

VERDADE E PÓS-VERDADE NO CAMINHO PARA EMAÚS*

TRUTH AND POST-TRUTH IN THE ROAD TO EMMAUS

Sérgio Luiz Bellei**

RESUMO

Compreendido no contexto da hermenêutica, ou seja, da prática interpretativa que procura encontrar na exegese de textos a verdade única ou a mais provável, o que se convencionou chamar de pós-verdade remonta à época clássica da cultura grega e prolonga-se até o momento contemporâneo, mas agora essa palavra é marcada por uma significativa mutação histórica em seu significado. Entendida em sua origem como a prática dominante dos sofistas, dedicados à possibilidade de oferecer argumentos válidos sobre qualquer assunto, verdadeiro ou falso, a pós-verdade do momento platônico constituía uma prática a ser condenada ou controlada. No momento presente, a possibilidade desse controle tende a desaparecer para dar lugar à proliferação de narrativas em que as fronteiras entre o falso e o verdadeiro tornam-se cada vez mais porosas. O presente ensaio tem por objetivo ilustrar esse desgaste do controle da verdade em dois momentos interpretativos da narrativa bíblica do “Caminho de Emaús” para, em um segundo momento, propor breve reflexão sobre a possibilidade de valores éticos no contexto da pós-verdade.

PALAVRAS-CHAVE: pós-verdade; hermenêutica; ética.

ABSTRACT

Understood in the context of hermeneutics, i. e., of the practice of interpretation that aims at finding in textual exegeses the final or the most probable truth, what is usually called post-truth dates back to the classical era of Greek culture and continues to exist today, but undergoing now a significant mutation of meaning. Understood originally as the dominant practice of the sophists, who defended the possibility of arguing in favor of any subject, no matter whether true or false, post-truth in the platonic moment was viewed as a cultural practice to be condemned or controlled. At the present time, the possibility of such control tends to disappear and to open the way to the proliferation of narratives in which the boundaries between what is true and what is false become increasingly permeable. The purpose of this essay is to illustrate this loss of control of truth in two interpretive moments of the biblical narrative of “The Way to Emmaus”, to be followed by a brief comment on the possibility of ethical values in the context of post-truth.

KEYWORDS: post-truth; hermeneutics; ethics.

* Artigo recebido em 17/10/2023 e aprovado para publicação em 20/11/2023.

** Doutor em Letras pela University of Arizona. Mestre em Letras (Literatura Inglesa) pela UFRJ. Professor Titular de Teoria Literária na Faculdade de Letras da UFMG. E-mail: sergiobellei50@gmail.com.

PÓS-VERDADE E HERMENÊUTICA

Este ensaio parte do pressuposto de que a pós-verdade deve ser compreendida historicamente no contexto da hermenêutica, ou seja, da prática interpretativa que procura encontrar na exegese de textos a verdade única ou a mais provável. Nessa procura, tanto o verdadeiro como o falso são produtos finais de um processo interpretativo bem ou mal conduzido. A história da hermenêutica é bem conhecida e remonta à cultura clássica da Grécia antiga. A pós-verdade, ainda pouco estudada porque entendida normalmente como fenômeno contemporâneo, tem também uma história paralela em relação à hermenêutica. O trabalho pioneiro de Steve Fuller já apontou um caminho para o entendimento sistemático dessa história, que tem igualmente sua origem em Platão e Aristóteles. Nos diálogos platônicos, são representantes principais da pós-verdade arcaica os sofistas, que usavam a retórica para defender a validade argumentativa de qualquer proposição, fosse ela verdadeira ou falsa. Também os poetas cultivavam o exercício da pós-verdade e deveriam, na visão platônica, permanecer fora dos muros da república bem governada. Entenda-se aqui o sentido de “poetas” no original grego de “produtores de mundos imaginários por meio das palavras”, o que inclui, principalmente, os dramaturgos. Mais flexível, Aristóteles não condena os poetas ao exílio, mas limita o alcance de suas produções verbais a dimensões específicas, ou seja, ao espaço ficcional a ser separado da realidade (fato é uma coisa, ficção é outra) ou, no caso dos dramaturgos, o espaço do teatro a ser visitado, mas não confundido com a vida sociocultural e política da república (Fuller, 2018, p. 43 *et seq.*).

