

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVI  
Enero-Junio 2020  
Número 69

## SUMARIO

<b>Presentación: Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil, <i>in memoriam</i></b> <i>Bernardo Pérez Andreo</i> (Dir.) .....	3
<b>ARTÍCULOS</b>	
<b>Ivan Macut</b> <i>Vom Zweifel zur Zuversicht. Ökumenische Theologie von Oscar Cullmann.</i> .	15-43
<b>Rui Estada y Teresa Toldy</b> <i>Forgiveness and Luther's Ninety-five Theses.</i> .....	45-60
<b>João Manuel Duque</b> <i>"A verdade vos libertará" (Jo 8,32). Experiências Religiosas perante o desafio da "pós-verdade"</i> .....	61-80
<b>Álvaro Abellán-García Barrio</b> <i>El cambio en las vigencias familiares en '1984', de George Orwell</i> .....	81-102
<b>Javier Martínez Baigorri</b> <i>El papel causal de la ausencia: ¿qué significa que Dios actúa de manera análoga a la causalidad descendente?</i> .....	103-122
<b>Sergio A. Simino Serrano</b> <i>Peter Berger: La sociedad contemporánea, una sociedad plural</i> .....	123-150
<b>Pilar Sánchez Álvarez</b> <i>Relaciones interpersonales e intrapersonales del Dios Encarnado</i> .....	151-181
<b>Manuel A. Serra Pérez</b> <i>Metafísica del Éxodo: El esse tomista según Étienne Gilson</i> .....	183-207
<b>José Marcos García Isaac</b> <i>Documentos referentes al papel del obispo de Cartagena Fernando de Pedrosa en la lucha de "Manueles y Fajardos" (1391-1399)</i> .....	209-227
<b>NOTAS Y COMENTARIOS</b>	
<b>María Luisa Paret García</b> <i>Tecla de Iconio: Liderazgo de las mujeres en el cristianismo primitivo</i> .....	229-240
<b>Julián Lanusse</b> <i>El sentido cristiano de Las crónicas de Narnia.</i> .....	241-248
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	249-288
<b>LIBROS RECIBIDOS</b> .....	291



Universidad de Murcia

# CARTHAGINENSIA



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3  
E-30001 MURCIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012  
<http://revistacarthaginensia.com>  
e-mail: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

## Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

## Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España) Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

## Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauk (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Lisboa. Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

## Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

## Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2020 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

**«A VERDADE VOS LIBERTARÁ» (JO 8,32)  
EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS PERANTE O DESAFIO DA  
«PÓS-VERDADE»**

**«THE TRUTH WILL SET YOU FREE» (JN 8:32)  
RELIGIOUS EXPERIENCIES AND THE «POST-TRUTH» CHALLENGES**

**JOÃO MANUEL DUQUE**  
Faculdade de Teologia  
Universidade Católica Portuguesa  
jmduque@sapo.pt  
Orcid: 0000-0002-9252-6709  
ResearcherID: B-4320-2015

Recibido 6 de mayo de 2019 / Aceptado 30 de julio de 2019

*Resumen:* Con el artículo se pretende comprender el significado filosófico del concepto de “post-verdad”, así como su posible relación con lo religioso, a través de la conjugación con la dimensión ético-pragmática. Para alcanzar ese objetivo, se propone el recurso al debate entre hermenéutica y crítica de las ideologías, a partir del respectivo análisis elaborado por Ricoeur e involucrando el modo como Hannah Arendt relaciona verdad y política. Se concluye que, más que hacer derivar la verdad de los hechos, es posible hacer derivar los hechos de la verdad, concibiendo ésta como orientación escatológica para la acción, en función de determinadas exigencias éticas. Esta dimensión al mismo tiempo ética y escatológica es la que permite comprender la relación entre (post)verdad y religión.

*Palabras clave:* Post-verdad; religión; hermenéutica, ética; crítica; teología política.

*Abstract:* The article intends to understand the philosophical meaning of the concept of “post-truth”, as well as its possible relation with religion, through the conjugation with the ethical-pragmatic dimension. In order to achieve this goal, it is proposed to use the debate between hermeneutics and critique of ideologies, based on the analysis elaborated by Ricoeur and involving the way in which Hannah Arendt relates truth and politics. It follows that rather than deriving the truth from the facts, it is possible to derive the facts from the truth, conceiving it as an eschatological orientation to action, in function of certain ethical requirements. This dimension, both ethical and eschatological, allows us to understand the relationship between (post)truth and religion.

*Keywords:* Post-truth, Religion, Hermeneutics; Ethics; Criticism; Political Theology.

## Introdução

No editorial da revista *Leitura Flutuante*, do Centro de Estudos de Semiótica e Psicanálise da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, João Ângelo Fantini colocava como título uma questão sintomática: “Pós-verdade ou o triunfo da religião?”<sup>1</sup> O desafio lançado por esse título, com todas as ambiguidades que lhe estão inerentes, servirá de base para as considerações aqui propostas.

A relação aí estabelecida não é, contudo, imediatamente evidente. Em realidade, ela implica já interpretações, seja do conceito de pós-verdade seja, sobretudo, do conceito de religião. Também para esta dimensão da questão se tomará como ponto de partida o pequeno texto desse editorial. Logo no início, afirma-se: “Plataformas criadas na última década como Facebook, Twitter e Whatsapp replicam notícias e comentários – não necessariamente verdadeiros – que são compartilhados, em grande parte, por pessoas conhecidas ou inspiram alguma confiança, o que aumenta a aparência de legitimidade das histórias”.<sup>2</sup> Trata-se, portanto, de uma legitimação pela via da *confiança*, que é considerada como núcleo da cultura da “pós-verdade”. O que dá voz, em realidade, à definição dada pelo próprio departamento de Dicionários de Oxford, quando escolheu o termo “pós-verdade” (“post-truth”) como termo do ano de 2016: trata-se de algo “que denota circunstâncias, nas quais factos objetivos têm menos influência em moldar a opinião pública do que apelos à emoção e a crenças pessoais”.<sup>3</sup> A questão da confiança estaria, portanto, relacionada com *crenças*, assentes em factores *emocionais* e não necessariamente em factos. Por isso se considera que se estaria longe da verdade, ou seja, num ambiente cultural em que a referência à verdade é completamente substituída por crenças, com base numa confiança emocional. E isso seria, talvez, o mundo próprio da religião, pelo menos pelo que o referido editorial dá a entender.

