

Morte de Deus, niilismo e relativismo: Incidências pastorais

JORGE COUTINHO

O mais grave problema com que se depara a acção pastoral da Igreja no tempo presente no espaço ocidental da cultura é, porventura, o da chamada «morte de Deus». Desde a sua proclamação em finais do século XIX, progressivamente, na mente e na vida de muitos homens e mulheres bem como de muitas instituições, deixou de haver qualquer referência a Ele. Na conhecida expressão de Martin Buber, a humanidade deste espaço cultural vive mergulhada na penumbra de um «eclipse de Deus».

Como é fácil de ajuizar, do ponto de vista do curso da história trata-se de um fenómeno de tal magnitude que com ele se pode assinalar um marco que demarca a passagem de uma era antes para uma era depois, determinando, para usarmos aqui a linguagem de Thomas Kuhn, uma mudança de paradigma cultural.

Com a morte de Deus se ligam estreitamente outros fenómenos afins. Na suposição de que o Deus que «morreu» era o Deus acreditado e cultuado pelos cristãos, fala-se, por exemplo, de uma «era pós-cristã», em que vem sendo instaurada e desenvolvida uma cultura de neo-paganismo. Num plano mais estritamente filosófico e académico que simplesmente cultural e religioso, com a «morte de Deus» se ligam o que se designa como «fim da metafísica» e «era pós-metafísica». Para efeito de considerações especificamente eclesiais e pastorais, está-se, em qualquer dos casos, num tempo de «pós-cristandade». Em plano mais abrangente, em que se incluem o cultural, o social, o filosófico e o religioso, o tempo que nos foi dado viver é por muitos designado como de «pós-modernidade».

São, afinal, planos diversos, mas mais ou menos interdependentes, de uma era «pós-». Isso implica à partida que, no seu posicionamento pastoral, os agentes careçam de estar disso conscientes, na teoria como na prática. Coisa não fácil, sobretudo para os de mais idade, habituados que estão, naturalmente, a pensarem e a realizarem os seus planos de acção e as suas tarefas em referência a um quadro sociocultural recebido do passado e, como tal, mais ou menos «pré-» em relação à verdadeira realidade do mundo da sua missão pastoral. O risco é pois o de se estar fora do tempo. E o problema está em conseguir um modo de agir adaptado e adequado à nova situação. Aos pastores importa, por isso, tentarem compreender esse fenómeno, a fim de se encontrarem pastoralmente «situados».

No breve espaço deste artigo não cabe a consideração de todos aqueles aspectos desta era «pós-». Aliás nem todos seriam da minha competência profissional. Limitar-me-ei a alguns que me parecem mais fundamentais, justamente por estarem no fundo dos demais como seus determinantes e condicionantes.

«Deus morreu. Viva o homem!»

A expressão «morte de Deus» pode assumir diferentes significados. E, de facto, tem sido utilizada, quer na teologia quer na filosofia, para exprimir coisas muito diversas. Pode referir-se a uma presumida descoberta filosófica de que Deus em si não existe. Mas pode significar também o advento da descrença em Deus e sua progressão e instalação na cultura e na sociedade dos últimos séculos, mesmo que, no plano individual, muitos continuem a admitir que ele existe. A morte de Deus liga-se então aos fenómenos do ateísmo, do agnosticismo e do indiferentismo religioso. A expressão pode significar ainda a morte das representações que se faziam de Deus na religião e/ou na cultura tradicionais, pela verificação de que eram inadequadas e por isso falsas, devendo dar lugar a uma purificada e renovada ideia de Deus mais próxima da verdadeira realidade que esta palavra pretende designar. Nesse caso, o deus que terá morrido nem merece ser escrito com maiúscula, já que representa uma falsificação do Deus verdadeiro, um ídolo portanto. De facto, a teologia e a filosofia do âmbito cristão acolhem esta acepção como pertinente e dela têm procurado retirar consequências positivas, em ordem a uma mais adequada linguagem sobre o que presumem ser o verdadeiro Deus. Na teologia cristã fala-se ainda da morte de Deus em sentido muito especial, enquanto morte de Cristo, homem-Deus, em sua natureza humana. É pertinente, neste sentido, dizer-se que «Deus morreu em Jesus Cristo» para, ressuscitando glorioso, abrir ao ser humano o reino da «vida em abundância» (cf. Jo 10, 10). Refira-se finalmente que, nos anos 60 do século passado, quatro teólogos da área do protestantismo (Thomas Altizer, Paul van Buren, William Hamilton e Gabriel

Vahanian), a que se ligaram outros como Harvey Cox e Dietrich Bonhoeffer, desenvolveram um movimento e uma teologia da morte de Deus ligada ao fenómeno do secularismo. Tendo em vista não só esta característica da cultura contemporânea mas, muito particularmente, o silêncio de Deus perante a catástrofe do Holocausto, que se apresenta como um verdadeiro «escândalo teológico», defenderam a ideia de que não só a imagem de Deus recebida da tradição era obsoleta, mas também de que o mundo secularizado e escandalizado com o seu silêncio em face de enormes sofrimentos humanos, não estava mais em condições de ouvir falar sobre Ele, carecendo por isso o cristianismo de doravante prescindir de falar de Deus, sobre Ele devendo, antes, guardar um prudente silêncio.

