

Crentes e ateus: o elogio da pergunta

É para mim uma honra e uma satisfação o convite que me foi dirigido para colaborar nesta homenagem ao Colega e Amigo, presentemente Patriarca de Lisboa. Desde a sua tese de doutoramento, foi preocupação nuclear de D. José Policarpo a atenção aos sinais dos tempos, como aliás manda o Evangelho.

No tempo presente, essa atenção dirige-se para a maior noite com que a humanidade, depois da «morte de Deus» e da ameaça de destruição da Natureza, alguma vez se terá defrontado ao longo da sua história. A breve reflexão que aí fica debruça-se sobre a questão que, precisamente enquanto questão, deveria unir os homens: a questão de Deus. Ser homem é levar consigo esta questão. Melhor: ser esta própria questão. O que, em última instância, deve vincular a humanidade é esta procura sem fim e o diálogo à volta desta questão infinita. É decisivo lembrá-lo, para não soçobrar de todo no deserto das imagens, do consumo, do vazio infindo do sem sentido. Forçosamente sumária, correndo até o risco de simplificações apressadas, tem três momentos: I. Fé e razão: acordo, desavença, interpelação mútua; II. Problema, enigma, mistério; III. As razões da esperança e do sentido.

I

Talvez se pense pouco nisso, mas poderá com certeza afirmar-se que nunca ninguém chegou à fé religiosa mediante raciocínios filosóficos, demonstrações racionais, provas científicas. «O fenó-

meno religioso é pré-reflexivo e pré-teórico»¹, o que, evidentemente, não se identifica com o não pensado ou o irracional. Significativamente, na história da humanidade, primeiro, houve religião, melhor, homens e mulheres religiosos; só muito tarde é que surgiu o ateísmo e apareceram ateus².

A situação religiosa de uma pessoa está enquadrada pela educação, pelo ambiente familiar, pelo contexto histórico e social em que se desenvolveu. Neste sentido, a pertença a uma dada religião começa por ser o resultado de aprendizagem e socialização, de tal modo que, se se tivesse nascido num outro país, de outra família, noutras circunstâncias, a religião seria diferente. Assim, todo o problema nasce, quando se dá o momento crítico e é necessário assumir de modo livre e pessoal uma determinada religião herdada. Ora, «talvez uma das características mais específicas da cultura ocidental esteja precisamente em que essa fé aprendida e vivida resultou insuficiente»³. Começa, portanto, o confronto entre a razão e a religião. O que é a filosofia logo no seu começo (século VI a.C.) senão precisamente esse encontro crítico com o mito? Não se trata necessariamente de anulá-lo, pois, como se constata, por exemplo, nos grandes diálogos platónicos, termina-se até narrando um mito, para significar que a razão não esgota a sua verdade: o mito dá que pensar, segundo a expressão famosa de Paul Ricœur. Mas já se não aceita a adesão a-crítica à tradição religiosa.

As teologias nascidas da Bíblia situam-se nesta mesma linha: querem não só servir a intelecção da fé, mas também apresentar os preâmbulos da fé, ou seja, caminhos que, a partir do mundo e do homem, podem levar à fé. Não pode haver incompatibilidade entre a razão e a fé. Evidentemente, não pretendem racionalizar o mistério, pois Deus supera sempre tudo quanto dele a razão possa alcançar ou dizer, mas, por outro lado, não se pode defender «algo irracional, isto é, logicamente inconsistente e contraditório»⁴.

De qualquer modo, havia acordo entre a razão e a fé, de tal maneira que, tanto na Antiguidade como na Idade Média, o ateísmo

¹ JUAN ANTONIO ESTRADA, *A oração sob suspeita*, Trad. (São Paulo, 1998) 16.

² Sobre esta questão, cf. GEORGES MINOIS, *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours* (Paris, 1998) 19-38, perguntando: «O homem primitivo era ateu ou religioso?» (p. 19).

³ JUAN ANTONIO ESTRADA, «Las razones de la fe ante la increencia», in: *Proyección* 44 (1997) 23.

⁴ Id., *a. c.*, 24.

radical, no sentido da negação de «todo o tipo de Deus e todo o divino, entendido tanto em sentido mitológico como concebido de forma teológica ou filosófica», foi apenas «coisa de minorias»⁵. Até ao século XVIII, a fé em Deus foi uma evidência comum. Apesar do Iluminismo e das suas consequências no domínio religioso, sobretudo por causa da luta da Igreja contra a nova ciência e a nova concepção da democracia, que levaram a «uma ampla difusão» do ateísmo entre as pessoas cultas, «na realidade, só com Feuerbach e Marx e mais tarde Nietzsche e Freud, o ateísmo, apoiado agora por cientistas ateus, se transformou numa *Weltanschauung*, que ameaçava a fé em Deus e o cristianismo nas suas raízes, que penetrava em todas as camadas da população e, finalmente, que alcançava dimensões universais, ultrapassando as fronteiras da Europa. A autocompreensão do homem moderno tornou-se assim determinada ateisticamente em não pequena medida», de tal modo que o crente em Deus, se quiser dar hoje responsabilmente razões da sua fé, não pode de modo nenhum fazê-lo, ignorando o ateísmo⁶.

Da harmonia entre a fé e a razão e até da supremacia da fé, pois pensou-se frequentemente que era possível demonstrar racionalmente a existência de Deus, passou-se à rotura e mesmo ao primado da descrença: a razão apresentava-se em si mesma como atea. Não faltaram inclusivamente os anúncios do fim iminente da religião.

