

Verdade cristã e diálogo inter-religioso

A propósito de Gianni Vattimo

JORGE COUTINHO

Nas suas produções desde há alguns anos para cá, o filósofo italiano Gianni Vattimo tem desenvolvido reflexões interessantes sobre vários temas e aspectos no interior da problemática da religião no tempo presente. Para quem eventualmente não o conheça ou esteja menos familiarizado com a sua obra, achamos oportuno deixar aqui uma informação sumária.

Vattimo tornou-se conhecido especialmente pela sua posição, no âmbito da filosofia hermenêutica, de pensador anti-metafísico e, em consequência, defensor da tese de que não há possibilidade humana senão para aquilo que ele próprio designa como «pensamento débil» («pensiero debole»). Desde finais da década de 90, este professor da Universidade de Génova, que fora católico convicto e militante e depois se afastou da fé, tem vindo a assumir um caminho de volta para o religioso, concretamente para a religião cristã, entendida porém, não segundo o figurino católico romano, por ele considerado de cariz metafísico e dogmático, mas de um cristianismo interpretado na linha do seu pensamento débil, hermenêutico e anti-metafísico. Testemunhos desta viragem, que ele próprio inscreve no actual movimento de um propalado «regresso do religioso», são alguns actos da sua vida, como a organização e participação num colóquio em Capri subordinado ao tema da «Religião», em 28 de Fevereiro e 1 de Março de 1994, juntamente com outros pensadores de vulto (J. Derrida, Maurizio Ferraris, H.-G. Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trías e Vincenzo Vitiello)¹, a escrita do

¹ Os contributos deste Colóquio, escritos ou passados a escrito, foram publicados em tradução portuguesa no livro de Jacques DERRIDA, Gianni VATTIMO e outros, *A Religião*, Relógio D'Água, Lisboa, 1997.

pequeno livro *Credere di credere* (1996)² e a de um outro expressamente dedicado à sua visão do Cristianismo no tempo da pós-modernidade, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (2002)³.

As suas reflexões revelam uma notável capacidade de compreensão do tempo que nos foi dado viver: do pensamento dominante (designadamente do chamado pensamento pós-moderno de que é, sem dúvida, um dos expoentes emblemáticos), da cultura e da própria religião. Estudioso e discípulo que se tornou de Nietzsche e Heidegger, denota sistematicamente a marca que estes dois monstros sagrados do pensamento imprimiram na cultura do tempo que lhes sobreveio. Se o que ele próprio pensa e escreve não é para ser seguido acriticamente, sobretudo no que ao Cristianismo diz respeito, a verdade é que, em muitas coisas, no mínimo obriga a pensar, mesmo aos cristãos que se prezam da sua fidelidade à Igreja.

Do que aqui nos ocuparemos é da sua ideia de verdade em sua particular aplicação à verdade religiosa, designadamente à verdade cristã, e das consequências que daí ele extrai para a prática do diálogo inter-religioso, bem como da religião com a ou as culturas. Com uma compreensão que nos parece a justa, embora não sem uma simultânea atitude crítica. Esta problemática, e particularmente a da relação humana com a verdade cristã, anda insistentemente versada, ora mais explícita ora mais implicitamente, no último livro atrás referido, pelo que o teremos aqui especialmente em conta.

1. A posição de Gianni Vattimo

1.1. As distorções da Igreja

Embora fazendo incidir a sua reflexão mais directamente sobre o diálogo inter-cultural, em *Dopo la cristianità*, Vattimo, com razão, de algum modo inscreve naquele o próprio diálogo entre as religiões, na medida em que estas se tornaram inculturadas, pondo uma marca relevante, quando não mesmo a mais decisiva, nos grandes espaços culturais em presença. Assim o cristianismo aparece aí profundamente identificado com a cultura europeia e, mais largamente, com a chamada cultura ocidental. Neste ponto, o filósofo – que, além da sua própria leitura da realidade, faz questão de mencionar em seu favor a obra do conhecido poeta do romantismo alemão, Novalis, *Die Christenheit oder*

² Trad. port.: *Acreditar em acreditar*, Relógio D'Água, Lisboa, 1998.

³ Garzanti, Milano, 2002.

Europa (A cristandade, ou seja, a Europa) – distancia-se da actual tendência para a afirmação de um laicismo que ignora e despreza o fenómeno religioso cristão no próprio terreno da factualidade histórica.

Este seu reconhecimento da marca cristã da cultura europeia anda todavia, com mais ou menos razão, acompanhado pelo reconhecimento de algumas dificuldades no que se refere ao diálogo intercultural e inter-religioso inerentes, ao menos em boa parte, à configuração histórica do cristianismo europeu.

1.1.1. A «identidade forte» do cristianismo

Em primeiro lugar, é visível a sua ideia do cristianismo tradicional europeu como religião marcada por uma «identidade forte». Esta marca condiciona, como vício primário, os demais desvios da religião cristã na sua relação com as outras religiões e com as culturas em geral. A identidade forte do cristianismo, que Vattimo vê especialmente ligada ao catolicismo romano, advém-lhe de diversos elementos configuradores, de que no decurso da história se foi revestindo: uma hierarquia fortemente estruturante do seu corpo social, um espírito autoritário, um direito canónico disciplinador, uma doutrina moral rígida e presumidamente fundada numa ética natural, uma doutrina da fé de cariz dogmático (uma e outra, em seu juízo, tendencialmente fundamentalistas), uma configuração sociológica com marcas de imperialismo, uma identificação com a cultura e a civilização europeias, eivadas do espírito de supremacia sobre as demais.

No fundo de tudo, porém, como condicionante originária, Vattimo, que pensa esta problemática a partir do horizonte prévio da sua compreensão filosófica da realidade em geral, atribui esta identidade forte e as decorrentes dificuldades no diálogo com as religiões e com a cultura particularmente ao facto de o cristianismo, sobretudo em sua versão católica, ter cultivado, desde longe, uma ideia metafísica da verdade, que é, como tal, a ideia de uma verdade ela mesma forte, da qual ainda não conseguiu libertar-se.

Para quem estiver familiarizado com o seu pensamento, fácil é ligar este juízo com a sua já referida posição de fundo de filósofo anti-metafísico, no interior e no seguimento da pós-moderna filosofia hermenêutica, em que é feita a apologia de um «pensamento débil», ao qual faz mesmo, com alguma insistência, aplicação da categoria cristã da *kenosis* (abaixamento, humilhação, debilitação), com a qual S. Paulo, servindo-se de um conhecido hino em uso na Igreja primitiva, procura exprimir o mistério da Encarnação (cf. Fl 2, 5-11).

Eis como ele vê as coisas: para os católicos a verdade, por um lado, existe objectivamente ou em si mesma, sendo, como tal, por si mesma impositiva. E tem um valor absoluto, isto é, não depende senão de si mesma – ou, se preferirmos, do lastro de ser a que ela corresponde – para ser verdade. Pela negativa, isso traduz-se na rejeição do relativismo epistemológico, que faz depender a verdade do ponto de vista ou da interpretação de cada indivíduo, de cada cultura, de

cada tempo e de coisas do género. Por outro lado, no plano subjectivo, o ser humano tem possibilidade de a ela aceder com a segurança da certeza, com isso se colocando em posição de posse ou domínio da mesma. A verdade assim entendida não deixa espaço para outras verdades de outras pessoas e outras culturas. E, tratando-se da verdade religiosa, não deixa espaço para a verdade de outras religiões. A verdade católica é assim assumida como *a verdade* «tout court» –, a ela estando submisso quem quer que seja, onde quer que seja, nada tendo, por isso, o catolicismo a aprender de outras religiões, antes se reclamando o direito e o dever de, unidireccionalmente, difundir a sua própria verdade em sua acção evangelizadora e missionária.