A «morte de Deus» que aqui nos ocupa e que se torna preocupante para os crentes, prenhe que está de consequências desastrosas para a causa da fé religiosa e para os valores morais que nela se inspiram, é a que atrás ficou referida em primeiro e em segundo lugar e que, conforme ficou referido, se traduz nas posturas, mais teóricas ou mais práticas, do ateísmo, do agnosticismo e do indiferentismo. Nietzsche (1844-1900) foi o seu profeta anunciador. Na sua mira estava, por um lado, o Deus acreditado e cultuado pelos cristãos – a quem, com a força demolidora da sua típica ironia, flagela em muitos dos seus escritos, e com particular veemência em *O Anti-Cristo* –, um Deus efectivamente desfigurado pela imagem que, no século XIX, dele davam os que da sua existência real se reclamavam; mas também, por outro lado e mais radicalmente, todo e qualquer Deus com uma existência em si, independentemente de quaisquer religiões a que ande ligado.

Nietzsche faz a sua proclamação – «Deus morreu. Viva o homem!» – pondo-a na boca de Zarathustra, o grande profeta de uma nova era em que, finalmente, o reino de Deus dará lugar ao reino do homem. Nos seus termos exactos, num contexto em que pretende vincar a necessidade da emergência do super-homem ou homem superior e, para tal, rejeitando a ideia, própria da «população», de que todos somos iguais perante Deus, escreve:

Perante Deus! Mas agora esse Deus morreu! Homens superiores, esse Deus foi o vosso maior perigo.

[...]

Homens superiores! Só agora vai dar à luz a montanha do futuro humano. Deus morreu: agora nós queremos que viva o Super-homem.¹

¹ Friedrich NIETZSCHE, *Assim falou Zarathustra*, Quarta Parte, 13, II («O homem superior»).

Uma proclamação assim traz à mente aquela parábola dos vinhateiros homicidas contada por Jesus e incluída no Evangelho de Mateus, os quais, depois de terem maltratado todos os enviados pelo dono da vinha arrendada, acabaram por matar o seu próprio filho e se apossar da mesma vinha (cf. Mt 21, 33-43). Na verdade, a atitude de Nietzsche como que leva ao paroxismo uma das marcas mais relevantes da modernidade que progressivamente se foi afirmando no tempo. Estou a referir-me ao prometeísmo, com a inerente soberba do homem em sua ânsia de independência ou de se tornar o único dono da «vinha» da sua vida. O homem superior nietzscheano é a encarnação mesma dessa soberba moderna, um Prometeu já não mitológico mas de carne e osso, o qual, levando ao paroxismo o prometeísmo da modernidade, conduziu à instauração da era cultural da pós-modernidade, essa que estamos agora vivendo.

Certo, não devemos esquecer que houve outros pensadores e outros factores que influenciaram ou determinaram a emergência do ateísmo. Para nos cingirmos aos pensadores mais conhecidos – os incluídos por Paul Ricoeur na designação de «mestres da suspeita» (Nietzsche, Marx e Freud), aos quais poderia ser acrescentado Feuerbach –, todos eles tiveram, de facto, a preocupação de colocar o homem no lugar que era de Deus. Feuerbach reduziu Deus a um sonho do homem, a uma sua «ilusão teológica» portanto. Necessária, mas nem por isso ilusória e, por isso, alienante, pelo que a teologia deveria ser reduzida à antropologia. Marx seguiu caminho análogo: Deus é a ilusão dos proletários e dos pobres, tal como a religião é o «ópio do povo», que o mantém adormecido e alienado da verdadeira tarefa da transformação do mundo portadora da justiça para todos. Freud fez questão de eliminar Deus e a religião da mente das pessoas, como uma doença, em benefício da sua saúde mental. Em todos estes pensadores, o ateísmo afirma-se e impõe-se, pois, muito mais como condição para a afirmação do homem do que como negação provada da existência de Deus.

Os filósofos do ateísmo foram, entretanto, apenas – utilizando aqui a expressão que dá título a um livro de André Glucksmann – os seus mestres pensadores. Eles tornaram-se, de facto, como é próprio da dinâmica que lhes é própria, verdadeiros mestres fundadores, que determinaram o fenómeno cultural do ateísmo (ou o ateísmo cultural) progressivamente difundido. O processo através do qual, a partir do pensamento erudito daqueles, se chegou a essa inculturação no homem comum e na sociedade em geral passa muito pela influência de numerosos intelectuais do estrato intermédio, nomeadamente de muitos professores do ensino universitário e do secundário. Mas também dos mais variados meios de comunicação social: livros, revistas, cinema, televisão, internet, obras de arte... Eles são, simultaneamente, os instrumentos da «tradução» do ateísmo filosófico para o nível de compreensão do homem comum, os seus canais difusores e os seus pedagogos. São eles que, ao nível mais imediato, enformam a «cultura», enquanto conjunto de ideias que, usando a tão sumária

como feliz descrição de Paulo VI, determinam «os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida»² das pessoas.

