. Um mundo sem fé, aliás dificilmente concebível e de qualquer modo insuportável, seria um espaço de fechamento ao possível, ao mais sentido. Afirma a *Fides et Ratio*, § 32, que “a crença é muitas vezes mais rica, humanamente, do que a simples evidência, porque inclui a relação interpessoal, pondo em jogo não apenas as capacidades cognoscitivas do próprio sujeito, mas também a sua capacidade mais radical de confiar nas pessoas, iniciando com elas um relacionamento mais estável e íntimo.”

A atitude crente mantém na alma o indispensável suplemento de esperança face ao porvir e ao futuro. E é sobretudo isto que o crente pode testemunhar ao descrente: que a fé tem também um valor heurístico, mantendo o horizonte aberto. O descrente é hoje é sobretudo aquele que já não acredita no acreditar<sup>27</sup>. E não é uma reduplicação ociosa ou sem sentido, esta que fazemos. Qualquer propedêutica da fé tem de trabalhar este domínio: referimo-nos ao extraordinário poder de conhecer que a fé confere. A fé é verdadeiramente um órgão de conhecimento que, todavia, a modernidade sujeitou a sucessivas hipertrofias, até quase o definhar<sup>28</sup>. Este aspecto é de difícil compreensão apenas teórica e quem nunca teve uma experiência espiritual manifesta sempre algumas reticências em relação ao valor cognitivo da fé. Mas, mesmo assim, arriscamo-nos a afirmar que o acto de fé, ainda que na expressão mínima da admissão de uma possibilidade, ou apenas a manifestação implícita de um desejo de acreditar, como que reverte e retroage sobre a compreensão e dá-lhe uma nova luz. Por esta razão, consideramos que

<sup>26</sup>Cf. as reflexões do Rabbi Jonathan SACKS, *The dignity of Difference. How to avoid the clash of civilizations*, London / New York, Continuum, 2002.

<sup>27</sup>Cf. Gianni VATTIMO, *Acreditar em acreditar*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998.

<sup>28</sup>Cf. Serge BULGAKOV, *La lumière sans déclin*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, pp. 48 e ss.





a existência crente está muito mais atenta à infinita pregnância do real e às suas possibilidades; muito mais capaz de lidar com a complexidade, com as situações holísticas, de compreender o não-dito, o que apenas é sugerido, o implícito, o que sempre fica na sombra do que é dito.

A experiência crente aproxima-se assim mais de uma inteligência simbólica que transfigura o real, que lhe dá espessura e o torna significativo, do que de uma inteligência conceptual ou de uma racionalista compreensão da fé que, ilusoriamente, na sua pretensão de lucidez tende a tornar tudo transparente, claro, evidente, inequívoco, mas de maneira atroz, como se a fé devesse estar numa vitrina e realidade se destinasse a uma exposição<sup>29</sup>. *A lâmpada que se acende para não ficar debaixo do alqueire* não se destina a estar em uma exposição, mas a testemunhar. Importa sublinhar, a este propósito, que o acto de fé catalisa energias de compreensão que normalmente desconhecemos e não aproveitamos; gera um novo estado de consciência, ao mesmo tempo que remove obstáculos à inteligência associacionista e causal. É por isso que uma atitude racionalista se torna no seu extremo irracional porque tolhe à partida faculdades de compreensão que não podem ser desbloqueadas senão por um acto de confiança. Neste sentido, do ponto de vista da subjectividade crente, não podemos pôr tudo ao mesmo nível: existem de facto estados diferenciados de existência crente que variam de acordo com as metamorfoses da consciência, estados que no seu grau maximal têm um poder quase taumatúrgico: “*Em verdade, em verdade vos digo: se tivésseis fé como um grão de mostarda diríeis a esta montanha: “muda-te daqui para ali”, e ela mudar-se-ia*” (Mt 17, 18).