Hoje, quer ateus quer crentes habitam muito mais o campo da modéstia, e estão, do ponto de vista teórico, mais preparados para a interpelação mútua. Por um lado, os crentes já não pretendem provar a existência de Deus pela razão. Tomou-se consciência mais aguda de que a razão humana é finita e Deus é infinito: demonstrar a existência de Deus, que é o Último, significaria que se está para lá da Ultimidade, o que é impossível à razão, ao mesmo tempo que Deus seria incluído dentro de um sistema racional, o que equivaleria a dominá-lo. Então, já não seria Deus, mas um ídolo construído pela razão. Demonstrar Deus racionalmente implicaria uma teodiceia sem falhas. Mas quem pode explicar o mal adequada e definitivamente, compatibilizando-o com o Deus onipotente e infinitamente bom? Diz o Padre Eloi Leclerc: «Eu estive em Buchenwald e Dachau. Ali vivi os imensos horrores da inumani-

⁵ HANS KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* (Munique, 1978) 221.

⁶ Id., *o. c.*, 221.

dade. Uma verdadeira descida aos infernos, no meio de milhares de pessoas massacradas como gado. Aí experimentei o silêncio de Deus perante tanto mal, tanta dor, sofrimento injusto, desprezo da vida humana, tanta morte. Quem não passou por essa experiência não pode sequer imaginar o que isso é. É o momento do silêncio absoluto de Deus, da ausência. Podia elevar os olhos ao céu, mas o céu não respondia. Os gritos não chegavam lá. Então compreendi que se podia perfeitamente ser ateu. Esta é uma grave interrogação para o crente. Como crer no Deus do Amor, depois de Auschwitz, Dachau, Buchenwald? Perante tanta desgraça, solidão e sofrimento, pode-se ainda crer no Deus do Amor?»⁷. Por outro lado, depois da mecânica quântica e do «princípio antrópico», por exemplo⁸, os próprios físicos abrem-se à Transcendência⁹. Depois da passagem do primado do transcendental gnoseológico ao do transcendental ontológico, isto é, após a conversão do *Cogito* moderno à hermenêutica, o homem sabe de si enquanto passividade originária, a razão aparece como heterocêntrica, extática, e a filosofia já não pode ter a pretensão de tudo dominar, pois a sua tarefa só pode ser interpretar, num «conflito de interpretações»: na raiz, há um mistério que se mostra e ao mesmo tempo se vela. O ateísmo perdeu o seu carácter triunfal, e, por sua vez, João Paulo II, na sua última encíclica, apela para um encontro salutar entre a fé e a razão: «à *parresía* da fé deve corresponder a audácia da razão»¹⁰.

⁷ ELOI LECLERC, «Viví el silencio de Dios». Entrevista, in: *Vida Nueva*, núm. 2.135, 2 de Maio de 1998, p. 9. Sobre a problemática da teodiceia, cf. JUAN ANTONIO ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios* (Madrid, 1997).

⁸ Como é sabido, há uma formulação débil, forte e terminal do princípio antrópico. Quando os cientistas se perguntam pela origem, condições de possibilidade e finalidade da evolução cósmica, biológica e da pessoa, não deixam de admirar-se com a combinação surpreendente, altamente inverosímil, de constantes necessárias para o seu aparecimento. Causa assombro saber que bastaria a mínima variação em certas constantes, forças e leis básicas da Natureza para que a vida em geral e a existência consciente em particular pura e simplesmente não se dessem. Cf. CARLOS VALVERDE, *Antropología Filosófica* (Valencia, 1995) 102-105, com ampla bibliografia.

⁹ Cf., por exemplo, HANS-PETER DÜRR (Hrsg.), *Physik und Transzendenz. Die grossen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren* (Berna-Munique-Viena, 1988); JEAN GUITTON/G. BOGDANOV/I. BOGDANOV, *Dieu et la science. Vers le métaréalisme* (Paris, 1991); KARL SCHMITZ-MOORMANN (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution. Neue Ansätze zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie* (Düsseldorf, 1992); DÜRR/MEYER-ABICH/MUTSCHLER/PANNENBERG/WUKETITS, *Gott, der Mensch und die Wissenschaft* (Augsburgo, 1997).

¹⁰ *Fides et Ratio*, n. 48.

Há cem anos, Nietzsche proclamou a morte de Deus. Desde então o mundo não é o mesmo. É certo que para Nietzsche o cristianismo é que é propriamente uma religião niilista, de tal modo que, com a proclamação da morte de Deus, é o mar infundo das novas possibilidades do sim à vida que se abre. No entanto, à morte de Deus não se seguiria a morte do homem e do sentido último de toda a realidade, como parece que o próprio Nietzsche receava? ¹¹. Segundo as análises de Gilles Lipovetsky, «Deus morreu, as grandes finalidades extinguem-se, mas *toda a gente se está a lixar para isso (...)*. O vazio do sentido, a derrocada dos ideais não levaram, como se poderia esperar, a mais angústia, a mais absurdo, a mais pessimismo» ¹². Os espíritos mais atentos acham, porém, que é necessário dar antes razão a L. Kolakowski, o filósofo polaco agnóstico, quando afirma que, desde a proclamação da morte de Deus por Nietzsche, nunca mais houve ateus serenos: «com a segurança da fé desfez-se também a segurança da incredulidade. Ao contrário de um mundo familiar, protegido por uma natureza benéfica e benigna, como era proposto pelo ateísmo iluminista, o mundo sem Deus dos nossos dias é sentido como um caos opressor, eterno. É um mundo privado de todo o sentido, de qualquer orientação, sinal de direcção, estrutura (...). De há cem anos a esta parte, (...) praticamente nunca mais vimos ateus serenos (...). A ausência de Deus tornou-se a ferida sempre aberta do espírito europeu, por maior que tenha sido o esforço feito para esquecê-la, recorrendo a toda a espécie de narcóticos (...)» ¹³.