Convém, entretanto, observar aqui que, se o ateísmo tem, antes de mais, raízes filosóficas (teóricas, portanto), o fenómeno inverso também se verifica: de uma cultura de ausência de Deus na prática da vida facilmente se passa a uma posição de ateísmo teórico. Em paralelo com o que acontece na religião, em que da religião vazia se passa facilmente ao vazio da (de toda a) religião³, assim do ateísmo prático se passa facilmente ao ateísmo teórico. Quando não se vive conforme se crê, acaba-se por crer conforme se vive.

O ateísmo prático, sinónimo de indiferentismo religioso, anda frequentemente ligado àquilo que poderíamos considerar como forma benigna de ateísmo teórico, ou seja, ao agnosticismo. Este, por sua vez, representa uma das consequências do chamado «fim da metafísica», intimamente ligada com a «crise da verdade» e tendente a conduzir ao ateísmo afirmativo e ao niilismo e, com isso, ao total relativismo.

Da metafísica à hermenêutica: crise da verdade, relativismo e niilismo

A crise da metafísica tem o seu primeiro fundamento na gnoseologia de Kant. Ao concluir pela impossibilidade de uma metafísica com valor objetivo e racionalmente provado e consequentemente com valor científico, Kant não descartou ainda a tese da existência de Deus. Relegou-a todavia para o domínio do que chama a razão prática, reduzindo aquela existência a algo da ordem da crença, por mais que se trate de uma crença racional ou razoável. Em termos simples e práticos, isso significa que sobre a existência de Deus rigorosamente nada podemos *saber* – entenda-se: com o saber «científico», portador de certeza –, apenas podemos (e devemos) *crer*. E crer na base de razões práticas da razão, ou da razão prática, que não na de uma suposta revelação. Kant é, como se sabe, o principal defensor do chamado deísmo, que é a crença no Deus da razão, com exclusão de qualquer religião positiva ou histórica.

O cientismo – enquanto afirmação de que só o conhecimento científico tem valor de verdadeiro conhecimento – retirou da anti-metafísica de Kant as consequências lógicas. Como o valor científico, conforme o mesmo Kant procurou justificar, fica reservado às ciências estritamente ditas (as ciências experimentais ou positivas), ao agnosticismo de raiz kantiana segue-se assim o

² PAULO VI, Exortação Apostólica *Evangelii nuntiandi* (8/12/1975), nº 19.

³ Usamos aqui a feliz observação de DÍAZ-SALAZAR et al., em *Formas modernas de religión*, 2ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 72.

de raiz cientista, que dá pelo nome de positivismo. Como é fácil de observar, o positivismo, depois de ter alastrado, como epidemia anti-metafísica, no decurso do século XIX, instalou-se entre muitos intelectuais, mormente entre aqueles que se dedicam diretamente ao estudo e/ou ao ensino das ciências. Ele tem como sequela direta, no plano filosófico, o agnosticismo. Com o agnosticismo instaura-se a crise da verdade metafísica, ou da metafísica como esfera de verdade. Deus passa, por isso, para o plano do «não verdadeiro», enquanto não experimentalmente verificável.

Mas a crise da verdade agudizou-se com uma espécie de positivismo que poderíamos designar como positivismo linguístico, ao qual pode ser reduzida aquela vasta corrente de pensamento ligada à chamada viragem linguística da filosofia («*linguistic turn*»⁴), inspirada por Nietzsche e que teve em Martin Heidegger o seu expoente maior, qual é a corrente da filosofia hermenêutica. Com ela, a verdade em si passa a ser dada como inacessível, não só em relação a quaisquer realidades transcendentais a este mundo físico, mas em relação a toda e qualquer realidade. Em suas versões mais moderadas, de que Gadamer é porventura o representante mais emblemático, a filosofia hermenêutica ainda mantém todavia a convicção de que a linguagem tende a dizer o ser, um ser que lhe é anterior e sobre o qual a mesma linguagem «pretende» dizer a verdade. Pressupondo a sua existência, é em referência a ele que faz questão de admitir que há uma verdade do ser. Mas, de facto, ela não chega nunca a dizer o ser «em si» mesmo. Por «ser em si mesmo» entende-se aqui o que «as coisas» são. Por «coisas» entende-se, por sua vez, tudo aquilo que de algum modo é ou pode ser. Entram aí coisas como a verdade, o sentido, o valor, o bem e o mal, o objecto das nossas crenças, enfim, o próprio Deus. A hermenêutica moderada admite, pois, que tudo isso pode ter o seu ser em si mesmo; sustenta, porém, que não temos acesso cognitivo a nada disso tal como é em si mesmo. Tudo o que pensamos, verdadeiramente não sabemos se corresponde ao que as coisas são em si mesmas, porque as pensamos sempre no meio da linguagem ou da cultura que na linguagem se exprime e pela qual andam configuradas e até nós chegam veiculadas. Tudo no nosso mundo (entenda-se no nosso mundo cultural), afinal, é linguagem. É o que Gadamer designa como a «linguisticidade» do mundo. A impossibilidade da metafísica significa aí exactamente isso: não temos acesso às coisas em si. Delas só temos interpretações, que já são, por sua