Ainda no âmbito do pluralismo actual, consideramos que este trabalho de alargamento da consciência crente e da credibilidade da fé, há um debate de horizontes mais amplos do qual os homens de boa-vontade são ainda e apenas meros cabouqueiros. É verdade que o cristianismo dialogou com a cultura e a civilização greco-latino, ajudando

<sup>29</sup>Cf. Jean-Louis CHRETIEN, *Voix Nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Minuit, 1990.

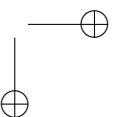
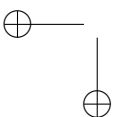




a fundar a chamada *civilização ocidental*. Mas o que foi uma oportunidade não pode tornar-se uma eterna fatalidade. O Espírito do Pentecostes não falava só hebraico, grego ou latim. Por isso a credibilidade da fé cristã jogar-se-á futuramente num plano mais amplo e mais largo do que o diálogo começado em redor do *lacus romanus*. A racionalidade ocidental foi para o cristianismo uma oportunidade, sem dúvida; um desígnio da providência, pode mesmo sustentar-se. Mas não pode ser um fado tirano ou um destino exclusivo: *faz-te ao largo* é o repto que o espírito lança às Igrejas... O desafio é pensar hoje não só num escala maior, longe dos triunfalismos de qualquer neo-constantinismo ou *neochristianitas* que anima alguns revivalismos, e mais longe ainda de qualquer espírito de Cruzada, mas de pensar diferentemente. Com efeito, o que está presente na Cruz, no tal *Lógos Staurós* por via da simbólica crucial dos quatro braços ou pontos cardeais que abraçam a terra, e a ligam a terra ao céu pelo eixo vertical, revela-se dinamismo universalização. Afirmo mesmo a *Fides et Ratio*, § 23: "...a sabedoria da cruz supera qualquer limite cultural que se lhe queira impor."

O apelo inscrito na sua génese universal - *Ide e testemunhai*(Mc 16, 15) - impele-o a ter de dialogar, mais cedo ou mais tarde, com as antigas civilizações do Oriente, da Índia, da China, do Japão, com os saberes tradicionais de África, para além de dever continuar a aprofundar as relações com o Islão. Nesse plano a credibilidade da fé jogar-se-á não só noutra escala, e já não tanto no plano sobredeterminado do diálogo entre a fé e a razão, como aconteceu no Ocidente, até à sua saturação no pensamento moderno e contemporâneo, mas num modelo muito mais poético, relacional, activo. Hoje, como teologia hermenêutica vem sugerindo, importa alargar o quadro do diálogo da fé não só com outras dimensões da existência humana que o exclusivismo daquela relação ocultou, mas talvez até com outras possibilidades de compreensão do humano e da sua racionalidade.

Na China a religião cristã foi interdita, por volta de 1720, por causa





da questão dos ritos<sup>30</sup>; na Índia temos hoje o exemplo luminoso da Madre Teresa de Calcutá cuja caridade tornou mais crível a experiência cristã do que mil artigos de fé credível e coerentemente expostos. A credibilidade passa pelo desafio relacional, se a fragilidade da fé que nos transporta e que nós transportamos não nos atemorizar. Com efeito, diz Paulo, na *Segunda Carta aos Coríntios* (4, 7) que levamos a fé em vasos de barro: “*habemus autem thesaurum istum in vasis fictilibus*”. Dizíamos acima que a credibilidade passa pela aceitação da fragilidade não só do pensamento, mas também da própria fé. Os evangelhos testemunham que Jesus orava, que interrogava o Pai e que jamais a condição divina foi nele uma trapaça da sua humanidade. A assunção da fragilidade é um desafio que, nós, habituados a triunfar, digerimos mal. O repto da credibilidade passa hoje por assumir uma fé que nem sempre tem a resposta pronta na ponta da língua, que não pôde, não pode nem quer prever tudo, que não é um trunfo na manga para exhibir quando o jogo está mau, mas que sabe calar-se, ficar em silêncio, aceitando a quota-parte de obscuridade e de mistério que envolve e percorre as nossas as existências humanas, crentes ou descrentes<sup>31</sup>. Por outro lado, precisamente no centro dessa fragilidade, a experiência cristã confessional e mais originária tem símbolos relacionais espantosos, como a Trindade, que, ao contrário do que certo ecumenismo irénico e apressado defendeu e que, por isso, queria pôr a Trindade *na gaveta*, muito podem favorecer o diálogo, como bem viu o Pe. Henri Le Saux<sup>32</sup>.