Estamos, portanto, perante um desafio que já se adivinha complexo, porque carregado de sentidos e ambiguidades. Para o enfrentar, propõe-se o seguinte percurso, que tem por principal finalidade contribuir para o esclarecimento de conceitos e de contextos de debate: inicia-se com breves considerações sobre os diversos conceitos de verdade, explorados na relação entre facto e sentido, a partir dos contributos significativos da hermenêutica

---

<sup>1</sup> Ângelo Fantini, “Pós-verdade ou o triunfo da religião?”, *Leitura Flutuante*, 8 (2016): 22-23.

<sup>2</sup> Fantini, “Pós-verdade”, 22.

<sup>3</sup> <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>.

filosófica; de seguida, esclarece-se em que medida a crença pode possuir pretensão de verdade, sem abandonar a dimensão crítica e propondo, para isso, uma recuperação de um debate tradicional, mas sempre reavivado em novos contextos sociais e culturais: precisamente o debate entre hermenêutica e crítica das ideologias. Na exploração destes tópicos, segue-se de perto dois textos já clássicos e que parecem muito esclarecedores para o assunto em tratamento: capítulos da obra *Do texto à ação* de Paul Ricoeur e o artigo *Verdade e política* de Hannah Arendt.

### 1. O facto e o sentido

Se retomarmos a definição de “pós-verdade” fornecida pelo citado departamento de Oxford, constatamos que o critério de verdade é a correspondência direta aos factos. Ou seja, o abandono da questão da verdade, no contexto cultural contemporâneo, deve-se sobretudo ao facto de que a realidade dos factos<sup>4</sup> deixou de determinar aquilo que se aceita como sendo real. A base da verdade não é a factualidade mas uma construção da linguagem, eventualmente fictícia. No ambiente germânico, por exemplo, a formulação “pós-verdade” (*post-truth*) deu origem à formulação preferencial “pós-factual” ou “pós-fáctico” (*postfaktisch*), o que revela de forma ainda mais clara onde se situa o cerne daquilo que está aqui em questão.<sup>5</sup> Em realidade, o termo “pós-factual” é, neste caso, mais rigoroso do que o termo “pós-verdade”, como veremos. Ora, só o enunciado deste conjunto de conceitos já nos leva a uma discussão que esteve no cerne do desenvolvimento hermenêutico da filosofia, na primeira metade do séc. XX, e que nos alertou sobretudo para a complexidade do conceito de verdade.<sup>6</sup>

Mas, antes de irmos diretamente ao terreno estrito da filosofia hermenêutica, pode ser interessante uma passagem prévia por Nietzsche, que chega a ser evocado como inspirador desta cultura da pós-verdade. As suas palavras, de facto, são desafiantes:

“É apenas graças à sua capacidade de esquecimento que o ser humano pode chegar a crer que possui uma ‘verdade’ no grau que

<sup>4</sup> Prescinde-se aqui da discussão lógica sobre se este “facto” também está abrangido pela “crise” da factualidade referida.

<sup>5</sup> Ver <http://gfds.de/wort-des-jahres-2016/>; Vincent Hendricks y Mads Vestergaard, *Postfaktisch. Die neue Wirklichkeit in Zeiten von Bullshit, Fake News und Verschwörungstheorien* (München: Karl Blessing Verlag, 2018).

<sup>6</sup> Ver Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984); João Manuel Duque, *Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz* (Frankfurt: Knecht, 1997).

acabámos de indicar... O que é então a verdade? Uma multidão move-dição de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em resumo, um conjunto de relações humanas poética e retoricamente erguidas, transpostas, enfeitadas e que, depois de um longo uso, parecem a um povo firmes, canónicas e constringedoras: as verdades são ilusões de que nos esquecemos que o são, metáforas que foram usadas e que perderam a sua força sensível, moedas que perderam o seu cunho e que a partir de então entram em consideração, já não como moeda, mas apenas como metal”.<sup>7</sup>

Ora, o valor de uma moeda depende do sistema monetário em que circula. Como tal, é sempre perspectivista e contextual – mesmo virtual, em certo sentido – nunca podendo ser confundido com um valor idealístico-absoluto ou realístico-objetivo. Essa contextualização da verdade é mediada, segundo Nietzsche, sobretudo pela linguagem.

“A legislação da linguagem fornece, inclusivamente, as primeiras leis da verdade: porque nasce aqui, pela primeira vez, o contraste entre a verdade e a mentira. O mentiroso faz uso das designações válidas, as palavras, para fazer com que o irreal apareça como real: diz, por exemplo, ‘sou rico’, quando para o seu estado, ‘pobre’ seria a designação correta. Dá, assim, outro uso às convenções firmes por meio de substituições voluntárias ou de inversões de nomes. Se ele o fizer de uma forma interessada e, sobretudo, prejudicial, a sociedade nunca mais terá confiança nele e desde então exclui-lo-á”.<sup>8</sup>

Certas leituras pós-modernistas destas afirmações concluíram delas um total relativismo ou mesmo niilismo céptico, chegando à afirmação da inexistência da verdade – o que acabaria por coincidir com uma possível descrição da cultura da pós-verdade. Mas a questão é muito mais complexa, seja em Nietzsche<sup>9</sup> seja no debate sobre a pós-verdade.

Mostrar a complexidade da questão enunciada por Nietzsche foi o que fez, em realidade, a transformação hermenêutica do movimento fenomenológico alemão. Paul Ricoeur, no seu segundo volume de ensaios de hermenêutica, refere de forma clara: “O mais fundamental pressuposto fenomenológico de uma filosofia da interpretação é que *toda a questão que diz*

---

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre verdade e mentira* (São Paulo: Ed. Hedra, 2007), 37.

<sup>8</sup> Nietzsche, *Sobre verdade*, 37.

<sup>9</sup> Cf. João Manuel Duque, *El Dios ocultado* (Salamanca: Sígueme, 2017), 47-53.