Hoje, o perigo maior encontra-se na aparente indiferença religiosa prática. Mas não se anuncia Deus precisamente na sua ausência, isto é, no vazio de sentido que lhe é inerente?

II

Aprofundando a conhecida diferença entre problema (o que é objectivável) e mistério (o que não é objectivável, até porque o

¹¹ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: ID., *Das Hauptwerk*, Band 2 (Munique, 1990) 465-466.

¹² G. LIPOVETSKY, *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo* (Lisboa, 1988) 35.

¹³ L. KOLAKOWSKI, «Die Sorge um Gott im unserem scheinbar gottlosen Zeitalter», in: ID., *Der nahe und der ferne Gott. Nichttheologische Texte zur Gottesfrage im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch* (Berlim, 1981) 10.

sujeito está co-implicado), estabelecida por Blondel e sobretudo por Gabriel Marcel e também Unamuno, Pedro Laín Entralgo distingue entre problema, enigma e mistério. *Problemas* são aquelas questões que mais tarde ou mais cedo o homem pode resolver racionalmente. Assim, concluiu-se, por exemplo, que a terra é redonda e que gira à volta do sol. O *enigma* está referido àquelas questões que nunca serão completamente resolvidas, mas de cuja solução racional o homem se vai aproximando cada vez mais, ainda que apenas assintoticamente. Enigmas são, por exemplo, a realidade da matéria ou a génese do pensamento. Hoje, sabemos muito mais sobre o que é a matéria do que Aristóteles ou mesmo Galileu ou Newton, mas isso não significa que dela tenhamos uma inteligência adequada e plena ou que algum dia venhamos a possuí-la. Neste domínio, há um saber cumulativo, mas num horizonte assintótico, e, como escreveu Gadamer, em *Verdade e Método*, o horizonte é algo para onde viajamos e que ao mesmo tempo se desloca connosco, de tal modo que o não alcançamos ¹⁴. Finalmente, o *mistério* refere-se a uma realidade na qual se crê, mas cuja inteligência racional estará para sempre vedada ao homem. O mistério refere-se às perguntas últimas, como: Qual o sentido último do universo e da existência?; Porque é que existo precisamente eu?; Porque é que há algo e não pura e simplesmente nada?; A vida continua depois da morte?; Deus existe? ¹⁵.

O cientista mais exigente, apoiado nas suas crenças e intuições e sobretudo em métodos apropriados, na medida em que vai resolvendo os problemas que se lhe põem, confrontar-se-á permanentemente com novas perguntas, sempre penúltimas, até que desemboca precisamente nas perguntas últimas, que, dado o seu carácter de ultimidade, já não são objecto do saber de ciência e de evidência, mas do saber de crença. Ora, neste domínio, é essencial sublinhar a necessidade de pôr de sobreaviso quanto a certos preconceitos instalados. Parte-se frequentemente da ideia de que, por princípio, o ateu, quando nega a existência de Deus ou quando afirma que, com a morte, acaba tudo, tem do seu lado a razão, ficando o crente sob a suspeita de não racional, de tal modo que

¹⁴ Textualmente: «Der Horizont ist vielmehr etwas, in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert»: HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tubinga, 1990⁶) 309.

¹⁵ PEDRO LAÍN ENTRALGO, *Idea del hombre* (Barcelona, 1996) 92-93; Id., *El problema de ser cristiano* (Barcelona, 1997) 18-22.

é a ele apenas que compete ter de apresentar razões da sua fé. Mas realmente as coisas não são assim, de modo nenhum. Por paradoxal que pareça, também o ateu assenta a sua negação da existência de Deus ou da vida depois da morte num acto de fé. «Em qualquer das suas formas, o ateísmo é uma crença e não uma evidência, um 'creio que Deus não existe' e não um 'sei que não existe Deus'»¹⁶. O crente e o ateu encontram-se exactamente no mesmo plano: o crente não pode demonstrar a existência de Deus nem a vida eterna (sublinhe-se que um Deus demonstrável não seria Deus, mas um ídolo, que a razão constrói e destrói), exactamente como o ateu não pode demonstrar que Deus não existe ou que a morte é o termo definitivo da existência da pessoa. No que se refere a Deus ou à vida depois da morte, as posições do crente, do agnóstico ou do ateu assentam na crença, com base na confiança ou na desconfiança. Evidentemente, sendo humanos e, portanto, seres racionais, todos — o crente, o agnóstico, o ateu — têm de apresentar razões para a sua fé, pois esta, se quiser ser verdadeiramente humana, não pode ser cega. Sublinhe-se, porém, que se trata, *para todos*, de um acto de fé, certamente com razões, mas sempre de um acto de fé, e não da conclusão de uma demonstração apodítica, científica ou filosófica. Por isso é que Pedro Laín Entralgo se não cansa de repetir que o objecto da ciência é penúltimo, mas o último é objecto da crença, seguindo-se daí que «o certo será sempre penúltimo e o último será sempre incerto»¹⁷.

Assim, o crente, o agnóstico, o ateu, em vez de se evitar e excluir, devem encontrar-se e enriquecer-se mutuamente num conflito dialógico de razões, e, por paradoxal que pareça, num diálogo sincero e aberto, concluirão que há entre eles muito mais sintonias do que poderiam supor à primeira vista. Quantos crentes, por exemplo, não ficarão surpreendidos ao ler em Santo Tomás de Aquino que o saber da fé, não podendo ser evidente, convive com a dúvida, a opinião, a suspeita...¹⁸. A fé e a dúvida não se excluem. É do Cardeal Newman a famosa afirmação: «Crer é ser capaz de

¹⁶ Id., «Saber de ciencia y saber de creencia», in: Id., *Ser y conducta del hombre* (Madrid, 1996) 337.

