

A verdade entre a força e a fraqueza

Da hodierna condição da verdade

A hodierna condição da verdade é, em modo complexo, agudo e por vezes radical, uma condição problemática. No domínio do pensamento filosófico, com tendência agravante para se tornar cultural, não é sem razão que se fala hoje de uma «crise da verdade». A história do pensamento regista, sem dúvida, repetidas e variadas problematizações da verdade. Mas em nenhum caso ela esteve sujeita a questionamentos e sobretudo a posições filosóficas que a tenham reduzido a tão pouco como acontece no tempo presente, a ponto de, com relativa frequência, se olhar com demolidora ironia para toda e qualquer «pretensão à verdade». Somos assim levados a colocar a questão fundamental: passados que foram os tempos de generalizado dogmatismo, o novo paradigma emergente não terá que ser inevitavelmente o de uma *kenose* da verdade? Não terá esta perdido definitivamente a sua suposta força de verdade para ser apenas uma verdade débil? Não teremos que nos resignar a ouvir os sinos que dobram em tom de *requiem* pela verdade? Estamos perante uma condição e uma problemática com largas e profundas incidências em tudo o que diz respeito ao lado prático da vida: ética e moral, justiça e ordem jurídica, concepções e práticas pedagógicas, acção política e vida social, e até na fé religiosa e sua vivência.

Procurarei esboçar aqui (apenas) alguns traços da actual situação, procurando compreender algo da sua génese, pondo em evidência alguns dos seus aspectos negativos e positivos e chamando a atenção para o que parece impor-se mais claramente como posição razoável. Proponho-me fazê-lo a partir de uma perspectiva que certamente está longe de abarcar toda a possibilidade de abordagem: justamente, a perspectiva antinómica da força e da fraqueza da verdade.

Da verdade forte à verdade débil

O que porventura caracteriza mais essencialmente a actual situação da problemática da verdade é, de facto, a tendência para a afirmação, com diversos fundamentos e de diversas maneiras, de um tipo de verdade que poderíamos designar por verdade débil. Não tenho em vista apenas aquilo que Gianni Vattimo vem designando como «pensamento débil», ligado à posmodernidade enquanto superação da modernidade. Com efeito, há, no nosso tempo, outras formas e outros fundamentos de debilitação da verdade.

Por detrás desta tendência, ao lado da reflexão filosófica do último século em que se tomou maior consciência da finitude do conhecimento humano, está, a meu ver, como um dos factores mais determinantes, um certo exacerbamento na afirmação da verdade, no passado da história religiosa, ideológica e cultural, em simultâneo com o deficiente respeito pela consciência dos indivíduos na sua relação com ela. Particularmente sensíveis à força do que se aceita como verdade, e sobretudo pouco atentas ou pouco escrupulosas no modo de afirmar e fazer valer sistemas de verdade forte, algumas instituições religiosas e algumas situações culturais ou ideológicas (e políticas), a tal ponto e de tal modo insistiram na afirmação, e sobretudo na imposição, de uma verdade forte que acabaram por provocar, por diferentes vias, reacções dialécticas tendentes a rarefazer o que consideram excessos de verdade ou modos excessivos de a afirmar e impor.

A verdade forte foi sempre especialmente fascinante. Os que nela acreditaram viram nela a grande referência para a vida, o critério regulador tanto da vida utilitária como da vida moral e social como da vida política e religiosa. Foi a verdade forte que alimentou os grandes ideais, que fez os heróis e os santos, que deu força, diante da própria morte, a todos os mártires. Ela foi sempre o segredo das grandes causas, dos grandes empreendimentos, das grandes realizações individuais e colectivas. Assim aconteceu em coisas a valorar positivamente, mas também em coisas com a marca do negativo, designadamente com as culturas de cariz totalitário, fortemente marcadas quer pela fé religiosa (por exemplo, na cristandade medieval), quer pelas grandes ideologias (por exemplo, no nosso século, nas ideologias nazista, fascista e marxista-leninista).

Mas a verdade forte, nas suas versões totalitárias já dentro do século XX, deu em coisas como o Holocausto e o Gulag, do mesmo modo que, na sua versão medieval da cristandade — também ela, a

seu modo, totalitária —, servira de fundamento à instituição e manutenção desse lamentável instrumento de controle das consciências e garante da ordem estabelecida, que foi a Inquisição. Compreende-se assim que, também em relação à questão da verdade, se venha afirmando que, depois de Auschwitz, nada poderá ser igual.

No século que agora finda, a reacção à verdade forte teve especialmente em mira o abuso totalitário dos sistemas políticos e sociais que nela se apoiaram. Essa reacção, ao instituir regimes político-sociais democráticos, instaurou uma cultura democrática da verdade em que a consciência de cada qual tende a ser respeitada. Alérgica a toda a imposição da verdade, entretanto, esta cultura não faz, muitas vezes, distinção entre imposição do exterior — artificialmente decidida e sustentada por meio dos aparelhos ideológicos dos respectivos regimes — e a impositividade interior da verdade em si mesma. Deste modo, a hodierna mentalidade e prática democráticas (debates parlamentares, televisivos e tantos outros) tendem a induzir nas pessoas a convicção de que a verdade, sendo assunto da consciência individual, é relativa ao ponto de vista de cada um, não havendo portanto uma verdade em si, absoluta, universal e objectiva, à qual cada um deva submeter-se.

A reacção à verdade forte ligada ao figurino medieval da cristandade foi particularmente desencadeada, primeiro, no plano interno da religião cristã, pelo movimento da Reforma protestante. No interior do espaço cultural dominado pelo catolicismo, e mais tardiamente, ela está na origem de toda uma maré de filosofias e obras literárias de cariz religioso-heterodoxo, antidogmático, mais crítico que construtivo e mais questionante que afirmativo, desenvolvidas na viragem do século XIX para o século XX. Mas foi sobretudo a orientação secularizante das filosofias e da cultura modernas que se encarregaram de desvincular a questão da verdade de toda a interferência da fé religiosa. Não, todavia, sem, numa primeira fase, terem tentado substituir a verdade forte de cariz fideísta por uma verdade forte de cariz racionalista.