*respeito a um ente qualquer é uma questão sobre o sentido deste ‘ente’*”.<sup>10</sup> Este princípio fundamental da fenomenologia implica, sem dúvida, uma opção “contra a atitude naturalista-objetivista”.<sup>11</sup>

Interessantemente, a ponte entre a fenomenologia e a hermenêutica foi lançada sobretudo por Heidegger, precisamente com a sua filosofia da facticidade ou factuality<sup>12</sup>. O que significa que não haverá, certamente, uma oposição alternativa entre a hermenêutica do sentido e a relação aos factos. O que se percebe, neste contexto, é que essa relação é mais complexa e dinâmica do que a pura referência objetivista, que definiria a verdade como correspondência precisa entre uma proposição da linguagem e um facto objetivo – *adaequatio intellectus ad res*.<sup>13</sup> Também aqui, o envolvimento da linguagem não é inocente. É de novo Heidegger quem, em curiosa semelhança com Wittgenstein, afirma a “linguisticidade” (*Sprachlichkeit*)<sup>14</sup> do ser, também da existência, do *Dasein* e, por isso, da própria factuality. Só que, mais uma vez, o lugar da linguagem não se mede pela pura representação da realidade na mente, através de um instrumento externo, mas pela compreensão do sentido, que não pode acontecer senão no próprio processo da linguagem. Vai ser Gadamer, na sequência de Heidegger, que vai dar a formulação mais sintética a esta perspectiva: “Ser que pode ser compreendido é linguagem”.<sup>15</sup>

Ora, já se percebe que a questão hermenêutica – que é, simplesmente, a questão da compreensão do sentido de tudo aquilo que é, incluindo tudo aquilo que acontece – se situa no processo que liga facto e sentido, por mediação da linguagem. Porque apenas se pode compreender aquilo que possui sentido. Mas o que é que confere sentido ao que acontece, aos factos? Serão eles mesmos, como factos brutos? Ou é precisamente o seu enquadramento em processos mediados pela linguagem? O discurso surge, assim, na perspectiva de Ricoeur, como a mediação essencial entre facto e sentido.<sup>16</sup> E a questão da verdade só pode colocar-se neste segundo nível, pois a verdade de um

<sup>10</sup> Paul Ricoeur, *Du texte a l'action* (Paris: Seuil, 1986) 61.

<sup>11</sup> Ricoeur, *Du texte*, 62.

<sup>12</sup> Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977) §§67-71.

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *De veritate* I,1.

<sup>14</sup> Cf. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985).

<sup>15</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 493: “Sein, das verstanden werden kann ist Sprache”.

<sup>16</sup> Ver Ricoeur, *Du texte*, 113ss.

facto é inseparável do seu sentido. Não propriamente porque se decide optar entre referência aos factos ou referência ao sentido dos factos; a questão é que não se podem sequer conhecer factos sem conhecer algum sentido nesses factos, pois de outro modo não se teria acesso a nenhuma compreensão desses mesmos factos – não há, para os humanos, factos brutos, sem uma interpretação de sentido já envolvida.

Isso não significa, ainda, que essa interpretação seja aleatória ou pre-determinada por outra instância, mas essa é uma questão a abordar mais adiante. Para já, basta tomar consciência – que é precisamente a consciência hermenêutica – de que a mediação interpretativa dos factos é inevitável para a compreensão humana do mundo e, por isso, para a compreensão humana da verdade. Nesse sentido, nenhuma notícia apresenta apenas o facto, pois isso é impossível. Ela apresenta sempre uma interpretação do sentido do facto, por mais que se apoie em imagens pretensamente “reais”. A consciência hermenêutica, portanto, não anula a questão da verdade mas situa-a onde ela realmente acontece, que é na relação inter-humana da comunicação e compreensão dos sentidos das coisas e dos factos.

Já Hannah Arendt<sup>17</sup> tinha explorado a distinção entre as verdades factuais (*Tatsachenwahrheiten*) e as verdades racionais (*Vernunftwahrheiten*) apelando, por sua vez, a uma distinção de Leibniz (*verités de fait, verités de raison*).<sup>18</sup> Curiosamente, no caso de Leibniz, o recurso às verdades de razão (consideradas necessárias) destinava-se a desvalorizar as verdades de facto, que podem enganar facilmente (por serem contingentes). É claro que, na base desta contraposição encontra-se uma sobrevalorização tipicamente moderna da razão, concebida sobretudo como razão abstracta, de estilo matemático; a razão (lógica) seria melhor garantia de verdade do que os factos (empíricos). A questão, portanto, ganha outros contornos quando colocada noutro contexto completamente diferente, em que se percebe a impossibilidade de uma afirmação absoluta das verdades de razão, devido à sua inevitável historicidade e, ao mesmo tempo, se coloca em questão uma leitura ingénua das verdades de facto, devido ao contributo do processo de interpretação para a compreensão do seu sentido. Colocando o dinamismo hermenêutico entre umas e outras não se chega, contudo, à sua eliminação mas a uma compreensão mais complexa do seu funcionamento, o que acaba por superar a contraposição típica de Leibniz: a razão e os factos cruzam-se na questão da compreensão histórica do sentido.

---

<sup>17</sup> Ver Hannah Arendt, “Wahrheit und Politik”, in *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*, por Hannah Arendt, 44-92 (München: Piper, 1987), 47.

<sup>18</sup> Ver Leibniz, *La Monadologie*, §§ 31-36.

Mas, curiosamente, Hannah Arendt defende a importância política das verdades de facto, considerando mesmo que as verdades de razão podem aí ser perigosas:

“E uma vez que os factos e os acontecimentos, inevitavelmente resultados da vida e da ação conjuntas dos humanos, constituem a verdadeira realidade do político, no nosso contexto temos que nos interessar, em primeiro lugar, pelas verdades de facto. Quando o poder político se fixa em verdades da razão, ultrapassa o seu âmbito próprio, enquanto que qualquer ataque a verdades de facto acontece sempre no interior do âmbito político”.<sup>19</sup>

Contudo, a filósofa situa-se longe de uma compreensão simplista do que possa significar a verdade dos factos. Em rigor, podemos enquadrar a leitura de Arendt no contexto hermenêutico apresentado anteriormente. O que se torna aqui mais evidente é que, à dimensão puramente lógica da verdade e à sua dimensão puramente empírica, haveria que acrescentar uma dimensão histórica, que em realidade exige a consideração de uma inevitável dimensão pragmática e social da verdade, já que os factos e os acontecimentos são resultado da vida social e da ação humanas.<sup>20</sup> É certo que Hannah Arendt considera, de forma algo radical, que a verdade nada tem a ver com a ação, reservada esta ao âmbito da política. Segundo ela, mentir é agir sobre a realidade, porque é pretender que ela seja aquilo que não é. Afirmar o que ela é, não é agir; essa afirmação só é ação política nas circunstâncias em que a mentira domine a realidade.

