

Questão da verdade e questão de Deus

«Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz» (Jo 18, 37)

O escopo essencial desta breve reflexão é pôr em evidência que a questão de Deus é de si indissociável da questão da verdade. E que esta íntima relação tem nos nossos dias uma particular aplicação. Trata-se de uma relação circular, que tanto pode funcionar em modo positivo (círculo virtuoso) como em negativo (círculo vicioso). Em breves termos, a resolução positiva da questão da verdade depende da afirmação da existência de Deus; mas esta depende também, por sua vez, da aceitação da existência da verdade, da sensibilidade a ela e da abertura do coração e da inteligência a uma ordem da verdade. Em negativo, a rejeição da existência de Deus arrasta consigo a morte da verdade e de todo o sentido de qualquer pretensão a conhecê-la e praticá-la; e ao invés, o desvio do coração e da inteligência de toda a sensibilidade e abertura à verdade torna inviável toda a aproximação de Deus e, em última instância, a sua afirmação. No entanto, há que ressaltar que o recente (re)questionamento da ideia de verdade trouxe consigo alguns importantes benefícios para a questão de Deus. E o inverso também é verdadeiro.

O que aqui ficará alinhado são breves reflexões, em modo de apontamentos, sem perder de vista que tanto a questão da verdade como a questão de Deus como a relação entre as duas são de natureza suficientemente profunda, complexa e não raro mesmo subtil, para poderem ser tratadas em tão breve abordagem.

1. Da morte de Deus à morte da verdade

Que Deus se tornou, na cultura presente, uma grave questão não é novidade para ninguém. Em certo sentido, aliás, Deus foi sempre uma questão no campo da filosofia. Isso decorre, como é bom de ver, do carácter misterioso do mesmo Deus. As questões sobre Deus, todavia, na grande tradição metafísica da filosofia, eram em geral mais académicas do que reais. Esta limitação do questionamento sobre Deus ao nível académico, no campo da reflexão filosófica, decorria justamente do facto de se estar no interior de uma cultura da crença¹. Na grande tradição do pensamento ocidental, pois, em regra os filósofos questionadores de Deus, de Platão a Kant e mesmo a Hegel, eram crentes. O seu questionar inscrevia-se na fundamental intenção e na dinâmica da «*fides quaerens intellectum*», isto é, de uma fé que procurava o seu lastro de racionalidade. O último filósofo referido representa mesmo o paroxismo desta aproximação entre a fé e a razão, com ele tendo Deus perdido o seu reduto de mistério – e com este, da sua verdade – para entrar no absoluto domínio da razão humana, do mesmo modo que a fé acabava reduzida à pura racionalidade².

Hoje, porém, é diferente. Hoje há uma verdadeira questão de Deus como questão real. Tendo Deus, desde os famosos «mestres da suspeita», sido feito «arguido» no tribunal da razão humana, a «questão» de Deus passou mesmo a ter um significado de teor judiciário. Por questão de Deus entende-se desde então a diatribe ou conflito de posições a seu respeito, seja no campo estrito do pensamento filosófico seja no espaço mais largo da cultura, em que ocupam lugar e desempenham papel de destaque a literatura e os *media*. Seja quanto à sua existência, seja quanto à capacidade

¹ Com razão observava por isso Agostinho, para o seu tempo, que «é tal o poder do verdadeiro Deus que ele não pode permanecer totalmente oculto à criatura racional, desde que ela tenha começado a fazer uso da razão. Exceptuando-se alguns homens, cuja natureza está completamente corrompida, toda a espécie humana confessa que Deus é criador do mundo»; por isso, a principal questão – a da existência de Deus – não era, de facto, no seu tempo, uma questão cultural, já que a sua negação era então «uma loucura de poucos» (SANTO AGOSTINHO, *Sermo* 69, 3).

² De Hegel, aliás, parecem ser tributários, de um modo ou de outro, diversos movimentos de neognosticismo emergentes no século XIX e a prolongarem-se pelo século XX. A gnose de todos os tempos caracteriza-se, além do mais, por esta redução da fé à razão e de Deus como mistério a um Deus-(mero)problema, ao alcance da razão humana.

humana de o conhecer, seja ainda, paradoxalmente, porque para muitos Deus deixou de ser uma questão.

Curiosamente, o que se passa com Deus passa-se, em modo semelhante, com a verdade. Tal como Deus, tradicionalmente esta foi objecto de questionamento mais académico do que real. E esse questionamento incidia mais sobre aspectos secundários (o que é a verdade? que espécies de verdade devemos considerar? podemos conhecer a verdade com a segurança da certeza? etc.) do que sobre a condição primeira suposta por estes problemas, ou seja: nem no plano da vida real nem no plano académico se levantava a questão mais funda sobre a própria existência ou não existência da verdade, entendida como verdade em si ou objectiva e transcendente aos sujeitos que a ela se reportam.

Hoje a verdade tornou-se também uma questão real na vida teórica e na vida prática. E, também curiosamente, não sem um certo paralelismo com a questão de Deus. Em primeiro lugar, no sentido de que passou a ser negada por alguns a própria existência de qualquer verdade em si, objectiva e impositiva, a que o homem deva submeter-se. Em segundo lugar, naqueles que ainda admitem a sua existência, vigora bastante a ideia de que não temos possibilidade de acesso a ela, alastrando assim, na filosofia e na cultura, uma vaga de cepticismo e relativismo. Finalmente, há hoje um largo desinteresse pela própria ideia de verdade, com a sua consequente desproblematização, orientando-se o interesse das pessoas, mesmo entre muitos intelectuais, preferentemente para o que diz respeito à ordem prática da vida: o útil, o interessante, o agradável, o eficaz, o que traz benefícios imediatos.