E por último queríamos apresentar o que nos parece ser o critério dos critérios de qualquer experiência crente, ou de qualquer fé, o qual aliás é genuinamente evangélico (Mt 7, 16): “*Pelos frutos os conhece-*

<sup>30</sup>Cf. Fernando Correia de OLIVEIRA, *500 anos de contactos luso-chineses*, Lisboa, Público / Fundação Oriente, [1998], pp. 85-94.

<sup>31</sup>Paul RICOEUR, “Religion, athéisme, foi”, in *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 441 e ss.

<sup>32</sup>*Sagesse hindoue, Mystique chrétienne. Du védanta à la Trinité*, Centurion, Paris, 1966. Cf. Ramond PANIKKAR, *The Trinity and World Religions, Icon-Person-Mystery*, Christian Institut for the Study of Religion and Society, Madras, Bangalore, 1970.



*reis. Por acaso colhem-se figos dos espinheiros e uvas dos abrolhos?”* “Não basta dizer: Senhor, Senhor! para entrar no reino dos céus, mas é preciso fazer a vontade do meu Pai”.<sup>33</sup>

Neste tempo em que a palavra, por força do seu uso e abuso, está descredibilizada, humilhada, ferida<sup>34</sup>, a narrativa e o testemunho surgem como lugar decisivo da sua credibilidade e redenção, retomando a mais pura tradição da igreja primitiva: *Vejam como eles se amam!* E no testemunho do amor-*agapé* podemos constatar uma pericorese entre a *fides qua* e a *fides quae*, que reenviam sempre uma para a outra, e ambas para uma *caritas* em acto como única fonte de credibilidade. Citamos a *Carta de Tiago*, 2, 14-18.26:

*”Que importa, meus irmãos, alguém dizer que tem fé, se a não põe em prática? Essa fé terá algum valor para ele? Imaginem que algum irmão ou irmã, não tem nada que vestir e lhe falta o necessário para comer, cada dia. Vocês podem dizer-lhes: ‘Vão em paz! Hão-de encontrar com que se aquecer e matar a fome!’ Mas, se não lhes dão aquilo de que eles precisam, de que valem essas boas palavras? Do mesmo modo, a fé, se não é posta em prática, está morta. Mas alguém podia ainda dizer: ‘Tu tens a fé e eu tenho as obras.’ Então mostra-me lá se a tua fé é verdadeira, sem obras, que eu mostro-te, pelas obras, a fé que tenho. (...) Como um corpo sem espírito está morto, também a fé, sem obras, está morta.”*

Ainda que em nós esta relação activa entre fé e acção seja ainda uma promessa não cumprida, é preciso ler nestas palavras de Tiago uma possibilidade real de que a caridade encarne em vida e em acto, para que fé, mais do que credível, seja crível e para que nossa credulidade, como diria Bergson, não nos torne em *máquinas de fazer deuses*<sup>35</sup>.

<sup>33</sup>Mt 7, 16; 21: “A fructibus eorum cognoscetis eos numquid colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus?”

<sup>34</sup>Cf. Jean-Louis CHRETIEN, “La parole blessée”, in *L’arche de la parole*, Paris, PUF, 1999, pp. 23-54.