1.1.2. Cristianismo, europeísmo e colonialismo

Vattimo regista, com razão, esta vocação universalista do catolicismo, vocação que lhe confere um congénito carácter missionário. Refere mesmo, a propósito, aceitando a sua pertinência, o mandato de Cristo que «envia os apóstolos a pregar o Evangelho a todas as criaturas»⁴. Mas lamenta que, historicamente, a auto-consciência da sua identidade forte tenha estado ao serviço da causa missionária de uma Igreja que se assumiu como reduto da (única) verdade religiosa e, por isso, despenseira da verdade cristã para os povos que a ela ainda não tinham tido acesso.

Esta identidade forte desenvolveu-se nos tempos que se seguiram à primitiva missão, evangelicamente operada, como diria Paulo, na força (divina) da fraqueza (humana). Foi a partir da pacificação com o Império Romano, pelo Édito de Milão outorgado pelo imperador Constantino em 313, que aquela identidade começou a afirmar-se, tendo crescido com a conversão em massa dos povos bárbaros e tendo-se consolidado na chamada «cristandade» medieval.

Este processo histórico, além de ter servido para identificar o cristianismo com o cristianismo europeu, ocupado que foi entretanto o seu espaço extra-europeu pela religião islâmica, acabou por, no plano sociológico, lhe conferir a configuração de uma religião de poder, pela via daquilo que os historiadores designaram como a «santa aliança» da religião cristã com o poder temporal ou político. Por esta via, em sua actuação, o cristianismo acabou por se contaminar com uma perspectiva europeísta na visão do mundo e com a ideia colonialista de domínio do mesmo mundo pelos europeus. Colonialismo religioso andou assim a par com colonialismo político, enquanto conquista do espaço religioso de outros povos e imposição (que nem sempre, na prática, simples proposição) da própria verdade religiosa, e, mais ainda, segundo o modelo cultural-reli-

⁴ *Dopo la cristianità*, p. 105.

gioso europeu ou ocidental e romano. Na história da expansão portuguesa, é sabido, esse desígnio andou francamente servido pelo slogan «Dilatar a Fé e o Império»⁵.

1.1.3. *Religião do diálogo ou do conflito?*

Mas a identidade forte do cristianismo, como ideia de que se alimenta a sua presença na história, não funcionou apenas na sua acção para o exterior de si mesmo. Também no seu interior, regista Vattimo com fundamento, o cristianismo da Europa acabou por se digladiar⁶. Ele teve os seus conflitos e guerras de religião entre facções, que pugnaram entre si, com as razões da força, pelo domínio da sua própria verdade. Por outro lado, sabe-se que também entre o poder religioso e o poder político, aliados que haviam sido no interior da cristandade, em sua subsistência já dentro dos tempos modernos se multiplicaram os conflitos na procura do domínio de um sobre o outro. Além disso, são conhecidos alguns conflitos ainda em tempos recentes, dentro da Europa, entre facções políticas que se reclamam cada qual de uma diferente pertença religiosa.

Vattimo observa por isso, com fundamento, que, no terreno real da história, «dentro do mundo ocidental a religião cristã é mais um termo do conflito que um factor óbvio de unificação e pacificação». Infelizmente, observa ainda, «o cristianismo não nos aparece mais como a revelação da verdade que ilumina as trevas das culturas 'outras', libertando-as dos seus erros ou da sua parcialidade: é uma religião e uma cultura que se confronta com culturas e tradições diversas, e consequentemente é um dos termos em jogo no conflito entre culturas e não, ao menos não tão obviamente, a sua solução»⁷.

⁵ No caso, o império era português. Mas este estava, sem dúvida, numa relativa continuidade do antigo «Sacro Império» que, na Idade Média, esteve na base da «cristandade» europeia e do seu espírito de combate ao império do Islão e de reconquista do espaço por este arrebatado à Europa e à África cristãs e, além disso, também da conquista para Cristo dos espaços do mundo além-Europa. A ideia de império alimentou, aliás, uma das grandes distorções históricas do próprio cristianismo como religião. É sabido que a cristandade medieval, de que o catolicismo europeu é herdeiro – atente-se, justamente, no título do livro *Dopo la cristianità* –, se quis ela própria herdeira transfigurada («cristianizada») do velho Império Romano, com Roma como capital e o Papa como *Summus Pontifex*, sucessor do imperador, entre outras coisas, também neste epíteto religioso. Só a custo a Igreja se foi despojando com o tempo desse figurino imperialista de que guarda, ainda assim, nos nossos dias algumas marcas.

⁶ Cf. o. c., p. 100.

⁷ Ibid.

1.2. A secularização como condição para o diálogo entre as religiões

A dissolução da cristandade no decurso dos tempos modernos, apesar da resistência por parte dos cristãos, trouxe consigo, como grande benefício para o cristianismo, a secularização, enquanto separação das esferas religiosa e civil. Este figurino sociológico reconduziu, afinal, nomeadamente a Igreja Católica, ao seu estatuto evangélico, conforme a lição da terceira tentação de Cristo no deserto, de despojamento do poder temporal.

Em suas considerações, o filósofo genovês é insistente na valorização positiva desta viragem de separação das esferas do temporal e do religioso (segundo o princípio enunciado por Cristo e por aquele recordado: «Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus»: Mt 22, 21). No entanto, pensa ele, porventura o mais essencial e decisivo da secularização, ao menos na Igreja Católica e para efeito do diálogo com outras religiões e com a cultura, ainda não está operado.

Essa condição essencial e decisiva reside, em seu entender, num outro e mais profundo e fundamental nível da secularização. Tal é a secularização enquanto processo de interpretação, aplicação e especificação⁸ (por suposto, da verdade religiosa), implicando o abandono da ideia metafísica – como tal, dogmática, absolutizante e tendencialmente fundamentalista e dominadora – da verdade cristã, mesmo quando se considera como verdade revelada; e, na ordem prática, implicando a renúncia, por parte do cristianismo, à pretensão a submeter ao critério da sua verdade como a única verdade absoluta, universalmente, as demais verdades religiosas. Em termos exactos de Vattimo, a verdadeira secularização é «o desenvolvimento ‘pós-moderno’ da deriva descrita por Weber, no sentido daquele enfraquecimento («indebolimento») do sentido da realidade e da própria noção de verdade»⁹.

Se realizasse uma tal secularização, o cristianismo não precisaria de se negar a si mesmo para entrar em diálogo com outras religiões, mas apenas de se assumir, em face destas, como uma interpretação em face de outras interpretações. Em vez de se posicionar como detentor totalitário da (suposta) absoluta verdade, detentor que é, apesar de tudo, de um valioso capital de civilização, poderia e deveria funcionar, isso sim, como referencial para as demais religiões, e a Igreja como «comunidade de referência» para as demais comunidades religiosas¹⁰.

⁸ Cf. o. c., p. 70.

⁹ O. c., p. 84.

¹⁰ Cf. o. c., pp. 70ss e 75ss. Curiosamente, no que se refere ao cristianismo europeu, Vattimo tira daí partido para se colocar do lado dos que consideram ser a identidade europeia inconcebível sem referência às suas raízes cristãs. Em seu modo de ver, a secularização tal como ele a entende, como interpretação que não nega, antes se insere na tradição da pertença cultural, traz consigo uma aplicação e uma especificação enriquecedora daquela matriz. Do mesmo modo se entende que sustente, circularmente, ser mesmo essa matriz que está na base da (desejável e já presente, em todo o caso positiva e produtiva) secularização.

2. A Igreja entre a cristandade e a pós-modernidade

Os juízos e as reflexões de Vattimo inserem-se num (pré)juízo global: a Igreja Católica continua imbuída do espírito da cristandade. Esse é, aliás, o sentido que atribuiu ao livro que temos aqui como referência: *Dopo la cristianità*. «Depois da cristandade» não é, em sua análise, o tempo actual da Igreja, por ele suposto como ainda de cristandade, mas o tempo eclesiológico que ele deseja e propõe para o futuro, como, de resto, resulta claro pelo subtítulo, de cariz optativo: *Per un cristianesimo non religioso* (Para um cristianismo não religioso).