Independentemente de se compreender facilmente o que ela pretende dizer, parece que a questão deverá ser colocada num plano mais vasto, como ela acaba por admitir. Esse seria, claramente, o plano da ação comunicativa, na qual a relação à verdade, nas suas dimensões comunicativas mais diversificadas, poderá ser assumida como modo de ação transformadora do real – afirmando-a ou negando-a. A verdade é, antes de tudo, da ordem do social e da pragmática.

Mas, antes de se avançar nessa dinâmica, para o assunto aqui em debate – ou seja, para a compreensão da relação deste problema com a experiência

<sup>19</sup> Arendt, “Wahrheit”, 47.

<sup>20</sup> Heizpeter Hempelmann, “Faktisch, postfaktisch, postmodern?”, *Theologische Beiträge*, 48 (2017): 6-23, 10; Em rigor, Hannah Arendt, mesmo reconhecendo todas essas dimensões, acentua sobretudo o carácter indiscutível da verdade (devido à necessidade lógica ou à contingência empírica), precisamente para a distinguir da opinião, que anima a discussão política.

religiosa – é conveniente explorar um aspecto sempre implicado nesta dimensão histórico-pragmática e social da verdade. Esse aspecto pode extrair-se de uma das afirmações mais emblemáticas da filosofia hermenêutica de Gadamer: “Enquanto compreendemos, estamos implicados num processo de verdade e chegamos sempre demasiado tarde, quando pretendemos saber aquilo que deveríamos crer”.<sup>21</sup> A questão da verdade e da respetiva compreensão, também da sua comunicação, conduz-nos, por este caminho, à questão da crença.

## 2. A verdade da crença na verdade

O texto evocado no início dava a entender que o estatuto da pós-verdade coincide com o encaminhamento da comunicação para o âmbito da crença e das emoções. Podem adivinhar-se aqui, contudo, dois pressupostos altamente questionáveis: a contraposição entre verdade e crença e a ligação da crença exclusivamente com o âmbito das emoções.

Certo conflito tradicional entre verdade e crença, reconduzível à oposição platónica entre verdade e opinião (*doxa*), tem sido recusado repetidamente, ao longo da história (já pelos Padres da Igreja), uma vez que se trata de uma contraposição radical, apenas válida para um entendimento de verdade como resultado de uma conclusão apodítica da dialética filosófica – no âmbito das verdades de razão, portanto – ou como relação direta e simplista com os factos – no âmbito das verdades empíricas.

Habitualmente, tem-se situado esta contraposição no contexto da contraposição mais geral entre crer e saber. Trata-se de um binómio omnipresente na história do pensamento ocidental. Mais recentemente, precisamente a propósito desta relação entre *crer* e *saber*, mas com inevitável impacto sobre o *fazer* ou a pragmática correspondente, Michel de Certeau propõe uma esclarecedora tábua de conjugações que permite avaliar os graus de compromisso do sujeito na enunciação do crer, com impacto sobre a pertinência veritativa dessa enunciação.<sup>22</sup> Interessantemente, o binómio linguístico apresentado situa-se precisamente entre *crer* e *ver*, o que nos coloca imediatamente no cerne do problema da verdade factual. Partindo do modo mais forte, que coincide com a certeza (eventualmente científica), e que se

<sup>21</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 494; Ver Novalis, *Schriften* III, 372: “Alles Wissen endigt und fängt im Glauben an” (Todo o saber termina e começa na crença).

<sup>22</sup> Cf. Michel de Certeau, “Le Croyable ou l’Institution du croire,” *Semiotica*, 54 (1985): 255-266.

enuncia como aquilo que se crê e se vê (o primeiro, na relação ao que se recebe do exterior, o segundo na dimensão imediata da observação própria), passa-se àquilo que não se crê mas se vê (como quando não se acredita naquilo que se está a ver, o que coloca imediatamente em causa a verdade dos factos) e àquilo que se crê mas não se vê (como nas diversas modalidades da confiança), até ao nível mais débil daquilo que nem se crê nem se vê (e que é identificado com a superstição, correspondendo às crenças dos outros diferentes, que não se partilham, e que só neste sentido seriam consideradas falsas). Este mecanismo determina uma estrutura antropológica fundamental de compreensão do mundo, a todos os níveis, não apenas no nível religioso. Segundo essa compreensão – que leva em conta, embora de formas diversas, o papel da confiança no processo de compreensão da verdade – aquilo que se conhece e se reconhece como verdadeiro pode atingir os humanos pela via da crença, na medida em que se assume o papel mediador da linguagem e da comunicação, ou seja, está-se perante algo que vai além da mera subjectividade e da pura objectividade.

Sendo o pressuposto essencial do crer a relação a uma alteridade – individual ou comunitária – é natural que o seu exercício pressuponha o reconhecimento de uma autoridade relativamente ao processo crente, à qual precisamente se dá crédito, na medida em que também demonstra possuir esse crédito, como respondente ou responsável pelo processo do crer.<sup>23</sup>

Esta relação de *acreditação*, que origina estruturas institucionais, baseia-se numa economia do dom, na medida em que o crédito que é dado é, por um lado, essencialmente gratuito – assenta na liberdade de quem o dá e não numa necessidade natural ou social, como a que está patente na lógica e na observação empírica – e, por outro lado, é origem de uma permuta simbólica de dons. Dar crédito e receber crédito é pois a base da institucionalização do crer, que nas comunidades religiosas – na religiões, em geral, ou nas igrejas, consoante as nomenclaturas – encontra o seu habitat usual.