O que aproxima os processos históricos das duas disciplinas é um desgaste progressivo do conceito de verdade que parte da crença em verdades inquestionáveis, passa por um relativismo que afirma apenas a validade do verdadeiro e, finalmente, chega ao momento pós-moderno da possível falência da distinção entre verdade e falsidade. Cinco anos antes da Segunda Grande Guerra, o poeta norte-americano T. S. Eliot escreveu versos memoráveis que ilustram concisamente o processo de desgaste:

Onde está a vida que perdemos no viver?
Onde a sabedoria que perdemos no conhecimento?
Onde o conhecimento que perdemos na informação?
Em vinte séculos, os cíclicos tempos dos Céus
Nos distanciaram de Deus e do pó nos aproximaram
(Eliot, 1934, p. 7, tradução própria).

O processo histórico da procura da verdade afastou-se progressivamente da sabedoria a ser conquistada pela interpretação correta e orientada para a obtenção da vida virtuosa; e aproximou-se da racionalidade a ser usada para a conquista do conhecimento válido, ou seja, aproximou-se da epistemologia. A sabedoria arcaica é substituída pela modernidade da racionalidade cartesiana, marcada pela indagação cerrada sobre como saber se algo é realmente verdadeiro. No dizer de Jens Zimmermann (2015, p. 21), essa dúvida corrosiva que compromete a prática da sabedoria significa uma mudança de ênfase da “edificação para a verificação”. Para Eliot, essa substituição da sabedoria pela razão instrumental e pelo cálculo conduz a um empobrecimento da vera vida. A avaliação é questionável, até porque foi feita por um escritor maior que se converteu ao anglicanismo. Mas a descrição concisa do desgaste histórico da sabedoria nada deixa a desejar.

Se é verdade que, nos “cíclicos tempos dos Céus” mencionados por Eliot, mudam-se formas de conhecimento e hábitos, mudam-se também as práticas de leitura. Na leitura de textos antigos, como mostrou Gadamer (2015, p. 404-407), ocorre sempre um “processo de fusão [de] horizontes presumivelmente dados por si mesmos;” e nessa fusão o texto arcaico torna-se, ao mesmo tempo, vigente e suspenso. O significado original modifica-se porque “ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação do intérprete”. É nesse contexto que “O Caminho para Emaús” pode exemplificar a questão de variação de significado da pós-verdade nos dois momentos históricos da pré-modernidade e da (pós-) modernidade.

1 EMAÚS 1: A VIAGEM DE IDA E VOLTA

No contexto da hermenêutica bíblica, o texto atribuído a Lucas sobre Emaús faz parte do que se convencionou chamar de Era Apostólica, ou seja, o período em que viveram os doze apóstolos, no primeiro século do cristianismo. O princípio hermenêutico vigente no período é o da realização da profecia: episódios do Antigo Testamento são interpretados como profecias que anunciam a vinda de Cristo. Interessa ao presente trabalho isolar para exame a questão hermenêutica apresentada no texto de Lucas. Nas páginas finais, o escriba sagrado relata a história do caminho para Emaús, um povoado próximo a Jerusalém. Três dias após ser crucificado, Jesus aparece a dois de seus discípulos e, sem ser reconhecido, com eles caminha em direção ao povoado. Indagados sobre o que conversavam, respondem que falavam sobre a crucifixão do Salvador. Mulheres que visitaram o local tinham encontrado o túmulo vazio e

relataram terem ouvido, de anjos que apareceram, que Jesus estava vivo. Desconcertados com a notícia, outros discípulos foram ao local do sepultamento e confirmaram que o sepulcro estava vazio. A ausência do corpo de Cristo foi motivo de confusão para os caminantes de Emaús:

Jesus Nazareno [...] era um profeta poderoso em obras e palavras diante de Deus e diante do povo; [...] Nós esperávamos que fosse ele quem libertaria Israel. Todavia, já faz três dias que tudo isso aconteceu. Algumas mulheres do nosso grupo, porém, nos deixaram desconcertados. Elas foram de manhã, bem cedo, ao sepulcro, e, não tendo encontrado seu corpo, voltaram dizendo que também tinham visto uma aparição de anjos, os quais disseram que ele está vivo (A Bíblia, 2015, Lc 24,34, p. 231).