Aos católicos é legítimo e útil porem-se então a questão: será que a Igreja, efectivamente, não saiu ainda da cristandade? Numa primeira abordagem, a resposta pode parecer que não deve ser senão afirmativa. Com efeito, é sabido que, desde o Concílio Vaticano II, assumiu oficialmente a clara intenção de renunciar àquele paradigma, propondo-se fazer decididamente caminho para uma reconfiguração no sentido da proximidade do seu modelo primitivo, pré-constantiniano e pré-medieval, próximo ele mesmo do genuíno Evangelho de Cristo.

Curiosamente, há neste propósito e programa uma espécie de analogia com o que, no plano secular da filosofia, foi proposto por Heidegger como caminho de regresso à genuína verdade filosófica. Referimo-nos ao seu programa de remontagem às nascentes da filosofia, passando por cima, ou melhor, dando por ultrapassada, por não pertinente nem consistente, a ideia metafísica da mesma verdade e a correspondente fase da história filosófica (por ele considerada como história do esquecimento do ser e, por inerência, de desvio da sua verdade), desde Platão à pós-modernidade. O que, no caso da Igreja, teria sido esquecido foi aquele genuíno Evangelho de Cristo. Para esse esquecimento, além dos factores de ordem política e social atrás mencionados, muito terá contribuído – como, aliás, já Nietzsche observou em relação à totalidade do pensamento ocidental¹¹ – a influência da filosofia grega, de cariz metafísico, que marcou fortemente a teologia cristã, sobretudo na escolástica, produto típico da cristandade medieval.

Heidegger parece assim inspirar – e Vattimo sugere-o – a necessidade de o cristianismo retirar daí as suas próprias lições. No seu modo de ver, o cristianismo, para sair plenamente do seu modelo histórico de cristandade e voltar a ser genuíno, terá de renunciar, no plano da verdade que enuncia e anuncia, a todo o carácter metafísico desta. Terá de proceder ao seu *aggiornamento* através da preocupação por acompanhar o pensamento filosófico no sentido da sua

¹¹ Cf. F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, no apartado «De como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar uma fábula»,

debilitação, e a cultura em geral no sentido da sua configuração pós-moderna. Isso é decisivo, concretamente, no diálogo com outras religiões e com a cultura, em que o cristianismo confronta a sua verdade com outras verdades.

2.1. A difícil viragem do pensamento católico

A reviravolta que, na oportunidade do Concílio Vaticano II, foi necessário operar no pensamento católico, incluindo o oficial, no que à problemática de que nos ocupamos diz respeito, não foi realmente fácil e não se operou sem drama. Foi preciso uma espécie de conversão de um estado de espírito e de uma mentalidade secularmente sedimentados para outro estado de espírito e outra mentalidade, profundamente novos, com as consequências práticas inerentes.

Recordo, a propósito, um episódio ocorrido na Aula Conciliar, que mereceu aos meus então colegas do Colégio Português que prestavam serviço nas sessões do Concílio o comentário: «Começou hoje o Concílio!». Estou a referir-me a uma violenta discussão entre o lúcido e inovador Cardeal Frings, de Colónia, e o obstinado e conservador Cardeal Ottaviani, Prefeito da então designada Sagrada Congregação do Santo Ofício. Era a propósito da liberdade religiosa. O primeiro defendia que o Concílio devia proclamar aquela liberdade, como parte integrante da, mais ampla, liberdade de consciência. O segundo, conhecido pela sua dureza na defesa da ortodoxia católica, resistia a uma tal ousadia, porque, considerava ele, não há liberdade de consciência senão para a verdade, e a verdade religiosa é a verdade cristã e católica.

O significado essencial deste episódio para a vida da Igreja advinha da própria discussão havida. A viragem que o Cardeal Frings propunha era verdadeiramente revolucionária. Não era apenas a Igreja periférica que ousava pensar contra o pensamento oficial da Cúria romana. Era, mais que isso, uma Igreja de espírito aberto que começava a levar vantagem sobre uma Igreja fechada na sua verdade oficial como a única verdade. Mas era, ainda mais, uma Igreja que se propunha pôr ponto final numa longa tradição, ligada a uma instituição que ultimamente era simplesmente designada por Santo Ofício, sendo ainda, todavia, a herdeira benigna daquilo que, em tempos mais recuados, fora o tristemente célebre tribunal da Inquisição. Compreende-se, por isso, a posição reaccionária do Cardeal Ottaviani. No fundo, o que era posto em causa era toda uma epistemologia da verdade cristã e da própria verdade em geral na sua relação com as pessoas e destas com aquela. Para os espíritos mais fortemente identificados com a tradição dogmatista e autoritária da Igreja – hoje diríamos os fundamentalistas do catolicismo –, o efeito psicológico desta mudança pode comparar-se ao recentemente produzido no seio do fundamentalismo islâmico pela «lição» de Bento XVI na Universidade de Ratisbona.

A posição final e oficial do Concílio haveria de ficar consignada particularmente em três documentos: duas declarações, uma sobre a liberdade religiosa (*Dignitatis Humanae*) e outra sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs (*Nostra Aetate*); e um decreto (*Ad Gentes*) sobre a actividade missionária. Na primeira declaração, a Igreja professa expressamente que «a verdade não se impõe de outro modo senão pela sua própria força de verdade»¹². Na segunda, admitindo embora ser seu dever «anunciar constantemente a Cristo», todavia, em relação às outras religiões, naquilo que nelas reputa de verdadeiro e santo, «considera com sincero respeito esses modos de agir e de viver, esses preceitos e doutrinas que, embora, em muitos pontos estejam em discordância com aquilo que ela afirma e ensina, muitas vezes reflectem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens»¹³. No decreto referido, a Igreja assume como um dos «princípios doutrinários» da sua actividade missionária que esta deve ser exercida longe de qualquer tentação de domínio, seguindo, pelo contrário, «a mesma via de Cristo, via de pobreza, de obediência, de serviço e imolação própria até à morte»¹⁴; no campo prático, entre outras coisas, distanciando-se de toda a tentação romanizante ou europeizante, recomenda a encarnação do Evangelho cristão nas culturas dos povos¹⁵; e indica o diálogo como forma adequada de comunicação da verdade de que os missionários se consideram portadores¹⁶.

2.2. Uma viragem insuficiente?

Com esta posição, a Igreja não só operou uma mudança histórica, regressando, afinal, também nisto, ao genuíno Evangelho de Cristo, mas também acabou por se tornar efectivamente, como é desiderato de Vattimo, um modelo e uma referência para outras religiões e comunidades religiosas. Mesmo no que se refere a coisas referidas por Vattimo, é inegável que a Igreja renunciou, por exemplo, tanto às contaminações de europeísmo como às de colonialismo, em sua maneira de ver a actividade missionária e, em geral, a sua relação com a cultura, as culturas e as outras religiões.

¹² CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa, nº 1.

¹³ Id., Declaração *Nostra Aetate* sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs, nº 2.

¹⁴ Id., Decreto *Ad Gentes* sobre a actividade missionária da Igreja, nº 5.

¹⁵ Cf. *ibid.*, nº 11 e 22.

¹⁶ «...através dum diálogo sincero e paciente, conheçam as riquezas que Deus generoso dispensou aos povos; esforcem-se simultaneamente por iluminar estas riquezas com a luz evangélica» (*ibid.*, 11).

Mas aquele filósofo é de parecer que, de facto, o âmago das coisas não foi ainda atingido, permanecendo o cristianismo católico imbuído de uma auto-consciência de identidade forte que dificulta, de raiz, aquela relação. Por outras palavras, a Igreja só perifericamente abandonou o paradigma da cristandade, entrou, se assim podemos exprimir-nos, na modernidade, mas não chegou ainda à pós-modernidade.

2.3. O âmago das coisas

O âmago das coisas, no juízo de Vattimo, como temos vindo a referir, tem a ver, essencialmente, com a ideia metafísica de verdade com que o cristianismo, designadamente o católico, continua a lidar. O filósofo obriga, pois, a pôr, frontalmente, a questão: não terá a Igreja Católica, na questão da verdade, de chegar até à identificação total com a cultura tipicamente pós-moderna, pós e anti-metafísica, assumindo como irrenunciável o seu fundacional carácter «kenótico», considerando-se como portadora de uma verdade débil e transformando-se inclusivamente num cristianismo «não religioso»? Esta expressão significaria, no caso, um cristianismo, como diz Vattimo, «secularizado», isto é, dessacralizado, sem nada de sagrado, sobretudo sem uma verdade tida como sagrada, no sentido de intocável, absoluta, transcendente às pessoas e às culturas, uma verdade, portanto, mais que hermenêutica, metafísica. Dito em referência à alternativa proposta: não terá o catolicismo que ater-se a uma ideia de verdade puramente hermenêutica?