Para um observador atento esta coincidência da morte de Deus com a dissolução do pensamento da verdade não deixa de aparecer como significativa e, como tal, provocadora de alguma reflexão. Em breves termos, ela sugere, à partida, uma das direcções em que se move o círculo vicioso aludido na breve introdução deste texto, ou seja, que a morte de Deus trouxe consigo, por inerência, a morte da verdade. Bem vistas as coisas, porém, a segunda direcção negativa do mesmo círculo pode estar também aí sugerida, isto é, que a dissolução do pensamento da verdade acaba por, do mesmo golpe, bloquear todo o acesso da mente e do coração humanos a Deus.

E, de facto, significativo é também que morte de Deus e morte da verdade tenham sido ambas proclamadas, em primeira mão,

pelo mesmo homem, Nietzsche, sendo a segunda uma consequência lógica da primeira e um dos aspectos mais relevantes do niilismo daí decorrente. Com efeito, se Deus morreu, morreu com ele todo o fundamento de qualquer verdade em si, absoluta, objectiva e impositiva. Nietzsche, apesar de inimigo de toda a lógica, foi terrivelmente lógico na assunção desse círculo vicioso em que considerou ter entrado irremissivelmente a dupla questão, de Deus e da verdade. Assumindo-se epicamente como homem superior na negação de Deus, assumiu a morte da verdade inerente àquela negação como uma imensa tragédia. Tragédia assumida, sem dúvida, como um destino a que não se pode fugir. Mas nem por isso menos tragédia. É que ele estava consciente de que a vida humana carece de orientação, e de que essa orientação só pode advir daquela luz e referência a que damos o nome de verdade, enquanto valor em si, objectivo e transcendente a cada indivíduo humano, apresentando-se a cada um como impositiva por si mesma e tornando-se, como tal, reguladora e orientadora da vida. É a tragédia dessa ausência de regulação e orientação – tragédia do absoluto sem-sentido, com os inerentes sentimentos de absoluto desamparo e de estonteante vertigem – que está subjacente às palavras do louco no conhecido aforismo 125 de *A gaia ciência*: «Que fizemos quando desligamos a corrente que ligava esta terra ao sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós próprios? Longe de todos os sóis? Não estaremos constantemente a cair? Para diante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não andaremos errando através de um vazio infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? Não fará mais frio? Não aparecem sempre noites, cada vez mais noites? Não será preciso acender os candeeiros logo pela manhã?»³.

Não deixa de ser ainda curioso que morte da verdade e morte de Deus coincidam também, no tempo, com as últimas investidas da razão moderna contra a fé religiosa e com o ocaso desta mesma razão, assumida como razão forte, pretensamente garante de uma verdade forte. O mesmo é dizer que elas coincidem no tempo com o fim da metafísica, quer filosófica quer teológica, e o advento da razão débil típica do pensamento chamado pós-moderno, de cariz essencialmente linguístico, retórico e hermenêutico. Coincidência, pois, com o advento de um homem débil ou *light*, como o qualificou

³ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, aforismo 125.

Enrique Rojas. Se Nietzsche o quis homem superior, não foi por o considerar capaz de assumir o papel de substituto de Deus como fundador e fundamentador, ele mesmo, de uma (nova) ordem da verdade, mas para que se tornasse capaz de assumir em plenitude, em solidão e desamparo – Sartre diria «sem desculpas» – a grandeza da tragédia, em que ficou imerso, da inexistência de qualquer verdade que lhe sirva de referência e orientação. De facto, Nietzsche assume que não há nada a fundar nem a fundamentar: tudo volveu, em absoluto, inconsistente e sem arrimo.

Nesta afirmação da debilidade humana em face do conhecimento da verdade está denunciada a pretensão moderna, desde Descartes, de fundar no homem (na sua razão autónoma assumida como razão forte) a existência da mesma verdade e de atribuir àquele a capacidade de a conhecer com a segurança da certeza. Este pretensiosismo moderno constituiu um primeiro grande e fatal desvio da grande tradição que fundava a verdade em Deus e que, para o seu mais perfeito conhecimento, considerava ser um benefício uma admitida revelação divina sobrenatural, como mais-valia acrescida à pura razão natural. Esse desvio deu-se em relação à grande tradição metafísica de fundo platónico e marca cristã em vigor especialmente desde Santo Agostinho, tradição onde a verdade foi efectivamente tida como forte por estar fundada em sólido fundamento.

De facto, Agostinho, e com ele toda a tradição metafísica de fundo platónico e marca cristã, identificaram logicamente o último reduto e sólido fundamento de toda a verdade em si com o absoluto «em si» divino. A verdade, em sua condição originária, era a Verdade subsistente, do mesmo modo que o ser, em sua condição originária, era o Ser subsistente. Assim como os seres (ou entes) que não são o Ser têm apenas (algum) ser por participação, assim toda a verdade das criaturas não é mais que participação desta Verdade primeira. «Todo o verdadeiro é verdadeiro pela Verdade»⁴. Dito por outras palavras – e ainda em termos agostinianos – é Deus que «mede» as coisas, é Ele que, em sua palavra criadora, atribui a cada coisa a sua «medida» ou modo de ser. A «medida» (*mensura*) ou modo (*modus*) de cada coisa é a sua verdade própria. Por isso, sempre que falamos de alguma coisa como verdadeira, fazemo-lo por referência e com uma implícita remissão a essa Verdade primeira sem a qual não faz sentido falarmos em termos de verdade do que

⁴ SANTO AGOSTINHO, *De vera religione* 39, 73; *Soliloquios* II, 2, 2.

quer que seja. Agostinho fala mesmo de uma memória da Verdade em nós, identificável com a «memória de Deus», memória que funciona como referência de fundo sempre que afirmamos algo como verdadeiro. Em síntese, pois, o que a tradição referida sustenta, desde Agostinho, é que, se a verdade existe, existe Deus. E, em sentido inverso, se Deus existe, existe a verdade.