O recurso retórico utilizado no “Caminho para Emaús” é o quiasmo, figura de linguagem em que os conceitos ou palavras iniciais são repetidos em ordem inversa no final (AB-BA; “não é o tempo que passa depressa; depressa passa o tempo que passou”). No caso da narrativa de Emaús, a estrutura quiasmática de conceitos poderia ser descrita da seguinte forma:

A - O caminho de Jerusalém para Emaús e a dúvida sobre a morte do Salvador
 B - Interpretação correta sobre a morte e a ressurreição
 X - Celebração confirmadora do Cristo ressuscitado
 B - Euforia resultante do entendimento da interpretação verdadeira
 A – Retorno a Jerusalém e restauração da crença da morte e ressurreição

O quiasmo não se reduz aqui a uma elaboração artística da palavra para produzir um efeito puramente estético. Tem, também e principalmente, a dimensão pragmática de um recurso mnemônico: trata-se de um texto de fácil memorização e que não deve ser esquecido. Essas duas dimensões são complementares: o paralelismo passa a impressão de uma estrutura gestáltica completa e bem acabada que não pode senão deixar marcas na memória. Usada com frequência em textos clássicos das culturas grega e latina, o quiasmo adquire relevância particular na literatura do cristianismo em virtude da letra inicial da palavra no original grego (X), que é agora imaginada como símbolo apontando tanto para Cristo como para a crucificação. Em Lucas, a habilidade no uso do quiasmo sugere, para estudiosos maiores dos textos bíblicos, sofisticada qualificação no uso artístico da língua grega.

A vigorosa estrutura retórica do quiasma é aqui o meio de expressão que, nas revelações e profecias, anuncia a importância de uma verdade que tem o alcance temporal de

um resgate do passado e de uma projeção para o futuro. O sepulcro vazio e a ressurreição de Cristo previstas nas escrituras significam que a liberdade de Israel, colocada em dúvida pelos discípulos, vai acontecer. A estrutura conceitual do início e fim do quiasmo é aquela de uma viagem que parte de Jerusalém para necessariamente a Jerusalém retornar. E chegados a Jerusalém, os caminantes para Emaús encontram reunidos os doze apóstolos que confirmam: “realmente o Senhor foi ressuscitado e apareceu a Simão” (A Bíblia, 2015, Lc 24,34, p. 231).

Para leitores ortodoxos dos textos bíblicos, a mensagem principal dessa viagem que retorna à origem é afirmar que Cristo está vivo. A expressão “Ele estava vivo”, diz Constable (2015, p. 342), “é o centro do quiasma”. E o processo da Grande Missão Cristã está prestes a ser desencadeado em Simão rebatizado Pedro, ou seja, a pedra fundamental na edificação da nova Igreja. No contexto do presente trabalho, importa destacar não tanto o resultado da sabedoria e da aplicação edificante das palavras de Jesus, mas antes o processo de construção desse resultado. Trata-se do processo explicitado nos dois conceitos internos do quiasma. É neles que o texto de Lucas registra explicitamente que a narrativa da jornada para Emaús é, sobretudo, a ocasião para um exercício de hermenêutica: “E, tendo começado por Moisés e passando por todos os profetas, interpretou-lhes (*di hermeneusen*) o que em toda a Escritura havia a seu respeito” (A Bíblia, 2015, Lc 24,27, p. 231). E, para que não restassem dúvidas, confirmou a interpretação com o gesto eucarístico (abençoar e entregar o pão) que será ritualmente repetido no projeto salvador da Igreja: “Quando ele estava reclinado à mesa com eles, tomou o pão, pronunciou a bênção, partiu-o e lhes entregou. Seus olhos foram abertos e o reconheceram” (A Bíblia, 2015, Lc 24,31, p. 231).

É preciso abrir os olhos dos caminantes porque eles conhecem os fatos acontecidos, mas desconhecem o seu verdadeiro significado. São “insensatos (*anoetoi*) e lentos de coração (*kardia*) para crer (*pistenein*) em tudo o que anunciaram os profetas” (A Bíblia, 2015, Lc 24,25, p. 231). E porque não sabem ler os sinais que se apresentam diante de seus olhos, precisam da ajuda de um intérprete. Teóricos da hermenêutica lembram com frequência que nem sempre um texto requer um intérprete capaz de revelar o seu sentido. Textos produzidos no contexto de um código pré-estabelecido, como é o caso da luz vermelha em um sinal de trânsito, dispensam processos de mediação e podem ser compreendidos imediatamente por leitores familiarizados com o código.