A questão é, pois, mais funda que uma simples questão de estratégia para o entendimento com as demais religiões e com a cultura ou as culturas. É uma questão filosófica de fundo, com incidências teológicas, que constitui, por si mesma, uma provocação ao aprofundamento e clarificação da própria ideia de verdade, seja em geral seja na sua aplicação à verdade cristã e, em particular, à verdade católica. É, em suma, uma questão de epistemologia da verdade e também uma questão de pedagogia da mesma verdade. Pode enunciar-se nos seguintes termos: 1º – Há uma verdade metafísica (no sentido que Vattimo, no seguimento sobretudo de Nietzsche e Heidegger, tem em vista) ou, pelo contrário, toda a verdade é (apenas) hermenêutica? 2º – Caso a resposta seja favorável à primeira alternativa, como pode essa verdade ser partilhada entre várias pessoas ou entre grupos humanos?

3. Estatuto epistemológico da verdade

3.1. Inconsistência do pensamento anti-metafísico

O pensamento tipicamente pós-moderno é efectivamente um pensamento anti-metafísico. Vattimo designa-o por «débil», porque ele fica reduzido ao pensamento hermenêutico, cultural portanto, com sua componente de subjectivismo e relativismo, sem lastro de um «em si» objectivo que constitua a verdade em sua nudez e sua pureza, e seja referência para a verdade «impura» das interpretações pessoais e culturais.

Esta linha de pensamento é capciosa e sedutora, tendo exercido fortíssima influência na cultura nossa contemporânea. É que, por um lado, fácil é reconhecer que o nível metafísico da verdade não é de fácil acesso. É sabido que, depois de muitas voltas à cabeça, a modernidade acabou mesmo por não resolver essa questão. Por outro lado, o pensamento pós-moderno, desde Nietzsche, tirou daí a conclusão de que «não há factos; só há interpretações»¹⁷. Com isso, o homem passou a sentir-se, conforme o relato do Génesis e não sem paradoxo, em posse da ciência do bem e do mal. Não porque se reconheça capaz de perfeito (metafísico) acesso ao que é bem ou mal em si mesmo, mas porque passou a ser ele quem determina, conforme a sua própria interpretação, o que há-de ser tido como bem e o que há-de ser tido como mal¹⁸.

Tal é o resultado do fim da metafísica e da inerente morte cultural de Deus, com a secularização da cultura levada até ao extremo. De facto, a secularização no sentido de renúncia ao valor em última análise metafísico da verdade implica a renúncia ao (ou mesmo a negação do) carácter sagrado da mesma verdade. No fundo, como, coerentemente, já observara Nietzsche, implica a sua desvinculação de um fundamento divino e a correlativa entrega ao domínio do homem (de cada homem ou de cada comunidade humana com a sua cultura própria). Quem diz cultura diz linguagem, a qual já não é tida como expressão de uma verdade que a transcende, mas como sua condicionante irrenunciável e inultrapassável ou mesmo, no limite, como instrumento da sua criação pelo homem (tese hoje efectivamente defendida pelo neopragmatismo de Richard Rorty).

E no entanto – embora sem perder de vista a real dificuldade da questão de Deus, da questão da metafísica e da questão da verdade, bem como as suas recíprocas implicações –, o caso é que não seria preciso recorrer a pensadores de vulto (que os há) para mostrar que a actual maré anti-metafísica de base

¹⁷ W. F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, aforismo 80.

¹⁸ A isso chamou Nietzsche o *perspectivismo*, na filosofia da verdade.

hermenêutica, em sua afirmação da inconsistência metafísica de todo o pensamento, a si mesma se inclui nessa inconsistência. Com efeito, com isso está pressupondo e implicitamente afirmando, sem hipótese de fuga (quando muito escondendo-se em auto-ilusão), que a si mesma não se pode sustentar sem assumir uma posição metafísica. Bem vistas as coisas, a afirmação (absoluta, terminante, sólida), por parte dos fautores do pensamento radicalmente hermenêutico ou débil – pensamento líquido e fluídico –, de que *essa* (a sua posição) *é a (absoluta) verdade* das coisas constitui por si mesma um fundo de solidez, fundo esse que, na sua linguagem, é uma su(b)posição metafísica. O fundo sólido é, pois, aí apenas expressamente ignorado mas, de facto, implicitamente suposto.

Quer isto dizer, antes de mais, que a metafísica, por mais que possa ser renunciada pela disposição de espírito e vontade de quem quer que seja, *é de si mesma* irrenunciável. E quer dizer também, do mesmo modo, que sempre que lidamos com a ideia de verdade estamos a pressupor que a verdade – por mais que, em muitos casos, seja em si mesma de difícil acesso pelo nosso conhecimento – é, em última análise, de ordem metafísica, ou seja, algo em si, objectivo, independente de nós, que a nós se impõe por si mesmo, que não podemos manipular, menos ainda fabricar pelo (ab)uso da linguagem. Levada às últimas consequências, a negação de todo o valor e de todo o lastro metafísicos da verdade implica que deixe mesmo de ter sentido continuar a falar-se em termos de verdade. Será uma incoerência e um puro abuso de linguagem. É a dissolução da própria ideia de verdade.

3.2. Verdade em si, verdade para nós e verdade em nós

Para uma melhor clarificação desta ideia-base, diremos que uma correcta epistemologia da verdade exige uma clara distinção entre verdade em si, verdade para nós e verdade em nós.

A primeira é a verdade «tout court», originária, ou seja, *o que «as coisas» são*, a sua (nua) verdade. É a esta que convém a designação, atribuída pelos escolásticos, de verdade ontológica.

A segunda é a verdade hermenêutica, a qual, embora radicanando no ser em sua objectividade (que tende a dizer-se na linguagem) chega até nós mediada e configurada por essa linguagem. Traz por isso, consigo, um misto de objectividade e subjectividade. (Pre)tende a dizer o ser (a verdade nua) das coisas, mais que o diz efectivamente. Di-lo a partir do que dele já anda dito na tradição cultural, que não, de modo imediato, a partir do que ele é em si mesmo; e, como quer que seja, di-lo nos limites da linguagem (sempre, mais ou menos, tradução e traição).

A terceira seria a verdade tornada presente em nossa mente, enquanto (perfeita) correspondência ou adequação do nosso conhecimento ou do nosso

pensamento com a verdade em si, ou seja, com a realidade «das coisas» (*adaequatio intellectus et rei*)¹⁹. Seria a nossa (plena) posse da verdade. A essa pode, com propriedade, chamar-se verdade lógica, enquanto verdade presente na nossa mente ou razão (*logos*).

3.3. É possível o conhecimento da verdade em si?

Admitir que há, irrecusavelmente, uma verdade em si não é ainda suficiente para superar o pensamento anti-metafísico. Essa superação só se dá se averiguarmos que é possível conhecermos essa verdade em si das coisas, para além da verdade hermenêutica que anda dita na linguagem e pela qual sempre estamos condicionados. A essa questão, em regra, mesmo os moderados do pensamento hermenêutico tendem a responder pela negativa. Diferentemente, da nossa parte, diremos que um tal conhecimento – embora na prática seja, de facto, muitas vezes difícil – se nos afigura, ao menos teoricamente, possível na medida em que for possível fazer coincidir a razão humana com o ser das coisas, para além da linguagem. Com isso se ultrapassaria a «verdade para nós», alcançando a «verdade em si»²⁰.