Mas, se é assim, o contrário também deve ser afirmado: se Deus não existe, não há efectivamente lugar para se falar em termos de verdade em si das coisas; e se não há uma verdade em si das coisas não tem sentido qualquer abertura no espírito do homem para o seu último fundamento divino.

Esta perfeita antítese da posição agostiniana e geral na tradição filosófica e cultural de inspiração platónica e cristã, foi de facto estabelecida por Nietzsche, numa consequente ligação da morte de Deus com a morte da metafísica, do ser e da verdade em si. Num apartado de *Crepúsculo dos Ídolos*, intitulado precisamente «De como o 'verdadeiro mundo' acabou por se tornar uma fábula», Nietzsche resume, com mestria de observação e de expressão literária, a história, em seis etapas, do declinar da metafísica e, com ele, do pensamento da verdade: 1 – Tudo começa em Platão, pela afirmação de dois mundos, um aparente e outro verdadeiro. O mundo verdadeiro é aí o mundo da metafísica, o mundo transcendente, fundamento do mundo aparente. O sábio tem acesso a ele. 2 – Vem depois o cristianismo. Com ele, o acesso ao mundo verdadeiro não se dá por agora, mas torna-se promessa para o homem piedoso. 3 – Kant, por sua vez, dá-o por indemonstrável, mas exige-o ainda como um imperativo. Com ele, o mundo verdadeiro torna-se já nevoento, pálido, tocado de cepticismo. 4 – Com o positivismo tornou-se desconhecido e fechou-se toda a possibilidade de acesso a ele. 5 – Com o materialismo e o ateísmo, o «mundo verdadeiro» tornou-se supérfluo; resta-nos apenas este mundo «aparente». 6 – Mas... restará mesmo? O caso é que, nas próprias palavras de Nietzsche, «*com o mundo verdadeiro destruímos igualmente o aparente!*». Sem Deus, sem transcendência, sem fundamento último, sem lastro metafísico, este mundo tornou-se uma fábula⁵. Daí que o

⁵ Cf. F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, col. «Textos Filosóficos», Edições 70, Lisboa, 1985, no apartado «A 'razão' na filosofia», pp. 35-36. Vd. também um interessante comentário em Enrique OLTRA PERALES e Roberto PRIETO TABOADA, *Reflexiones sobre la presencia y ausencia de Dios*, Ed. Espigas, Valencia, 2000, pp. 176-187.

fim da metafísica se tenha tornado não só o princípio da filosofia como (pura) hermenêutica – filosofar é apenas interpretar a fábula do mundo (cultural) criado pelo homem –, mas também do niilismo (no fundo, não há nada de ser: tudo é igual a nada).

Nada de ser implica nada de verdade, já que a verdade em si é identificável com o próprio ser das coisas. O fim do ser em si deu lugar à sua redução à «fábula» do homem. O ser é tão somente aquilo que o homem faz ser, o que ele quer que seja. E do mesmo modo a verdade. Como Nietzsche diz, o que cada um tem por verdade é apenas o que corresponde à perspectiva dos seus interesses e opções vitais. A isso chamou, logicamente, perspectivismo, não sendo este senão uma forma de relativismo, em que o critério de referência é a própria vida de cada um no sentido nietzscheano da palavra «vida».

O mundo pós-moderno instaurado por Nietzsche – o mundo tornado fábula – cumpre assim, à letra e em escala jamais vista, o aviso de Paulo a Timóteo: «Virá o tempo em que os homens já não suportarão a sã doutrina. Desejosos de ouvir novidade, escolherão para si uma multidão de mestres ao sabor das suas paixões, e hão-de afastar os ouvidos da verdade, para os aplicar às fábulas» (2Tm 4, 3-4).

Se Heidegger, discípulo de Nietzsche, fez ainda apelo à escuta da palavra do ser como portadora, ou reveladora-veladora (reveladora em modo débil), da sua verdade, Nietzsche – e com ele a multidão dos seus discípulos mais radicais na cultura pós-moderna – fez da palavra o instrumento da criação humana ou do domínio absoluto do homem sobre o seu mundo. Em correspondência com a substituição de Deus pelo homem, a vontade de verdade foi substituída pela vontade de poder. Esse poder é exercido pela palavra. É por ela que se faz a linguagem. E a linguagem é a «fábula» humana em que o mundo se converteu. Por meio dela, como ficou dito, o homem faz ser e faz ser verdadeiro o que lhe convém que seja e que seja tido por verdadeiro, e faz ser falso ou simplesmente não ser o que lhe convém que seja tido por falso ou que não seja nada. Isto vale sobretudo na ordem ética e existencial (a nietzscheana ordem da «vida») onde cada um passou a estabelecer o que deve considerar como bem ou como mal para si mesmo. Tudo se torna relativo a cada um. O homem tornou-se a medida de todas as coisas. E o mundo já não é, para ele, um mundo em si, muito menos criado e «medido» por um Deus criador, ontologicamente anterior e

transcendente ao homem e ao mundo e garante do seu ser e da sua verdade; é apenas o mundo do homem, esse que é criado e modelado pela linguagem e que se designa como mundo cultural.