Descartar a pertinência veritativa destes processos – que exprimem uma noção de verdade muito mais complexa que a pura e direta referência aos factos – é recusar a possibilidade de verdade em todas as relações sociais fundamentais, que o processo hermenêutico de significação, através da ação comunicativa, instaura nas histórias humanas. E é indiscutível que aí as emoções assumem um lugar significativo, pois a comunicação crente dá-se pelo convencimento e este não pode prescindir do afecto que lhe corresponde. O

---

<sup>23</sup> Cf. Louis Panier, “Pour une anthropologie du croire,” in *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Dir. por Claude Geffré (Paris: Cerf, 1991), 37-59.

conhecimento da verdade por mediação da crença é sempre uma forma de *reconhecimento*, em que um sujeito se apropria livremente de uma leitura de sentido que lhe é proposta – que é sempre também uma leitura do sentido dos factos. E o conhecimento de algo como verdadeiro implicará sempre, de algum modo, o reconhecimento dessa verdade, como reconhecimento das circunstâncias históricas que permitem afirmar algo como verdadeiro – mesmo nas ciências empíricas.

Com isto, contudo, ainda não se tocou em alguns aspectos muito importantes da questão. As diversas formas de conhecimento – e talvez mais ainda o conhecimento por crença – não estão imunes à influência de interesses, o que resulta da sua exposição ao poder, que se torna sobretudo visível na relação entre poder e linguagem, com especial incidência no campo das emoções e de toda a comunicação que nelas se baseia. Isso leva de novo ao debate da “pós-verdade” e da denominada política “pós-factual” – debate sem dúvida importante também no âmbito da experiência religiosa, tendo em conta a proximidade destes campos. Significa tudo o que foi dito até agora, a propósito de uma leitura hermenêutica da verdade, que é completamente aleatório o modo como acontece a articulação – ou mesmo a produção – de sentido? Não há limites para o modo como se coloca a questão da verdade, mesmo que não seja simplesmente entendida como correspondência direta aos factos? A dimensão emocional, que aqui ocupa um lugar de destaque, justifica tudo ou poderá estar sujeita, ela mesma, a critérios de validação, que lhe marquem os limites? Como formular esses critérios?

Hannah Arendt, como é sabido, faz uma apologia da importância da verdade dos factos, recorrendo para isso a um conceito de verdade em certa medida muito estático, que não admite diálogo nem consideração das circunstâncias históricas, o que a leva a contrapô-lo à opinião, esta sim sujeita ao debate e à historicidade da sua compreensão. O recurso a Hobbes só revela em que medida os problemas hoje levantados são, em realidade, problemas de sempre:

“Pistas deste conflito antiquíssimo podem ser seguidas até bem dentro da modernidade. É por isso que podemos ler, em Hobbes, sobre ‘duas faculdades contrapostas’, o ‘raciocínio [raisonnement] sólido’ e a ‘eloquência poderosa’: ‘O primeiro fundamenta-se nos princípios da verdade, a segunda baseia-se em... opiniões,... nas paixões e nos interesses dos humanos, que são diversos e mutáveis’”<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Arendt, “Wahrheit”, 48; com citação de Hobbes, *Leviathan*, A Review and a Conclusion.

Segundo esta visão, a política nada tem que ver com a verdade dos factos, nem neles pode mexer; apenas se limita a lidar, argumentativamente ou por outros meios menos legítimos, com opiniões. É nesse âmbito que entra a questão agora em debate e que tem a ver com a relação entre poder, interesse, manipulação e linguagem, no âmbito de um conceito complexo e pragmático de verdade. Ainda na sua radicalidade própria, Hannah Arendt formula uma espécie de máxima: “Quem fala em nome de interesses e do poder, já não pode ser credível... A sua credibilidade depende da sua independência e integridade”.<sup>25</sup>

Ora, ao enfrentar esta questão no contexto da cultura da pós-verdade, será necessário relativizar a oposição – ainda que eventualmente correta, do ponto de vista abstracto – entre verdade e opinião. Por um lado, porque a verdade, mesmo na sua forma de conhecimento científico, também está relacionada com a questão do poder e dos interesses, para além de estar enquadrada no processo hermenêutico da interpretação do sentido; por outro lado, porque a opinião, nomeadamente quando articulada como crença, não é alheia à questão da verdade, podendo precisamente ser um dos modos mais profundos e fiáveis de os humanos acederem à sua compreensão.

Todas estas questões conduzem, se quisermos manter-nos na discussão hermenêutica até aqui apresentada, ao debate precisamente entre hermenêutica e crítica das ideologias, que aqui se assume como inspirador para uma proposta final. É sabido que esse debate ganhou forma muito precisa no confronto entre Hans-George Gadamer e Jürgen Habermas. Aqui, prolonga-se a leitura que dele faz Ricoeur, procurando explorar os pontos fortes de cada posição. Segundo o filósofo francês, que aqui surge como mediador entre a radicalidade dos dois alemães,

“O gesto da hermenêutica é um gesto humilde de reconhecimento das condições históricas a que está submetida toda a compreensão humana sob o regime da finitude, o da crítica das ideologias é um gesto orgulhoso de desafio dirigido contra as distorções da comunidade humana. Pelo primeiro, insiro-me no devir histórico ao qual sei que pertenço; pelo segundo, oponho ao estado atual da comunicação humana falsificada a ideia de uma libertação do discurso, de uma libertação essencialmente política, guiada pela ideia limite da comunicação sem limites nem entraves”.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Arendt, “Wahrheit”, 63.

<sup>26</sup> Ricoeur, *Du texte*, 399-400.

Se se aplicar cada um destes gestos ao outro, assumindo que ambos fazem sentido, mas também que ambos são problemáticos, percebe-se que, se é certo que nunca se pode compreender a verdade daquilo que os humanos são e daquilo que acontece, sem se estar já envolvido num processo histórico concreto que determina a verdade com uma dimensão pragmática irrecusável, também é certo que não se pode aceitar ingênua e romanticamente a verdade predeterminada histórica e pragmaticamente, pois pode ser distorcida precisamente pelos interesses envolvidos nos processos históricos e pragmáticos, sobretudo nos processos políticos (incluindo os inevitáveis aspectos políticos das práticas e organizações religiosas). Nesse sentido, a crítica da imersão hermenêutica – em certo sentido, ainda que neutro, poder-se-ia chamar-lhe ideológica – é sempre necessária, para evitar precisamente a submissão absoluta à história e às suas eventuais distorções. Mas, por outro lado, onde podem encontrar-se os critérios de uma crítica independente dos interesses imanentes a esses processos históricos? O gesto escatológico da crítica – que evoca a dimensão da utopia, para criticar as realizações históricas – por mais necessário que seja, não é acessível à compreensão possível aos humanos, sem a mediação dos acontecimentos históricos e, por isso, sem a sua passagem por mediações hermenêuticas inevitáveis. É por isso que o acesso humano à verdade é complexo e nunca de forma direta. Caso contrário transforma-se em potencial de terror. E o terror que resulta da distorção, tanto pode resultar da absolutização de ideologias históricas imanentes como da loucura de utopias escatológicas transcendentais.