⁴ A expressão foi utilizada pela primeira vez como título de uma colectânea de artigos publicados pelo filósofo norte-americano Richard Rorty: *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Phoenix Edition, Chicago, 1970. Mas a viragem linguística da filosofia, em si mesma, tem em Nietzsche o seu mais influente instaurador, coincidindo com a viragem hermenêutica da mesma filosofia.

vez, interpretações de interpretações, na cadeia das mesmas que chega até nós veiculada pela tradição da cultura em que estamos imersos.

A consequência prática desta posição filosófica – que, sem dúvida, não é niilista – é todavia a de um relativismo geral, embora moderado: na gnoseologia, como na ética e na moral, no direito, na pedagogia, e por aí adiante. Relativismo da verdade, do valor, do bem e do mal, do que é justo e injusto, do que na vida constrói e do que destrói. Tudo é sempre e só relativo à interpretação de cada indivíduo ou, no máximo, de cada tradição cultural, por mais que tendente a exprimir a verdade em si das coisas.

Mais grave é a linha de pensamento da hermenêutica radical. Ela tem o seu grande inspirador em Nietzsche, foi reelaborada, tão subtil como ambigualmente por Heidegger e seguida por discípulos dos dois, como é o caso nomeadamente de Jacques Derrida ou Richard Rorty. A posição destes é, mais que simplesmente relativista, radicalmente niilista. «Não há factos, só há interpretações», dissera Nietzsche⁵; ser é o dizer-se do ser, professa Heidegger em subtileza e ambiguidade; «a verdade é feita e não descoberta», afirma Rorty⁶; «não há *hors-texte*», escreve Derrida⁷.

Próximo destes, ainda que algo mais cauteloso anda Gianni Vattimo, que se reclama de discípulo de Nietzsche e Heidegger e se tornou conhecido especialmente pela sua proposta de um «pensamento débil», em que é suposto que a verdade, tal como o próprio Deus no mistério da Encarnação, não se dá em si mesma, com a sua impositiva nudez visível sem mediações – tal seria a «verdade forte» da metafísica –, isto é, sem estar revestida do corpo da palavra (sempre interpretativa) em que anda encarnada. Tal como o *Lógos* divino só nos é acessível no *Lógos* feito carne, assim o *lógos* de toda e qualquer verdade. A verdade só se dá ao ser humano em condição de *kénosis* (aniquilação, debilitamento), jamais como «verdade forte», com a sua força impositiva própria. A *veritas* deve por isso ser substituída pela categoria cristã da *caritas*⁸, enquanto atitude respeitadora e amistosa em face da «verdade» débil de cada um. Vattimo insurge-se com especial veemência contra a ideia de uma verdade cristã com pretensão de se impor como a verdade *tout court*, com valor universal, a ser acolhida por todas as culturas através do processo da evangelização e missionação. A posição de

⁵ W. F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, aforismo 80.

⁶ Richard RORTY, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Editorial Presença, Lisboa, 1994, p. 23 e *passim*.

⁷ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Éd. de Minuit, Paris, 1967, p.227.

⁸ Particularmente elucidativos do seu pensamento, em aplicação directa à era pós-cristã, são os seus dois livros: *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti Libri, Milano, 2002; *Niilismo ed emancipazione. Etica, Politica, Diritto*, Garzanti Libri, Milano, 2003.

Vattimo, em que podemos reconhecer alguns aspectos de pertinência, é todavia algo capciosa e insidiosa, já que, no fundo, advoga que apenas se dá aquela «verdade débil» que é a verdade da interpretação. Não terá sido de todo alheio a esta tese o título que Bento XVI escolheu para a sua primeira encíclica: *Caritas in veritate* (A caridade na verdade). O Papa pode bem ter querido sublinhar que não basta a caridade no aceitar amistosamente a «verdade» de cada um, mas a própria caridade reclama um fundo de verdade em si mesma, para além da «verdade» de cada um.

O grave da hermenêutica radical, com a sua proclamação do fim da metafísica e a sua substituição pela hermenêutica, está em que ela implica o fim de toda a filosofia fundacional ou a derrocada do fundamento, isto é, no fundo, de toda a base sólida de ser para o mundo que habitamos, com a decorrente absoluta inconsistência de todas as coisas (do ser, da verdade, dos valores, da distinção entre o bem e o mal, do dever, do sentido...). Se Deus não existe, tudo carece efectivamente de fundamento sólido e de consistência. Tudo fica ao arbítrio dos homens. São estes que fazem «as coisas» ser boas ou más, justas ou injustas, positivas ou negativas. No fundo, são eles que as fazem simplesmente ser ou não ser. De modo que se torna legítimo pensarmos que, neste modo de ver, por mais que as pessoas procurem arranjar-se com seus jogos de linguagem, os seus valores, a sua «ética republicana», os seus códigos, leis, etc.... tudo vale tanto como a sua vontade (vontade de poder, afinal, que não vontade de verdade, como já notara Nietzsche) de os fazer como de os desfazer ou de os contrafazer. No plano objectivo ou da verdade das coisas em si mesma, tudo – incluindo o ser das mesmas – vale tanto como nada. É isso o niilismo⁹.