Dissolveu-se assim a própria ideia de verdade, com o seu significado natural de ser aquilo que «as coisas» são em si mesmas. Com ela e em consequência, dissolveu-se a preocupação pelo seu conhecimento, na ordem teórica, e pela regulação da vida por ela, na ordem prática e nomeadamente na vida ética e na vida religiosa. Boa parte dos homens do pensamento contentam-se assim, hoje, com a sua frágil «verdade hermenêutica», quando não, mais radicalmente, com a sua «verdade» auto-construída, dando por finda a era da metafísica e instalando-se, numa forma ou doutra, no «pensamento débil» decorrente da morte de Deus e coincidente com a cultura do niilismo.

2. Da morte da verdade ao bloqueamento da mente para Deus

No que se refere à questão de Deus, esta instalação do pensamento num mundo cultural onde não há nenhuma verdade a procurar como algo a que o homem tenha de submeter-se, com a inerente ausência de toda a vontade de verdade, substituída pela vontade de poder – este sistemático fechamento a um horizonte e a uma ordem da verdade –, representa porventura o maior obstáculo a um desejável retorno de Deus ao mundo do pensamento e da cultura e sobretudo à aceitação da sua existência.

Ela representa, em boa parte, uma reacção contra o excesso da verdade forte, fundada numa ideia forte («metafísica») de Deus, sendo um e outra apresentados como inimigos do homem e da sua «vida». Daí que, nietzscheanamente, esse fechamento aconteça sobretudo na ordem prática da vida, embora com reflexos no plano do pensamento teórico, especialmente ao nível da divulgação, com particular incidência nos *media*.

A verdade que anda posta fora de questão é pois a verdade em toda a sua riqueza de sentido, ao mesmo tempo teórico e prático. É a verdade como sinónimo de sabedoria, a verdade inspiradora do sentido fundamental da vida, e, com ele, do sentido do bem e do mal, da virtude e do pecado, do que constrói e do que destrói o ser humano. É aquilo que deve inspirar, não só a procura de Deus e da verdadeira religião, mas também toda a ética e toda a moral, toda a pedagogia e toda a cidadania, a justiça e o direito por que devem reger-se as relações entre as pessoas e as instituições, e assim suces-

sivamente. É neste domínio prático da vida que muitos homens do nosso tempo, intelectuais ou não, fazem questão de ser eles mesmos a decidirem sobre o que hão-de ter por verdade ou por não-verdade. E era isso que certamente tinha em vista o Concílio Vaticano II quando reconheceu que «está [...] ameaçado o destino do mundo, se não surgirem homens cheios de sabedoria»⁶. Um mundo onde reina a ausência da sabedoria ou do sentido da verdade em toda a sua ligação com a vida – nietzscheaneamente «para além do bem e do mal» – torna-se, de facto, ainda nietzscheaneamente, um reino da insensatez ou da loucura, onde todos os absurdos se tornam possíveis.

É essa efectiva ausência que tem gerado e mantém em funcionamento o actual reino do absoluto relativismo gnoseológico, existencial e moral, traduzindo-se no dissolvente «tanto vale», a redundar em «vale tudo», de cujas concretizações na vida somos testemunhas directas ou vemos e ouvimos diariamente notícias nos jornais, na rádio ou na televisão: degradação dos valores, dissolução dos princípios morais, negação de toda a ética com valor objectivo ou para além do mero consenso entre as pessoas, défice de moralidade pública, diluição e perda da ideia de pecado, destruição do matrimónio e da família, apologia das uniões entre homossexuais, aborto e eutanásia, manipulação genética sem fronteiras, enfim, todo um sem número de misérias morais e sociais, que vão no sentido de transformar o anormal em normal, cumprindo o propósito nietzscheano da transmutação-subversão radical de todos os valores. O absoluto (ou quase) permissivismo a que se assiste realiza a conhecida profecia de Doistoievsky, pela boca de Ivan, em *Os Irmãos Karamazov*: «Se Deus não existe, tudo é permitido».

O inverso é justamente: «Se Deus existe, nem tudo é permitido». E é isso que muitos hoje não aceitam escutar. Por isso, a primeira vítima deste estado de coisas é a crença em Deus. A maior parte dos intelectuais discípulos de Nietzsche labora na sistemática dispensa da sabedoria atrás referida, preferindo a «loucura» do niilismo. Geralmente sem a grandeza intelectual e espiritual daquele, sentem-se, sem epopeia nem tragédia, perfeitamente instalados na finitude, como gostava de dizer Enrique Tierno Galván. Dispensam, por isso, Deus e dispensam toda a verdade que se lhes apresente

⁶ CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no Mundo contemporâneo (7 Dez. 1965), 15.

como válida em si mesma e, como tal, impositiva. Fecham-se sistematicamente no casulo da sua própria «verdade», em que cabe também o seu agnosticismo metafísico e teológico, bloqueando todo o dinamismo do espírito que abre para a verdade que tem no seu horizonte a Verdade fundamento de toda a verdade.