É sabido que, desde Sócrates e Platão, passando por Santo Agostinho, pela escolástica medieval e ainda pela generalidade das filosofias modernas, a verdade foi afirmada como algo de em si mesmo objectivo e transcendente, absoluto e necessário, imutável e supratemporal, transespacial e universal. Admitia-se, pois, que a verdade tem características divinas, compreendendo-se por isso que, no senso comum, tenha sido naturalmente considerada como

algo de sagrado. Na tradição platónico-agostiniana, foi mesmo comum a tese do fundamento divino da verdade, em razão do qual esta era vista e afirmada como algo de valor absoluto. Estas características foram em parte sustentadas, durante longos séculos, pela sua conformidade com a fé religiosa que enformava a mentalidade e a vida, na linha do *intellectus quaerens fidem*. A modernidade, entretanto, assumiu no seu programa desvincular da fé a razão, apostando tudo nesta e nos sistemas fortes de pensamento racionalmente fundados.

Hoje, porém, a tendência da posmodernidade, assumindo-se como reaccionária contra certas linhas da modernidade, vai directamente no sentido de desconfiar desses sistemas fortes da racionalidade, de que Hegel foi sem dúvida o expoente mais significativo e de que os sistemas políticos e sociais totalitários foram, por uma ou por outra via, os mais flagrantes herdeiros na ordem prática. Se os tempos medievais fundaram em Deus a força da verdade, os tempos modernos deslocaram esse fundamento para a subjectividade humana. Por sua vez, o tempo posmoderno concluiu que não há nenhum fundamento sólido para nenhuma solidez da verdade: nem Deus nem razão humana, ela mesma, afinal, subrepticamente divinizada pelas filosofias modernas. Filha de Nietzsche e dos outros grandes mestres da suspeita, herdeira da «morte de Deus» e do «fim da metafísica», a posmodernidade desconfia largamente de toda a adjectivação divinizante ou sacralizante do que quer que seja e de tudo o que se apresente com as marcas do absoluto e do eterno. Mesmo que o seja em nome de um homem assumido como substituto de Deus. A verdade segue assim o destino do nietzscheano «Deus morreu: que viva o homem». Não um homem com poder e características divinas, mas assumido em sua finitude e fragilidade. Na posmodernidade, foi esse homem que se tornou a medida de todas as coisas, incluindo do que há-de pensar-se como verdadeiro e do que há-de ter-se por não verdadeiro. Não há mais nada de absoluto nem de necessário nem de imutável nem de transtemporal nem de transespacial nem de universal nem de transcendente.

Esta fragilidade define-se também pelo sentido da diferença antropológica. A ideia de verdade forte ligava-se à ideia de um homem universal. Hoje, é notória a sensibilidade às diferenças que nos separam, para além da identidade que nos une, ou mesmo anulando qualquer identidade essencial: diferenças culturais, grupais e mesmo individuais. Multiplicam-se por isso as filosofias da dife-

rença. Especialmente no domínio cultural, a maior consciência moderna do carácter pluralista da cultura — não habitamos mais um mundo monolítico e fechado, onde todos pensam da mesma maneira e falam a mesma linguagem, mas um universo global composto de uma pluralidade de culturas — tem servido sobretudo para reforçar a relativização transversal da verdade. Não há mais uma verdade transespacial e transcultural. Digamos que o Pentecostas de uma única verdade expressa em várias línguas deu lugar à Babel da confusão das mesmas línguas. A verdade tornou-se um produto do meio cultural, quer dizer, dos «usos e costumes», das mentalidades e comportamentos, desenvolvidos no seio de cada grupo humano ou de cada povo. Já não é uma única verdade transcendente que é chamada a enformar todas as culturas, em pluralidade de expressões culturais, mas aquelas é que passam a ditar o que deve ser havido como verdadeiro.

Por seu lado, o signo de Heráclito, que preside ao nosso tempo, tende a fazer da verdade um produto do tempo ou da moda. Em analogia com o conceito anterior, que a define pelo espaço (sócio-cultural), a verdade define-se aqui pelo tempo (também sócio-cultural). Verdade é o que «agora se usa», o que «hoje se pensa», o que está em moda. Em outros tempos, quando o signo de Parménides presidia ao pensamento e à vida, havia o sentido da permanência da verdade, quer no plano teórico quer no plano prático. A verdade tinha a característica da supratemporalidade ou da eternidade: o que era verdade era sempre verdade. Actualmente, tudo muda muito depressa, seja mais espontaneamente seja mais em obediência a instituições e mecanismos que deliberadamente provocam alterações nas mentalidades e comportamentos (produtores e difusores da cultura, especialmente a televisão e os outros *mass-media*). Muitas pessoas acabam por entender a verdade como relativa a cada tempo. Cada época tem a sua verdade. É o culto excessivo da moda ou da modernidade («modernismo»), o «império do efémero», como diria Gilles Lipovetsky, mesmo em relação à verdade. É a tese do historicismo ou daquilo que J. Maritain definiu como a «cronolatria epistemológica»¹. É a *veritas filia temporis* no pior sentido desta expressão: não é o nosso conhecimento dela nem a nossa expressão linguística, mas a mesma verdade, que é filha do tempo.

¹ Cf. JACQUES MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, pp. 25 ss.

