

Será necessário hoje uma teologia *negativa*?

JOSÉ JACINTO FERREIRA DE FARIAS, SCJ

Faculdade de Teologia (UCP) – Lisboa

Vamos abordar esta temática da *teologia negativa* no quadro mais vasto para onde ela remete e que é o do aparente *silêncio de Deus* na história do mundo, quer na sua dimensão profana, quer na sua dimensão religiosa, bem como no drama da existência humana que se confronta, de um modo mais ou menos intenso, segundo os ritmos da vida, com as fronteiras do enigma, do mistério e mesmo do *não sentido*, como é possível ilustrar quer na tragédia grega, quer no livro de Job, quer, mais recentemente, na literatura do absurdo, e, de um modo geral, nos existenciais negativos, representados pelo sofrimento, pela doença e pela morte e, de um modo ainda mais intenso, pela injustiça triunfante no mundo contemporâneo.

A teologia negativa vai aparecer como atitude de quem crê, mas que não encontra na linguagem expressões adequadas para dizer o mistério, perante a inefabilidade Deus e a sua irrecusável incompreensibilidade, e que ocorre na história do pensamento como o fundo obscuro de todo o discurso racional, mesmo da racionalidade crente, por um lado, e, por outro, perante a referida inefabilidade da condição humana, quando a linguagem como que se recolhe, e isto também, porque na condição humana se espe-

lham ou se pressentem os sinais da presença do mistério transcendente do Criador do universo que fez do homem um ser à sua imagem e semelhança.

Assim a teologia negativa não é apenas a proclamação dos limites da linguagem perante a imensidade inefável do mistério de Deus, mas também perante a *grandeza* e a *miséria* do homem¹; a *teologia negativa* evoca a combinação irrecusável da questão teológica como um problema antropológico, e vice-versa.

1. A saudade do Silêncio

É quase um lugar comum afirmar-se que no mundo contemporâneo existe um *déficit* de silêncio e que o homem moderno é quase incapaz de recolhimento. A causa talvez esteja na mudança de paradigma operada na modernidade, a partir daquela célebre proposição de K. Marx sobre L. Feuerbach, segundo a qual até agora os filósofos se preocuparam em interpretar o mundo, agora o que urge é transformá-lo². A transformação do mundo foi operada pelas sucessivas revoluções industriais, que constituem a tradução histórica do apelo romântico ao retorno à *práxis*, pelo qual se invertia a afirmação do prólogo do evangelho de S. João, que é assim reinterpretado por Goethe: no princípio não era o *logos*, mas a acção!³

No que diz respeito à tradição espiritual, sabemos que na modernidade se operou também uma correspondente alteração dos paradigmas, na passagem da *contemplação* para a *acção apostólica*, como tradução do compromisso e do empenho na transformação humana e espiritual do mundo. A “fuga mundi” torna-se suspeita de alienação preguiçosa, e é substituída pela urgência de um novo tipo de estar e de presença no coração do tempo, do mundo e da história.

Recentemente, porém, tem vindo a redescobrir-se que afinal o excesso de acção e de racionalidade na explicação do mundo conduz a um novo tipo de *não saber*, pois com razão afirmava F. Nietzsche que quem tudo ex-

¹ É a clássica distinção de Pascal, que reconhece no homem esta tensão paradoxal que diz o seu mistério: *Pensées* (Paris: 1670) 185-186.

² Tese 11: “Os filósofos limitaram-se a *interpretar* o mundo de modos diferentes; o que importa, porém, é *transformá-lo*”: K. MARX, *Teses sobre Feuerbach*, in MARX, K.-ENGELS, F., *Textos Filosóficos* (Lisboa: Presença sd.) 13.