No registo teológico e bíblico, este bloqueamento podia ser largamente ilustrado. Profundas são, na Escritura, especialmente no Evangelho de João, as considerações sobre a relação entre a abertura à verdade e a abertura a Deus. Atente-se, por exemplo, nestas palavras de Jesus: «Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz» (*Jo* 18,37); «Quem é de Deus escuta as palavras de Deus» (*Jo* 8,47); «As minhas ovelhas ouvem a minha voz» (*Jo* 10,27). Ao contrário do que pareceria ser lógico, Jesus não diz: «Quem escuta a minha voz escuta a verdade»; ou: «Os que ouvem a minha voz tornam-se minhas ovelhas». As coisas passam-se ao contrário: ovelha ouvinte da voz do Bom Pastor que é o Verbo de Deus é todo aquele que é ouvinte da verdade. O mesmo exprime este evangelista quando, no diálogo com Nicodemos, utiliza a imagem da luz: «Quem n'Ele acredita não é condenado, e quem não crê já está condenado [...]. E a causa da condenação é esta: a luz veio ao mundo e os homens amaram mais as trevas do que a luz, porque as suas obras eram más» (*Jo* 3,18-19). Este último inciso torna-se particularmente significativo como ilustração de que a questão de Deus, ou mais expressamente a crença em Deus, depende da abertura à verdade e esta, por sua vez, depende da boa ou recta consciência da pessoa, trazendo à questão da verdade os seus condicionamentos éticos e morais. O mesmo é ilustrado também por mais esta passagem de Paulo escrevendo a Timóteo: «Hão-de vir tempos difíceis. Os homens tornar-se-ão egoístas, [...] arrogantes, soberbos, [...] sem coração, [...] dissolutos, cruéis, inimigos dos bons, [...] insolentes, orgulhosos e mais amigos dos prazeres do que de Deus» (*2Tm* 3,2-4). Ou, se quisermos (e vem a dar no mesmo), cumpre-se a profecia de Isaías, retomada por João Evangelista: «Cegou-lhes os olhos e embotou-lhes o espírito, a fim de não verem com os olhos nem entenderem com o espírito, nem se converterem para Eu os curar.» (*Is* 6, 9ss; *Jo* 12, 40). O que está em causa é, enfim, aquela bem-aventurança que diz: «Felizes os de coração puro, porque verão a Deus (*Mt* 5, 8).

De facto, o mistério de Deus desvela-se na abertura do horizonte que abre o espírito para a Verdade. Por isso, o homem que se

posiciona numa radical e total abertura à verdade não deixa de, algum dia, dar de frente com aquela questão originária que Vergílio Ferreira considerava ser da ordem da interrogação, a preceder e a provocar – como mistério profundo a partir do qual se carece de ver desvelar alguma luz – a pergunta concreta ou questão sobre Deus. Ignorar activamente ou sufocar essa provocação é bloquear o dinamismo da procura que se lhe deveria seguir e, nessa medida, manter afastada ou descartada a questão do sentido último, implícita na grande interrogação ou grande mistério que envolve o mundo e a vida e que é identificável com a questão de Deus. Em termos agostinianos, diríamos que uma tal atitude – instaurando aquilo que poderíamos chamar o decaimento na «tentação da quietude» existencial – passa por cima da inquietude natural do ser humano, que tende a manter o coração em desassossego e a inteligência em procura. Fecha-se assim toda a abertura que torna o ser humano capacitado para o acolhimento de Deus (*capax Dei*), isto é, que possa conduzir a uma última Palavra, como aquela de que se alimenta e ilumina toda a ideia de verdade e toda a procura dela. Em última análise, está-se na impossibilidade de poder dizer com Agostinho: «Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a mesma Verdade»⁷.

Alguns daqueles que seguem por aí, na linha mais radical do seguimento de Nietzsche (caso, por exemplo, de Gianni Vattimo) tendem a justificar a dissolução da verdade, ao menos enquanto verdade forte, carregando sobre a ideia de verdade a conotação da violência. Na realidade, eles não têm razão. Com efeito, a impositividade é inerente à natureza da verdade. Esta porém só é «violenta» no sentido e na medida em que é por si mesma impositiva, obrigando o homem a ser-lhe submisso, não lhe deixando lugar para ser ele próprio a «medir» ou estabelecer por si mesmo a verdade do que quer que seja. Ao homem, contudo, é sempre deixada, como irrenunciável por inerente à sua dignidade de pessoa inviolável, a faculdade de a procurar conhecer por si mesmo e de a ela aderir, livre de qualquer violência ou imposição externa. Como muito bem observou o Concílio Vaticano II, «a verdade só se impõe pela sua própria força de verdade»⁸. É isso que constitui a essência do que se tem chamado a liberdade de consciência.

⁷ SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, X, 24.

⁸ CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Declaração *Dignitatis humanae* sobre a liberdade religiosa (7 Dez. 1965), I.

Se há um perigo de a verdade se tornar verdadeiramente violenta – nisso devendo ser reconhecida razão aos que disso a acusam – esse perigo não é inerente à verdade em si, que é, pelo contrário, libertadora. Esse perigo advém da apropriação ideológica da verdade e sua instrumentalização ao serviço de objectivos de vária ordem, especialmente políticos e mesmo religiosos. A história conhece efectivamente casos trágicos em que o poder político totalitário se assumiu como dono e administrador da verdade oficial do sistema, servindo-se de meios violentos para a impor, sem respeito pela liberdade de consciência dos cidadãos. Neste caso trata-se de uma imposição *in nomine hominis*. Os grandes totalitarismos do século XX são exemplo eloquente deste tipo de violência. Mas a história conhece também casos em que o mesmo aconteceu (como acontece ainda em alguns regimes islâmicos) no plano religioso (ou no político-religioso), *in nomine Dei*, não permitindo os presumidos detentores da verdade (oficial) que ela se impusesse por si, penetrando nas almas, como diz o mesmo Concílio, «ao mesmo tempo, suave e fortemente»⁹. Infelizmente a Igreja Católica, em tempos idos, não esteve isenta desse pecado, do qual, felizmente, como é sabido, já pediu publicamente perdão.