Ele imprimiu ao nosso tempo aquela tónica cultural que permitiu a Lipovetsky defini-lo como «era do vazio». De facto, o colapso do fundamento implica a redução do ser em si a nada de si, pela sua redução à linguagem como criação do homem (ou redução do mundo em si a mera fábula, conforme Nietzsche¹⁰), implicando, por sua vez, a consequente substituição de Deus pelo homem no papel de criador (da verdade, do bem, dos valores, do sentido, do próprio ser, se

⁹ Convém notar que em Nietzsche o conceito de niilismo não é unívoco. É utilizado para designar diversas coisas e tem, como quer que seja, as suas nuances. Em seu modo de ver, poderíamos fundamentalmente falar de um niilismo ligado à crença em Deus, mormente no cristianismo, e de outro ligado à morte desse Deus. O primeiro seria um niilismo porque esvaziava o ser humano de todo o valor próprio, já que aquele colocaria o seu Tudo em algo que é suposto ser Nada. O segundo, o que ele propõe como substituto do anterior, é um niilismo porque reduz a Nada o que o mesmo ser humano considerava como o seu Tudo (Deus e a vida eterna). Veja-se, p. ex., o aforismo 346 de *A gaia ciência* e o *Assim falou Zaratustra*, IV, «O mais feio dos homens».

¹⁰ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, col. «Textos Filosóficos», Edições 70, Lisboa, 1985, pp. 35-36.

é que deste ainda se pode falar), ou seja, a afirmação do homem como medida de todas as coisas; implicando a crise e o «fim da metafísica» e, com isso, de todo o pensamento essencialista, de toda a ideia de verdade, de bem e valor em si, objectivos, universais, impositivos por si mesmos; com isso implicando a deriva do pensamento para o modo de «pensamento débil» (Vattimo) e a cultura do absoluto relativismo. Em sua relação com a causa da verdade, o reino da democracia já não é entendido como estado de legitimação da liberdade de cada um na procura da mesma verdade – entenda-se da verdade em si, objetiva e universal – e no assentimento ao que se lhe apresenta como tal. O poder da linguagem tornou-se aí poder de criação da verdade, conforme os interesses dos indivíduos ou dos grupos. A «retórica negra», conforme a classificação de Roland Barthes, assumiu então o papel que antes fora do Deus criador do mundo e instaurador da sua ordem. Políticos, ideólogos, escritores, agentes da comunicação social, esgrimem a palavra persuasiva em favor daquilo que querem que seja tido como verdade. Desta actividade subversiva da verdadeira verdade das coisas e das suas consequências práticas somos testemunhas directas ou vemos e ouvimos diariamente notícias nos jornais ou na televisão: dissolução dos princípios morais, agora ausentes ou sem qualquer referência a uma lei divina ou mesmo a uma lei natural, diluição e perda da ideia de pecado, negação de toda a ética com valor objectivo ou para além do mero consenso entre as pessoas, ausência de ética na vida política e económica, fim do direito natural, degradação dos valores, défice de «moralidade pública», 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. Tal é o efeito de um mundo tornado «fábula», termo que Nietzsche utiliza no duplo sentido, de história fantasiosa e não verdadeira e, mais radicalmente, de resultado (criação) da efabulação ou da linguagem humanas.

A cultura contemporânea no mundo ocidental confirma assim a intuição de Dostoiévski, conforme o sonho (ou o visitante) de Ivan em *Os Irmãos Karamazov*: se Deus não existe, tudo é permitido¹¹. Uma consequência que, aliás, já estava prevista no livro do Génesis: se prescindirdes de Deus, vós mesmos «sereis como deuses» (Gn 3, 5), sendo vós próprios a determinar o que é bem e o que é mal (nos termos bíblicos, a possuir «a ciência do bem e do mal»). Como se vê, mais uma vez, está-se perante uma consequência natural do pecado por excelência do ser humano, que é o da sua decisão de se emancipar da tutela divina. Pecado capital da soberba, portanto¹².

¹¹ Cf. Fedor Mikailovich DOSTOIEVSKI, *Os Irmãos Karamazov*, Livro XI, capítulo IV.

¹² Repiso, neste parágrafo, o pensamento já expresso em Jorge COUTINHO, «A experiência do ateísmo», in AAVV, *O presente do homem – O futuro de Deus*. Congresso Internacional de Fátima (10-12 outubro 2003), edição do Santuário de Fátima, 2004, pp. 203-219.