O esforço nesse sentido pode e deve ser feito pelo exercício da distanciação crítica face à pertença cultural e hermenêutica, isto é, em outros termos, procurando *dar razão* do que é tido como (mera) interpretação. Ou porventura ao contrário: se for o caso, acabando por lhe retirar razão. Já Aristóteles reconhecia que a filosofia (que no caso era metafísica) começou quando aos primitivos «teologizantes» da mitologia (que, no fundo, eram intérpretes) sucederam aqueles que «dão as razões das coisas»²¹.

De facto, dar as razões das coisas é dar a sua razão de ser, de ser assim e não de outro modo. É chegar à coincidência da inteligência com a inteligibilidade (ou razão de ser) das mesmas coisas. Dito de outro modo: é *conhecer*, pela razão, a sua *verdade* (seu ser), para além do mero *compreender* o *sentido* em que andam ditas na tradição linguístico-cultural. É isso a verdade das coisas: o que elas são, como elas são. Heidegger tinha a sua razão, quando considerava a liberdade como a essência da verdade: deixar as coisas serem o que são e como são. O que, no fio do nosso discurso, nos distancia dele – sem embargo para a

¹⁹ Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 16, 1. Para uma abordagem mais ampla do alcance desta distinção, veja-se o capítulo VI do nosso livro *Filosofia do Conhecimento*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2003, pp. 1007-145.

²⁰ Esta problemática constituiu objecto de reflexão e ensino por parte do Magistério da Igreja, na encíclica de João Paulo II *Fides et Ratio* (A Fé e a Razão), de 14 de Setembro de 1998.

²¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica* B, 4, 100 a 20.

sua (em parte diferente) ideia de verdade e para outras posições de fundo – é que não parece devamos permanecer, romanticamente, em pura atitude poética de abandono (*Gelassenheit*) à iniciativa do ser em seu dizer-se (ou no dizer a sua verdade). Diferentemente, temos o direito de, usando a razão pensante, tomarmos nós a iniciativa de ir em busca das razões de ser do que em nós se apresenta como da ordem da verdade. Isso implica um movimento de sentido contrário ao heideggeriano: da verdade hermenêuticamente experienciada em direcção ao ser, procurando discernir entre as razões (*logoi*, palavras) que até nós chegaram como dizendo a verdade, e as razões (*logoi*, palavras) que constituem o próprio ser e o são em seu dizer-se originário, anteriormente ao seu dizer-se na razão (ou palavra) hermenêutica, que é já uma palavra segunda e, como tal, uma tradução e (não raro) uma traição. Com isso não se faz violência às coisas, antes se está ainda praticando a liberdade como essência da verdade, inclusive pelo esforço de distinguir e descartar o que, na linguagem, não deixou as coisas serem como são mas falseou a sua verdade originária.

Dito em outros termos, e ainda com alguma discreta referência a Heidegger, a percepção das razões de ser do que quer que seja constitui a «visão» das coisas, para além da pura «escuta» do que delas anda dito na linguagem ou na cultura. A visão é possível pela e-vidência, isto é, pela clara manifestação das «coisas» como são em si mesmas. A evidência proporciona a certeza da verdade. À evidência, quando não se dá por visão imediata, pode chegar-se por visão mediada pela razão.

E não se diga, como, em seu radicalismo, gostava de dizer Derrida, que não há «coisas» para procurar «ver», como último referente da interpretação. Toda a interpretação é um modo de ver «as coisas», no que quer que seja. Não há interpretação só de linguagem, indefinida e desconstrutivamente recuando na procura de interpretações anteriores. Como seu último referente, a linguagem fala de «coisas», não de palavras.

3.4. (Re)conciliação entre hermenêutica e metafísica

Estas breves considerações conduzem-nos a uma (inevitável) conciliação, que permite a conjugação, entre hermenêutica e metafísica. Essa é, parece, a grande questão e grande necessidade, hoje. O que há de razoável no pensamento hermenêutico sobre a verdade é – no âmbito das múltiplas e reais dificuldades que podem ser aduzidas no que se refere ao nosso conhecimento da verdade em si – a sua particular chamada de atenção para os condicionamentos culturais-linguísticos desse conhecimento e, com isso, a recondução do pensamento a uma justa relativização de muitas das nossas certezas e a uma modéstia epistemológica a que porventura não estávamos habituados. No fundo, porém, nem a hermenêutica está epistemologicamente autorizada a degenerar em

puro relativismo (a cada qual, indivíduo ou cultura, a sua interpretação e a sua verdade), nem a metafísica está epistemologicamente autorizada a degenerar em ideologia dogmática. A hermenêutica, em sua reclamação de que todo o acesso à verdade é limitado e condicionado linguística e culturalmente, carece de assumir isso como um dos limites da humana condição no conhecimento da verdade. Com isso, embora tenha razão para a si mesma se considerar um pensamento débil, está justamente pressupondo que a verdade é algo em si, para além da maneira de ver que nos é dada pela interpretação. Por sua vez, a metafísica deverá reconhecer que a verdade em si é, para o ser humano, mais um horizonte de procura do que algo que facilmente se dá em posse.

4. Estatuto da verdade religiosa

4.1. Crença, hermenêutica e dogma

A verdade religiosa, naqueles que «sem terem visto, acreditam» (Jo 20, 29), é, obviamente, da ordem da crença. A crença, quer se trate de crença em coisas humanas (como, p. ex., em factos da história passada) quer se trate de crença em coisas divinas (como é a crença religiosa) funda-se no testemunho que, no caso das religiões, é transmitido por tradição.

Por ser recebida da tradição, a verdade religiosa é também, simultaneamente, nos crentes, uma verdade hermenêutica. Com efeito, por mais que as religiões se reclamem de um início e um suporte numa certa experiência imediata da verdade em si mesma, na tradição histórica que nesta se funda a experiência da verdade identifica-se com a experiência hermenêutica. É um contacto imediato, não com a verdade em si mesma mas com a sua transmissão ou tradição mediadora (em sentido gadameriano). Como tal, é uma interpretação, quer dizer, uma «escuta» ou uma «leitura» da verdade que anda dita na tradição religiosa ou cultural-religiosa, acolhendo-a como verdade. O acto inicial é dado como uma experiência perfeita da verdade, ou seja, uma visão imediata dela. A interpretação dos crentes é uma experiência imperfeita, porque mediada e já configurada pela tradição.

A verdade cristã é, além disso, assumida como tendo por detrás de si um processo sobrenatural de revelação de que Deus é o agente principal. Nisso coincide, em termos gerais, com o judaísmo e com o islamismo, diferindo todavia, em seu entendimento particular do processo revelador, quer, em parte, do primeiro, quer, mais radicalmente, do segundo²². Da verdade revelada, en-

²² O que faz a diferença relativamente ao islamismo, é que o próprio processo de revelação, tal como é entendido nas religiões judaica e cristã, não é uma comunicação de Deus em modo de quem comunica por palavras exactas a sua mensagem, mas passa através de uma experiência histórica

tretanto, podem fazer parte verdades supra-rationais ou da ordem do estrito mistério, que só por revelação sobrenatural podem ser conhecidas, e verdades racionais, efectivamente reveladas mas que, em si, estão ao alcance da pura razão natural.

Seja em razão do seu carácter de crença seja em razão do carácter hermenêutico, a verdade religiosa pode considerar-se, em si mesma, uma verdade débil. Esta debilidade inere já, em alguma medida, à verdade dita por Cristo, justamente na medida em que este, como Verbo (Palavra divina e originária) encarnado, é já uma tradução do Pai e da verdade originária que está nele. Nesse sentido, a verdade cristã reveste-se efectivamente de um carácter «kenótico». O seu ensino e sua revelação são já uma palavra divina dita em linguagem humana, com os limites próprios desta.

A Igreja Católica, entretanto, reclama-se de um carisma de definição da autenticidade da verdade que ensina, carisma que, por sua vez, se reclama do poder que à Igreja terá sido conferido pelo Fundador. Em nome dele, em verdades nucleares da Fé, ela reveste aquela debilidade com a força do dogma, transformando a verdade débil em verdade forte. Dogma é, com efeito, em sentido geral e abrangente, uma verdade dada como indiscutível, seja por sua força de verdade evidente seja por ser considerada como tal por uma autoridade (religiosa, mas também eventualmente político-ideológica).