Como quer que as coisas se tenham passado em tempos precedentes, não podemos entretanto esquecer que, se há uma «verdade» realmente violenta, essa é a daqueles que, como vem acontecendo na cultura pós-moderna, têm contraditoriamente por única verdade que não há nenhuma verdade. Com tal posição, de facto, utilizando aqui uma categoria de Heidegger, não respeitam a liberdade como essência da verdade, no sentido de que não deixam que as coisas sejam o que são e como são. Essa violência torna-se aliás, por redundância ou consequência, fonte de outras variadas formas de violência, já que, quando o homem se arroga o poder de fazer e desfazer a «verdade», ou de fazer as coisas serem o que não são e não serem o que são, obedecendo aos interesses de cada um, está a abrir as portas ao livre curso do instinto de domínio e com isso, a abrir as portas para que o homem se torne lobo para o homem.

Não é pois sem algum mal disfarçado mal-estar consigo próprios, que muitos intelectuais dos nossos dias atiram para cima de quantos teimam em afirmar a existência de uma verdade em si,

⁹ *Ibid.* O próprio Santo Agostinho tem sido acusado por alguns de ter inspirado o que se designa como «agustinismo político», em que essa violência parece estar legitimada, tendo mesmo alegadamente inspirado coisas como a Inquisição.

objectiva, (designadamente a Igreja católica e os seus teólogos e pastores) o labéu do fundamentalismo, não se dando ou parecendo não se darem conta de que verdadeiramente passíveis dessa qualificação são eles próprios. Eles laboram naquilo que o actual papa Bento XVI já chamou, com propriedade, a «ditadura do relativismo»¹⁰. De facto, a Igreja, sobre a verdade que considera ser verdade em si mesma, não obriga hoje, felizmente, ninguém a segui-la. Nada impõe por coacção externa, apenas propõe. O caso é que o simples propor verdades como objectivas ou válidas em si mesmas, por parte da Igreja ou mesmo de quem quer que seja, torna-se incomodativo para todos quantos, em má consciência, se posicionam na defesa do relativismo total. Justamente porque lhes acorda essa má consciência, que prefeririam manter adormecida.

3. Purificação da verdade e purificação de Deus

No interior do pensamento filosófico pós-moderno, entre os seus dois principais inspiradores, Nietzsche e Heidegger, convém todavia ressaltar que a postura do segundo, antes que para a despreocupação sobre a verdade, e com ela para a despreocupação sobre Deus, contribuiu positivamente para que uma e outra das duas grandes questões, bem como a sua mútua dependência, se purificassem de algumas gangas, preconceitos ou mal-entendidos e para que, seja no plano filosófico seja mesmo no teológico, o pensamento se aproximasse mais da verdade sobre a verdade e da verdade sobre Deus.

Se é verdade que o segundo se inscreve, com Nietzsche, seu mestre, na refundação do pensamento filosófico como pensamento hermenêutico, no interior da viragem linguística da filosofia, todavia, em diferença do primeiro e apesar de alguma ambiguidade, mantém a essencial vinculação da verdade ao ser e, em relação com isso, preocupou-se também com uma verdade sobre Deus mais próxima daquilo que verdadeiramente convém subentender por detrás desta palavra.

Heidegger alimentou e fomentou largamente a ideia de que a verdade não é nem fundação nem construção do homem, mas lhe

¹⁰ Vd. homilia do (ainda) Cardeal J. Ratzinger na celebração eucarística no início do conclave de que saiu eleito papa Bento XVI, in *L'Osservatore Romano*, ed. semanal em língua portuguesa, 23 Abril 2005, p. 5.

é anterior. Preocupou-se, em consequência, em desterrar a ideia de que o homem possa arrogar-se o domínio sobre a verdade e, com ele, o domínio sobre o ser, sobre o mundo e, em última análise, sobre Deus. Em seu modo de ver, a linguagem, que também pertence ao cerne do seu pensamento, não é, ou não deve ser, instrumento de uma razão fundadora e construtora da verdade, mas veículo dessa verdade que se ilumina, por mais que em luz necessariamente obscura, no «advento iluminador-velador do próprio ser»¹¹. A linguagem que se mantém nesta linha – e que é, segundo ele, a da verdadeira filosofia e a da verdadeira poesia, que não a do vulgar «palavrório» nem mesmo a da ciência – é por isso ontológica ou ontofânica e, nesse sentido, «aletheiofânica». Daí que tenha proposto como atitude mais fundamental do homem em face das coisas a atitude de «pastor do ser», em acolhimento do seu mistério de onde se desprende também a sua velada verdade. Daí também que, no que ao problema de Deus diz respeito, pense que, se existe efectivamente isso que queremos dizer quando dizemos «Deus», deva ser pensado como retraído naquele reduto de mistério que é simultaneamente o reduto do sagrado, quer dizer, do inviolável e não manipulável.

Em lugar da tradicional postura da razão forte moderna, auto-suficiente e pretensamente dominadora da verdade e do próprio Deus, Heidegger fez um significativo esforço de aproximação do primitivo pensamento poético grego, onde aquela atitude (de pastor do ser) era já de algum modo cultivada. Essa atitude implicava o estar na escuta da verdade do ser. Por isso, Heidegger entendeu que a linguagem só é da ordem da verdade na medida em que, sendo linguagem do mesmo ser em seu dizer-se ao homem (que não do homem falando sobre o ser) se faz eco daquela escuta e assim veicula aquela verdade. Para que, em sua linguagem, fale a verdade do ser, ao homem cabe pois escutar antes de falar, ciente mesmo de que escutar (*hören*) a verdade do ser é da ordem do obedecer-lhe (*gehören*)¹².