¹⁷ Id., *Creer, Esperar, Amar* (Barcelona, 1993) 160.

¹⁸ *Summa Theologica*, II-II, q. 2 a. 1: «(...) actus iste qui est credere habet firmam adhesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente: et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante».

suportar dúvidas»¹⁹. Com razão, escreve J. I. González Faus: «(...) o crente nunca saberá se é verdade o que pode dizer-lhe o incrédulo (que o seu caminho é uma mera ilusão imatura), nem o ateu conseguirá saber se é verdade o que pode dizer-lhe o crente (que muitas faltas de fé não brotam dos argumentos, mas de uma 'vontade prévia' de que Deus não exista, que se dá de algum modo *em todo o homem*). Cada um deverá assim purificar constantemente a sua 'fé', pelo contacto com o outro»²⁰.

Se não fosse o combate dos ateus, não dos ateus vulgares, mas dos que sabem o que isso quer realmente dizer, é bem possível que muitos crentes continuassem a arrastar-se diante da divindade como escravos. Mas é preferível não acreditar em Deus a acreditar num deus que humilha o homem, o escraviza, o infantiliza, o faz infeliz, o oprime, o torna menor, lhe envenena a existência. Houve e, desgraçadamente, ainda há homens e mulheres para os quais teria sido preferível nunca ter ouvido falar de Deus, melhor, não ter tido contacto com certas formas de religião. É necessário reconhecer que a religião foi muitas vezes para muita gente causa de desgraça, de infelicidade, de tortura física e interior: pense-se no envenenamento da vida causado pelo pânico do inferno, pense-se nas múltiplas formas inquisitoriais, nas guerras de tipo religioso, na queima das bruxas, nos traumas sexuais... E são frequentemente os ateus que mostram ao crente que o deus em nome do qual se humilhou, se torturou, se escravizou, não é Deus. É apenas um ídolo que os seres humanos criam para satisfazer as suas loucuras, afugentar os seus medos e legitimar a sua ânsia de dominação. Uma religião que conduz à menoridade mental, uma religião que escraviza, que faz andar de rastos, das duas uma: ou é uma religião falsa ou os crentes interpretam-na mal. A razão é simples: Deus tem de ser, pelo menos, melhor do que nós, seres humanos. Ora, um ser humano sadio não pode querer a menoridade de ninguém, não pode tolerar a humilhação, a injustiça, a escravatura, a indignidade... Se o crente, pelo facto de sê-lo, se não sente mais humano, mais livre, mais digno, mais fraterno, com uma obrigação acrescentada de lutar por mais humanidade, por mais dignidade, por mais liberdade, por mais fraternidade, por mais alegria, só tem uma coisa a fazer, e o mais depressa possível: deixar de acreditar.

¹⁹ Cit. in: PEDRO LAÍN ENTRALGO, «Saber de ciencia» 338.

²⁰ JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS, «El mal: escándalo sin respuesta, caminos de superación», in: *Actualidad Bibliográfica* 69 (1998) 14.

Precisamente nisto, os ateus vêem por vezes mais claro que os próprios crentes.

É um facto que a religião pode ser, foi e é, por vezes, alienante. Mas é igualmente necessário reconhecer, por exemplo, que foi através do cristianismo que veio ao mundo a tomada de consciência explícita e clara da dignidade infinita de ser homem. Isso foi reconhecido por pensadores da estatura de Hegel, Ernst Bloch, Jürgen Habermas. Hegel afirma expressamente que na religião cristã está o princípio de que «o homem enquanto homem é determinado (*bestimmt*) para a bem-aventurança eterna (*ewige Seligkeit*) (...), que o homem tem valor absolutamente infinito»²¹. Ernst Bloch, embora ateu, confessou que foi pela Bíblia que veio ao mundo a consciência do valor infinito de ser homem, de tal modo que nenhum homem pode ser tratado «como gado»²². Jürgen Habermas ainda recentemente sublinhava que a democracia se não entende sem a secularização da compreensão judaico-cristã da igualdade radical de todos os homens, por causa da «igualdade de cada indivíduo perante Deus»²³.

O ateísmo colocará permanentemente os crentes de prevenção contra o perigo de ilusão. Não há dúvida de que desejamos a felicidade; há, por exemplo, aquelas experiências de profunda frustração, porque já não podemos fazer nada por alguém que amamos, a não ser continuar a amá-las, e essa sensação de abissal abandono «faz-nos sonhar com alguém cujo amor fosse também poderoso, alguém que pudesse amar e proteger ao mesmo tempo milagrosamente». Entende-se esse sentimento, «essa poesia íntima», «mas isso não significa que necessite crer que tal coisa exista ou que essa coisa tenha alguma verdade para lá do meu desejo, da minha ânsia»²⁴. Na religião, o crente também procura consolação, mas não a qualquer preço: acima de tudo, procura a verdade, não quer viver nem morrer no engano. Por isso, abandonou apologéticas triunfais e ocas. Por outro lado, o ateu também não precisa de utilizar a crítica azeda e demolidora contra o crente, pois, na questão de Deus,

²¹ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: ID., *Werke in zwanzig Bänden*, Band 18 (Frankfurt/M., 1986) 127-128.

²² ERNST BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, (Frankfurt/M., 1977⁴) 1302.

²³ JÜRGEN HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt/M., 1992²) 353-354.