³ Cf. *Fausto*, 1237.

plica, nada entende; o que facilmente se explica, não tem valor⁴. É que o excesso de racionalidade técnica e científica, tão denunciada e criticada por notáveis escolas filosóficas⁵, degenerou em irracionalidade ideológica do *não sentido*, esvaziando de conteúdo o discurso político, e mesmo a filosofia, reduzida esta a uma neo-sofística ou jogos de linguagem, acrobacias pseudo-intelectuais na indagação da constituição do real, quer como ética quer como estética ou mesmo como lógica, e, por extremo paradoxo, esvaziou a própria linguagem poética, reduzida a uma arte combinatória de palavras sem nexos. Muito do discurso *pós-moderno* enferma desta capitulação da razão, de uma ontologia da fragilidade⁶, de uma *dialéctica negativa*, em demanda de formas alternativas de pensar o ser e a vida⁷.

2. Silêncio ou silenciamento de Deus?

Se olharmos para a tradição sapiencial, não nos confrontamos propriamente com o silêncio de Deus, mas sim com uma pluralidade de expressões, nas quais se transmite não propriamente o silêncio, mas sim as múltiplas modalidades do seu falar, da sua revelação.

O silêncio de Deus, como um *não falar*, é um problema recente na modernidade pós-iluminista, nas diversas formas de teísmo, de secularização e de ateísmo, e nas teses da crítica à religião como projecção da consciência alienada ou como manifestação invertida do recalçamento das pulsões vitais ou inibição da liberdade, como na psicanálise freudiana⁸. No teísmo moderno pós-iluminista e no ateísmo científico de K.Marx a J.Paul Sartre⁹ e na superior indiferença do laicismo mais recente é possível localizar a causa do silenciamento de Deus, perante a afirmação egológica e tota-

⁴ “Uma coisa que se explica, deixa de nos interessar”: F. NIETZSCHE, *Para além do Bem e do Mal. Prelúdio de uma filosofia do futuro* § 80 (Introdução, actualização de texto, notas e apêndice de F. Delfim Santos) (Lisboa: Guimaráes 1987) 83.

⁵ É o caso especialmente da escola sociológica de Frankfurt. Sobre o tema, veja-se a obra já clássica dos seus principais representantes: M.HORKHEIMER-TH.ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, in TH.ADORNO, *Gesammelte Schriften* 3 (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 19842).

⁶ Cf. G. VATTIMO, *Credo di credere* (Milano: Garzanti 1996).

⁷ Cf. TH. ADORNO, *Negative Dialectic* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 19904).

⁸ Cf. JOAQUIM TEIXEIRA, «*Em Nome do Pai*». *A questão filosófica da nomeação de Deus*, in H.DE NORONHA GALVÃO (Org.), *Em Nome de Deus Pai* (Lisboa: Didaskalia 1999) 55-103, o qual, inspirando-se em P. Ricoeur, desconstrói a crítica freudiana da religião.

⁹ Cf. H. DE LUBAC, *Le drame de l'Humanisme athée* = Oeuvres Complètes II (Paris: Cerf 1998).

litária do sujeito, iluminado e emancipado, fora do qual nada mais há para dizer. O percurso histórico da cultura pós-iluminista mostrou, porém, que a afirmação da auto-suficiência do homem está também na origem do desaparecimento do homem, numa correspondência, que os próprios autores do pensar pós-moderno e frágil reconhecem, entre a *morte de Deus* e a *morte do homem*, mesmo na linguagem¹⁰, o que acontece de uma forma patológica e obsessiva nos ambientes anglo-saxónicos, mas que começa também a pretender impor-se entre nós¹¹.

3. O Silêncio dos que sofrem por causa da justiça ou sem saber porquê

Em contraste com o discurso do poder instituído é confrangedora e arrepicante a visão do sofrimento no mundo, que dá razão ao que se reza na Salve-Rainha quando evoca o mundo como um *vale de lágrimas* pelo qual passamos *gemendo e chorando!*... Nas guerras ou noutras circunstâncias quaisquer, o sofrimento em todas as suas formas e expressões há-de ser o critério de referência fundamental que inviabiliza qualquer leitura maniqueia do processo histórico. O sofrimento, sobretudo aquele que está ligado com a paixão pela verdade e pela justiça, constitui-se em instância crítica a partir da qual o bem e a verdade há-de procurar-se. A verdade e o bem não se encontram do lado das geoestratégias e das geopolíticas da dominação e do poder (seja como for que este se interprete). Quando muito poderá de algum lado estar a razão da violência, que por isso mesmo deixou de ser ins-

¹⁰ Cf. G. VATTIMO, *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (Lisboa: Presença 1987) 30.