Compreende-se que, ao pôr em causa esta independência humana e a consequente aspiração a uma liberdade sem quaisquer limites de ordem transcendente, a fé dos crentes constitua para muitos não crentes uma permanente denúncia da sua má consciência. E nessa base se compreende também que a luta pela descrença se vá tornando não apenas um assunto do combate intelectual (que até pode ser honesto), mas também, por vezes, de perseguição religiosa, nesta podendo ser incluída uma certa cada vez mais sistemática produção e edição de livros, filmes, programas televisivos, etc. com o intuito expresso de impor o ateísmo e/ou de desacreditar o cristianismo. Casos como os de Dan Brown com o seu *O código Da Vinci* (2003), Richard Dawkins, com o seu *The God delusion* (2006; título mal traduzido em Portugal por *A desilusão de Deus*), livros vários de José Saramago ou, mais próximo no tempo, *O último segredo* (2011) de José Rodrigues dos Santos, filmes como o anunciado «Corpus Christi», são mais que casos de aproveitamento financeiro de livros que vendem milhões de exemplares ou de filmes que atraem multidões. O próprio êxito editorial e de venda denuncia que são muitos os que neles se revêem ou neles procuram apoio para a sua vontade de varrer Deus e o seu Cristo da face da terra¹³.

Morte de Deus e crise da verdade

Como se vê, a morte de Deus arrastou consigo a morte da verdade, com todas as consequências que daí advêm. Bem vistas as coisas, com isso a cultura do nosso tempo entrou num círculo vicioso, altamente perigoso.

Não há Deus e por isso não há fundamento sólido para a afirmação de nenhuma verdade como válida em si mesma e, como tal, impositiva pela sua própria força de verdade¹⁴. De facto, se não há Deus, também não há nenhum fundamento para se falar ainda em termos de verdade e para nos movermos na sua procura. A verdade morreu com Ele. Foi por isso lógico Nietzsche – e, com ele, a cultura pós-nietzscheana – ao proclamar que toda a pretensão de verdade objectiva é uma vã pretensão; e que aquilo que as pessoas consideram como verdade é apenas a sua perspectiva sobre as coisas (o que ele designa por «perspectivismo») e que esta representa apenas o que corresponde às suas opções e aos seus interesses vitais.

¹³ Dawkins diz aliás expressamente que tal é a sua intenção quando escreveu o livro atrás referido. Esta intenção foi bem captada pela tradutora francesa (Marie-France Desjeux-Lefor) quando intitulou o livro *Pour en finir avec Dieu* (Para acabar de uma vez com Deus): Editeur Robert Laffont, Paris, 2008.

¹⁴ Vattimo considera mesmo que uma tal impositividade é «violência».

Por outro lado, não há verdade e, por isso, não há predisposição ou abertura para acolher o que quer que se apresente como de um âmbito de verdade, incluindo a verdade de (que é) Deus. A quem recusa aquela abertura torna-se impossível dizer como Agostinho: «Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a mesma Verdade.»¹⁵ O caso é que, com a morte da verdade, o Deus que morreu como que morreu uma segunda vez, de modo que ficou morto bem morto. Com efeito, se, como já observou Pio XII, o grande pecado do mundo 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 ter-se 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, 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. Verdadeiramente ateu não é, necessariamente, o que pensa que aquilo ou aquele a quem atribuem o nome de Deus (mas que pode ser efectivamente um falso deus) não existe. Verdadeiramente ateu é aquele que labora naquele pecado do radical fechamento à verdade, seja no plano teórico seja sobretudo no prático¹⁶.

Incidências pastorais

A realidade da cultura pós-moderna, pós-metafísica e pós-cristã é complexa. Não cabe, num trabalho da dimensão do presente, nem fazer-lhe um diagnóstico mais apurado nem propor uma terapêutica pastoral verdadeira-

¹⁵ Santo AGOSTINHO, *Confissões*, X, 24.

¹⁶ Ser ou não ser ateu decide-se, verdadeiramente, *a) de modo explícito*, naquele ponto e momento crucial em que uma determinada pessoa decide renunciar a toda a abertura e procura intelectual e existencial dessa entidade misteriosa que anda na fé de pessoas que lhe aparecem com sinais de verdadeiros crentes, aparentemente com razões de crer, em vez disso fechando-se em sua negação como posição definitiva; *b) de modo implícito*, naquele momento em que uma determinada pessoa, em má consciência, decide fechar o seu coração e a sua inteligência à abertura e procura da verdade até às últimas consequências. No registo teológico e bíblico, esta ideia podia ser largamente ilustrada. Profundas são, na Escritura, especialmente no Evangelho de João, as considerações sobre a relação entre a abertura à verdade e a abertura a Deus. «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). 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).

mente adequada. Limito-me, por isso, a algumas sugestões na linha do tema que aqui fica esboçado, que poderão ir na direção de uma pastoral atenta à situação real.