²⁴ FERNANDO SAVATER, «Dios en las filosofías», in: JUAN MARTÍN VELASCO/FERNANDO SAVATER/JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, *Interrogante: Dios*. XX Foro sobre el Hecho Religioso (Madrid, 1996) 53.

é de uma questão *de* humanidade, e não apenas da humanidade, que se trata. Onde é que se fundamenta a dignidade inviolável de ser homem senão precisamente na capacidade que o homem tem de colocar a questão de Deus enquanto questão? Se se reflectir até à raiz, concluir-se-á que o fundamento último dos direitos humanos é nesse estar referido estrutural do homem ao Infinito que reside: nessa referência constitutiva do homem à questão do Infinito precisamente enquanto questão, o homem aparece como fim e já não como simples meio. Por isso, a questão de Deus constitui «a problemática central da filosofia», de Tales e Anaximandro a Nietzsche e Heidegger. «Mesmo onde a teologia filosófica está exposta à decadência (...), continua a ter uma importância decisiva, como algo que há que superar antes de qualquer outra coisa. Portanto, com razão (...) o discurso sobre Deus é considerado o problema essencial da filosofia»²⁵. Hegel concretamente escreveu: «(...) também a filosofia não tem outro objecto senão Deus»²⁶. O que é que seria uma cultura da qual não fizesse parte sequer a palavra Deus? A pergunta coloca-se não directamente em relação a uma sociedade que não fosse religiosa, mas antes a uma sociedade na qual se não pusesse a questão pura e simplesmente. Será que o homem — perguntava Karl Rahner — deixará alguma vez de se tomar suficientemente a sério, para renunciar à pergunta pelo «futuro absoluto»? O que é que aconteceria, se a simples palavra «Deus» deixasse de existir? «Então o homem já não ficaria situado perante o todo da realidade enquanto tal, nem perante o todo uno da sua existência enquanto tal. Pois isto é o que faz a palavra 'Deus' e só ela (...). Já não notaria que ele é só um ente particular e não o ser em geral. Não notaria que já só pensa perguntas, mas não a pergunta pelo perguntar em geral; já não notaria que não faz senão manipular sempre de novo momentos particulares da sua existência, mas já não se coloca a questão da sua existência como unidade e totalidade. (...) O homem teria esquecido o todo e o seu fundamento e teria ao mesmo tempo — se é que assim se pode dizer — esquecido que esqueceu. Que seria então? Apenas podemos dizer: deixaria de ser homem. Teria realizado uma evolução regressiva, para voltar a ser um animal hábil. (...) o homem só existe propria-

²⁵ WILHELM WEISCHEDER, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, I (Darmstadt, 1971) 494.

²⁶ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in: ID., *Werke in 20 Bänden*, Band 13 (Frankfurt/M., 1994⁴)139.

mente como homem, quando diz 'Deus', pelo menos como pergunta, pelo menos como pergunta que nega e é negada. A morte absoluta da palavra 'Deus', uma morte que eliminasse até o seu passado, seria o sinal, já não ouvido por ninguém, de que o homem morreu». Até o poder colocar a questão da morte da palavra 'Deus' mostra que «a palavra 'Deus' continua a afirmar-se inclusive através do protesto contra ela». A realidade de Deus está aí, «pelo menos enquanto pergunta»²⁷.

III

Se Deus nos aparecesse, dizendo-nos: 'Aqui estou, sou eu o Deus', como é que o reconheceríamos, como é que saberíamos que era ele?

Esta pergunta nada tem a ver com aquela famosa aparição de Deus, com a qual N. R. Hanson diz que «ficaria convencido para sempre de que Deus existe de facto»: supõe — escreve — que uma bela manhã, quando toda a gente olha para cima, «o céu se abre e entre as nuvens aparece uma figura como um Zeus radiante e incrivelmente imenso, que se levanta por cima de nós como cem Everestes», exclamando para que todos, homens, mulheres, crianças, o possam ouvir: «Estou farto das tuas subtilezas lógicas e dos teus jogos de palavras em assuntos teológicos. Tem a completíssima segurança, Mr. Hanson, de que eu certissimamente existo!»²⁸. Com razão, contrapõe Andrés Torres Queiruga: «Eu, pelo contrário, deixaria de crer nesse preciso instante»²⁹. É que esse não é Deus, mas um ídolo. Deus não pode ser objectivado, pois não é um ente, nem sequer o Ente supremo. Neste sentido, a crítica heideggeriana da ontoteologia é inultrapassável. Se Deus se manifesta no mundo, não pode fazê-lo de modo empírico, como bem viu o próprio L. Kolakowski: «Deus não pode criar uma evidência empírica da sua existência que pareça irrefutável ou mesmo sumamente plau-

²⁷ KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Friburgo-Basileia-Viena, 1985²) 57-59.

²⁸ «Hanson y el agnóstico», in: N. R. HANSON, B. NELSON, P. K. FEYERABEND, *Filosofía, Lógica y Religión* (Salamanca, 1978) 50. Cit. in: ANDRÉS TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad* (Pamplona, 1998) 242. N. R. Hanson repete o exemplo quase à letra em «El dilema del agnóstico», in: N. R. HANSON, B. NELSON, P. K. FEYERABEND, *Filosofía de la ciencia y religión* (Salamanca, 1976) 22-23.