¹¹ É o que se nota num certo *pudor* em utilizar o termo *homem* na sua acepção de *género humano*, como é tradicional na linguagem, substituindo-o por *ser humano*. Em si seria um pormenor insignificante, não fosse precisamente a ideologia eco-feminista que lhe está subjacente. É por exemplo sintomático que na tradução portuguesa da exortação apostólica *Sacramentum Caritatis* de Bento XVI, publicada a 22 de Fevereiro de 2007, – [Edição conjunta do *Secretariado Geral do Episcopado* e das *Paulinas*] – se assista a esta tendência, na medida em que, confrontando com a versão oficial do *site* do Vaticano ou com a versão italiana, o termo *homem* é sistematicamente traduzido por *ser humano*. Dir-se-á que se trata de um pormenor insignificante, mas não devemos esquecer que, mesmo se a teologia não é uma questão de luta de palavras, como já recordava S. Gregório de Nazianzo no texto que citámos, as palavras são fundamentais como *mediação conceptual*, e a escolha dos termos não é indiferente, pois por eles passa a mediação com o *ser*. E o que está em causa é toda uma concepção do *homem*, primeiro no *masculino*, quando se deu a crise da *paternidade*, sobretudo a partir dos finais do séc XIX, e agora no *feminino*, quando se assiste à crise da *maternidade*, e cujas consequências para a persistência do *humano enquanto humano*, e não de um puro *vegetar*, como lembrava K. Rahner, – [cf. *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg-Basel-Wien: Herder 1991) 58] – nos obriga a pensar. Nesta como noutras coisas, nada há que seja de todo inocente ou desprovido de pressupostos.

tância da verdade e do bem. A verdade e o bem deixaram de ser uma questão de razão, para se tornarem um imperativo ético do compromisso responsável e da solidariedade.

Mas não deixa de ser paradoxal observar como a necessidade moderna de proclamação universal dos direitos humanos tenha sido contemporânea do mais feroz e abominável desrespeito pelos mesmos. O desequilíbrio geoestratégico em que vivemos abriu o flanco ao pensamento unidimensional dos mais fortes, dos senhores do mundo, que ditam as guerras e o seu fim, numa lógica de lucros, como se tudo se reduzisse a um simples jogo de xadrez ou a um exercício militar ou de uma questão de contabilidade! No mundo a muitos títulos louco e doente no qual vivemos, apetece fazer como o antigo filósofo: descer em pleno dia ao Rossio, com uma vela acesa e perguntar: onde está o homem? Será que a actual humanidade será ainda capaz de responder ao enigma da Esfinge?

4. A divina escuta do silêncio

A atenção ao clamor silencioso dos que sofrem, sobretudo dos que sofrem pela paixão da justiça e da verdade, remete-nos para a escuta divina deste silenciar. Na verdade, a *historia salutis* arranca desta narração de que Deus escuta o clamor dos que sofrem e são oprimidos – “ouvi o clamor do meu povo” (cf. Ex 3, 9) – tema que encontra o seu paralelo e cumprimento no *sermão da montanha*, quando Jesus proclama bem-aventurados os pobres e os que sofrem por causa da justiça, porque a eles é dado conhecer o *Evangelho* do Reino de Deus (cf Mt 5. 3-12; Lc 6. 20-26).

O tema de fundo da sinfonia da história da salvação é este escutar o clamor dos oprimidos, como uma nota que caracteriza o rosto do Deus vivo: ele está nos profetas, nas celebrações jubilares, na liturgia existencial de atenção ao órfão e à viúva, da prioridade da misericórdia sobre a justiça.