A verdade forte do catolicismo é, pois, tida como forte num duplo sentido: primeiro, enquanto identificada com a verdade em si mesma; segundo enquanto garantida como tal (dogmatizada) pelo poder carismático instituído pelo fundador, Jesus Cristo. No primeiro sentido, a Igreja *propõe* essa verdade aos de dentro e aos de fora; no segundo, *impõe-na* aos de dentro, aos seus fiéis, como parte da ortodoxia (verdade oficial), implicando, pela negativa, que aquele que não a acolher como tal deve ser considerado como heterodoxo ou herege.

Vattimo, como vimos, e com ele muitos outros, tem dificuldade em aceitar o dogmatismo da Igreja, mesmo em relação a esse núcleo de verdades consideradas como dogmas em sentido estrito. É uma posição perfeitamente com consonância com a sua ideia de secularização entendida como desdogmatização, pela redução de toda a verdade, incluindo a católica, a uma verdade puramente hermenêutica, apenas sujeita à «validação» pela comunidade dos intérpretes que, no caso da verdade católica, é também a comunidade dos crentes.

e hermenêutica. A verdade é aí revelada enquanto desvelada, no sentido de interpretada como «palavra» de Deus no decurso duma história da salvação. A excepção é feita, no cristianismo, em relação à verdade revelada por Cristo, já que este se apresenta como alguém que, em sua natureza divina, está no seio do Pai onde vê a verdade sem mediações e donde a acolhe em sua natureza humana para a revelar aos seus discípulos.

4.2. A verdade religiosa nos crentes não é uma verdade metafísica

Pela dupla razão de ser da ordem da interpretação e da ordem da crença, a verdade religiosa em geral não é, *nos crentes*, uma verdade metafísica. Enquanto interpretação, é (apenas) uma verdade «para» os que a acolhem como tal, não (necessariamente) a verdade «em si». Enquanto que permanece no interior da ordem da crença e não na da visão racional (ou da «ciência») dela mesma pelos crentes, a verdade religiosa não pode ser inscrita no estatuto de verdade metafísica no sentido de racionalmente evidente por si mesma. Se o fosse, toda a gente seria obrigada epistemologicamente (antes ou independentemente de o ser também moral ou mesmo juridicamente) a aderir a ela. Só por teimosia e estupidez poderiam as pessoas recusar-se a fazê-lo. Entenda-se que estamos a referir-nos à verdade religiosa enquanto tal e em geral, porque no interior da crença religiosa, como atrás observámos, podem inscrever-se verdades que são simultaneamente objecto de crença e passíveis de conhecimento racional e mesmo com rigor científico.

Não há, por isso, nenhuma religião universal – à maneira da cartesiana *mathesis universalis* – por força da evidência intrínseca da sua verdade. A excepção pode ser feita, apenas, para a religião filosófica que é designada por deísmo, a qual, porém, inclui apenas um núcleo estrito de verdades e não se identifica com nenhuma das religiões históricas.

4.3. A verdade religiosa remete para uma verdade metafísica

A crença, como tal, remete todavia para uma experiência religiosa fundadora, da ordem da «visão» imediata. E enquanto verdade hermenêutica ou verdade «para os crentes», a verdade religiosa pressupõe, por detrás dela, uma verdade «em si». Se a religião é em si verdadeira, o que nela há de verdade «em si» coincide com o que foi «visto» e depois transmitido pelo fundador.

O que há, pois, de (ao menos presumidamente) «metafísico», no sentido de «visão» imediata da verdade religiosa, é, nas religiões históricas ou positivas, a experiência fundadora (revelação, iluminação, aparição...), a qual permanece como referência última para os crentes. Como tal, ela permite que se considere a verdade religiosa dos mesmos crentes uma verdade não metafísica implicando todavia, como seu pressuposto, uma referência metafísica, à qual remete e sem a qual perde todo o valor e sentido.

Se não fosse essa referência, o diálogo com outras religiões ou com a cultura só poderia, de facto, dar-se numa linha (apenas) de partilha de interpretações, sem horizonte metafísico de uma verdade transcendente à interpretação. Como tal, implicaria a aceitação de um relativismo epistemológico irreduzível. Porém, a referência metafísica obriga, ao mesmo tempo, a relativizar, à partida, as di-

ferentes interpretações e a procurar, para além delas, a religião verdadeira ou, ao menos, a mais próxima da verdade; e, em cada uma, a distinguir os artigos de fé em que se aproxima (ou mesmo coincide) e aqueles em que se afasta da verdade religiosa em si mesma.

Como já se pode antever, o problema crucial ou o nó górdio do diálogo inter-religioso ou da religião com a cultura na linha da verdade reside na identificação desse referente constituído pela verdade religiosa em si mesma. É sabido que os cristãos consideram ser tal a verdade da sua religião cristã. Mas, de modo semelhante, os muçulmanos reputam a da sua religião islâmica. E assim sucessivamente. Esta postura tem como consequência que cada uma tende a fechar-se em si mesma, das outras não esperando senão que, eventualmente, os seus aderentes se convertam à sua. É uma tendência, afinal, para «metafisicar» a fé religiosa no próprio plano da crença, dogmatizando-a e absolutizando-a, como correspondendo à (única) verdade objectiva e por isso universalmente válida. É, enfim, a tendência para sua ideologização, fechando-a e petrificando-a em «cartilha» ou credo sobre o qual não se pode pôr qualquer início de dúvida. Em vez de uma cultura do diálogo inter-religioso, uma religião assim posicionada tende, antes, em relação às demais, a ser proselitista ou mesmo, no limite, a anular a sua presença pela proibição dela nos espaços sob o seu domínio – veja-se, p. ex., hoje, o caso da Arábia Saudita; mas também o do judaísmo no interior da cristandade medieval – ou a tentar liquidá-la ou absorvê-la pela violência da guerra religiosa (pior ainda se, da «guerra santa»).

Vattimo, além dos seus pressupostos anti-metafísicos gerais, tem em vista estes efeitos, historicamente verificados, quando refere como condição para o diálogo em causa a secularização da religião, no sentido da sua desmetafísicação. Em diferença dele, porém, pensamos que uma tal desmetafísicação só pode ser ela mesma relativa, no sentido de referencial ou remissiva, enquanto que, se, por um lado, convida a olhar a fé recebida da tradição, à partida, como uma interpretação entre outras, por outro lado, não pode prescindir de uma referência ou remissão dessa verdade hermenêutica para uma verdade mais que hermenêutica, metafísica.

O que a referência a uma verdade metafísica implica é que, no diálogo inter-religioso como no religioso-cultural, os dialogantes não estão dispensados de procurar ir até «às coisas mesmas», ou seja, à verdade em si subjacente e suposta pela verdade (apenas) hermenêutica. Nesse ir «às coisas mesmas», é suposto ir, quanto possível, até à *averiguação*, ou apuramento da verdade, do que é tido como verdade fundadora. Isso é, sem dúvida, difícil, ao menos na prática. Mas esse parece ser o horizonte último quer do verdadeiro diálogo entre as religiões quer da religião com a cultura, no plano da verdade. O problema que fica pendente é o de se e como é possível fazer caminho, dialogando, em direcção a esse horizonte de verdade.

4.4. É possível o conhecimento da verdade religiosa em si mesma?

No cristianismo fala-se duma plenitude da Revelação justamente no sentido de um horizonte de verdade – procurado pelo judaísmo, mas também pelas demais religiões e mesmo pelas culturas antes e depois de Cristo – horizonte supostamente alcançado em Cristo revelador do Pai. Para o cristianismo, é essa plena verdade revelada que constitui a referência metafísica de toda a interpretação: no interior do mesmo cristianismo, enquanto verdade fundadora; em relação às demais religiões e às culturas, enquanto horizonte daquela verdade que todos procuram e daquela convergência onde todos deveriam encontrar-se, por mais que, na prática, ele apareça como utópico. É a essa referência (e respectivo referente) que alude a já citada Declaração *Nostra Aetate* quando admite que as diversas religiões «muitas vezes reflectem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens»²³.