²⁹ ANDRÉS TORRES QUEIRUGA, *o. c.*, 243.

sível em termos científicos», pois, para isso, teria de fazer «um milagre lógico em vez de físico». Mesmo perante os milagres mais extraordinários, um céptico com mentalidade científica apelaria para uma explicação natural, sempre mais provável que uma intervenção divina³⁰. Deus não vem de fora, pois Deus não é adicionável ao mundo, como se Deus e o mundo e o homem formassem uma realidade bipolar, a integrar numa totalidade superior e maior. Deus, evidentemente, é o infinitamente diferente do mundo (*aliud*), mas precisamente, como já tinha visto Nicolau de Cusa, enquanto não-diferente (*non-aliud*): Deus é o não-outro, «não é distinto de nada, não carece de algo nem fora dele pode haver algo»³¹. Nesta mesma linha, Mestre Eckhart definira-o como «negatio negationis»: «Todas as criaturas levam em si uma negação; uma nega ser a outra. Um anjo nega ser outro (anjo). Mas Deus tem uma negação da negação; ele é Um (*Eins*) e nega tudo o mais, pois nada há fora de Deus»³². Na sua infinita transcendência *ao* mundo, Deus é sumamente imanente *no* mundo. Santo Agostinho já o dissera, quando se referiu a Deus como «*interior intimo meo et superior summo meo*»³³.

A pergunta: 'como é que o reconheceríamos?' tem outra intencionalidade. É, na forma de pergunta, a expressão da esperança, que anima a oração da comunidade cristã primitiva, repetida pelos cristãos ao longo dos tempos, sempre que celebram a Eucaristia: «Vem, Senhor Jesus». O objecto da esperança não é o fim do mundo, da vida, da história, no sentido do seu termo, da sua destruição ou aniquilação enquanto solução final, como afirma e teme o pânico apocalíptico. Pelo contrário, o que se espera é «o começo»³⁴, o começo da vida eterna, o novo começo enquanto começo pleno do Reino de Deus. Precisamente no fim, espera-se o começo autêntico, de tal modo que tudo o que é falso, injusto e mortal desaparece, e tudo é transfigurado. Todas as coisas serão novas, é o «novo céu e a nova terra», uma «criação nova», que não é uma criação diferente da actual, mas um mundo radicalmente transformado, que encon-

³⁰ L. KOLAKOWSKI, *Falls es keinen Gott gibt* (Friburgo-Basileia-Viena, 1992) 69-70.

³¹ NIKOLAUS VON KUES, *De non-aliud*, in: ID., *Philosophisch-Theologische Schriften*. Studien- und Jubiläumsausgabe. Lateinisch-Deutsch. Band II (Viena, 1966) 464: «Aliud enim, quia aliud est ab aliquo, eo caret, a quo aliud. Non-aliud autem, quia a nullo aliud est, non caret aliquo, nec extra ipsum quidam esse potest».

³² MEISTER ECKEHART, *Deutsche Predigten und Traktate* (Zurique, 1979) 253.

³³ *Confessiones*, III, 6.

³⁴ JÜRGEN MOLTSMANN, «Al final, Dios», in: *Concilium* 277 (1998) 646.

tra a sua consumação. O que é que muda então? «Em primeiro lugar, a relação com Deus será diferente: o Criador, que criou a sua obra, faz da criação a sua morada e descansa nela. A sua 'inhabitação' (*shekhina*) penetra no céu e na terra e faz que ambos sejam novos, isto é, converte-os no templo cósmico de Deus»³⁵. A glória de Deus, que então habita definitivamente na criação inteira, transfigurará todas as criaturas e irradiará em todas as coisas. Só então saberemos realmente quem somos e o que somos. Revelar-se-á finalmente a fonte donde jorra e para onde vai todo o perguntar. Já não haverá nem dor nem lágrimas nem morte. O sentido último da realidade manifestar-se-á adequada e plenamente. A beleza será toda e, no interior de Deus, a comunhão sem limites. Mas de tal modo que, em última análise, tudo isso é presentemente infigurável para nós.

É legítimo esperar? O homem é constitutivamente um ser esperante: espera, e espera ilimitadamente, de tal maneira que há um desnível constante, que não pode ser superado pelo homem intrahistoricamente, entre o que sempre se espera e o realmente alcançado. Neste sentido, é próprio da natureza do homem esperar para lá da natureza, portanto, esperar Deus, invocando-o. Precisamente pela esperança faz-se a conexão entre a filosofia e a religião. «A racionalidade não é suficiente para fundar a religião desde um ponto de vista genético. Desde a razão o homem pode, no máximo, chegar ao Deus dos filósofos, ao que nos serve de fundamentação e de resposta para os nossos problemas e enigmas»³⁶. Mas já Heidegger preveniu que ao Deus Causa sui «o homem não pode nem rezar nem oferecer sacrifícios. Perante a Causa sui, o homem não pode cair de joelhos nem tocar instrumentos e dançar diante deste Deus»³⁷. Isto não significa que entre o Deus dos filósofos e o Deus da religião haja oposição; mas certamente há uma tensão. Tanto a religião como a filosofia estão indissolúvelmente vinculadas à questão do sentido último do mundo e da existência humana e, portanto, às perguntas pela origem, fundamento e significado da realidade no seu todo. Mas a religião distingue-se da filosofia, porque se não limita a analisá-las, «questionando a validade racional das distintas respostas»: oferece «consolação, esperança e sentido»,

³⁵ ID., *a. c.*, 655; cf. ID., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie* (Gütersloh, 1995) 287 ss.

³⁶ JUAN A. ESTRADA, *a. c.*, 29.

³⁷ MARTIN HEIDEGGER, *Identidad y diferencia. Identität und Differenz* (Barcelona, 1988) 152-153.

quando se ergue a pergunta pelo significado da contingência e sobretudo a pergunta pela felicidade humana, concretamente em conexão com a problemática ética³⁸.

