



Abdruschin Schaeffer Rocha

**Revelação e Vulnerabilidade:
caminhos para uma hermenêutica da revelação a
partir da presença-ausência.**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-
graduação em Teologia do Departamento de Teologia
da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Maria Clara Luchetti Bingemer

Rio de Janeiro
Dezembro de 2015



Abdruschin Schaeffer Rocha

**Revelação e vulnerabilidade: caminhos para uma
hermenêutica da revelação a partir da presença-
ausência.**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Maria Clara Luchetti Bingemer

Orientadora

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Paulo Cezar Costa

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Cesar Augusto Kuzma

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. David Mesquiati de Oliveira

Faculdade Unida de Vitória

Prof. Irenio Silveira Chaves

UNIVERSO

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 18 de dezembro de 2015.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Abdruschin Schaeffer Rocha

Graduou-se em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Brasil (BH), em 1989. Bacharelou-se em Filosofia na UFES (Universidade Federal do Espírito Santo), em 2005. Concluiu o Mestrado em Teologia na Faculdades EST (São Leopoldo/RS), em 2010. Também é professor do curso de Bacharelado em Teologia e do Programa de Pós-Graduação (Mestrado Profissional) em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória (Vitória/ES). Atualmente é Diretor-Geral do CEFORTE (Centro de Formação Teológica da Igreja Metodista Wesleyana) e pastor da Igreja Metodista Wesleyana em Vila Velha-ES.

Ficha Catalográfica

Rocha, Abdruschin Schaeffer

Revelação e vulnerabilidade : caminhos para uma hermenêutica da revelação a partir da presença-ausência / Abdruschin Schaeffer Rocha ; orientadora: Maria Clara Luchetti Bingemer. – 2015.

250 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2015.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Revelação. 3. Vulnerabilidade. 4. Hermenêutica. 5. Presença. 6. Ausência. I. Bingemer, Maria Clara Luchetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Para minha esposa Maruzia, minha filha Melissa e minha mãe Inês,
pelo apoio e compreensão nos momentos de ausência.

Agradecimentos

À minha orientadora, Professora Maria Clara Luchetti Bingemer, pela paciência e pelos caminhos apontados no processo de pesquisa.

À PUC-Rio, pela bolsa concedida, viabilizando a construção desta pesquisa.

Aos funcionários da PUC-Rio, especialmente a Sérgio Albuquerque, sempre solícito.

Aos professores/as da Faculdade Unida de Vitória, pela parceria construtiva ao longo da caminhada acadêmica.

Aos meus alunos, que ao longo dos anos têm se tornado fonte de inspiração para as aventuras teológicas empreendidas nos textos produzidos.

À amiga Maria Dulce, pelo constante incentivo, sobretudo nas horas de sobrecarga e tensão.

À minha igreja, I.M.W. da Praia da Costa, pelo privilégio de poder pastoreá-los e traduzir-lhes em linguagem pastoral os temas da academia.

Aos casais de amigos, Fábio e Mariana, Clayton e Joyce, pela parceria pastoral e, sobretudo, pela amizade e apoio.

Ao meu pai (*in memoriam*), pela infância proporcionada e por me ensinar o caminho da leitura.

À minha mãe, pelo constante investimento sem o qual seria impossível ter chegado até aqui.

À minha esposa Maruzia e à minha filha Melissa, por acreditarem em mim. Sobre tudo a Deus, seja todo o meu louvor.

Resumo

Rocha, Abdruschin Schaeffer; Bingemer, Maria Clara Luchetti. **Revelação e vulnerabilidade: caminhos para uma hermenêutica da revelação a partir da presença-ausência**. Rio de Janeiro, 2015. 250p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A pesquisa objetiva refletir sobre as possibilidades de uma pretensa relação entre a revelação divina e a vulnerabilidade humana, propondo, para isso, “caminhos” para uma hermenêutica da revelação que se compreenda a partir do movimento dialético entre a presença e a ausência. Discute, portanto, se essa revelação diz respeito apenas ao divino e se tal vulnerabilidade é característica apenas do humano. Para tanto, parte-se do pressuposto de que a tradição ocidental, em grande medida, se constrói sobre pressupostos metafísicos que delineiam o horizonte a partir do qual se conceberá a revelação durante a maior parte do tempo. A Modernidade, que se ergue sobre essa lógica metafísica, altamente comprometida com o “desnudamento” do mundo, verá a revelação apenas como um processo por meio do qual aquilo que estava oculto se manifesta absoluta, plena e substancialmente, ou seja, assumirá a revelação apenas em seu caráter manifestacional, tornando-se, nesse sentido, refratária a qualquer interpretação que se conceba sob o signo do “mistério”. Verifica-se, portanto, uma “inflação” da presença e do sentido que se materializa historicamente na cultura ocidental moderna, em geral, e no cristianismo, em particular. O cristianismo sob o influxo dessa “saturação” se organizará em torno da presença divina, metafisicamente concebida, e a partir de um discurso altamente apologético. Mas, ao longo do percurso aqui proposto constatou-se, também, uma crítica exacerbada ao modo metafísico de se conceber o mundo e o surgimento de uma nova tradição que se insinua cada vez mais pós-metafísica, mediante a qual se considerará o tema aqui proposto. Resgata-se esse “horizonte teórico” a partir de importantes mudanças históricas ocorridas nos campos da linguagem, da hermenêutica e da pragmática (Linguistic Turn). Essa mudança de paradigmas repercutiu em diversas áreas das ciências humanas, inclusive na própria teologia. Destaca-se aqui a “dialética” inferida de Martin Heidegger e a “hermenêutica kenótica”