Essa, porém, é (ainda) a verdade «para os cristãos», situando-se, como tal, ainda ao nível da interpretação. Uma vez que a verdade em si mesma transcende a verdade hermenêutica e a precede como verdade fundadora ou originária, o seu conhecimento exige a transcensão remontante da verdade ensinada pela tradição no sentido de se ir ao encontro da pura verdade e da sua coincidência ou não com o que é acolhido da tradição como verdade fundadora. Trata-se – na linha atrás enunciada sobre o conhecimento da verdade em si, em geral – do exercício da razão crítica, distanciadora e superadora da pura razão hermenêutica, indo do mero «escutar» em direcção ao «ver». A diferença, em relação à verdade puramente racional, reside em que, enquanto a verdade não religiosa se apoia apenas na capacidade natural da razão para chegar a «ver» a verdade em si das coisas (que é, como tal, a verdade originária), a verdade religiosa, da ordem da crença, reclama-se de uma «visão» originária de ordem sobrenatural (revelação, iluminação, aparição...; no caso do Cristianismo, da própria visão consubstancial de Deus).

Um tal exercício vai no sentido da averiguação da credibilidade da testemunha ou testemunhas fundadoras que a transmitiu ou transmitiram à posteridade. Essa averiguação é, no caso, a verdadeira busca das razões de crer. São estas que hão-de conduzir do simples crer até ao «ver». Trata-se, porém, de «ver» a verdade religiosa em si mesma, não, porém, por si mesma, isto é, não pela sua evidência intrínseca, mas pela evidência extrínseca do testemunho credível da testemunha. A excepção é feita para as verdades que, sendo parte do credo religioso, são ao mesmo tempo de ordem racional. Enquanto verdades da ordem

²³ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Declaração *Nostra Aetate* sobre as relações com as religiões não cristãs, n.º 2.

da crença, é suposto que só a testemunha fundadora viu a verdade em si; os crentes vêm (apenas) que ela é credível. O seu conhecimento dela é por isso, como tal, ainda um acto de fé. Ele difere todavia da fé vulgar por ser fundado em razões de crer. Nessa medida, é conhecimento da verdade em si, para além da verdade hermenêutica enquanto dita pela tradição.

5. Pedagogia do diálogo inter-religioso

5.1. Diálogo inter-religioso e teologização da fé

Por suposto, o diálogo entre as religiões na linha da verdade religiosa, nos casos (no concreto, raros) em que fosse realizado, teria por objectivo a averiguação da verdade em si mesma. O mesmo se pode dizer do diálogo, apesar de tudo mais praticado, entre a religião e a cultura. Em qualquer dos casos, o caminho dialogal só pode fazer-se na medida em que cada dialogante procurar aduzir as razões da sua fé ou (no caso da cultura) da sua convicção, ao mesmo tempo que se dispõe a ouvir as razões do outro. A fé, subjectiva e individual, como as convicções pessoais, dividem; a razão, tendencialmente objectiva e transindividual, aproxima.

Aduzir as razões da fé é conduzir esta na direcção da teologia. Essa foi, aliás, uma ideia – a ideia? – central na famosa «lição» de Ratzinger/Bento XVI na Universidade de Ratisbona, em 12 de Setembro de 2006: «Só assim [com o exercício da teologia] nos tornamos [...] capazes de um verdadeiro diálogo das culturas e das religiões»²⁴. De facto, a «*fides quaerens intellectum*» traz consigo uma dupla (e paradoxal) função e uma dupla vantagem: *a*) a recondução da verdade hermenêutica (em direcção) à verdade metafísica, ou da fé como simples crença a uma fé racionalmente esclarecida; *b*) a dessacralização ou desideologização da mesma fé.

Poderíamos ver um exemplo deste exercício de teologização ou racionalização (bem entendida) da fé na maneira como a Conferência Episcopal Portuguesa, recentemente, numa Nota que se pretendia ao serviço simultaneamente da fé dos crentes católicos e do seu diálogo com a cultura em presença. a propósito do aborto: «Para os fiéis católicos o aborto provocado é um pecado grave porque é uma violação do 5º Mandamento da Lei de Deus, ‘não matarás’, [...]. Mas este mandamento limita-se a exprimir um valor da lei natural, fundamento de uma ética universal»²⁵. No caso, trata-se, como se vê, de uma verdade que é simul-

²⁴ «Fé, razão e universidade – Recordações e reflexões», in *L'Osservatore Romano*, ed. semanal em língua port., n.º 38 (28 Set. 2006) p. 9.

²⁵ CEP, *Razões para escolher a vida*. Nota Pastoral do Conselho Permanente da Conferência Episcopal Portuguesa (19 de Outubro de 2006), n.º 2.

taneamente do foro religioso e do puramente racional. Para o efeito, porém, da exemplificação que aqui nos propomos, isso é irrelevante. Quando o texto diz «para os fiéis católicos», está justamente a ter em conta que a verdade enunciada é, num primeiro nível, uma verdade religiosa, da ordem da crença e, como tal, também uma verdade hermenêutica, da ordem do que atrás designámos como uma «verdade para nós». Ao acrescentar, porém, razões de ordem racional, apelando para uma lei natural e uma ética universal, a Nota está a passar além da simples crença e da mera interpretação da tradição católica para a ordem universal da razão, na linha da *fides quaerens intellectum*, com isso, na ordem prática, esperando ter acolhimento por parte dos que, neste assunto, passam ao lado das (meras) razões da fé; e, na ordem teórica, pressupondo que há uma verdade em si, objectiva, sobre a matéria em causa.

5.2. O ponto de partida e o horizonte do diálogo

Por outro lado, este exemplo serve para ilustrar que, no actual modo de ver e de agir da Igreja Católica, a verdade, no diálogo com a cultura em presença como no diálogo com outras religiões, é para ser de facto apresentada, à partida, como uma interpretação, a sua, da Igreja. No diálogo para o exterior, de algum modo, a Igreja aceita, pois, (ou deve aceitar), à partida, a dessacralização proposta por Vattimo²⁶. «À partida» significa aqui, pedagogicamente, como posição possível e de si provisória no início do caminho a fazer juntos.

Com isso, porém, não se significa que o catolicismo reduza a mesma verdade ao estatuto de puramente hermenêutica. Ao aduzir as razões do seu modo de ver, a Igreja está a procurar conduzir a outra parte na direcção do «ver» que, afinal, de facto as coisas são assim (ou que essa é a verdade em si das coisas).

5.3. A verdade só se ensina por si mesma

O absolutismo próprio de toda a ideologia – também da fé transformada em ideologia – bloqueia toda a hipótese de diálogo; por seu lado, o relativismo torna o diálogo mera troca de pontos de vista. Um e outro carecem de ser superados. A superação dá-se, como já sugerimos, pela via de uma sadia relativização do nosso conhecimento da verdade, aliado a uma ideia de verdade não relativa, que transcende a verdade relativa (ou parcela de verdade) de cada indivíduo

²⁶ Aliás, uma atitude metafísica ou absolutista, nesse momento inicial, não só teria a desvantagem prática de bloquear, à partida, toda a possibilidade de diálogo, como, no plano teórico, se revestiria de cariz ideológico que representa, como tal, uma degenerescência da verdadeira fé.

ou comunidade de indivíduos enquanto apenas interpretação. Isso remete para um caminho de diálogo partilhado em direcção a essa verdade transcendente. E isto, por sua vez, implica uma correcta pedagogia da verdade.

A resposta à dificuldade de Vattimo e de quantos pensam como ele encontra-se nessa pedagogia e nos seus pressupostos, aqui repetidamente enunciados, de que a verdade religiosa, não sendo metafísica na crença dos crentes, remete todavia para uma verdade metafísica que suporta e confere valor epistemológico à crença.

Assim entendida, esta pedagogia não pode, pois, passar pela absoluta secularização como Vattimo a entende e que implica, de facto, a renúncia a toda a sacralidade, incluindo a da verdade em si mesma. Para ser correcta, ela terá que respeitar tanto a sacralidade das pessoas (ou das consciências) como a sacralidade da verdade enquanto verdade em si mesma.