1. *Conhecer e acolher a situação.*

Antes de mais, convém não alimentar a ilusão de que a situação de cristandade se vai manter no futuro. Pelo contrário, cada vez mais o mundo cultural pós-cristão e neopagão irá crescendo, ao passo que «o mundo cristão», no Ocidente, se irá rarefazendo. A Igreja é chamada a ser cada vez mais uma Igreja missionária, com a preocupação de uma «nova evangelização». O seu tempo futuro terá muitas semelhanças com o tempo do cristianismo pré-constantiniano. Será, cada vez mais, uma Igreja-fermento no meio da massa do paganismo, livre, ao mesmo tempo, de apoios dos poderes políticos e das dependências que aqueles impõem. Reduzida a um número mais pobre de aderentes, carecerá de se afirmar pela qualidade (da fé, da vivência, das celebrações e sobretudo do testemunho), sem ambições de regresso à quantidade (ou à tentação de grandeza nas estatísticas). Ao seu debilitamento numérico deverá corresponder o reforço da sua credibilidade. Uma Igreja de glória, de domínio e de poder (económico, social, numérico ou qualquer outro) só terá a ganhar (porque mais conforme com o exemplo e as indicações do seu divino Fundador) com a sua conversão a uma Igreja de apagamento e de serviço, cujo brilho não seja o do seu aparato exterior mas, conforme é recomendado no Evangelho, o das suas obras (cf. Mt 5, 16). E não tenhamos ilusões: a Igreja do futuro (ao menos das próximas décadas) poderá assemelhar-se à dos primeiros séculos também na sujeição a várias formas de perseguição e de «martírio».

No plano intelectual – em tempo adverso à metafísica e, com isso, alérgico a toda a ideia de verdade objectiva, de lei natural e em geral a tudo o que se apresenta como impositivo por si mesmo, fora do arbítrio e do controle do ser humano – convém ter em conta que a dificuldade de conhecermos a verdade em si (objectiva) das «coisas» é real. No plano pastoral, importa por isso compreender a real debilidade da razão humana e, em geral, a real debilidade do homem pós-moderno em diversos outros campos, especialmente no da vontade moral, aliando à justa preocupação pastoral um sábio sentido pedagógico. Ser pedagogo significa, neste caso, saber descer ao nível debilitado destes homens ou mulheres, tendo em conta a sua debilidade e procurando não apenas propor as verdades da fé, mas também ajudá-los a acolhê-las como coisa que, além de ser da ordem da verdade, só contribui para o bem deles (delas). Aos próprios crentes, aliás, em face dos não crentes, ficará bem uma atitude de humildade epistemológica, da ordem daquela fórmula que Paul Ricoeur – um filósofo que era crente – deixou expressa de modo tão feliz: «Espero estar na verdade».

2. Remar contra a maré.

Isso não implica, porém, a renúncia à afirmação da verdade, mesmo como «verdade forte», nem a convivência com aqueles que consideram essa verdade como «violenta». Será preciso insistir na ideia evangélica de que a verdade, longe de ser violenta, antes liberta de múltiplas formas de violência e de escravidão (cf. Jo 8, 32). Tão importante se torna por isso reconhecer aquela dificuldade como denunciar a tentação e, mais que isso, a tendência actual para tirar daí partido para a profissão de um relativismo (ou mesmo niilismo) mais ou menos generalizado. A situação real da cultura do nosso tempo, se não é para ignorar, também não pode conduzir à desistência de insistir nas verdades da fé, quer com base na mesma fé, quer com a possível adução da razoabilidade das mesmas. É isso, aliás, o que vem fazendo o magistério da Igreja em geral e de maneira particularmente exemplar o atual Papa teólogo Bento XVI / Joseph Ratzinger. Sem fundamentalismo¹⁷, os intelectuais cristãos, sobretudo os que se dedicam à filosofia, devem insistir nas boas razões da razão, quer para defender a razoabilidade da fé, quer para a pertinência e a validade da metafísica, pelo menos de uma metafísica que tenha em conta algumas justas limitações às quais nem sempre, em algum pensamento passado, se terá prestado a devida atenção. Há assim fundamento bastante, quer para, em muitíssimas coisas, termos pelo menos referências objectivas para a validação ou para a invalidação das nossas próprias interpretações pessoais, sempre mais ou menos subjetivas, quer para obtermos conhecimento de muitas «coisas» como são em si mesmas, para além da mera interpretação.

Os cristãos em geral e os pastores em particular não devem sucumbir à tentação de serem «modernos» a qualquer preço. Se uma Igreja «moderna» significa para alguns (para muitos?) situados fora dela (e alguns «dentro» dela), uma Igreja «conformada» com o mundo (no sentido joanino do termo), por ele configurada, então aqueles que querem permanecer *fiéis* precisam de ter a coragem de serem «reacionários». Por mais que os apelidem de retrógrados e obscurantistas. Em face deste mundo pós-moderno – o tal mundo tornado fábula – que cumpre, à letra, o aviso de Paulo a Timóteo, será preciso seguir o conselho daquele Apóstolo: «Prega a Palavra, insiste oportuna e importunamente, repreende, ameaça, exorta com toda a paciência e empenho de instruir. Porque virá tempo em que os homens já não suportarão a sã doutrina da salvação. Levados pelas suas paixões e pelo prurido de escutar novidades, arranjarão mestres para si. Afastarão os ouvidos da verdade e ater-se-ão às fábulas» (2Tim 2-4).