<sup>35</sup>Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1948, p. 220: “Mais voyons de plus près pourquoi cette faculté fabulatrice impose ses inventions avec une force exceptionnelle quand elle s’exerce dans le domaine



### Ponto III A credibilidade da *fides quae*

A propósito da credibilidade da *fides quae* - i.é, a respeito dos conteúdos doutrinários que uma dada religião propõe para ser acreditados - não se pode iludir aqui algumas dificuldades de monta. Podemos começar por dizer que, enquanto que ao nível da *fides qua*, i.é, da dimensão subjectiva da crença, há uma pertinência fenomenológica na passagem do domínio natural ao domínio da fé religiosa, o mesmo já não se verifica ao nível da *fides quae* pelo facto de a natureza do que é afirmado ser radicalmente diferente num e noutra caso: no primeiro totalmente acessíveis à razão, no segundo só parcialmente acessíveis, revelando-se aí um núcleo que jamais se deixa esgotar racionalmente. Assim, para determinar a credibilidade de uma *fides quae*, face a outras propostas religiosas, o critério terá de mais negativo do que positivo. Concretizando o problema: o que é que poderia permitir credibilizar diferentemente, v.g., o *Credo* cristão, o *Sh'ma* judaico, ou a *Submissão* muçulmana, apenas para dar estes exemplos conhecidos? Sem dúvida que em todos estes exemplos existem denominadores comuns, existem textos sujeitos a uma tradição exegética que, em maior ou menor grau, procura esclarecê-los racionalmente; existem acontecimentos históricos e testemunhos deles; existem narrativas de acontecimentos maravilhosos, miraculosos, taumatúrgicos; há conhecimento histórico dos contextos e das formulações doutrinárias; há, em maior ou menor grau, pensamento filosófico e teológico que visa esclarecer e aprofundar o significado desta ou daquela proposição. Enfim, temos um quadro que distingue as religiões com base histórica sustentável daqueles fenómenos puramente inventados, fruto das fantasias e dos sonhos visionários, sem qualquer referência histórica.

Mas, apesar destas distinções fundamentais, quando queremos fundamentar a credibilidade de cada uma delas, andamos sempre na perife-

---

religieux. Elle est là chez elle, sans aucun doute; elle est faite pour fabriquer des esprits et des dieux.”





ria da questão, porque o problema coloca-se sempre ao nível da significação mais profunda, do sentido soteriológico de tais acontecimentos, só dado precisamente adentro da confissão de fé. Enfim, ao nível da “verdade” das religiões, temos aqui um círculo complexo entre escritura, acontecimentos e fé, talvez porque a “verdade” destes fenómenos não deva nem possa ser colocada do ponto de vista de uma crítica do conhecimento, de uma epistemologia exterior, cujos critérios fossem pedidos de empréstimo aos da verificação das ciências ou mesmo à historiografia, mas antes ser entendida no sentido de uma *revelação* de possibilidades ao homem, que para isso utiliza símbolos, parábolas, narrativas, preceitos, etc., enfim, recorre a todos os géneros de linguagem humana, mormente à linguagem natural que é o repositório comum de todas as experiências antropológicas fundamentais.

Dando um exemplo: sabemos hoje que a narrativa de origem, presente no livro do *Génesis*, não é histórica<sup>36</sup>. Mas poderíamos nós dizer, do mesmo modo e com a mesma facilidade, que não é *real*? Poderíamos nós dizer que ela, longe de qualquer mítica ingenuidade, não traduz uma consciência extremamente apurada sobre a condição humana? Poderíamos nós sustentar que ela não nos faz penetrar mais no enigma da existência humana do que não sabemos quantas obras de paleoantropologia ou de história?<sup>37</sup> Não é verdade que esse é um daqueles textos *imemoriais*<sup>38</sup> que nos olham e nos lêem antes de os lermos?

Mas apesar destas dificuldades e fragilidades, não queremos deixar de traçar um percurso possível para a credibilização da *fides quae*. Tal como no primeiro caso, começamos por esboçar a posição agostiniana, para depois a alargar o ponto de vista da sua formulação substantiva.