¹¹ M. HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, Guimarães Editores, Lisboa, p. 50.

¹² Esta maneira de ver a relação com a verdade e o ser – e, por acréscimo, também com o sagrado, o divino e Deus – poderia ser aproximada da ideia platónica e agostiniana sobre o mesmo. Sem espaço para uma análise mais detalhada desta proximidade, recorde-se apenas que Platão considerava a emergência da verdade no homem como um evento de reminiscência (*anámneseis*), e Agostinho como despertar da memória da Verdade, que é memória de Deus em nós. Um e outro andaram, como Heidegger, próximos do primitivo pensamento poético grego, que considerava o

A categoria heideggeriana da escuta – que, aliás, é também joanina e bíblica – é de uma enorme riqueza, quer em relação ao problema da verdade quer em relação ao problema de Deus. A cultura contemporânea é uma cultura do ruído, do palavrório vão e, como quer que seja, da palavra do homem a tentar «vender» por todos os meios, com destaque uma vez mais para os *media*, aquilo que lhe convém seja tido como verdade. O homem é sobretudo falante e, se ouvinte, é ouvinte do homem (do outro ou de si mesmo). Para bem das causas de Deus e da verdade seria por isso necessário reinstaurar uma cultura do silêncio e da escuta, onde o homem se tornasse, na expressão do grande teólogo de influência heideggeriana, Karl Rahner, verdadeiro «ouvinte da Palavra». Entenda-se do misterioso Verbo de Deus que fala aos homens de muitas maneiras, mas que só se faz ouvir no silêncio em que se torna possível a sua escuta.

A nosso ver, seria, por outro lado, interessante um aprofundamento desta revisão heideggeriana da ideia de verdade, pondo-a em relação com a ideia bíblica, e especialmente joanina, da mesma verdade. Heidegger e, depois dele, Paul Ricoeur, preferem falar em termos de a gente «estar na verdade», substituindo a tradicional ideia de a verdade estar em nós e significando, por tal, não o estarmos em posse da verdade mas o movermo-nos na sua luz. Para os dois pensadores hermenêuticos referidos é suposto que a verdade, que nos precede (e por isso nos transcende, não podendo ser reduzida a algo da nossa feitura e da nossa posse), se ilumina no nosso caminhar em modo de luz discreta – Heidegger usa, como se sabe, a metáfora da «clareira» (*Lichtung*) – na qual nos movemos e pela qual nos orientamos. Este «estar na verdade» é próximo do joanino «ser da verdade», identificável com ser discípulo ou ouvinte da verdade e, em última instância, da Verdade. Se em João Evangelista a verdade tem uma especial conotação existencial, religiosa e mesmo ética (ligando-se com a boa consciência como abertura à verdade),

mesmo evento como um acordar da memória da Origem por acção de Mnemosine, a deusa da memória. E todos andam próximos da ideia bíblica do evento da verdade como acto de escuta da Palavra originária, palavra divina (ou Verbo, como se exprimirá João, o místico evangelista do Mistério), palavra criadora e modeladora do mundo e reveladora do mistério que por detrás deste se esconde («O que [...] escutamos acerca do Verbo da vida [...] é isso que anunciamos...: 1 Jo 1, 1-3). Em todos os casos a verdade é reconduzida à sua essência de desocultação ou revelação (*alêtheia* = desesquecimento, desvelamento) do mistério que a precede e ao qual remontamos em esforço de rememoração.

ela tem de comum com os pensadores referidos a ideia de que a verdade nos precede, e é algo que naturalmente nos envolve porque é o próprio halo de luz discreta que se desprende naturalmente do mundo da nossa pertença (*gehören* = pertencer). Há, por conseguinte, para todo o ser humano, um natural «ser da verdade», que todavia pode ser contrariado pela vontade de poder fazer a nossa «verdade» mesmo contra a verdadeira verdade que nos precede e tende a impor-se-nos. O nosso «estar na verdade» depende justamente de querermos «ser da verdade», procurando viver em atitude de um permanente «escutar» (*hören*) a sua discreta «palavra» e na preocupação de lhe «obedecermos» (*gehören*). A proximidade com o autor bíblico parece quase total se repararmos na frase atrás citada: «Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz» (*Jo* 18,37).

No que ao problema de Deus diz respeito (e não sem reflexos na ideia de verdade), é sabido que Heidegger se afastou de Platão e de toda a tradição de pensamento com a sua marca por lhe parecer que se haviam desviado para uma orientação onto-teológica, falseadora quer da verdade sobre Deus quer da verdade sobre a mesma verdade. Hoje todavia são já significativamente bastantes os pensadores que consideram excessiva a crítica de Heidegger e desvirtuada ao menos alguma da sua interpretação da mais genuína tradição do pensamento ocidental sobre a verdade e sobre Deus.

No entanto, também é um facto que, além de alguns filósofos, eminentes teólogos do séc. XX consideraram pertinentes ao menos algumas fundamentais observações do filósofo da Floresta Negra, designadamente a sua ideia de verdade como o dizer-se do ser e a sua famosa ideia de «diferença ontológica», que acabou sendo aproveitada no campo teológico, por analogia, para uma aprofundada reflexão sobre a «diferença teológica». Ao negar a Deus toda a possibilidade de inscrição na categoria de ente, Heidegger, assim como havia restituído à verdade o seu carácter primariamente ontológico e necessariamente não esplendoroso para o ser humano, assim reconduziu o mesmo Deus para o recôndito do que, em sua essência divina, (ainda) não veio à luz e à presença. Quer dizer: reconduziu-o para o escondimento do Mistério.