Também aqui se torna clara a ligação com a dimensão religiosa, seja pela pragmática das comunidades históricas, que falsificam a verdade na instituição, violentando os sujeitos; seja pela pragmática das utopias escatológicas, que sacrificam a história real dos sujeitos a ideais loucos, com efeitos não menos violentos. A consciência da complexidade desta situação exige mediações cuidadosas, que vigiem permanentemente o desafio da verdade, sobretudo da verdade integral do humano. É nesse sentido que Ricoeur propõe, contra os radicalismos de uma hermenêutica cega e de uma crítica deslumbrada, o percurso quotidiano das mediações, que implicam a distanciação em relação à história, através de processos também científicos de explicação do que acontece e das suas manifestações, sem esquecer a relação do sentido que se afirma no discurso com a sua referência ao mundo.

É nesse ponto que a ideia ricoeuriana de “mundo do texto”<sup>27</sup> desempenha uma função central, pois é nele que se articula o estatuto fundamental

---

<sup>27</sup> Ricoeur, *Du texte*, 125.

da linguagem como mediação e a sua relação com os mundos em que vive o humano e em que pratica a sua compreensão – incluindo a compreensão de si mesmo e das coisas, compreensão que pode ser verdadeira ou falsa. O “mundo do texto” surge, portanto, como superação da subjetivação romântica da hermenêutica, mas também da exaltação idealista da crítica. Mas bastará? Não pode o texto construir mundos falsos, também eles manipuladores? Não é esse o caso da pós-verdade ou da verdade pós-fática, que já nem sequer pode ser considerada subjetiva, mas simplesmente construída como hipertexto? A este propósito, é muito sintomática a formulação de Ricoeur a respeito da narrativa de ficção, que aqui pode ser assumida como metáfora para as mediáticas construções fictícias da verdade; e é sintomática na sua ambiguidade, sobretudo se lhe forem interpoladas algumas questões:

“Se a ficção é uma dimensão fundamental da referência do texto, ela não é menos uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor. Ao ler, eu irrealizo-me [estaremos na dimensão da verdade pós-fática?]. A leitura introduz-me nas variações imaginativas do *ego* [Em todas, indistintamente? Qualquer uma serve, como verdade?]. A metamorfose do mundo pelo jogo é também a metamorfose lúdica do *ego* [Onde estão os limites para essa metamorfose? E quem os define?].”<sup>28</sup>

É claro que a questão não é simples, porque os humanos não possuem qualquer acesso direto a uma formulação absoluta de todas as respostas a estas difíceis questões. Apenas se podem procurar indicações de mediações históricas e pessoais que permitam alguma segurança, ou pelo menos algum recurso vigilante, para se enfrentarem estas questões mais graves.

É neste ponto, na procura de apoio em mediações que proporcionem alguma possibilidade de referência à verdade, nas condições difíceis da história como são as dos humanos, que se propõe o recurso a um tópico que, muito naturalmente levará de novo à questão religiosa, através do tópico da crença, tal como evocado mais acima. Para isso, é utilizado o recurso a um outro pensador francês: Emmanuel Levinas.<sup>29</sup> Do conjunto da sua inspiradora filosofia poderia retirar-se uma proposta de transformação do modo

<sup>28</sup> Ricoeur, *Du texte*, 408.

<sup>29</sup> Ver, sobretudo, Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être et au-delà de l’essence* (Paris: Kluwer Academic, 1974), 100.

de acesso à verdade pelo puro conhecimento – que emaranha os humanos nos problemas anteriormente referidos – num modo de acesso à verdade pelo *reconhecimento*. No processo de reconhecimento do outro como outro e como pessoa, assente na confiança intersubjetiva (semelhante ao que deixa a manifesto qualquer epistemologia da crença), os humanos são conduzidos a uma dimensão da verdade que não se reduz nem a uma factualidade simplista e imediata, nem a uma formulação lógica absoluta: trata-se da dimensão intersubjetiva e, em última instância, ética da verdade. Já Kant tinha compreendido que, na dimensão da razão prática,<sup>30</sup> a questão da verdade não tem a ver com a adequação da linguagem ou do pensamento ao objeto, como mera representação do mundo. Porque o mundo também pode ser falso, na medida em pode ser eticamente errado. A verdade ética implica a correspondência da razão e da prática – do saber e do fazer – a algo que nos é revelado como devendo ser. E essa revelação dá-se, precisamente no humano; segundo Levinas, dá-se na carne de cada humano concreto, representada no conceito-símbolo do rosto<sup>31</sup>.

Mas, porque se deverá corresponder ao que é exigido na presença dessa carne concreta do outro, aceitando essa interpelação como manifestação da verdade? Precisamente porque aí se revela o sentido dos humanos. E aí se revela, também, a proveniência infinita e indisponível da verdade daquilo que se deve ser e que, por isso, dinamiza o desejo humano mais profundo, muito para além das necessidades.

O Kant da terceira crítica<sup>32</sup> – que, em realidade, é uma crítica do desejo humano – e depois Levinas<sup>33</sup> tornam claro que, sem esta dimensão escatológica do desejo – a qual, aliás, reaparece de certo modo no momento escatológico da crítica, em Habermas, como ideia reguladora – é muito difícil haver alguma relação verdadeiramente importante com a questão da verdade, que assim se tornaria mero factor de manipulação virtual. É nesta dimensão escatológica que a própria crítica das ideologias se sujeita a uma crítica da crítica, em nome de uma imaginação que é dada, como manifestação da verdade do humano, contra todas as suas manipulações. Está-se, claramente, na dimensão do religioso, como dimensão última de um apelo à verdade, para além de toda a ilusão.

---

<sup>30</sup> Cf. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ed. por Horst D. Brandt e Heiner F. Klemme (Hamburg: Meiner, 2003).

<sup>31</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *Totalidade e infinito* (Lisboa: Edições 70, 1988), 38.