No *Sermão* 43, Agostinho sintetiza ao seu jeito judiciário a passagem do domínio da *fides qua* para o domínio da *fides quae*. Demos-lhe então a palavra:

<sup>36</sup>Cf. Armindo VAZ, *A Visão das Origens em Génesis 2, 4b - 3, 24*, Didaskalia/Carmelo, Lisboa, 1996.

<sup>37</sup>Cf. Paul RICOEUR, “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)”, pp. 301e ss

<sup>38</sup>Vide CHRETIEN Jean-Louis, *L’arche de la parole*, Paris, PUF, 1999.







”Todo o homem quer entender; não existe ninguém que não o queira. Mas nem todos querem crer. Diz-me então alguém: ‘Entenda eu e acreditarei.’ Respondo-lhe: ‘Crê e entenderás.’ Tendo, assim, surgido entre nós uma espécie de controvérsia a este respeito (...), levemos o pleito ao juiz. Concede-me que na controvérsia o juiz seja o profeta (...): ‘Se não acreditardes não compreenderéis’ - ‘*Nisi credideritis non intellegitis*’, (Is 7, 9) . [Todavia] aquele suposto adversário (...) não emite palavras vazias de sentido quando diz: ‘Entenda eu e acreditarei’. (...) De certo modo é verdade o que ele diz. Mas também o é o que eu digo, com o profeta: ‘antes crê para entenderes’. Ambos dizemos a verdade; ponhamo-nos então de acordo. Por conseguinte, entende para crer, crê para entender - ‘*intellege, ut credas; crede, ut intellegas*’. Vou dizer-vos em poucas palavras como devemos compreender isto sem nenhuma controvérsia: entende para crer na minha palavra; crê para entender a palavra de Deus - ‘*intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum Dei*’.”<sup>39</sup>

É justamente famosa esta passagem. Vemos que o Agostinho procura aqui uma instância onde a compreensão, em geral, e o acreditar na palavra de Deus, em particular, não litiguem, porque ele intuiu que a *credibilidade da fé* reside numa leitura mais profunda do profeta Isaías, e não numa leitura superficial e linear que coloca antecipadamente a fé como condição exclusiva e *sine qua non* da compreensão.

Aliás, o Apóstolo Paulo, na *Carta aos Romanos* (10, 14), perguntava-se aparentemente ao arrepio do Profeta: “Como hão-de acreditar se não houver quem lhes anuncie?” Nesta passagem Paulo dá como suposto que em primeiro lugar está o anúncio e a sua compreensão e só depois pode vir a fé. Estará a Escritura em contradição consigo mesma? “Jamais”, diz Agostinho. O “*escuta o anúncio para que acredites*” do Apóstolo é o horizonte antropológico da compreensão em geral (a linguagem, o contexto, etc.), que se torna indispensável à pregação, pois é a base mínima para que os interlocutores se possam entender. A revelação supõe sempre uma condição antropológica capaz de acolher

---

<sup>39</sup>*Sermo 43, passim*





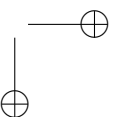
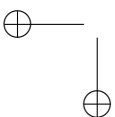
o *kerigma*. É neste sentido que, em nosso entender, Agostinho interpreta o “*nisi credideritis non intellegitis*” do profeta, e não como se ele defendesse que a fé precisa de uma espécie de vazio antropológico e racional inicial para se afirmar como fé, quase a pisar a linha do fideísmo irracionalista, que fez história desde Taciano a Karl Barth, depois filosoficamente canonizada em Heidegger<sup>40</sup>.

Ora, ao nível do “*compreende para que acredites*” é necessário examinar racionalmente as garantias do testemunho para ver se é credível. Este cometimento ao exercício racional antecede e prepara o acto da fé, cujo conteúdo material a razão não consegue compreender completamente, v.g., na afirmação “Jesus Cristo é o Filho de Deus”. Por esta razão, isto é, pelo facto de se compreender apenas em parte, mas não tudo, segue-se o “*crê para compreenderes*”. Avança-se assim num movimento recíproco e espiralado de mútua potenciação.