Por sua vez, o pragmatismo e o utilitarismo, não apenas presentes em modo de filosofias concretas mas também difundidos no ambiente cultural hodierno, debilitam a verdade em duas linhas: o primeiro, pela ênfase posta na dificuldade em conhecermos a verdade teórica ou a verdade em si, com a correspondente afirmação de que temos necessariamente que nos contentar com «verdades» práticas; o segundo, mais que o primeiro, na medida em que desloca o centro de interesse do pensamento da verdade para outras preocupações. Os valores que aí se exaltam são os da eficácia, da utilidade, do proveito, da performatividade, do bem-estar, do sentir-se bem na vida, do prazer, enfim, da incidência prática na vida das pessoas. Gera-se assim a predisposição para a não procura e o não acolhimento da verdade simplesmente em razão do seu valor de verdade. Instaure-se uma postura de obstrução ao questionamento desinteressado da verdade e à vontade ética de estar na verdade. Inverte-se o sentido natural das coisas: em lugar de se procurar orientar a vida pela verdade que se impõe como verdade, tende-se a definir a verdade a partir da vida que interessa viver ou, pelo menos, que nos é dado viver. Já Nietzsche o procurou teorizar, ao considerar, com o seu perspectivismo, que a verdade é apenas o conjunto das crenças correspondentes aos interesses vitais das pessoas.

Também o acentuado predomínio das ciências experimentais acaba por enfraquecer a verdade. Primeiro, porque, ao determinar, em muitos espíritos, a instauração e a persistência do positivismo e do neopositivismo, com a rejeição de toda a verdade metafísica e religiosa, acaba por abolir o último reduto da força absoluta da mesma verdade. Segundo, porque, ao instalar-se no campo das ciências a convicção de que se acabou o tempo das certezas absolutas e definitivas, já não obedecendo estas ao paradigma rigoroso da matemática nem se reclamando de aquisições irrevisíveis, essa ideia tende a transvazar para o domínio geral da cultura, tornando-se mais um factor da generalizada desconfiança hodierna em relação à verdade. Também por essa via toda a verdade tende a ser vista como relativa e provisória.

Registe-se, finalmente, a «viragem linguística» e o advento da «idade hermenêutica da razão», com a sua chamada de atenção para a não transparência das coisas ao homem, a superação da dualidade sujeito/objecto e a configuração e mediação de todo o

conhecimento pela tradição linguística e cultural. A verdade deixou de ser determinada pelo ser enquanto ser objectivo, para ser determinada pela «narrativa» em que aquele anda configurado. Não tem mais critério objectivo: torna-se mera experiência (subjectiva) de verdade. Não há mais um verdade em si, mas apenas uma verdade para nós; não uma verdade que *é*, mas uma verdade que *nos é*. Já não podemos afirmar o que as coisas são, mas somente como elas nos (a)parecem e como se aplicam à nossa situação.

Entretanto, a debilitação da verdade adquiriu, em alguns pensadores do nosso tempo, foros de verdadeira radicalidade. Pela sua invulgar incidência no pensamento contemporâneo — são hoje dois pensadores na onda da moda — refiro aqui, sucintamente, os casos de Richard Rorty e de Gianni Vattimo. Aquele filósofo neopragmatista da corrente anglo-saxónica — seguindo a interpretação da história da cultura feita por Nietzsche, acolhendo a análise psicanalítica do ser humano desenvolvida por Freud, adoptando a análise da linguagem proposta por Davidson e integrando o fenómeno da linguagem e do conhecimento no evolucionismo de Darwin (além de outras influências), desconfiado de todos os sistemas de verdade forte, sensível (como hoje a generalidade dos filósofos) à finitude humana, apostado numa postura neopragmatista que busca, como essencial, o que nos permite estar bem na vida, no interior de uma sociedade liberal — insiste em ironizar contra todo o sistema de verdade por si mesma impositiva, ao ponto de afirmar repetidamente que «a verdade é feita e não descoberta»². Não há nenhuma instância superior ao homem — nenhum Deus — que seja fundamento de uma verdade que nos fosse transcendente. A verdade é uma criação da linguagem. Esta é a verdadeira criadora das nossas convicções, das nossas crenças, de todo o instrumental de ideias e sentimentos que utilizamos para estar bem no mundo. São as descrições que fazemos do mundo que nos servem como guias orientadores. Mas elas não são o «espelho da natureza», retratos ou representações de uma realidade ou de uma verdade que nos transcenda e se nos imponha de fora de nós. São criação nossa. Como tais, são totalmente contingentes.

² Cf. RICHARD RORTY, *Contingência, ironia e solidariedade* (*Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, 1989), trad. port. de Nuno Fonseca, Presença, Lisboa, 1994, p. 23 e *passim*.

Não menos radical é a posição de Gianni Vattimo e da chamada «nova hermenêutica», a qual, filiando-se em Heidegger e Nietzsche mas posta a correr por aquele filósofo italiano, sustenta que já não há sequer lugar para se falar de verdade. Com Nietzsche, gosta de repetir que não há factos, e por isso *não há verdade*, só há interpretações. A nova hermenêutica, resolvendo, ou melhor, dissolvendo o ser (e a verdade) na linguagem, considera esta como o que há de mais radicalmente originário — o limite intransponível — na humana abertura para a verdade. Absolutiza assim a linguagem, desvinculando-a do ser e reduzindo a ontologia a mera *logofania* (o manifestar-se da palavra como algo de absoluto, isto é, desligado das coisas ou do ser).

Em sua última e mais radical formulação, a nova hermenêutica tende assim a tornar-se uma hermenêutica niilista. O ser deixou de ser um ser forte para se tornar um ser débil. Rigorosamente falando, já não há nem ser (como algo de sólido e estável) nem verdade nem Deus nem nada que possa ser considerado fundamento absoluto de coisa alguma. Só há *acontecer*, não de um ser previamente dado, mas de linguagens e suas interpretações. Não há nada que fundamentar nem nada de fundamento. Há apenas que «fabular» e interpretar. A verdade, reduzida a um «jogo de linguagem», perdeu a marca de coisa séria, assumiu carácter meramente lúdico e tornou-se simples questão de retórica.