<sup>32</sup> Cf. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Ed. por H.F. Klemme (Hamburg: Meiner, 2001).

<sup>33</sup> Cf. Levinas, *Totalidade e infinito*, 21ss.

É claro que, formulada assim esta dimensão, não se está de novo longe da loucura utópica, que pode facilmente conduzir a distorções históricas do humano. Por isso, a proposta religiosa de uma verdade ética formulada como dimensão escatológica que interpela os humanos, não dispensa o caminho difícil de identificação histórica das suas mediações. Poder-se-ia chamar-lhe, de um modo muito genérico, o necessário caminho político do religioso.

Já Hannah Arendt, no trabalho referido, considerava que as verdades da religião se tornaram em assunto privado, deixando de ter significado político; e as verdades da filosofia, devido ao seu carácter abstracto, deixaram de ter interesse, porque a política se situa ao nível da pragmática. Coloca-se, por isso, não ao nível das verdades transcendentais ou da razão, mas ao nível da verdade dos factos.

Mas, como se viu, a questão é mais complexa, sobretudo quanto à religião, não só porque a denominada privatização da experiência religiosa não lhe invalidou a sua pertinência política, embora de um modo diverso, mas também porque a relação da política com a verdade dos factos se tornou altamente problemática, mesmo contraditória, como a própria filósofa reconhece. Nesse sentido, a dimensão ética da verdade, através da sua referência escatológica primeira e última, volta a colocar a questão da importância da experiência religiosa, como experiência da confiança crente numa verdade que serve e liberta o humano, também na sua dimensão política. Ao mesmo tempo, essa dimensão política – como articulação histórica e pragmática das crenças que orientam e portanto como certo modo de articulação histórica da experiência religiosa – é absolutamente fundamental para evitar a pura ideologia abstracta da verdade.

Este momento político da verdade, entendido como conteúdo de experiências religiosas, encontra a sua expressão mais viva na própria exigência ética da verdade: no sentido de se dever ser verdadeiro e no sentido de se dever agir e corresponder àquilo que o humano verdadeiramente é, como pessoa. Assumindo que a pragmática da verdade ética, como respeito pelo humano, é a primeira e fundamental realização política da experiência religiosa da verdade, então a dimensão religiosa pode e deve ser entendida como serviço à verdade, como liturgia da verdade. Esse serviço é sobretudo importante como instância limitadora das realizações históricas, seja das realizações políticas em sentido estrito, seja mesmo das realizações das diversas comunidades religiosas historicamente existentes.

Nesse sentido, a verdade profunda que liberta chega mesmo a constituir uma instância crítica dos factos, pois como tais podem ser falsos, ou melhor, errados. Não bastará, por isso, agarrar-se a uma verdade factual, por oposi-

ção a uma verdade virtual ou virtualizada. Por mais importante que seja a verdade dos factos, terá que ser situada num horizonte de sentido bem mais vasto. A experiência religiosa da verdade – muito à semelhança da experiência ética da mesma – situa-se entre imaginação escatológica (relativa àquilo que deve ser e deve vir a ser) e realismo concreto de aplicação pragmática, que recusa iludir aquilo que é, seja em nome de uma ausência de sentido, ou de um interesse privado ou social, seja mesmo em nome daquilo que se imagina como devendo ser. A verdade dos factos não pode ser iludida, embora deva ser colocada no horizonte do seu sentido – e o debate sobre a verdade transfere-se sobretudo para esse horizonte de sentido.

Colocados nesse horizonte de sentido, os factos são essenciais, não por si mesmos, mas pelo que testemunham. A pragmática da verdade acreditada transforma-se, assim, na verificação da própria crença, porque passa a ser a realização factual da imaginação escatológica – e a sua verdade ou validade advém-lhe precisamente das duas dimensões conjugadas: da dimensão escatológica, que determina o sentido da verdade; e da dimensão factual, que determina a “realidade” da verdade, enquanto sua verificação histórica. Na linguagem própria das experiências religiosas, está-se perante um testemunho prático da verdade, como transformação real do mundo: então, não serão os factos que originam a verdade, mas a verdade que origina os factos, enquanto ação com sentido e não enquanto puro acontecimento neutro.

## Conclusões

Partindo de uma relação pré-estabelecida entre religião e cultura da “pós-verdade”, que explora sobretudo a independência em relação aos factos e a dependência das emoções, com base na categoria da crença, o percurso anterior procurou questionar precisamente esses pressupostos da relação em causa.

Em primeiro lugar, toda a reflexão filosófica do último século deixou suficientemente claro que a relação entre verdade e facto é complexa. A mediação do sentido, resultante sempre de um enquadramento histórico e linguístico, impede uma redução do conceito de verdade a mera adequação entre linguagem e coisa. O sentido dos factos, base de qualquer consideração sobre a sua verdade, resulta sempre de processos interpretativos.

Isso não anula a relação entre a compreensão do sentido e a realidade, como pode verificar-se de forma exemplar ao refletir sobre a relação entre verdade e política. É precisamente no seio dessa relação que se torna mais evidente a relação entre compreensões da realidade e interesses diversos,

que podem estar na origem do que entretanto se denomina cultura da “pós-verdade”. Então, o problema central dessa modalidade cultural não é a pura e direta correspondência entre linguagem e factos, mas os problemas levantados pelos interesses que determinam ou são inerentes aos diversos modos de discurso.

Em segundo lugar, o lugar da crença, incluindo as emoções, no processo de compreensão da verdade, impossibilita um contraposição radical entre crença ou emoção e verdade. O sentido da verdade e a verdade do sentido pressupõe, também, modos crentes de compreensão, que permitem o acesso possível à verdade, nas condições humanas da historicidade.

A questão, contudo, não se resolve facilmente, pois a verdade pode ser manipulada por interesses, através do uso de emoções e de influência nas crenças. O debate entre filosofia hermenêutica – que pressupõe que a verdade só nos é acessível em processos interpretativos de compreensão da realidade, aos quais pertencemos sempre – e a crítica das ideológicas – que denuncia a possibilidade de essa pertença ser dominada por interesses de vária ordem – ajuda a compreender o que pode estar em jogo na questão da verdade.