Donde, conclui Agostinho, que a fé preceda a razão seja uma ordem perfeitamente razoável. “*Proinde ut fides praecedat rationem, rationaliter iussum est.*” (*Epistula* 120, 2). O que é que neste fórmula vem em primeiro lugar: a fé ou a razão? É indecidível, porque a pergunta está mal formulada. Aquela fórmula provocatória e paradoxal impede que o relacionamento entre a fé e a razão seja colocado em termos de simples precedência cronológica de uma sobre a outra, dos conteúdos objectivos sobre a atitude crente, e vice-versa, esquema que cai sempre numa regressão *ad infinitum*. À relação entre fé e razão só se acede por um exercício de diferenciação, por uma pericorese infinitamente mais complexa. Por isso, já em ambiente propriamente de *fides quae*, i.é., na compreensão dos conteúdos doutrinários, Agostinho retoma a fórmula inicial - *intellege ut credas* - insistindo na possibilidade de a inteligência se poder continuar a exercer já adentro da mesma fé.

Exemplifiquemos de novo com a afirmação de fé acima referida: “Creio que Jesus Cristo é o Filho de Deus”. Compreendo logicamente este enunciado, no qual se predica “b de a”, isto é, onde o predicado ‘b’

<sup>40</sup>Cf. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1982, pp. 91 e ss.





“filho de Deus” é atribuído a um sujeito ‘a’ “Jesus Cristo” através da cópula verbal ‘é’. Sei por testemunhos em que acredito, e que chegaram até mim, que Jesus Cristo existiu, que disse determinadas palavras e realizou determinados gestos, que morreu e ressuscitou conforme testemunharam os discípulos; sei o que é ser filho de alguém; tenho uma ideia aproximada, ainda que imperfeita, do que significa ser “Deus”; etc. Posso, além do mais, averiguar da credibilidade dos testemunhos; posso interrogar-me sobre se alguém já tinha alguma vez feito antes o que ele disse e realizou - a sua mensagem e os seus milagres; posso comparar a ideia que tenho de homem para ver de que modo nele é confirmada ou excedida; posso perguntar porque razão o centurião romano terá concluído que “este era verdadeiramente o Filho de Deus”, etc. Posso ir mesmo mais além e perguntar se e como Deus pode ou não ter um filho<sup>41</sup>, etc. Em suma: *posso acreditar*<sup>42</sup>. “*Fides quaerit, intellectus inuenit*” - “a fé procura, a inteligência encontra”<sup>43</sup>.

Certamente que daqui não resultará uma conclusão lógica como se fosse retirada a partir de duas ou mais premissas, à maneira de um silogismo/epiquerema. A este nível inteligência *encontra que não encontra*<sup>44</sup>. Mas funda-se uma determinada razoabilidade. E manifesta-se que a revelação, mesmo nas suas expressões mais inesperadas, não é um obstáculo à razão, mas ao invés uma oportunidade e um convite. Isto significa que a revelação não é só revelação de uma realidade transcendente, de uma verdade eterna e acabada de que o homem teria de se apropriar sem mais, mas antes a revelação de possibilidades para a

<sup>41</sup>Vide Bernard SESBOÛE, Bernard MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un fils? Le débat trinitaire du IVe siècle*, Paris, Cerf, 1993.

<sup>42</sup>No pensamento fenomenológico e ético contemporâneos, o “eu posso” surge como a dimensão mais radicalmente transcendental no humano (v.g., Paul Ricoeur, Michel Henry), ainda que o acto de fé cristã suponha, mas nunca se esgote, neste posso, porque o *initium fidei* parte de Deus.

<sup>43</sup>*De Trinitate*, 15, 2. 2.