A verdade forte, de novo?

A posmodernidade, entretanto, manifesta também alguns sintomas de nostalgia da verdade como verdade forte e de reacção contra o seu debilitamento. É que, se esta teve, na experiência do passado, algumas consequências negativas e mesmo desastrosas, gerando a hodierna fobia dela e a ironia face a toda a «pretensão de verdade», também a verdade débil acaba por produzir efeitos nefastos na vida prática. Como atrás lembrei, decorrendo, no mais fundamental, da morte de Deus, a morte da verdade arrasta consigo a morte do homem.

Não é difícil verificar até que ponto a presente situação de debilitação da verdade vem conduzindo a sistemas de vida eles mesmo fortemente debilitados. Uma verdade débil não pode senão conduzir a uma moralidade débil, a uma ordem jurídica débil, a

uma pedagogia débil, a uma democracia débil, e, em geral, no plano das coisas do espírito, a uma vida individual e social débil. Se hoje se assiste, em toda a linha, ao que se convencionou chamar «brandos costumes», é porque deixou de haver uma verdade forte a instituir um sentido forte para a existência humana, a fundar valores fortes e, por eles, a orientar e sustentar os sistemas da vida individual e social. Em sua pertinente análise da cultura deste tempo, Gilles Lipovetsky forjou algumas expressões fortes que lhe definem bem as marcas essenciais: «era do vazio», «império do efémero», «crepúsculo do dever».

O pensamento débil tem as marcas de um pensamento de decadência. Apresenta-se ao mesmo tempo como factor, efeito e sintoma de uma posmodernidade a compreender, além do mais, como paroxismo de uma cultura antropolátrica e secularizada, desprovida de toda a referência absoluta, isto é, uma cultura da ausência de Deus. Não admira, por isso, que assistamos a formas de reacção contra um estado de coisas onde só há lugar para os espiritualmente fracos, ou onde dificilmente algo de grande, de heroico, de santo, brilha no horizonte da vida. Tendo embora em conta os seus excessos, elas convidam a que se pense um pouco no que pode haver de positivo no seu significado mais profundo.

Nesta dinâmica reactiva se inscrevem, antes de mais, os fundamentalismos religiosos. Com os seus excessos, o seu combate pelo «regresso das certezas», eles pugnam pela verdade como verdade forte, contra o que consideram a geral dissolução das grandes crenças e das grandes convicções herdadas da tradição religiosa. Não é por acaso que designadamente os fundamentalismos islâmicos olham para o espaço da cultura ocidental europeia e sobretudo norte-americana — aí justamente onde tudo (menos porventura o dinheiro) se tornou débil, onde o verdadeiro Deus efectivamente parece ter morrido e, conseqüentemente, onde tudo é permitido — como espaço habitado e modelado pelo Diabo.

Algo semelhante se pode verificar com o fenómeno das seitas religiosas. É certo que elas contêm muitas fragilidades. E são habilmente exploradas pelos seus líderes. Eles sabem que a verdade forte exerce o seu poder de sedução sobretudo nos espíritos fracos. Todos os inseguros tendem a buscar nela a sua segurança. Os chefes religiosos, os «gurús», exploram habilmente essa fragilidade dos seus aderentes, oferecendo-lhes um punhado de certezas que põem ordem e segurança na sua vida existencialmente desordenada e

insegura. Mas é inegável que eles sabem também que têm a favor da sua causa a geral debilitação da verdade, como referência essencial da vida.

Na vida social e política, se é verdade que a democracia mantém hoje, apesar das suas fragilidades, uma cotação suficiente, não se receando, de momento, qualquer regresso dos grandes sistemas totalitários, que continuam em descrédito, todavia não se pode ignorar o significado profundo quer de um certo reavivar recente das forças de extrema-direita, quer de algumas reacções do corpo social ao mal-estar decorrente dos brandos costumes em presença: democracia débil, autoridade débil, moralidade débil, justiça e ordenamento jurídico débeis, segurança pública débil, e assim sucessivamente. Reflexos, afinal, de uma situação de fundo de verdade débil.

Como reacção contra o presente estado de debilitação da verdade deve também ser vista, ao menos em boa parte, a recente publicação da encíclica de João Paulo II, *Fides et Ratio*. O Sumo Pontífice, que alguns anos atrás fizera questão de falar em termos de «splendor da verdade»³, tem especialmente presente que a filosofia dos tempos modernos em geral, «em vez de se apoiar na capacidade que o homem tem de conhecer a verdade, preferiu sublinhar as suas limitações e condicionamentos» (n.º 5). Lamenta que se assista hoje a uma sistemática «desconfiança da verdade» e que esta tenda a ser reduzida à mera opinião (*ibid.*). Considera que, designadamente em relação às questões essenciais da vida e sobretudo em relação às questões últimas, não podemos contentar-nos com verdades parciais e provisórias (*ibid.*), tornando-se necessário «reafirmar a necessidade da reflexão sobre a verdade» (n.º 6). Tal reflexão vem responder a uma necessidade vital, preencher um vazio na cultura do presente. «De facto, não se pode negar que este período, de mudanças rápidas e complexas, deixa sobretudo os jovens, a quem pertence e de quem depende o futuro, com a sensação de estarem privados de pontos de referência autênticos» (*ibid.*). E o Papa não se coíbe de afirmar algumas marcas típicas de uma verdade forte. Assim, por exemplo, considera que «por si mesma, qualquer verdade, mesmo parcial, se for realmente verdade, apresenta-se como universal e absoluta. O que é verdadeiro deve ser verdadeiro

³ Cf. título da Encíclica sobre algumas questões fundamentais do ensino moral da Igreja, *Veritatis splendor*, de 6/8/1993.

sempre e para todos» (n.º 27). E não deixa de sublinhar, como natural à condição humana, o desejo de uma verdade absoluta que responda às questões últimas de modo definitivo e que seja conhecida por nós com a segurança da absoluta certeza (*ibid.*).