A Declaração conciliar sobre a liberdade religiosa aceita e propõe isso mesmo quando diz, em breves termos, que «a verdade só se impõe pela sua própria força de verdade»²⁷. Ao afirmá-lo, este documento renuncia implicitamente a toda a forma autoritária de imposição da verdade, religiosa ou outra, e com isso a toda a forma de proselitismo ou de conquista de conversos²⁸. De facto, esta afirmação pressupõe que a estrutura da consciência do ser humano é de tal ordem que as suas portas abrem apenas de dentro para fora. Isso implica que, no plano prático, toda a tentativa de impor a verdade a partir de fora tende a bloquear a sua recepção como verdade, mesmo quando efectivamente o seja. Mas, mais que isso, no plano teórico, isso implica o reconhecimento de que a consciência de quem quer que seja é de si inviolável. Tentar impor de fora a verdade é da ordem do forçar ou violar a consciência do receptor. Neste aspecto, a posição conciliar dá razão a Vattimo e a todos quantos rejeitam toda a forma de ensino da verdade religiosa que se reclame de supostos direitos de verdade forte pela sua inerência a uma instituição de identidade forte.

Mas a Declaração conciliar pressupõe também, por outro lado e contra Vattimo, que há, em todo o caso, uma verdade em si, com força impositiva própria e, ao mesmo tempo, que a consciência humana tende a abrir-se a ela quando «vista» por si como efectivamente verdade. De facto, toda a verdade é forte, mas só em razão da sua própria força de verdade. A única «autoridade» de que o ensino da verdade pode reclamar-se é, pois, a «autoridade» da mesma verdade. Para que ela possa exercer-se, é preciso que a verdade brilhe por si

²⁷ CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa, n.º 1.

²⁸ No Decreto conciliar *Ad Gentes*, já aqui referido, a Igreja recomenda aos missionários especialmente a via do testemunho «de tal modo que os outros, contemplando as suas boas obras, glorifiquem o Pai» (n.º 11).

mesma, deste modo, como se exprime o Concílio, se impondo ou penetrando «nas almas [isto é, nas consciências], ao mesmo tempo, suave e fortemente»²⁹. A verdade só se aprende na vertical, não na horizontal. O verdadeiro diálogo com esse objectivo em vista – entre religiões ou da religião com a cultura, como de resto entre um mestre e um discípulo qualquer – carece assim de ser conduzido no sentido de procurar que a verdade objectiva brilhe como tal. O brilho da verdade é a sua e-vidência.

É o que já ensinava Santo Agostinho no seu diálogo *O Mestre*: ninguém ensina a verdade a ninguém; a verdade só se ensina por si mesma. Agostinho, neste ponto, seguia de perto a maiêutica socrática, segundo a qual a verdade carece de vir à luz a partir de dentro do sujeito que a conhece como verdade. Aqueles que se apresentam como mestres da verdade na realidade não podem fazer outra coisa senão servir de obstretas ou parteiros, ajudando o interlocutor a dar à luz o conhecimento da verdade desde dentro de si mesmo.

Entretanto – convém, por último, esclarecer – esta dinâmica do ensino-aprendizagem da verdade também é aplicável à verdade do testemunho que sustenta a fé dos crentes, e que, neste caso, se designa por veracidade. O brilho é aí o do próprio testemunho, pela mediação do qual a verdade religiosa, mesmo quando não tornada evidente (também) por si mesma, acaba por o ser em si mesma.

Conclusão

O discurso de Gianni Vattimo, como em geral o do pensamento pós-moderno, sobre a debilidade do pensamento humano em relação à verdade em geral e à verdade religiosa em particular, sendo efectivamente capcioso, não é – convenhamos – totalmente destituído de razão. O humano acesso à verdade em si é realmente, em muitos casos, difícil. E, tratando-se de religião, mais difícil ainda. E mais ainda, porventura, tratando-se da religião cristã, que lida grandemente com o mistério e que tenta dizê-lo mais em linguagem parabólica do que em discurso literal, mais em abertura e fechamento, ou desvelamento e ocultamento de sentido, do que em discurso claro e terminante. Sem esquecermos que a fé, mais que resultado de um processo de busca racional da verdade, é dom ou graça que transcende o esforço do homem como tal. Nessa ordem de coisas, mantém a sua pertinência a conhecida posição assumida por Paul Ricoeur e por ele proposta como a mais adequada em face da verdade: muito mais que um dogmático «sei que estou na verdade», importa cultivar um (mais modesto) «espero estar na verdade».

²⁹ CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *ibid.*

Essa pode ter sido uma das razões, entre outras, pelas quais o Concílio Vaticano II, na Declaração várias vezes aqui mencionada, não teve em vista, ao menos expressamente, o diálogo com as outras religiões no plano da verdade religiosa. Preferiu considerá-las como diferentes caminhos em potencial convergência, na procura de uma plena resposta ao mistério da vida, caminhos a respeitar em suas divergências³⁰. Na base desse respeito mútuo, torna-se altamente positivo, que, na ordem prática, as diferentes religiões se empenhem em acções comuns em favor de causas humanitárias, sejam elas as da liberdade, da justiça, da solidariedade, da paz ou quaisquer outras.

O problema do diálogo sobre a verdade a partir do cristianismo põe-se assim, na prática, mais em relação à(s) cultura(s) do que às religiões. E, mesmo aqui, reduzido àquelas verdades que, sendo (também) religiosas, são, antes disso, do âmbito da razão humana. É sobretudo nessa linha que importa hoje mostrar que a absoluta anti-metafísica – por mais que constitua a grande moda ou maré do pensamento e por muitos que por ela se deixem arrastar – é de si insustentável. Dito em referência directa ao livro de Vattimo que comentamos, não é epistemologicamente legítima a absoluta dessacralização da verdade. Se há que renunciar à sacralidade, não é nem à da pessoa (à da consciência) nem à da verdade em si mesma. Se há que praticar a *kenosis*, a imitação do abaixamento de Deus, em Cristo, ou se quisermos, a sua con-descendência em relação à pequenez humana, isso deve acontecer quer em relação ao nosso conhecimento da verdade (assumindo que ele é efectivamente em muitas coisas difícil, e muitas vezes débil), e, conseqüentemente, em relação à nossa atitude em face dos interlocutores com quem partilhamos a tentativa de chegar a esse conhecimento. Não, porém, em relação à mesma verdade. De outro modo, para ser pertinente a analogia da *kenosis* aplicada à verdade, estaria a supor que Deus (ou o Verbo de Deus), para descer à debilidade da condição humana, fazendo-se homem, teria deixado de ser Deus. O uso que dela faz Vattimo, tal como o faz, é – ao menos deixa essa impressão – um abuso sofístico.

Na verdade, o próprio Cristo, que, quando deparou com pessoas sedentas de verdade e ao mesmo tempo de boa fé, teve diálogos exemplares de pedagogia partilhada da verdade, inclusive procurando, «kenoticamente», descer ao nível do interlocutor – casos, p. ex., de Nicodemos (Jo 3, 1-21) ou da Samaritana (Jo 4, 4-42) – reclama-se de testemunha de uma Verdade em si, acima dos homens (cf. Jo 18, 37).

Concluamos, pois que, na prática do diálogo com outras religiões e, no concreto mais ainda, no diálogo com a cultura, a Igreja Católica fará bem em vigiar para não cair de novo em dogmatismos excessivos. Até para poder

³⁰ Cf. Declaração *Nostra Aetate*, n.º 1 (Proémio).

aparecer como referência para os demais. Por sua vez, ao mundo da cultura pós-moderna conviria a renúncia à paradoxal auto-ilusão de uma nietzscheana vontade de poder (humano) sobre a própria verdade pela via débil do absoluto relativismo hermenêutico. Isso é fazer violência à verdade. Em face desta tentação, parece-nos, a Igreja não pode renunciar à sua função profética de denúncia ou de «julgamento do mundo» (cf. Jo 16, 11), obrigando-o, no mínimo, a tomar consciência da sua má consciência.