Em seu sentido restrito, a interpretação se faz necessária quando uma interrupção no processo automatizado de entendimento causa espanto ou desconforto e inaugura um novo processo conceitual. O último Wittgenstein define a distinção entre essa percepção

automatizada e sua recíproca em termos do contraste entre “ver” e “ver como”. “O que eu realmente vejo”, diz Wittgenstein, “deve ser o que se produz em mim pela ação do objeto... uma espécie de cópia... quase uma *materialização*”; e trata-se de uma materialização que, em certos casos, provoca um “espanto que o reconhecimento não produziria” (Wittgenstein, 1999, p. 183, 182). Esse espanto clama por um “ver como”, uma intervenção do sujeito ativo que desencadeia “um pensar, um agir” porque “certas coisas, ao ver, parecem-nos enigmáticas” (Wittgenstein, 1999, p. 193). A expressão algébrica $2+2=4$, por exemplo, dispensa interpretações. Quando, porém, o poeta norte-americano E. E. Cummings coloca como título de uma coletânea de poemas a expressão *é 5* (*is 5*), que contraria a expressão algébrica, o leitor se vê obrigado ao exercício de “um pensar, um agir”. O próprio poeta provoca o pensar hermenêutico ao escrever, como parte do prefácio ao volume:

Enquanto os não-criadores (nonmakers) devem aceitar o fato meramente aceitável de que dois mais dois são quatro, ele [o poeta] se extasia (*rejoices*) na verdade completamente irresistível (a ser apresentada, de forma abreviada, no título do presente volume) (Cummings, 1926. p. 163).

Note-se que, muito embora Cummings ofereça ao leitor uma orientação inicial para a interpretação válida, cabe ao leitor completá-la e expandi-la com o seu próprio pensar, que pode ou não ter seguimento em várias direções a partir de uma constatação verbalizada como, por exemplo, “há verdades possíveis (necessárias?) para além do cálculo”. Quais verdades? Verdades que ultrapassam a informação e o conhecimento em direção a uma verdade outra ou mais importante? Cabe ao leitor prolongar o processo hermenêutico.

A interpretação é, para Wittgenstein (1999, p. 192), “um pensamento que ecoa no ver”. Os caminhantes que se afastam de Jerusalém conseguem ver, mas estão cegos para o “ver como” e para os ecos da visão. E o que conseguem ver, insensatos que são, é apenas uma “materialização”, vale dizer, uma realidade que, concreta e consensualmente aceita, não admite a possibilidade de significados outros: o salvador de Israel foi crucificado e está morto. Não surpreende, portanto, que se sintam desconcertados pela revelação feita pelas mulheres sobre o Cristo ressuscitado. Limitados ao consensual, não têm acesso ao paradoxal que deve ser explicado pela autoridade de um intérprete que possui a verdade final e inquestionável: o próprio Salvador presente diante da insensatez daqueles que são “lentos de coração”. Revelada a verdade única, resta ainda a transformação do ensinamento na inauguração da prática de aplicação edificante. Gadamer registra que essa prática, que se perdeu na distinção

estabelecida na hermenêutica romântica e pós-romântica entre *intelligere* e *explicare*, ocupava lugar sistemático na hermenêutica cristã. O processo hermenêutico era então composto não apenas de uma *subtilitas intelligendi* e de uma *subtilitas explicandi*, mas também e principalmente de uma *subtilitas applicandi*. O termo *subtilitas* sugere, no dizer de Gadamer (2015, p. 406), que o processo hermenêutico deve ser compreendido “menos como um método sobre o qual se dispõe do que como uma aptidão que requer uma particular finura de espírito”.