De sentido diferente — não já de reacção mas de aproveitamento da fraqueza geral do homem contemporâneo —, e mais subtil nos seus processos, é a tentação de, no interior e com a cobertura da actual cultura democrática, se impor um novo sistema de verdade forte. Tendo subjacente a ideia de que verdadeiro é o que a maioria social pensa e acolhe como tal — confundindo o papel da maioria como definidor e determinante do que deve ser acolhido como democraticamente legítimo com o papel de definição do que deve ser acolhido como verdadeiro —, não raro os reais poderes em presença (económico, político e mediático), servindo-se dos instrumentos e mecanismos cujo monopólio ou, pelo menos, cuja supremacia detêm, cedem à tentação de manipularem a opinião pública a favor dos seus interesses. Neste caso, como tem sido observado, já nem sequer estaríamos em face de uma opinião pública mas de uma «opinião publicada». O espírito da democracia acaba aí desvirtuado: a imposição da verdade, como ditadura do espírito, faz-se por meio de fios em boa parte invisíveis. Se nos sistemas claramente totalitários a força da verdade posta a correr era claramente (re)conhecida como a própria força do sistema — no fundo, razão da força, não força da razão —, no sistema democrático há o perigo de a ditadura funcionar subrepticamente, com ares de respeito pela liberdade de consciência e por isso com menos hipótese de reacção por parte das consciências individual e colectiva.

Da razoabilidade da verdade débil

E, no entanto, não convém passarmos por cima da actual situação da verdade debilitada sem atentarmos naquilo que de positivo poderemos detectar nas suas diversas formas. Como se dizia no aforismo escolástico, «*verum et bonum ex integra causa; falsum et malum ex quocunque defectu*». Em toda a falsidade, há pois a considerar a parte de verdade que nela se pode detectar, conforme recomendava o próprio Apóstolo Paulo: «Examinai tudo, e retende o que for bom» (1 Tes 5, 21).

O que de mais positivo podemos colher na reação posmoderna contra as diversas formas de afirmação da verdade forte é porventura a lição de uma certa e sadia humildade epistemológica. O próprio Papa o insinua na sua referida encíclica, quando admite que «cada verdade atingida é só mais uma etapa rumo à verdade plena que se há-de manifestar na última revelação de Deus» (n.º 2). O homem deste tempo é convidado a renunciar a dogmatismos excessivos, a bastantes certezas demasiado certas, por demasiado fáceis, ciente de que aquilo sobre o qual podemos adquirir certezas insofismáveis, sendo embora bastante, no conjunto dos nossos conhecimentos, não é todavia tanto como por vezes pode pensar-se. Há imensos domínios, neles se incluindo especialmente o de verdades essenciais e últimas, sobre os quais apenas temos conhecimentos penumbrosos, muitas vezes provisórios, sempre susceptíveis de melhores abordagens a partir de novas perspectivas. O homem deste tempo é por isso também convidado a aceitar que sempre devemos considerar-nos peregrinos, adoradores e servidores da verdade, muito mais que donos em sua posse de todo inabalável, ciente de que, se a verdade é de si mesma luminosa ou esplendorosa, a ponto de podermos falar de um «esplendor da verdade», esse esplendor não se manifesta sempre como tal à nossa consciência.

Esta humildade epistemológica está hoje consagrada no próprio campo da investigação científico-experimental. Os verdadeiros cientistas sabem agora que pouco sabem, que as suas descobertas são mais hipóteses provisórias, e muitas vezes operativas, do que teses acabadas e definitivas. Esta humildade poderá mesmo, quando os cientistas operarem em boa consciência, levá-los a superar a tentação positivista de se arvorarem em mestres da verdade última sobre o mundo e a vida, admitindo outras instâncias — como são as da metafísica, da religião e mesmo da arte — que sobre ela possam pronunciar-se com uma capacidade e uma legitimidade epistemológicas que não podem ser atribuídas às ciências positivas.

O pluralismo filosófico e cultural, se, por um lado, tem contribuído para o relativismo epistemológico e ético, tem como positivo a desideologização das filosofias, das culturas e das próprias religiões. Nenhuma instituição humana se pode arrogar o papel de ditador da verdade única e universal para quem quer que seja. A multiplicidade das posições sobre um mesmo problema significa, por si mesma, que há uma pluralidade na nossa relação com a verdade única. É a pluralidade das perspectivas, a qual não é, como tal, relativizadora da verdade em si mesma, mas do nosso acesso

a ela. Como diferentes ângulos de visão, elas são, ou podem ser, complementarmente enriquecedoras do nosso conhecimento da única e universal verdade do que quer que seja. Consequentemente, o actual pluralismo filosófico e cultural torna impossível qualquer forma de monolitismo absoluto. Ele obriga a levar em consideração quer as diferenças das culturas e dos indivíduos pensantes quer a riqueza das diferentes sensibilidades e apertações na busca comum de uma verdade que transcende a todos, bem como das diferentes expressões linguísticas e culturais da mesma. Nessa medida, por si mesmo obriga a uma sadia relativização das diferentes filosofias e das diferentes culturas, e mesmo das diferentes religiões, insinuando a necessidade do diálogo interfilosófico, intercultural e inter-religioso e da fraterna convivência das pessoas na diversidade complementar das convicções, podendo mesmo favorecer um clima de convergência ecuménica no horizonte transcendente daquela verdade mais plena que todos afinal procuram.

Algo aproximado poderia dizer-se da mentalidade e da prática da democracia. É certo que elas podem induzir a ideia de que a verdade é relativa, dependendo do ponto de vista de cada partido, de cada grupo ou de cada cidadão. Mas a democracia tem, ao menos teoricamente, o mérito de respeitar a consciência das pessoas e a busca personalizada e partilhada da verdade que as transcende a todas. Se bem entendida e praticada, a democracia convida à prática, simultaneamente, da liberdade de procura e de afirmação da verdade e da obrigação de estar nessa procura.