O homem nunca há-de «contentar-se com o cadáver»³⁹. Como dizia Fichte, o homem não se resignará facilmente com uma vida que consista em «eu comer e beber apenas para logo voltar a ter fome e sede e poder de novo comer e beber até que se abra debaixo dos meus pés o sepulcro que me devore e seja eu próprio alimento que brota do solo»; como poderei aceitar a ideia de que tudo gira à volta de «gerar seres semelhantes a mim para que também eles comam e bebam e morram e deixem atrás de si outros seres que façam o mesmo que eu fiz? Para quê este círculo que gira sem cessar à volta de si?... Para quê este horror, que incessantemente se devora a si mesmo, para de novo poder gerar-se, gerando-se, para poder de novo devorar-se?»⁴⁰. A filosofia e a teologia que não queiram reduzir-se a um mero exercício académico repetitivo e inútil hão-de confrontar-se permanentemente com a *memoria passionis*, não poderão nomeadamente recusar a memória das vítimas inocentes⁴¹. Kant, para quem a questão da esperança constitui uma pergunta fundamental da filosofia⁴², deixou este texto verdadeiramente impressionante: «Podemos portanto supor um homem íntegro (*por exemplo Espinosa*), que está *firmemente* persuadido de que Deus não existe e (porque do ponto de vista do objecto da moralidade a consequência é a mesma) também de que não há vida futura; como julgará a sua própria determinação final interior

³⁸ JUAN A. ESTRADA, *a. c.*, 29.

³⁹ ERNST BLOCH, *o. c.*, 1302.

⁴⁰ G. F. FICHTE, *Werke* II, 266. Cit. in: JOHANNES HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*. Band II: Neuzeit und Gegenwart (Friburgo/Br.-Basileia-Viena, 1991¹³, Sonderausgabe) 371.

⁴¹ Cf., por exemplo, WALTER BENJAMIN, «Über den Begriff der Geschichte», in: ID., *Gesammelte Schriften*. Band I.2 (Frankfurt/M., 1978²) 691-704; MAX HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gammior* (Hamburgo, 1970) 56-67 sobretudo; JOHANN BAPTIST METZ in: E. SCHUSTER/R. BOSCHERT-KIMMIG, *Trotzdem Hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch* (Mainz, 1993) 12-55.

⁴² IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. Werkausgabe. Band IV (Frankfurt/M., 1992¹²) 677: «Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?». Estas três perguntas são retomadas na *Lógica*, acrescentando-lhes uma quarta, a que as outras, no fundo, se reduzem: «O que é o homem?»: ID., *Logik*, in: ID., *Schriften zur Metaphysik und Logik* 2. Band VI (Frankfurt/M., 1991⁸) 447-448.

mediante a lei moral, que respeita na acção? Não reclama para si nenhuma vantagem resultante da obediência à lei moral, nem neste nem no outro mundo; desinteressado, quer antes fazer apenas o bem, para o qual esta lei santa orienta todas as suas forças. Mas o seu esforço é limitado; e da natureza só pode realmente esperar, aqui e ali, uma ajuda contingente, mas nunca uma concordância harmoniosa, ordenada segundo regras constantes (como interiormente são e devem ser as suas máximas), com o fim que se sente todavia obrigado e impelido a realizar. A mentira, a violência e a inveja não deixarão de acompanhá-lo, embora ele próprio seja honesto, pacífico e benevolente; e as pessoas honestas que para lá de si encontra, apesar de serem totalmente dignas de ser felizes, serão submetidas, exactamente como os outros animais sobre esta terra, pela natureza, que não presta qualquer atenção a isso, a todos os males da miséria, das doenças e de uma morte prematura, e assim continuarão sempre, até que um vasto túmulo as devore a todas (honestas ou desonestas: neste caso, é indiferente) e as lance de novo, a elas que podiam crer ser o fim final da criação, ao abismo do caos sem fim (*zwecklos*) da matéria, donde tinham sido tiradas»⁴³. Mas isto é insuportável. Como escreveu Theodor Adorno, o segredo da filosofia kantiana consiste precisamente na «impossibilidade de pensar o desespero»⁴⁴. Por isso, Kant, que se não resigna a que a moralidade e a felicidade não venham a encontrar-se em harmonia, teve de postular «a existência de um Criador *moral* do mundo, isto é, de Deus»⁴⁵, e é significativo observar que, ao afirmar a existência de Deus, pela via moral, com «fé racional», o reconheça precisamente como Criador.

Enquanto houver homens falíveis, finitos, mortais, que inevitavelmente hão-de sofrer a contingência e perguntar pelo fundamento último da realidade, esperando para lá da morte o dom do sentido final, a questão de Deus há-de surgir sempre de novo⁴⁶. É aliás sintomático que as constantes profecias do desaparecimento da religião se não tenham verificado. A dimensão religiosa não pode

⁴³ ID., *Kritik der Urteilskraft*. Band X (Frankfurt/M., 1992¹²) 415-416.

⁴⁴ THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik* (Frankfurt/M., 1994⁸) 378.

⁴⁵ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, 416. Como escreveu Wolfdietch Schmied-Kowarzik, «nenhuma filosofia do esperar» pode voltar atrás desta visão de Kant: «Weit hinaus zu hoffen». Kritisches zu Blochs humanen Atheismus», in ID.: FRANCESCA VIDAL (Hrsg.), *Kann Hoffnung enttäuscht werden?* (Mössingen-Talheim, 1998) 30.