A cientificidade sugerida pela ênfase no método, que não contaminou ainda, em Lucas, a leitura dos textos sagrados, é substituída por uma predisposição espiritual para o entendimento da verdade. A despeito da sua insensatez, os caminantes para Emaús têm essa predisposição que desencadeia a aplicação edificante após o retorno para Jerusalém. As palavras finais do texto de Lucas detalham o sentido da aplicação edificante em termos da Grande Missão Cristã: “Assim está escrito: ‘O Cristo sofrerá, ressuscitará dos mortos no terceiro dia, e, em seu nome, se pregará a conversão para o perdão dos pecados a todas as nações, começando por Jerusalém’” (A Bíblia, 2015, Lc 24,34, p. 232).

Emaús nomeia um caminho de ida e volta para Jerusalém que é, também, um resgate da verdade perdida levado a cabo por uma interpretação formalizada para não ser esquecida e resistente a qualquer dúvida, porque produzida pela autoridade do intérprete divino. Nessa interpretação o método existe (a referência contextual ao Antigo Testamento enquanto anúncio do Novo), mas sua relevância não é primária. Na história da hermenêutica, a primazia do método viria depois. O que é importante é uma compreensão da verdade a partir de uma predisposição espiritual e voltada para uma aplicação edificante. O que está para ser edificado pela força da verdade única descoberta é a instituição milenar do Cristianismo vigente ainda hoje. Simão está agora preparado para tornar-se Pedro e erigir sobre pedra sólida a Igreja de Cristo. A crença nessa força presente em Lucas resistiria com maior ou menor intensidade aos vinte séculos de que fala Eliot. Mas uma releitura de Lucas na Era da Pós-Verdade mostra que os tempos mudaram.

2 EMAÚS 2: A VIAGEM SEM VOLTA

Lido em seu contexto histórico original, a narrativa do caminho para Emaús deixa entrever os componentes fundamentais de um roteiro seguro para a revelação da verdade colocada em dúvida pelos insensatos e lentos de coração: um contexto adequado (a ideologia

da realização das profecias) e a autoridade indiscutível de um hermeneuta equipado com o aparato ideológico. Vale a pena lembrar que Hermes era, na mitologia grega, o intérprete das mensagens dos deuses para os homens. Não deixa de ser tentador sugerir que essa prática de revelar o sentido de um texto qualquer (literário, filosófico, jurídico), aproximando-o de um contexto, é ainda hoje utilizada em larga escala. Há uma diferença que deve ser destacada entre o uso dessa prática na antiguidade e no momento contemporâneo. Na hermenêutica antiga, como mencionado anteriormente na referência a Gadamer, as etapas de *intelligere* e *explicare* eram sempre complementadas pela *subtilitas applicandi*. Com o desaparecimento desta última na hermenêutica moderna, o processo interpretativo tende a isolar-se na racionalidade do contraste entre entender e explicar. No texto de Lucas, a *subtilitas applicandi* é motivada por um processo hermenêutico em que se acrescenta à racionalidade uma dimensão afetiva que se mostra vigorosamente no termo *kardia*. Na forma como é utilizada no Novo Testamento, *kardia* significa tanto o lugar do afeto como o do entendimento. É nesse contexto que a revelação da verdade aos caminantes avança de uma lentidão do coração (*bradeis te kardia*) para um coração ardente (*kardia kaiomene*) na revelação da verdade. A interpretação composta pelo entendimento e pelo afeto leva ao projeto da Grande Missão. Na leitura contemporânea de Lucas apresentada a seguir, essa dimensão afetiva está claramente ausente.

Para alguns leitores contemporâneos do texto de Lucas, a narrativa da jornada para Emaús e a acolhida de Jesus no vilarejo podem bem ser entendidas, hoje, não como um acontecimento religioso em um lugar sagrado, mas como um ato de hospitalidade humana. É o caso, entre outros, de Nicholas Lash (1986) em *Theology on the way to Emmaus*, e de John D. Caputo (2018) em *Hermeneutics*. A mudança de foco de interesse do divino para o humano aponta para a falência da interpretação que conduz a uma verdade única e para a consequente vigência de uma multiplicidade interpretativa legitimada por contextos alternativos. No limite, essa hermenêutica moderna e contemporânea autoriza a possibilidade de interpretações infinitas a partir de um mesmo texto do passado. Apaga-se aqui o conceito de uma verdade única e instaura-se o conceito de múltiplas validades interpretativas. No caso do texto de Lucas, torna-se possível agora resgatar a voz dos insensatos e relativizar a palavra divina. Para um teólogo católico como Nicholas Lash, não há constrangimento na rejeição da perspectiva religiosa tradicional em favor da visão meramente histórica da partilha do pão, que ocorre após o gesto de hospitalidade, convidando Jesus a interromper sua caminhada e permanecer com eles. A interpretação alternativa, que toma como ponto de partida um detalhe