Se considerarmos a tendência para a redução da verdade a um produto do tempo ou da moda, também ela poderá conter em si algum elemento positivo. E esse é a chamada da atenção para o facto de que muito do nosso acesso à verdade é, efectivamente, filho do tempo. Não certamente em si mesma, mas no nosso conhecimento dela, a verdade é, de facto, *filia temporis*. Por isso somos convidados a procurar incessantemente conhecer melhor aquilo que já (pensamos que) conhecemos. A consciência disso deve levar-nos a distinguir, mesmo em relação à verdade revelada, aquilo que deve considerar-se definitivamente adquirido e o que pode haver de novo para dizer, o que é eterno ou, pelo menos, perene, e o que é filho do tempo.

O próprio pragmatismo tem, apesar de tudo, ao menos um valor positivo, ao reconduzir o pensamento questionante da verdade, dos subtis e por vezes inúteis problemas académicos, para o terreno da vida que temos de viver. Ele tem o mérito de fazer a ligação da

verdade à vida. Além disso, devemos reconhecer, com ele, que, na prática corrente da vida, inclusive na vida moral, temos de nos contentar muitas vezes com «verdades» práticas, ou juízos prudentiais incidindo sobre o concreto, que podem ou não coincidir com a verdade abstracta em si mesma. Sem esse sentido prático tanto a vida individual, designadamente no plano ético, como a vida social tornar-se-iam impossíveis. Nisso, o pragmatismo tem uma certa analogia com o consensualismo propugnado por Habermas.

No que se refere à viragem linguística e à revolução hermenêutica, elas vieram chamar a atenção para os tradicionalmente mal atendidos condicionamentos que a tradição linguística (nesta se incluindo toda a tradição cultural) traz ao conhecimento da verdade, obrigando também a levar em consideração o que nela é filho do tempo. Por outro lado, e mais positivamente, a corrente hermenêutica, além de ter aberto ou redescoberto novas possibilidades do nosso acesso à verdade e de atender à riqueza de sentido e de verdade já desvelados no decurso do tempo, reconduziu esta ao seu enraizamento no ser, pondo em relevo o seu carácter primariamente ontológico, do qual depende toda a verdade do juízo, agora mais claramente compreendida como verdade segunda, derivada da verdade primeira que é a verdade do ser. Contribuiu, além disso, para uma sadia relativização do paradigma científico e do inerente espírito cientista e racionalista (exclusivamente lógico, conceptual-abstracto, essencialista ou «metafísico», como se diz desde Heidegger) que dominaram, largos séculos, a filosofia e a teologia, regenerando o sentido do Mistério como último reduto do ser e a vivência poética e religiosa como fundamental clareira por onde aquele originariamente, e mais verdadeiramente, se insinua e anuncia.

A verdade entre a força e a fraqueza

Se a verdade forte se tem afirmado, por vezes, em ambiguidade, confundindo-se a força da verdade com a força da autoridade (política, social, cultural, religiosa, mediática...) que a impõe do exterior, também a verdade débil anda por aí embrulhada em bastante ambiguidade e confusão. Como ponto de partida para se chegar a alguma clarificação, julgo necessário ter-se em conta a distinção fundamental entre o que poderíamos considerar como a verdade em si, a verdade em nós e a verdade entre nós.

A *verdade em si*, como já bem observou Santo Agostinho, «é o que é»⁴. Não a fazemos ser; encontramos-la sendo. Impõe-se como o que é, quer queiramos quer não. Não se deixa evitar, manipular ou distorcer. Não a possuímos, não somos donos dela, não a podemos manipular; somos súbditos dela, é ela que nos possui e domina. Como tal, ela é, primária e radicalmente, o próprio ser das coisas enquanto «palavra» ou *logos* que elas têm para nos dizer (verdade ontológica, em sentido clássico). Só depois ela é o ser desvelado na nossa experiência do mundo (verdade-desocultação ou verdade hermenêutica ou «ontológica» em sentido heideggeriano) ou ser afirmado no juízo (verdade-correspondência). No fundo, toda a verdade se dá em forma de afirmação. Ela é ou o ser em sua auto-afirmação como o que é (verdade ontológica), ou o seu dizer-se a nós, afirmando-se como o que é (verdade-desocultação); ou o dizermos nós o que o ser é, o nosso re-conhecer no juízo aquela verdade originária (verdade-correspondência)⁵. É por ser de si *a-firmativa* (dizendo-se a nós com firmeza) que ela traz consigo uma força própria e irrecusável. E é por ser assim fundada no ser — implicando um último fundamento no Ser — que a verdade traz sempre consigo aquelas características divinas já atrás enunciadas: ela é absoluta e necessária, imutável e supratemporal, transespacial e universal.

Por aqui se insinua a necessidade de toda a filosofia que se queira mover no horizonte da verdade se deixar — como também recomenda João Paulo II na *Fides et Ratio* (cf. n.ºs 44 e 97) — (re)conduzir àquele nível de reflexão que é próprio da ontologia, tornando-se filosofia do ser, antes (epistemologicamente, ainda quando não metodologicamente) de se afirmar como filosofia do conhecimento e da linguagem. Àquela, e não a qualquer destas, deve ser reatribuído o estatuto de filosofia primeira. E deve exercê-lo sem complexos, não se deixando arrastar, ingênua ou acriticamente, pela onda da moda que proclama de modo absoluto (afinal, como verdade absoluta) o «fim da metafísica» enquanto filosofia das essências, isto é, daquilo que faz que «as coisas» — ou o ser, e com ele a verdade —, sejam o que são.

⁴ SANTO AGOSTINHO, *Sol.* II, 6, 9.