Chegados a esse ponto, a questão da verdade deriva para a questão ética, com ramificações para a ética-política. Torna-se então evidente que só através de uma orientação ética fundamental – a qual advém de um dinamismo escatológico, em nome do qual se deve fazer algo ou evitar fazer algo – é que a questão da verdade, no dinamismo das relações históricas e de linguagem, pode ser verdadeiramente colocada. O facto deixa de ser critério de verdade mas a verdade critério do facto e da sua avaliação.

Esta noção de verdade coincide, em grande parte, com aquela que anima a experiência religiosa, nomeadamente como experiência crente. No caso concreto da tradição religiosa cristã, este conceito de verdade coincide precisamente com uma noção pragmática, que atribui à verdade uma dimensão performativa. Ela só poderá libertar, na medida em que possuir uma referência ética e escatológica que a relacionam com a salvação. É essa a verdade de que o cristão dá testemunho, na sequência do testemunho do próprio Cristo. Para além da dimensão genericamente religiosa da verdade poder-se-ia, assim, relacionar o debate sobre a “pós-verdade” com a noção especificamente teológica de verdade, se entendermos por isso o seu enquadramento no âmbito da revelação cristã. O que só manifesta a intrínseca relação entre essa revelação e os processos humanos que animam as culturas.

## Bibliografia

Arendt, Hannah. “Wahrheit und Politik.” En *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*, por Hannah Arendt, 44-92, München: Piper, 1987.

Ben-Yehoshua, Joël. “Postfaktizität. Zur Genese und Rezeption eines politischen Begriffs.” *Portal Ideengeschichte* 2 (2017): 1-15.

De Certeau, Michel. “Le Croyable ou l’Institution du croire.” *Semiotica*, 54 (1985): 255-266.

Duque, João Manuel. *Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz. Zu einer fundamentaltheologischen Rezeption der Kunstphilosophie Hans-George Gadamer*. Frankfurt: Knecht, 1997.

Duque, João Manuel. *El Dios ocultado. En busca de un diálogo crítico con la sociedad*. Salamanca: Sígueme, 2017.

Duque, João Manuel. *Para o diálogo com a pós-modernidade*. S. Paulo: Paulus, 2016.

Fantini, João Angelo. “Pós-verdade ou o triunfo da religião?” *Leitura Flutuante*, 8 (2016): 22-23.

Gadamer, Hans-George. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984.

Habermas, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977 (Gesamtausgabe, vol 2).

Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985 (Gesamtausgabe, vol. 12).

Hempelmann, Heinzpeter. “Faktisch, postfaktisch, postmodern?” *Theologische Beiträge*, 48 (2017): 6-23.

Hendricks, Vincent F. & Vestergaard, Mads. *Postfaktisch. Die neue Wirklichkeit in Zeiten von Bullshit, Fake News und Verschwörungstheorien*. München: Karl Blessing Verlag, 2018.

Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*. Ed. por Horst D. Brandt e Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner, 2003.

Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Ed. por H.F. Klemme, Hamburg: Meiner, 2001.

Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*, Paris: Kluwer Academic, 1974.

Levinas, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

Monod, Jean-Claude. "Vérité de fait et opinion politique." *Esprit*, Octobre (2017) <https://esprit.presse.fr/article/jean-claude-monod/verite-de-fait-et-opinion-politique-39664> (consultado em 19.11.2018).

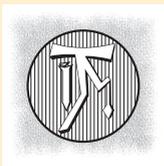
Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. São Paulo: Ed. Hedra, 2007.

Panier, Louis. "Pour une anthropologie du croire." En *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, por Claude Geffré, 37-59, Paris: Cerf, 1991.

Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.

## RESEÑAS

**Berkhof, Louis**, *Systematic Theology* (RSV) 262-264; **Bosch, Vicente**, *Santificar el mundo desde dentro* (FHD) 265-266; **Fédou, Michel**, *Jésus Christ au fil des siècles. Une histoire de la christologie* (BPA) 266-267 ; **Florentino, Mariosvaldo**, *Francisco de Asís y la liturgia* (MAEA) 279-281; **García-Valiño Abós, Javier**, *La génesis del concepto de voluntad en Occidente. Un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino* (BPA) 259-260; **Guarino, Thomas G.**, *The Disputed Teachings of Vatican II. Continuity and Reversal in Catholic Doctrine* (JGVA); 268-269; **Hernández Martínez, José María**, *Claret y el protestantismo de su tiempo* (FHD) 269-271; **Johnson, Elizabeth Anne**, *Creation and the Cross. The Mercy of God for a Planet in Peril* (RSV) 271-273; **Kasper, Walter**, *La unidad en Jesucristo* (FHD) 273-275; **Lázaro Pulido, Manuel (Coord.)**, *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I* (BPA) 260-262; **Marcus, Joel**, *Jesus and the Holocaust. Reflections on Suffering and Hope* (RSV) 281-282; **Marguerat, Daniel**, *Los Hechos de los Apóstoles (Hch 1-12)*. (RSV) 249-250; **McDowell, John C. - Scott A. Kirkland, Scott A.**, *Eschatology (Guides to Theology)*, (RSV) 275-278; **Morrow, William S.**, *An introduction to biblical law* (MAEA) 250-253; **Noguez, Armando**, *El nacimiento de Jesús según Mateo y Lucas. Narradores, intérpretes y evangelizadores* (FMF) 253-254; **Pikaza, Xabier**, *Dios o el dinero. Economía y Teología* (BPA) 278-279; **Ponga, J.L.; Fajardo, L.; Panero, M<sup>a</sup> Pilar (Coords)**, *Perspectivas desde el siglo XXI* (FHD) 282-284; **Schreiber, Stefan**, *Navidad y Política. Lucas 1-2 y su crítica a la «Edad de Oro» romana* (FMF) 254-255; **Somavilla Rodríguez, Enrique (Dir)**, *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional* (MMGG) 284-285; **Sorge, Bartolomeo**, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia* (FHD) 285-286; **Stuhlmacher, Peter**, *Biblical Theology of the New Testament* (RSV) 255-258; **Tocto Meza, Edwuar Alberto**, *La investigación prejudicial o pastoral. Una propuesta al M.P. "Mitis iudex"* (MAEA) 286-288; **Wozna, Antonina M<sup>a</sup> (ed.)**, *Pisar tierra sagrada. Ecología y justicia* (BPA) 288-290.



**INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM**  
**Servicio de Publicaciones**