de importância secundária na perspectiva religiosa (o convite hospitaleiro), torna-se ainda mais audaciosa porque olha com simpatia os discípulos ignorantes: “Aqueles discípulos, *como nós*, tinham certa dificuldade para ler a sua história” (Lash, 1986, XII, grifo próprio). A leitura insensata dos discípulos já não pode ser descartada como irrelevante, porque é a mesma que nos afeta hoje e pode ser validada: são eles, como nós, agentes humanos que oferecem hospitalidade a um estranho que, de repente, resolve acompanhá-los em sua caminhada. Tanto para eles como para nós, é simplesmente aceitável simplesmente “ver” e não obrigatoriamente “ver como” e aceitar o paradoxo.

É possível entender mais certamente a perspectiva de Lash se atentarmos para algumas das leituras que certamente influenciaram seu trabalho: Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Louis Althusser, Richard Rorty. São teóricos que, de formas diversas, tiveram seus trabalhos marcados pelo que Lash (1986, p. 15) chama de “exposição à negatividade” (*exposure to negativity*). A questão do enfrentamento da negatividade está também presente em Caputo, mas de forma mais exacerbada. Claramente influenciado por Derrida, Caputo apresenta a proposta de uma “hermenêutica radical” análoga ao conceito de “segredo absoluto” proposto pelo filósofo francês. Existe, para Derrida, um segredo condicional que não deve ser identificado com o segredo incondicional. O primeiro é “o segredo da confissão, o segredo profissional, o segredo militar, o segredo da produção industrial, o segredo de estado” (Derrida, 1995, p. 21); trata-se do segredo que, em circunstâncias específicas, pode ou deve ser revelado e deixa de existir enquanto segredo. O segredo incondicional, por outro lado,

[...] não pode ser revelado. Permanece inviolável mesmo quando se pensa que foi revelado. Isso não quer dizer que ele se oculta para sempre numa cripta indecifrável, ou por trás de um véu absoluto. Ele simplesmente excede o jogo de velar/revelar, dissimulação/revelação, dia/noite, esquecimento/anamnese, terra/céu, etc. Não pertence, portanto, à verdade, nem à verdade enquanto *homoiosis* ou adequação, nem à verdade enquanto memória (*mnemosine*, *aletheia*), nem à verdade dada, nem à verdade prometida, nem à verdade inacessível (Derrida, 1995, p. 21).

O segredo incondicional permanece secreto e inacessível a qualquer tentativa de revelação. A verdade que pode nele ocultar-se ausenta-se para sempre. Leitores de Derrida reconhecerão imediatamente que opera nesse segredo a dinâmica do traço (ou “rastro”, como é comumente traduzido em português), ou seja, a dinâmica daquele deslizamento de significante para significante que jamais atinge um significado. O que Caputo denomina “hermenêutica radical” é o exercício de “interpretação impulsionado pelo segredo absoluto”, vale dizer, uma interpretação que, de saída, sabe que não encontrará o Sentido e “afirma uma

multiplicidade ou profusão de sentidos, de um excesso de sentidos entre os quais tentamos encontrar o nosso caminho” (Caputo, 2018, p. 2-3). Aplicada à narrativa do caminho para Emaús, esse exercício interpretativo constitui uma “hermenêutica diabólica” (*devilish hermeneutics*) porque já sabe, desde sempre, que não tem acesso ao significado da palavra de Deus. Tudo se passa como se, hoje, estivéssemos todos na situação dos dois discípulos *antes* da revelação divina: insensatos e lentos no entendimento. Como no caso dos discípulos, no momento presente já não podemos esperar ter acesso à verdade, porque fazem parte de qualquer texto – inclusive os sagrados – a “textualidade, a indecidibilidade e a conhecida *différance*” (Caputo, 2018, p. 196). As consequências para a fundação da nova Igreja são significativas. Construída sobre a possibilidade de preencher com sentido um túmulo vazio, tornar-se-ia obrigada a conviver com o vazio indecidível e desprovido da verdade interpretativa. Como no caso de Nicholas Lash, a proposta de Caputo insere-se em uma tradição hermenêutica que inclui Heidegger, Gadamer e, de forma mais significativa, Derrida.