⁴⁶ Cf. E. SCHILBEECKX, *Menschen, Die Geschichte von Gott* (Friburgo-Basileia-Viena, 1990) 293-294.

ser rejeitada, pelo menos no nível de questão, e precisamente «em, com e sob»⁴⁷ outras experiências vitais, como a experiência ética, estética, amorosa..., pode encontrar caminhos de resposta positiva. É tarefa de uma filosofia da religião mostrar a plausibilidade, coerência, consistência e argumentabilidade da fé religiosa. Concretamente no que se refere à fé monoteísta, há-de mostrar-se a sua «coerência interna» (como pensar o Absoluto Pessoal enquanto «Amor originário?») e a sua «coerência externa» (a coerência da afirmação de Deus com a visão global do Universo: toda a problemática da criação e da evolução do universo, da origem e do desenvolvimento da vida, da Providência e do mal...) ⁴⁸.

A fé, para ser autenticamente humana, deve justificar-se argumentativamente. É razoável acreditar em Deus, apresentando razões. «Também pode sê-lo a resposta agnóstica e ateia, sempre que cumpra as mesmas condições. A pergunta aparece como universal, as respostas são todas extrapolações desde a fragmentariedade, já que aludem a interpretações totais da existência humana e do universo»⁴⁹. Mas o mais decisivo é que, se a realidade do homem não há-de ser reduzida a mera «quantité négligeable» nem afundar-se no niilismo, a pergunta por Deus não seja obturada.

O homem, porque transcende sempre, é constitutivamente o ser do perguntar ilimitado. Deste modo, uma vez que não pode não perguntar pelo sentido último e está referido ao que «incondicionalmente nos diz respeito» (Paul Tillich), é indiscutível o «apriori religioso»⁵⁰. Mas, como temia Max Horkheimer, que não podia acreditar em Deus, mas ao mesmo tempo não se considerava ateu, há o perigo de este nosso mundo se tornar entediante. Porquê? «Será eliminado o aspecto teológico, desaparecendo assim do mundo o que chamamos 'sentido'. Dominará sem dúvida uma grande comercialização, mas carente de sentido, e, por isso, plena de tédio. Um dia chegar-se-á a considerar a filosofia como algo próprio de crianças. Talvez já num futuro próximo, se chegue a dizer que é pueril (...) especular sobre o transcendente e o relativo.

⁴⁷ WALTER KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (Mainz, 1983²) 113.

⁴⁸ JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, «Dios en la filosofía de la religión», in: JUAN MARTÍN VELASCO/FERNANDO SAVATER/JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, *o. c.*, 67-83.

⁴⁹ JUAN A. ESTRADA, *o. c.*, 34.

⁵⁰ HUBERTUS HALBFAS, *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht* (Düsseldorf, 1968) 21-29.

A filosofia séria morre»⁵¹. E como disse também o ateu religioso Ernst Bloch, em diálogo com teólogos, concretamente com Karl Rahner: «Está a concretizar-se o que Nietzsche profetiza para o século XX: Vamos ao encontro de uma época de terrível miséria. Com sub-produção de transcendência»⁵².

Nestes tempos de penúria e de noite, como disseram Hölderlin e Heidegger, nestes tempos de niilismo, é tarefa decisiva da Igreja não deixar obturar a interrogação originária, que nos faz homens e mulheres livres. É necessário manter aceso o perguntar radical, que é o sinal de que o homem transcende o dado e de que não pode ser encerrado num positivismo crasso e obtuso. Como se não cansava de repetir Martin Heidegger, o perguntar é «a piedade do pensamento».

De pergunta em pergunta vai-se até ao último e, portanto, até ao «desde-onde» do perguntar: do ponto de vista filosófico, «o desde-onde da questionabilidade radical (*das Vonwoher der radikalen Fraglichkeit*) está exactamente no lugar em que está Deus no uso linguístico tradicional: enquanto (...) o último e absoluto que pode ser dito da realidade»⁵³. Filosoficamente, toda a pergunta pelo «sentido da acção humana», o perguntar pelo «sentido do processo do mundo na totalidade» exige «um conceito de Deus»⁵⁴. Assim, com o eclipse de Deus, desaparece o sentido do mundo, que o homem «em vão tenta reencontrar mediante uma acumulação de racionalidade»⁵⁵. Mas já Georges Gusdorf tinha prevenido: «o caos, o absurdo, hoje, não propõem possibilidades abstractas; campeiam por todo o lado, não por insuficiência de racionalidade, mas por superabundância e excesso de lógica, de técnica, de intelectualidade parcelar, num universo em que a imensa acumulação de pormenores contraditórios oculta, ou mesmo destrói, a ordem humana. (...) Deus morreu, a história enlouqueceu, o homem morreu: tudo fórmulas desesperadas que exprimem a tomada de consciência, e o ressentimento, da ausência do sentido»⁵⁶. O mundo parece encontrar-se perante um

⁵¹ MAX HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, 88-89.

⁵² ERNST BLOCH, «Der Mensch des utopischen Realismus», in: *Gespräche um Glaube und Wissen. Dokumente der Paulus-Gesellschaft*, Band XII (Munique, 1965) 113.

⁵³ W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen II* (Darmstadt, 1972) 217.

⁵⁴ W. SCHMIED-KOWARZIK, *o. c.*, 28.

⁵⁵ GEORGES MINOIS, *o. c.*, 587.

⁵⁶ G. GUSDORF, *Mythe et Métaphysique* (Paris, 1984) 44-45.

facto deciso e mesmo único: se, independentemente da sua resposta positiva ou negativa, o homem já não vir pura e simplesmente necessidade de colocar a questão de Deus, isso significa que, pela primeira vez na sua história, a humanidade sucumbe à imediatidade, a uma visão fragmentária do aqui e agora e «abdica da sua procura de sentido»⁵⁷.

ANSELMO BORGES

⁵⁷ G. MINOIS, *o. c.*, 588.