O enigma e o mistério da existência encontram em duas figuras bíblicas a sua evocação mais eminente: no servo de Deus sofredor (Is 52-53) e em Job¹². E o que está aí evocado? Que o sofrimento na sua radical seriedade antropológica pode encontrar-se misteriosamente relacionado com a

¹² Cf. ARMINDO VAZ, *A Imagem do Deus de Israel*, in H. DE NORONHA GALVÃO (Org.), *Em Nome de Deus Pai* (Lisboa: Didaskalia 1999) 148-159, onde o autor aborda a temática do sofrimento do inocente representado pela figura de Job.

vivência mais profunda da proximidade com o mistério de Deus. Mas estas figuras são uma profecia do futuro, na medida em que elas se cumprem no *servo de Deus* por excelência, Jesus Cristo. N'Ele acontece o escatológico divino escutar do clamor dos pobres e dos excluídos, dos doentes e dos pecadores. Ele é em pessoa o *Evangelho*, isto é, a mensagem de salvação e de redenção..., mas que acontece no abandono e no silêncio da Cruz! A morte de Cristo, como o momento do abandono, do silêncio e do apagamento da Palavra, é o instante, a *hora* na qual Deus se revela como aquele que acolhe nas suas mãos o Filho que n'Ele se abandona: “Pai, nas tuas mãos entrego o meu Espírito” (Lc 23,46). Onde estava Deus Pai no calvário? Ali, pendente no Cruz!¹³ O mistério do silêncio de Deus tem aqui a sua resposta: Deus estava no calvário na agonia do Seu Filho¹⁴.

Na Cruz encontra-se também a manifestação do segredo dos cristãos, pois que são chamados a viver sob a sombra da cruz: quem quiser ser meu discípulo, tome a sua cruz e siga-me!... (cf. Mt 16, 24).

5. A Teologia *apofática* ou *negativa*: os limites da linguagem para dizer o *inefável*

A teologia apofática ou do silêncio surgiu como correctivo ao excesso da palavra e dos jogos de linguagem da sofística teológica no séc. IV. S. Gregório de Nazianzo dizia que a teologia não é uma “logomaquia”¹⁵, mas sim a vivência purificada e contemplativa do mistério que está para além de todos os conceitos!...

A teologia *negativa* propõe como método o silenciamento da palavra, do olhar indiscreto que pretenda introduzir-se no espaço sagrado do mistério. O silêncio apofático pressupõe o silenciamento purificador das paixões,

¹³ Sobre este tema, veja-se o nosso estudo: J. JACINTO FARIAS, *Páscoa de Cristo: Consumação da história*, in: *Creio na Vida Eterna. Semanas de Estudos Teológicos-Faculdade de Teologia-Universidade Católica Portuguesa* (Lisboa: Rei dos Livros 1997) 119-141.

¹⁴ Embora noutra perspectiva, assim o entendeu Elie Wiesel, no campo de extermínio nazi, quando, aos quinze anos, nas vésperas da libertação da Alemanha pelos aliados, foi obrigado, com os outros prisioneiros, a assistir à execução de dois militares alemães, um jovem soldado e um sargento, membros da resistência, que tentavam minorar o sofrimento infernal dos condenados. Quando presenciava a agonia do jovem, escutou um gemido angustiado e abafado de alguém que perguntava: mas onde está Deus? E foi então que escutou uma voz interior que lhe sussurrava: está ali em agonia, naquela forca: Cf. E. WIESEL, *La Notte* (Firenze 1986) 66-67.

¹⁵ GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27-31* (Discours théologiques) = *SCh* 250 (Paris: Cerf 1978) 27,1.

como Moisés a descalçar os pés diante da Sarça-ardente (cf. Ex 3, 5), porque as coisas santas devem ser tratadas santamente¹⁶. Este silenciamento da palavra e das paixões é a condição para um outro tipo de dizer, um dizer como *memória* e como *narração*.