¹⁷ Um caso típico de uma certa tendência para o fundamentalismo integrista do lado cristão – a par com boas razões para muita da sua reacção à maré do pensamento atual – encontra-se hoje representado no movimento da *Radical Orthodoxy* (Ortodoxia Radical), fundado por John Milbank e com bastantes seguidores sobretudo no mundo anglo-saxónico.

3. *Evangelizar a cultura.*

Tratando-se de um fenómeno que atinge e enforma aquele espaço vital em que nos movemos e que é a cultura, não podemos ignorar que esta é algo que está aí ao mesmo tempo como efeito e causa. Efeito de agentes humanos e causa que determina, em boa parte, os seus (novos) modos de pensar e de agir. É a partir daqui que se compreende a necessidade, considerada imperiosa pela Igreja, de evangelizar a cultura. Muitos documentos foram produzidos, nomeadamente desde a chamada da atenção de Paulo VI na *Evangelii nuntiandi*. Com João Paulo II, a Santa Sé instituiu, inclusivamente, em 1982, um Conselho Pontifício para a Cultura.

A evangelização da cultura é algo, todavia, a tentar sem ilusões. Quero dizer, no essencial, com a consciência de que, quaisquer que sejam as estratégias e os mecanismos que a Igreja utilize, não é hoje pensável que consiga, neste espaço ocidental da cultura, inverter a marcha da história realizando um eventual sonho de fazer coincidir de novo (de novo?) o reino de Deus com o reino do homem.

Importa, mesmo assim, dar a devida importância a instrumentos de evangelização como são as universidades e outras escolas católicas, a comunicação social (rádio, televisão, imprensa escrita, internet, meios audiovisuais e, em geral, nas novas tecnologias da informação). Promover e utilizar os próprios e promover a presença da Igreja nos que não lhe são próprios. Em intervenções a propósito de tantas coisas e em debates de ideias, em que há interesse e se dá lugar ao conhecimento do ponto de vista cristão e católico.

4. *A verdade sinfónica.*

Tornou-se largamente difundida a metáfora do teólogo suíço Hans Urs von Balthasar, por este utilizada no próprio título de uma das suas obras: «a verdade é sinfónica»¹⁸. No universo cultural pluralista que é o nosso, importa ter isso bem em conta, renunciando a um certo hábito de pensamento único, identificado com o nosso pensamento cristão e católico, renunciando consequentemente a toda a tentação de sermos nós os cristãos os únicos detentores de toda a verdade, donos dela para (apenas) a debitar aos demais. Se, como diz o povo, «a verdade é só uma», em relação seja ao que for, é também verdade que os acessos a ela, as aproximações da mesma e as suas expressões são múltiplos e variados. A verdade em si de muitas coisas é, de facto, muito mais da ordem da procura que do encontro. É justamente essa procura, com a sua variedade de abordagens e de aproximações, que se assemelha àquela variedade de timbres de cujo conjunto resulta aquela harmonia que pode ser descrita como a

¹⁸ *Die Wahrheit ist symphonisch: Aspekte des christlichen Pluralismus*, Johannes, Freiburg, 1972.

sinfonia da verdade. Humilde e honestamente, o intelectual cristão saberá então distinguir entre aqueles que, na proposição de qualquer pretensa verdade, são intelectualmente desonestos, e aqueles que fazem coro com todos os homens e mulheres de boa vontade numa procura sincera e honesta da mesma verdade, não necessariamente em sintonia, mas sempre em sinfonia.

Conclusão

Uma cultura sem Deus é uma cultura de orfandade, solidão e desamparo. Ouvimos, por vezes, alguns ateus confessarem: «Quem me dera ter fé!». E conhecemos a riqueza espiritual que é, de facto, para tantos crentes, a sua fé em Deus. A Igreja que está no seio desta cultura ocidental, onde o ocaso (ou «ocidente») é sobretudo o dessa fé que foi riqueza sua durante muitos séculos, carece de repensar a sua pastoral. Nas condições profundamente alteradas do tempo atual, muito há efectivamente para repensar e para refazer. Nos objetivos como nos meios para os alcançar.

Entre os objetivos a Igreja não poderá certamente menosprezar este que é fundamental: profeticamente, denunciar o ateísmo e o niilismo dele decorrente como males de fundo que contaminam de raiz a verdade de muitas coisas; e profeticamente também, anunciar com as suas obras e com a sua palavra bem fundamentada que Deus não morreu nem morrerá jamais. Para bem, não d'Ele próprio, mas dos seres humanos que são o fruto mais precioso da sua Criação e a razão de ser da sua obra de Redenção.