proposta por Gianni Vattimo, importantes pensadores no contexto das mudanças que estabelecerão o pensamento pós-metafísico. Além deles, e na esperança de se consolidar o referencial teórico desta pesquisa, ressaltam-se três teólogos cujas reflexões serão significativamente influenciadas pela crítica ao pensamento metafísico: Karl Rahner, Edward Skillebeekx e Andrés Torres Queiruga. Finalmente, mediante uma “hermenêutica da presença-ausência”, a pesquisa propõe caminhos para a construção de uma teologia da revelação que se faça a partir da vulnerabilidade humana. Assume, nesse sentido, a recepção enquanto critério hermenêutico-teológico, ao sugerir uma teologia de “textos escritos” — amparada no pressuposto de que está circunscrita aos limites da linguagem —, bem como uma teologia de “textos vivos” — consciente de que há experiências humanas que extrapolam esses limites. Em ambos os casos pressupõe-se uma “epistemologia frágil”, que proporcione lidar com esse caráter abscôndito e manifesto do divino ao modo de um “pastoreio”. Ou seja, propõe-se que o processo através do qual somos interpelados por esse Deus que se expressa na dialética da presença-ausência, que aqui se nomeia de revelação, seja alvo do cuidado humano. Pastorear o divino; pastorear os meios através dos quais o compreendemos; pastorear o “produto final” desse processo, que se transforma em teologia; pastorear o próprio pastoreio; enfim, pastorear a revelação — eis aí o desafio proposto pela pesquisa.

Palavras-chave

Revelação; Vulnerabilidade; Hermenêutica; Presença; Ausência; Cuidado.

Abstract

Rocha, Abdruschin Schaeffer; Bingemer, Maria Clara Luchetti (Advisor). **Revelation and vulnerability: “ways” to a hermeneutics of revelation on the basis of the presence-absence.** Rio de Janeiro, 2015. 250p. Doctoral Thesis – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research seeks for possible relations between divine revelation and human vulnerability. To that purpose it proposes “ways” to a hermeneutics of revelation on the basis of the dialectic movement between *presence* and *absence*. It discusses the question whether revelation concerns only the divine and whether vulnerability is only a human characteristic. We assume that Western tradition is based on metaphysical presuppositions that frame the horizon in which revelation will generally be conceived. Since Modern Age builds upon this metaphysical logic, which is highly responsible for the “denudation” of the world, it sees revelation only as a process through which the hidden becomes totally, substantially and absolutely manifest. It conceives revelation only as manifestation and will, thus, become refractory to every kind of interpretation of revelation as “mystery”. As a result we can observe an “inflation” of the *presence* and the *sense* which materializes historically in modern Western culture and particularly in Christianity. Under the effect of this “saturation”, Christianity organizes itself around the metaphysical divine *presence* and with a highly apologetic discourse. During the course of the research we also detected a harsh critique of this metaphysical way to understand the world as well as the emerging of a new tradition, which tends to be more and more post- metaphysical and which helps us to deal with the research subject. This “theoretical horizon” emerges from important historical changes that happened in the fields of language, hermeneutics and pragmatics (Linguistic Turn). This change of paradigms echoed in several areas of Humanities, including Theology. We might mention here the inferred “dialectic” of Martin Heidegger and the “kenotic hermeneutics” proposed by Gianni Vattimo, two important scholars involved in the changes which will solidify the post-metaphysical thought. With the hope to consolidate the theoretical frame of this research, we should also mention three

theologians whose thinking has been influenced by the critique of the metaphysical thought: Karl Rahner, Edward Schillebeeckx and Andrés Torres Queiruga. Finally, by means of a “presence-absence hermeneutics”, this research points out ways to conceive a theology of revelation that can be done on the basis of human *vulnerability*. In this sense, it adopts the *reception* as a hermeneutical-theological criterion, as it proposes a theology of “written texts” - upon the supposition that it is circumscribed to the limits of language – as well as a theology of “living texts” – conscious that there are human experiences that go beyond these limits. In both cases, we assume a “fragile epistemology” which helps us to deal with the hidden and manifest character of the divine in the way of “shepherding”. So, we propose that the “process” through which God speaks to us and which finds its expression in the presence-absence dialectic – here called revelation – be the object of human *care*. Shepherding the divine; shepherding the means through which we understand him; shepherding the “final product” of this process which ends up in theology; shepherding the act of shepherding itself; in summary, shepherding the *revelation* – that is the challenge posed by this research.