Interpretado no contexto da pós-verdade, o texto de Lucas sofre um processo de desgaste em que a autoridade do Salvador perde legitimidade e, por outro lado, abre-se para um processo de resgate em que os insensatos têm sua hora e vez. Tendo a sua voz validada, já não podem retornar a Jerusalém e à verdade inquestionável. A interpretação legitimada pela autoridade divina é substituída por uma hermenêutica diabólica que, no limite, nega não apenas o acesso à verdade, mas também a sua própria existência. Se aceitarmos como válida a “existência” de um segredo absoluto que escapa a qualquer “jogo de velar/revelar”, então esse segredo é paradoxal: só existe na sua não existência. Os insensatos, agora definitivamente afastados de Emaús, estão nesta ocasião exilados para sempre da verdade e tentam encontrar o seu caminho (não o caminho revelado pelo filósofo-rei ou pelo Salvador) em uma proliferação incontrolável de narrativas.

3 ÉTICA, VERDADE E PÓS-VERDADE

Seria ainda possível falar na existência de valores éticos no momento histórico do desaparecimento da verdade absoluta, ou estamos, para usar o termo de Caputo, condenados a uma hermenêutica demoníaca? Dados os limites do presente ensaio, a questão só pode ser tratada de forma escolar e esquemática. Em Caputo, o termo “demoníaco” deve ser entendido como contrapartida da verdade absoluta autorizada pela divindade do supremo intérprete. Em um contexto histórico, contudo, tanto o conceito de “divino” quanto o de “diabólico” devem

ser questionados. Até que ponto pode-se chamar de demoníaco o “insensato” que adquire, juntamente com a voz própria, a difícil responsabilidade de escolher o seu próprio caminho? Em contrapartida, até que ponto é possível chamar de divina a verdade autoritária que cala a voz do “insensato” que, vendo uma verdade alternativa, recusa-se a “ver como”? Não há dúvida de que existe o lado positivo da verdade, mas há também o lado negativo. A trajetória histórica, tanto da verdade absoluta como da sua dispersão em verdades múltiplas, tem os seus percalços e mesmo os seus momentos desastrosos. Na história do cristianismo, a crença na verdade absoluta autorizou os horrores da inquisição. E a doutrina luterana, que defendeu a tese democrática da *sola scriptura*, patrocinou, no caso do puritanismo norte-americano, espetáculos de caça às bruxas de Salém. Em um contexto histórico secularizado, Edward Said (2007) mostrou como o discurso da verdade ocidental demonizou certas culturas orientais e abriu caminho, por exemplo, para a violência da colonização britânica da Índia. Mas é possível também indagar sobre o que seria o destino da Índia na geopolítica contemporânea se as práticas modernizantes não se fizessem presentes juntamente com a violência colonizadora. Se a ética da verdade é autoritária, a da pós-verdade poderia ser vista como uma ética sempre perigosa, mas também indispensável, da democratização da verdade, ou seja, da necessidade de atentar para a exclusão de verdades alternativas a serem examinadas com rigor.

Se a ética da verdade que o caminho para Emaús deixa entrever é uma ética autocrática de controle autorizada pelo intérprete supremo, então a ética demoníaca e fora de controle da pós-verdade que liberta a voz dos insensatos poderia ser caracterizada como democrática. Mas é preciso aqui examinar mais a fundo a complexidade do conceito de democracia que, em certos contextos, não está livre de contaminação pelo conceito de autocracia. A comparação da parábola de Lucas com a alegoria da Caverna de Platão, por mais estranha que possa parecer, pode ajudar a entender o problema. Nos dois casos, está presente o contraste entre a insensatez e a verdade, e entre os iluminados pela verdadeira luz do sol e os prisioneiros da escuridão. Ou, para citar o texto platônico, entre os que, libertos dos grilhões da ignorância, conseguem ver a luz da verdade e os que não entenderiam por verdade “outra coisa que não as sombras de objetos fabricados” (Platão, 1990, p. 268). E está presente também a necessidade da autoridade que define o que é verdade e o que é mentira. É, contudo, mais fácil falar em autocracia no texto de Lucas do que no texto platônico, porque o rei-filósofo está propondo os valores da educação correta para o bem-estar da república e não, como no caso do Rei dos Judeus, para a glorificação do Reino dos Céus. No texto platônico, mais que no texto cristão, existe a sugestão de que o problema da contaminação de valores