<sup>44</sup>*De Trinitate*, 9, I, 1: “Sic ergo quaeramus tanquam inuenturi, et sic inueniamus tanquam quaesituri.” / “Assim, pois, procuremos como quem há-de encontrar e encontremos como quem há-de continuar a procurar.”



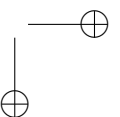
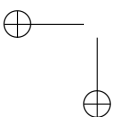


existência humana. Se depois disto ainda quiséssemos ver como é que Agostinho desenvolve este programa do *intellectus fidei* e se aplica no intento de dar credibilidade à fé, i.é, à *fides quae*, desde a existência de Deus, à Encarnação, à Trindade, etc., teríamos que percorrer toda a sua imensa obra.

Mas ainda em termos de grandes princípios, devemos acrescentar que se no plano natural a razão tende a crescer e a fé a diminuir - o que vamos sabendo diminui o universo do acreditável -, no plano da *fides quae* religiosa a razão não esgota o que há a compreender em virtude da excedência da mensagem que é proposta. A razão aumenta na proporção em que aprofunda o que a fé lhe propõe e a fé (*fides qua*), i.é, a disposição para crer, fortalece-se à medida que a razão traz mais motivos para continuar a acreditar. E também neste domínio dá-se uma potenciação cada vez maior que só culminará na visão *face a face*, onde tanto a fé como a razão desaparecerão para dar lugar ao amor contemplativo. Até lá *videmus per speculum et in aenigmate* e, enquanto vivermos, a *fides quae* nunca poderá ser esgotada. Por isso, agora uma não diminui para outra aumentar, mas crescem ambas.

Este esquema que expusemos pode parecer-nos *prima facie* datado, demasiado escolar, dependente de uma certa concepção de racionalidade e de um modelo demasiado retórico de linguagem, o que não deixa de ser verdade até certo ponto. Mas cremos que por detrás deste tipo de argumentação se esconde uma experiência verdadeira e profunda, que é a descoberta de algo sempre excedente na existência crente, uma espécie de intuição de um horizonte infinito, sempre aberto à novidade, ainda que na fórmula mil vezes repetida.

Esta é grosso modo, as linhas gerais da resposta agostiniana e, apesar de traduzir fundamentalmente o percurso da sua exegese e da sua progressão na compreensão da fé, revela-se bastante análogo a um modelo noético de verdade, ainda que a escapar para a sua consumação escatológica, perfeitamente consonante, aliás, com a definição de fé da *Carta aos Hebreus* (11, 1): “A fé é a posse antecipada das coisas que se esperam e garantia das coisas que não se vêem.” Importa,





contudo, como contraponto meditar bem nas palavras de J.-L. Marion: “A fé, longe de destruir as questões pela prolepse imbecil de uma certeza bruta (como muitos, e não dos menores, imaginam) pode abrir para certos abismos que nem sequer toda a meditação *do mundo* poderia entrever.”<sup>45</sup>

Assim, apesar da validade actual da fenomenologia da existência crente, feita por Agostinho, estamos em crer que neste segundo aspecto, i.é, no tentar esclarecer racionalmente os conteúdos da revelação, o nosso tempo terá algumas dificuldades em segui-lo. A recente encíclica papal *Fides et Ratio* e os princípios que a enformam, nomeadamente a hipervalorização da relação razão e fé e uma certa concepção de verdade ainda como *adequatio* podem ser vistos, a este respeito, como um exercício elucidativo relativamente às possibilidades e às dificuldades de esclarecimento e de fundamentação racionais da fé. Talvez porque, como dissemos acima, haja um círculo virtuoso entre a *fé em que* acreditamos e a *fé com que* acreditamos, remetendo ambas para a linguagem do testemunho e da caridade em acto: “*vejam como eles se amam!*” Poderemos ir muito além disto?

---

<sup>45</sup>*Dieu sans l'être*, p. 107.