Keywords

Revelation; vulnerability; hermeneutics; presence; absence; care.

Sumário

1 Introdução	13
2 Modernidade e revelação: herdeiros de uma cultura do revelado	29
2.1 A mundividência moderna	30
2.1.1 Definindo os termos	30
2.1.2 A modernidade e o processo de dessacralização	36
2.2 A Modernidade como cultura do revelado	46
2.2.1 A ciência moderna como radicalização do revelado	47
2.2.2 Modernidade e “reinterpretações” da revelação	60
3 Cristianismo e revelação: influxos de uma cultura da presença a partir do horizonte metafísico	73
3.1 O sentido como presença	74
3.1.1 Cristianismo e tirania do sentido	76
3.1.2 A cultura do espetáculo como tirania da presença	84
3.2 O cristianismo como cultura da presença	90
3.2.1 Catolicismo romano e protestantismo histórico	92
3.2.2 Pentecostalismo e neopentecostalismo	99
3.3 O horizonte metafísico e o discurso apologético	103
3.3.1 A matriz metafísica	104
3.3.2 A abordagem apologética	109
4 Contemporaneidade e revelação: elementos para uma teologia da ausência a partir do horizonte pós-metafísico	119
4.1 Horizonte pós-metafísico	120
4.1.1 Hermenêutica e Virada Linguística	120
4.1.2 A dialética heideggeriana e a hermenêutica kenótica vattimiana	130
4.2 Perspectivas contemporâneas da revelação	146
4.2.1 A escuta não unânime de uma Palavra (Rahner)	147
4.2.2 Revelação na dimensão humana (Schillebeeckx e Queiruga)	153
5 Revelação e Vulnerabilidade: uma hermenêutica da presença-ausência	166
5.1 A recepção como critério hermenêutico-teológico	167
5.1.1 Revelação enquanto <i>emissão</i> e enquanto <i>recepção</i>	170
5.1.2 Um <i>Deus-para-nós</i>	175
5.2 A re-revelação nos limites da linguagem: por uma teologia de textos escritos	178
5.2.1 Epistemologia <i>kenótica</i> : entre o dizer e o não-dizer	179
5.2.2 Teologia dialogal	190

5.3 A re-revelação nos limites da pessoa: por uma teologia de “textos vivos”	196
5.3.1 Materializações da vulnerabilidade humana na teologia latino-americana	199
5.3.2 Os “textos vivos” como manifestação e camuflagem do divino	206
5.4 Hermenêutica da revelação: um chamado ao “pastoreio”	215
5.4.1 Da <i>Sorge</i> heideggeriana ao <i>Cuidado</i> em sentido teológico	217
5.4.2 De pastor do ser a pastor da revelação	224
6 Conclusão	234
7 Referências bibliográficas	239

Lista de Figuras

Figura 1: Epistemologia do filtro	184
Figura 2: Epistemologia do filtro II	201

1

Introdução

Revelação e vulnerabilidade: uma relação que até hoje causa estranheza e desconforto dada a força de sua contradição. Na verdade, somos herdeiros de uma cultura teológica na qual as realidades que se delineiam a partir dessas expressões se mostram tão francamente em confronto, que seria absurdo tentar conciliá-las em um sistema que fizesse o mínimo de sentido. Tal cultura acostumou-se a sistematizações que normalmente se baseiam numa espécie de “harmonia conceitual” capaz de garantir a estabilidade de sistemas que se transformem em “luzeiros” frente à “escuridão” das contradições da linguagem e das ambiguidades humanas. Por nossa história recente, fomos desacostumados aos paradoxos e às controvérsias que sempre revelaram o humano em todas as suas nuances. Esquecemo-nos do tempo em que uma coisa poderia ser ela mesma e também outra (*syn-ballein*), herança de uma época “pobre” de racionalidade, e nos tornamos reféns de uma lógica “não-contraditória” (*dia-ballein*) na qual nada pode ser o mesmo e seu contrário. Tornamo-nos seres pleonásticos, filhos da identidade e do mesmo, órfãos da alteridade e desacostumados a procurar o verdadeiro nas tensões, ambiguidades e assimetrias, afinal, nesse “âmbito”, verdade diz estabilidade. É a partir desse horizonte e desse novo “DNA” que temos construído nossas teologias já há algum tempo, sempre ocupados e preocupados com a ordem e a clareza, nunca afeitos e habituados ao caos e à obscuridade.