republicanos e democráticos pela ameaça autocrática é sempre parte da democracia. E é justamente essa ameaça que, no limite, garante, pelo exercício do controle, a vigência da verdade republicana. Em Platão, a autoridade dos iluminados promove a boa educação capaz de transformar os homens da escuridão em republicanos saudáveis.

Em livro recente, Jacques Rancière (2014, p. 8) lembrou que existe sobre a democracia um discurso duplo: de um lado, a “democracia boa, [...] que reprime a catástrofe da civilização democrática”; de outro, a democracia perversa, aquela que pretende legitimar “o reino dos desejos ilimitados dos indivíduos”. Sobre a segunda, a cultura ocidental cultivou, de formas diversas, um “ódio à democracia” que remonta à Grécia antiga, que via “a ruína de toda ordem legítima no inominável governo da multidão”; e “continuou como sinônimo de abominação para todos os que acreditavam que o poder cabia de direito aos que a ele eram destinados por nascimento ou eleitos por suas competências” (Rancière, 2014, p. 8). Esse ódio aos excessos de democracia não é, pelo menos em parte, injustificável: no momento atual dos meios digitais de comunicação de massa, o problema da produção interminável de narrativas falsas sob a alegação da liberdade democrática de expressão tem potencial catastrófico. Mas a repressão indiscriminada resultante do ódio à democracia pode também ter resultados demoníacos.

A grande diferença entre verdade e pós-verdade é que, nas épocas da vigência da verdade, o verdadeiro podia ser controlado por práticas repressivas. Na época da vigência da pós-verdade, o que é verdadeiro escapa ao controle frente à proliferação de narrativas que se apresentam como alternativas válidas. Nos dois casos, o desafio maior para o entendimento do problema depende de uma análise sistemática de virtudes e vícios nas duas práticas culturais. É bem possível que o problema central na crença da verdade seja o impulso irresistível para o controle dos excessos de uma democratização do saber e do poder. Por outro lado, é possível que o grande problema da pós-verdade seja a perda de controle, como efeito da expansão democratizante dos meios de comunicação digital, da distinção entre fato e ficção originária da cultura grega e vigente até meados do século XX. Se o caminho sem volta para Emaús pode levar ao descontrole do poder e do saber, a resposta ao problema não é necessariamente a demonização dos “insensatos” e dos homens da escuridão, mas o esforço para reconhecer os limites de suas práticas discursivas.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA: Novo Testamento. Tradução do grego de Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2015.

CAPUTO, John D. **Hermeneutics**: facts and Interpretation in the age of information. London: Pelican Books, 2018.

CONSTABLE, Thomas L. **Notes on the Bible**: Luke-John. vol 7. Fort Worth, Texas: Tyndale Seminar Press, 2015.

CUMMINGS, E. E. **Poems 1923-1954**. New York: Harcourt, Brace & World, 1926.

DERRIDA, Jacques. Passions. *In*: DERRIDA, Jacques. **On the name**. Tradução de David Wood. Stanford: Stanford University Press, 1995. p. 3-34.

ELIOT, T. S. **The rock**. London: Faber and Faber, 1934.

FULLER, Steve. **Post-truth**: knowledge as a power game. New York: Anthem Press, 2018.

GADAMER, Hans Georg. **Verdade e método I**. Petrópolis: Vozes, 2015.

LASH, Nicholas. **Theology on the way to Emmaus**. Eugene, Or.: Wipf and Stock Publishers, 1986.

PLATÃO. **A república**. Livro VII, 514a-521b. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

RANCIÈRE, Jacques. **Ódio à democracia**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ZIMMERMANN, Jens. **Hermeneutics**: a very short introduction. New York: Oxford University Press, 2015.