No entender de Heidegger, a própria retirada de Deus do horizonte da cultura – a morte de Deus – pode bem significar o seu recolhimento da excessiva claridade em que era suposto estar sob o nosso domínio, para esse fundo escuro onde recupere a sua verdade de mistério insondável e não manipulável. Mistério é, de facto, um

dos nomes que, com alguma propriedade, podemos atribuir a Deus. Nome negativo, sem dúvida, já que designa predominantemente aquilo ou aquele que não se mostra. A história do pensamento regista toda uma longa tradição de teologia apofática ou negativa, desde o neoplatonismo, passando, entre outros, pelo Pseudo-Dionísio Areopagita e por Mestre Eckhart. Ela testemunha essa aguda percepção da absoluta alteridade de Deus, da sua diferença teológica e, conseqüentemente, da sua essencial incognoscibilidade, impensabilidade e inefabilidade. A teologia do nosso tempo, feita depois de Heidegger e sob a sua influência, bem como as filosofias que ainda se ocupam de Deus (pense-se particularmente em E. Lévinas), retomaram esta tradição apofática justamente tendo em conta que o risco da nomeação de Deus se averiguara efectivo na história do pensamento, da cultura e da religião, como risco de o transformar em ídolo. A tal ponto se tornou familiar que perdeu a sua transcendência, enquanto alteridade, e com ela a sua verdade divina.

A cautela por manter o Deus vivo nesse recôndito onde, unicamente, se preserva em sua verdade foi aliás constante já no Antigo Testamento. Na revelação bíblica, o *Deus absconditus* aparecia zeloso do seu carácter inominável, justamente em defesa da sua verdade divina. Atribuir a Deus um nome seria trazê-lo à medida da finitude própria da palavra humana. Deus acabaria efectivamente em ídolo. Daí o pertinente comentário de Agostinho: «A supereminente excelência da Divindade transcende a capacidade da linguagem humana. Quando se trata de Deus, o pensamento é mais verdadeiro que as palavras, e a realidade mais verdadeira que o pensamento»¹³. Os místicos de todos os tempos movem-se nesta pressuposição.

Haveria, ainda assim, que sermos cuidadosos nesta preocupação de preservar a verdade de Deus como aquilo que, verdadeiramente, nos é inacessível e por isso indizível em palavra humana. No pensamento heideggeriano Deus retirou-se da presença (própria dos entes) para a ausência (onde também se recolhe o ser). Todavia, seria preciso ter em conta que – diferentemente do filósofo alemão – a teologia negativa anda de par com a teologia analógica, onde é suposto que o Deus que se esconde também de algum modo se mostra. Mostra-se no diferente (criaturas e, em outro plano e modo, em sua presença encarnada ou Jesus Cristo), como o que, embora

¹³ SANTO AGOSTINHO, *De Trin.* VII, 4, 7.

com algumas (magras) semelhanças, é todavia o Diferente. O que a melhor teologia de inspiração cristã tem ensinado acerca de Deus é, como gostava de dizer Agostinho, que Deus é o Ausente – e por isso o procuramos – que todavia é presente – e por isso, de algum modo, o conhecemos. E essa ambivalência é que constitui a essência do mistério, sempre feito de ausência e presença, ou de silêncio e palavra, a Ausência ou o Silêncio representando, no caso de Deus, a sua plena verdade não acessível (sua não-verdade, nos termos de Heidegger), e a presença ou o seu dizer-se nos sinais da criação ou em (limitada) palavra humana (além da Palavra feita homem), a sua (apenas) imperfeita verdade.

Conclusão

Em termos mais propriamente teológicos que filosóficos, diremos, concluindo, que, se, como já observou Pio XII, o grande pecado do mundo nosso contemporâneo é ter-se perdido o sentido do pecado, por detrás dele está o pecado maior de se ter perdido o sentido de Deus. Mas por detrás deste está um ainda mais grave, que é o de se ter perdido o sentido da verdade. É este pecado – que o ensino da Igreja, fundado na palavra da Escritura, inscreve entre os pecados contra o Espírito Santo, quer dizer, entre aqueles que, de raiz, bloqueiam toda a possibilidade de actuação da graça de Deus – que está na base de toda a fenomenologia hodierna do verdadeiro ateísmo. Esse era já, em meados do século XX, o grande lamento de Simone Weil, quando escrevia que a grande miséria da cultura do seu tempo era que «o espírito da verdade está hoje quase ausente da religião, da ciência e de todo o pensamento...». Por isso «o remédio é deixar que desça de novo sobre nós o espírito da verdade»¹⁴.

Ao ministério profético da Igreja (ou das Igrejas) cabe por isso hoje, entre outras tarefas prementes, a denúncia deste pecado do mundo. E, ao mesmo tempo, também a ajuda no discernimento do sentido em que actua o verdadeiro «Espírito da verdade» na própria verdade do que deve ser pensado e adorado como o Deus vivo e verdadeiro. Em termos mais simples, cabe às Igrejas a premente e permanente denúncia da má consciência do mundo descrente, a

¹⁴ Simone WEIL, *A primeira raiz*, cit. em Roberto RONDANINA, *Simone Weil, mística y revolucionaria*, San Pablo, Madrid, 2004, p. 340.

par com a purificação da consciência religiosa daqueles que continuam a considerar-se entre o número dos crentes. Sempre, todavia, pedagogicamente consciente de que os homens concretos, seus reais ou potenciais ouvintes, são efectivamente homens moralmente débeis e sistematicamente habituados a uma outra ordem de «verdade».

JORGE COUTINHO