Os Padres da Igreja têm o cuidado de recordar que acedemos ao conhecimento do mistério, porque ele se deu a conhecer, ou seja, é da *economia* que chegamos ao conhecimento da *theologia*, movimento que K. Rahner traduzia no seu célebre axioma: que a Trindade económica é a imanente, e vice-versa¹⁷. Assim, a teologia apofática, ao mesmo tempo que evoca os limites da linguagem, aponta para outro tipo de conhecimento, narrativo, simbólico e *estético*. A palavra que se cala, a visão que se recolhe oferecem-se como a condição para ver e sentir melhor, para um ver de quem segue, de quem percorre um caminho deixando-se levar, de certo modo como Moisés (cf Ex 33,20-33)¹⁸.

A teologia apofática torna-se assim epifania, ou seja, revelação da beleza e da grandeza de Deus que, por amor, criou o homem à sua imagem e semelhança, precisamente como ser inteligente e livre. Mas também na sua constituição corpórea, porque o *homo erectus* na sua posição no cosmos é expressão da diferença do ser humano a respeito dos animais, sendo que a atitude de estar de pé é um outro modo de dizer a *liberdade*. Mas a criação é profecia de uma realidade mais perfeita e o *primeiro homem* é profecia do *último homem* – *ecce homo* – Jesus Cristo, o qual, erguido na cruz, revela o homem perfeito que na *obediência* vive a *liberdade*. Temos assim um movimento *tipológico* que conduz da antropologia à cristologia.

A *teologia mística*, que é essencialmente apofática, negativa, tem aqui a sua origem, como aventura espiritual a caminho da terra da promessa como horizonte de transcendência que se afasta sempre mais na medida em que parece que dele nos aproximamos; por isso mesmo, experiência de catarse transfigurante a partir do toque inicial e misterioso da graça no momento da *conversão*¹⁹, que toca o fundo metafísico do ser, operando uma transfor-

¹⁶ Cf. GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Discours* 27,5.

¹⁷ Cf. K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento originário e trascendente della storia della salvezza*, in *MystSal* 3, 414.

¹⁸ Este é o projecto de S. Gregório de Nissa na sua obra fundamental sobre Moisés, muito particularmente quando interpreta a resposta divina a Moisés, que desejava ver o rosto/glória de Deus, onde a *visão* aparece sobretudo como *seguimento*, porque o rosto de Deus não pode ser visto: Cf. GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse* = SCh 1 (Paris: Cerf 1968) *Theoria* II, 249-255.

¹⁹ A “conversão” como fundamento ou momento fundante da teologia enquanto tal e do seu método, este é o tema central da arquitectónica metodológica desenvolvida por B. Lonergan. Cf B. LONERGAN, *Method in Theology* (Toronto: University Press 1994) 235-266.

mação ontológica na passagem da criaturalidade à filiação, avançando por sucessivas elevações até à união, pela entrada na nuvem luminosa da obscuridade do mistério!..., sendo que este entrar é um ser agarrado, à maneira de S. Paulo²⁰ ou do discípulo amado, que repousou a sua cabeça sobre o peito do Senhor na última Ceia!... (Jo 13, 25). E aqui está o fundo vivencial da inteligibilidade própria da teologia, mesmo como ciência de rigor, no estudo positivo dos dados, como memória e como narração de uma experiência de companhia, como gosta de dizer B. Forte²¹.

Estamos aqui em presença das dimensões mais profundas e inefáveis do mistério cristão. Por isso, a teologia tornou-se silenciosa, apofática, - mesmo o seu muito dizer é para que o seu calar não seja a expressão do vazio e do não ser – para evocar a natureza trans-conceptual e excessiva do mistério que ela é chamada a dizer, de um dizer que é um balbuciar sob o *sopro* do Espírito Santo. E neste sentido a teologia é essencialmente *espiritual*, e aqui ela alcança o ponto mais denso da sua característica *negativa*.