⁵ Já Aristóteles, no essencial, viu assim esta relação: «Não é porque pensamos de um modo verdadeiro que tu és branco, mas é porque tu és branco que, dizendo que o és, dizemos a verdade» (*Met.* Q 10, 1051 b, 5-10).

Face à verdade em si, é certo que a reflexão filosófica descobre condicionamentos — sejam eles da parte do sujeito (estrutura mental) sejam da parte do objecto (luminoso em si mas nem sempre para nós), sejam do meio (linguístico, cultural ou epocal) onde o mundo do conhecimento anda previamente configurado — que justificam aquela humildade epistemológica atrás referida. Tais condicionamentos obrigam, de facto, a sermos mais cuidadosos e por vezes menos ousados na afirmação da humana possibilidade de tornar a verdade em si uma verdade também presente *em nós*. É isso, afinal, reconhecer a debilidade do homem no plano epistemológico. O essencial, para uma posição justa, será então aceitar a força da verdade como «aquilo que é», reconhecendo, ao mesmo tempo, a nossa dificuldade para a conhecermos assim como o que é, tão plenamente quanto o nosso espírito desejaria. São os limites no conhecimento da verdade, próprios da finitude humana, que podem fazer da *verdade em nós*, em maior ou menor medida, uma verdade relativa e contingente, mutável e filha do tempo, cultural e particular.

Mas esses limites são nossos, não da verdade em si. E, no entanto, torna-se também imperioso reconhecer, para além de todos os limites que constituem a nossa debilidade epistemológica, o essencial poder da razão, evitando o excesso de desconfiança nela e redescobrimo aquela conatural abertura da inteligência ao ser que para nós tende a abrir-se, tornando-se inteligível. Será necessário, em especial, renunciar à renúncia programática (por mais que subtilmente disfarçada de honestidade intelectual) a procurar a ultimidade da verdade, realizando o que já se chamou o «resgate da função da inteligência»⁶.

Mais graves, porventura, que os limites epistemológicos são os de ordem ética, que inerem à vontade debilitada do ser humano, sempre propenso, como diria S. Paulo, mais a ouvir as «fábulas» do que a «sã doutrina». Do ponto de vista ético, importa por isso cultivar o desejo de estar na verdade, aceitando a impositividade dessa procura e da conformação da existência com ela, na tentativa sempre inacabada de fazer coincidir o nosso saber e o nosso ser com a verdade em sua nudez e plenitude. Em alguns casos, será mesmo porventura necessário renunciar à ilusória postura de má

⁶ Cf. ABELARDO LOBATO, O.P., *La religiosidad en Occidente en este final del siglo XX*, «Espiritu» 45 (1996) 5-17. Cit. de 16.

consciência de fundo, que se presume estar subjacente a algumas teses da debilidade da verdade: a postura de quem, ao fim de contas, pretende ater-se a teorias justificativas de comportamentos prévios — «quando não se vive conforme se crê, acaba-se crendo conforme se vive». Enfim, mais que dar-se ao cultivo de qualquer filosofia diletante e marginal nas suas preocupações, filha da condição *light* do homem posmoderno, será preciso cultivar o ideal da verdadeira sabedoria. O que hoje se encontra enfraquecido não é, de facto, a verdade em si, nem mesmo, no essencial, a possibilidade de a tornarmos presente em nós. O que hoje está debilitado é o homem. Reconhecer-se como tal é também uma condição prévia indispensável a qualquer abordagem da problemática da verdade que se queira despreconcebida e séria. Para o crente em Jesus Cristo, não deixa de ter aqui pertinência o que Ele disse a propósito: «O Espírito da Verdade, o mundo não o pode receber, porque não o vê nem o conhece» (Jo 13, 17).

Não menos grave é hoje a problemática do que atrás designei como a *verdade entre nós*. Entendo por tal a problemática da comunicação da verdade de uma(s) a outra(s) pessoa(s). Neste campo deparamos hoje também com bastantes malentendidos e preconceitos. Tanto em escolas de ciências da educação ou de ciências da comunicação como na prática corrente de qualquer destas duas tarefas, são muitos os que pensam que, na família, na escola, na comunicação social, não se pode sequer falar de valores nem de verdades. Em alguns casos, isso se deve, compreensivelmente, a uma afinção da sensibilidade social e pedagógica, com a inerente preocupação pelo respeito devido à consciência de cada pessoa. Em outros casos, porém, o que subjaz a tal comportamento é, mais radicalmente, a ideia de que não há valores em si nem verdades em si. Tudo se reduz a «jogos de linguagem», a «fabulações», a interpretações ou a pontos de vista de cada um, numa palavra, à verdade de cada qual ou mesmo a nada de verdade. Em qualquer dos casos, chama-se com frequência à colação o valor da tolerância. (Seria preciso interrogar, à partida, se quem o reclama acha ou não que esta é efectivamente um valor em si!). Não se distingue, como se impunha, a verdadeira tolerância face às convicções de cada pessoa, quando, divergindo das nossas, as consideramos erradas, duma tolerância erroneamente entendida como relativização ou como nadificação de toda a verdade e de todo o valor.

Ora, é certo que importa respeitar a consciência das pessoas. «A verdade só se impõe pela sua própria força de verdade»⁷, não se impõe (de fora) a ninguém, muito menos por meios de coacção, seja ela física ou psicológica. O proselitismo, neste sentido pejorativo e abusivo, não serve honestamente a causa da verdade. Em rigor, ninguém pode mesmo (não só no plano ético, mas também no epistemológico) ensinar a ninguém a verdade como verdade, ou a verdade de qualquer verdade. Ela tem de ser uma descoberta pessoal de cada um. Não há mestres da verdade (ainda quando ensinem coisas verdadeiras); há mestres da arte de pensar. Reconhecê-lo é reconhecer o carácter sagrado da consciência individual. Por isso uma filosofia só em certa medida pode assumir o figurino de uma doutrina. Os discípulos, se são discípulos e não seguidistas fanáticos, tendem, justa e naturalmente, a assumir uma atitude crítica em face do que está aí como transmitido e ensinado por qualquer mestre. Por isso, o princípio de autoridade — o princípio do *magister dixit* — foi sempre e é hoje, mais do que ontem, justamente relativizado. As pessoas têm necessidade de saber *por si* que isto ou aquilo é verdade.

Entretanto, na humana relação com ela, são duas as sacralidades que estão em jogo: a da pessoa e a da verdade. Na humana comunicação de verdades, seja qual for o campo — didáctico, pedagógico ou comunicacional — em que nos movemos, a primeira sacralidade respeita-se propondo e não impondo. A segunda respeita-se acolhendo a verdade que se nos impõe como verdade. O que se passa neste processo comunicativo é que cada proposta de verdade leva consigo um implícito convite à procura pessoal da verdade do que é proposto como verdadeiro. A proposta, como tal, mais não pode fazer do que suscitar a crença, baseada na autoridade epistemológica do proponente. Mas a crença — mesmo tratando-se de crença humana, que nada tem a ver com a religião — em nada força a consciência, é sempre um acto livre. No seu espaço de liberdade inscreve-se também a possibilidade de, em simultâneo com o ensino/proposta ou em seguida, a pessoa procurar compreender e acolher por si o que lhe foi dito por outrem, segundo a dinâmica natural da *fides quaerens intellectum*.

Refira-se, por fim, a importância que adquire hoje, a título especial, a instância da Fé, fundada numa divina Revelação, e, em

⁷ Concílio Ecuménico Vaticano II, Declaração sobre a Liberdade de Consciência, *Dignitatis Humanae*, de 7 Dez. 1965, n.º 1.

relação a esta, a instância do Magistério da Igreja fundamentalmente admitido como intérprete autêntico dos conteúdos da mesma Fé. Se não é fácil admitirmos hoje sistemas fortes de racionalidade, e menos ainda, ao mesmo nível da racionalidade, um sistema único de verdade universal, também não convém desprezar a referência da Fé como superior e divina instância de verdade. Nem podemos ter a ilusão de que a grande tradição religiosa — a grande narrativa, como hoje se diz —, do judeo-cristianismo pode, desvinculada da instância do Magistério, fornecer certezas objectivas. A verdade que é desvelada e canalizada pela via narrativa dos textos bíblicos e da tradição em que se inserem e através da qual vêm desvelando o seu sentido, é sempre uma verdade hermenêutica. E é sabido que a hermenêutica não encontrou, até hoje, no interior de si mesma — e há razões para duvidar que algum dia encontrará —, um critério seguro de verdade objectiva. Daí que, para os crentes católicos, as instâncias referidas, devidamente conjugadas, sejam consideradas uma referência segura. Para os demais elas podem ser, e vêm sendo em muitos casos, pelo menos uma referência significativa.

Conclusão

A questão da verdade é demasiado séria para ser encarada com ligeireza. As pessoas têm hoje razões bastantes para desconfiarem de certas ênfases a ela ligadas. Entretanto, não é também infundado o receio por uma debilitação da mesma verdade que acarreta consigo a geral debilitação da vida humana. Muitos são os que vão perdendo o interesse pela verdade objectiva e por abandonar a sua procura. O que hoje se torna grave não é propriamente a tónica posta na humana dificuldade em conhecer e estabelecer, no concreto, a verdade em si das coisas. É, acima de tudo, o esquecimento desta. É este que acaba por instituir a sua debilitação, fazendo de toda a verdade uma *veritas filia hominis*. Sem referência a uma verdade em si, objectiva e transcendente seja à consciência humana seja à linguagem seja a qualquer outra realidade relativa e contingente, não faz mais sentido falar-se de verdade. Por isso é que, por mais que se deva ter em conta a finitude humana, será sempre essencial afirmar quer a existência da verdade em si quer a obrigatoriedade ética de cada um estar na sua procura e de se mover na sua órbita. Entre excessos de sentido contrário, torna-se hoje necessário compreender que a força da verdade não se afirma

senão na fraqueza do homem; mas importa compreender também que, na fraqueza do homem, não somos livres de evitar a força da verdade.

Oportuna e pertinentemente João Paulo II distinguiu entre uma gradualidade da lei (aqui traduzível por gradualidade da verdade em si) — que não há nem pode haver — e uma lei da gradualidade — que se impõe nos campos da pedagogia e da pastoral e, em geral, de todo o humano caminho a fazer, na vida teórica como na vida prática, na procura da perfeita coincidência com a plenitude da verdade⁸. Particularmente no campo da moral, o que a Igreja considera correcto é a tolerância e a misericórdia para com o pecador, junto com a paciente pedagogia do «fazer caminho» para a verdade e a santidade, a par do reconhecimento do erro como erro e do pecado como pecado. Ela sabe que, por mais que a vida não caiba em princípios abstractos e universais, importa que estes sejam afirmados, como referências absolutas em si mesmas.

Se as formas desvirtuadas de verdade forte serviram para escravizar multidões, a experiência vem mostrando à saciedade que a verdade débil acaba por determinar novas e mais subtis formas de escravidão. O que hoje pode estar em curso, em múltiplas correntes de pensamento e de cultura, são porventura, mesmo que ainda em modo seminal, formas novas, mais subtis, de domínio e manipulação da verdade. Com elas é o ser humano que acaba, mais uma vez, sujeito a novas formas de enredamento, escravidão e manipulação. Como disse Jesus, só a verdade nos faz livres (cf. Jo 8,32; 14,6). Não, certamente, a *nossa* verdade, mas a verdade.

JORGE COUTINHO

⁸ Cf. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica sobre A Família Cristã, *Familiaris Consortio*, de 22 Nov. 1981, esp. n.º 34.