De facto, o Espírito Santo é o silêncio amoroso em Deus mesmo e ao mesmo tempo a condição transcendental de possibilidade de a Trindade se manifestar. Ele é o coração da Trindade (e da Igreja e do homem), o que há de mais íntimo e inefável, e, por isso, o silêncio absoluto e inefável do mistério, mas, ao mesmo tempo, a sua manifestação, a divina exterioridade, o Sopro no qual a Palavra se torna audível, a beleza perceptível.

É na acção discreta e profunda do Espírito Santo na Igreja e no mundo que tem sentido falar-se do silêncio de Deus. No Espírito Santo, o silêncio de Deus é envolvimento reverencial e divino, fascinante e tremendo, do abismo da bondade, do discernimento e do amor.

Ora o amor, que é em nós a expressão mais sublime da conaturalidade com o Mistério Santo, diz em si mesmo a relação de unidade distintiva, de proximidade e de distância, de transcendência e de imanência, de respeito silencioso, de uma emocional prisão da voz que se perturba pelo pressentimento do excesso da vivência trans- e meta-conceptual, onde a palavra emudece, dando espaço para a evocação, para o encerrar extesíaco do olhar na dor indizível de um perder-se morrendo de amor.

²⁰ “Não é que eu já tenha alcançado a meta, ou que já seja perfeito, mas prossigo a minha carreira para ver se de algum modo a poderei alcançar, visto que já fui alcançado por Jesus Cristo. Irmãos, não penso que já a alcancei, mas uma coisa faço: esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está adiante, prossigo em direcção à meta, para obter o prémio da soberana vocação de Deus em Cristo Jesus”: Fil 3,12-14.

²¹ Esta é a perspectiva de um dos textos muito sugestivos do teólogo italiano: B.FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia* (Milano: Paoline 1987).

Conclusão

Se estas reflexões têm alguma coerência e sentido, compreende-se agora a urgência de uma pedagogia do silêncio, como condição de ensaiar um novo percurso de ascensão para a contemplação do inefável e do incompreensível e que diz respeito quer ao mistério de Deus revelado no paradoxo e no escândalo da Cruz, quer ao enigma e ao mistério do homem que só na sombra da Cruz se ilumina, enigma e mistério que se adensa na consideração da liberdade mesmo e precisamente na sua capacidade de dizer não. O *pecado* faz parte, de facto, desta *negatividade* da teologia, cuja gravidade só é possível presentirmos no silêncio misterioso do Espírito Santo, como oportunamente nos recordava João Paulo II na encíclica *Dominum et Vificantem*²², publicada a 18 de Maio de 1986, na Solenidade do Pentecostes. Porque o Espírito perscruta o que há de mais profundo em Deus e no homem, é n' Ele que se presente e se vive o mistério da santidade, e é n' Ele igualmente que se presente a tragédia infernal para onde o pecado lança o homem contemporâneo e, por ele, toda a humanidade entendida sempre mais na sua paradoxal unidade.

Nesta fase crepuscular da história contemporânea, será necessário auscultar os gemidos inefáveis do Espírito Santo, em todos os que sofrem, por causa da justiça ou não, por causa da fé ou mesmo da incredulidade, no pós-moderno vazio espiritual, na loucura colectiva da humanidade à deriva e n' Ele redescobrir razões de esperança para o futuro que repousa nas mãos de Deus.

Ícone desta presença silenciosa do Espírito Santo no coração do mundo e no coração da Igreja é a Virgem Santa Maria, Senhora da esperança, dos caminheiros em demanda da pátria da liberdade. Seja ela, como a Senhora do Caminho, a indicar-nos o sentido a seguir para descobrir onde está o homem, e a revelar-nos o segredo da resposta ao enigma da Esfinge nas actuais encruzilhadas da história.

²² Cf. *Dominum et Vificantem*, II,3,37.