A dissonância divino-humano, de fato, incomoda e sempre exige uma resolução consonante, exatamente porque a força da divindade a partir da qual acostumamos pensar a revelação aparentemente nada tem a ver com a vulnerabilidade humana, normalmente interpretada como símbolo de tudo o que não se alinha com o divino. Nossas sistematizações normalmente obedecem a essa lógica, o que significa que em geral perdem de vista a riqueza teológica que pode derivar das tensões e contradições, pois somos seduzidos a sempre “comprimir” numa teologia sistematizada os elementos que insistem em manter-se na alteridade da relação. Muitos cedem à tentação da identidade e preferem operar a partir de

uma visão dualista do mundo, a partir da qual se torne claro quem é quem e, assim, a escolha do melhor termo se faça possível.¹ Afinal, nessa ótica é de suma importância que se estabeleça o âmbito do sagrado e o âmbito do profano, pois tal diferenciação marca também os limites entre a verdade e a falsidade, o certo e o errado..., o divino e o humano.

Mesmo que seja travestido numa suposta intenção de vencer o dualismo, muitos buscam romper fronteiras tentando levar o pior de um para o outro: o âmbito do sagrado invadido pelo pior do profano e o âmbito do profano invadido pelo pior do sagrado. Em ambos os casos temos aquilo que Marx chamou de “ópio”, em referência à religião.² Provavelmente, Marx pensou apenas em termos de uma referência ao divino que anestesia as pessoas das reais contingências históricas. E isso é verdade em se tratando de muitas expressões da religião atualmente. Mas, há algo de humano e histórico que também tem o poder de nos anestesiarmos com relação ao divino. A razão totalizante também tem sido um “ópio” que torna as pessoas imunes e higienizadas do *páthos* (*afetação*) humano e da própria transcendência, tirando-lhes tanto a capacidade de descobrirem a revelação divina em meio ao drama humano quanto a percepção dos limites dessa humanidade que colocam a possibilidade de um *para além*. Desde que a razão também é uma “marca” distintiva do humano em sua profanidade, pensar o divino apenas a partir de uma razão que exclui de seus parâmetros as afecções humanas, por exemplo, significaria levar ao sagrado o pior do profano. Por outro lado, pode-se optar por uma transgressão dessas fronteiras ao se levar ao profano o pior do sagrado. Isso pode ocorrer quando somos seduzidos pela distinção qualitativa expressa na face do sagrado e pelo poder que dele emana e levamos isso ao mundo profano de maneira a anestesiarmos a vulnerabilidade e fragilidade humanas. A revelação divina, nesse caso, seria algo de fora, que acaba por transformar qualquer vestígio humano em “reflexo” do divino. É como se em ambas as situações houvesse uma tentativa de escapada do

¹ Não se pode perder de vista o fato de que o *dualismo*, em geral, não diz respeito apenas a uma lógica que pressupõe a existência de duas (ou mais) dimensões. A compartimentalização pressuposta no *dualismo* inclui, também, uma “hierarquização” entre as partes, sendo essa uma de suas principais características. Ou seja, em qualquer *dualismo* há de se legitimar uma das dimensões ou partes em detrimento da(s) outra(s).

² Quanto a isso, Marx assim se expressa: “A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo” (MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 145.).

dualismo, mas ao modo de uma sorrateira unidade que depõe contra a diversidade inerente aos termos da relação. A “síntese” também é uma maneira de se alimentar dessa dificuldade humana em lidar com a tensão.

Considerando tais inquietações, o presente trabalho presta-se a pensar as possibilidades que derivam de uma pretensa relação entre a *revelação divina* e a *vulnerabilidade humana*. Discute, nesse sentido, se tal revelação inclui apenas o divino e se tal vulnerabilidade é característica apenas do humano. A reflexão pretende, então, romper com esse “lugar comum” e dualista, mas não em favor de uma síntese, ao contrário, assumindo a tensão e dissonância como “lugares hermenêuticos” constitutivos de compreensão do tema em questão. Nesse sentido, supõe-se um Deus frágil que gratuitamente se propõe a partir de um processo revelacional que também se dê na “mundanidade” constitutiva do humano. Ademais, a pesquisa não se pretende sistemática, como era de se esperar numa empreitada que se proponha discutir a “teologia da revelação”.³ Ou seja, não se pretende aqui propor uma teologia da revelação que busque sua fundamentação na coesão dos elementos hauridos das Escrituras, mas, sugerir “caminhos” para uma hermenêutica da revelação que seja capaz de pensar o divino desde sua presença-ausência. Para tanto, a pesquisa se estabelece ao longo de quatro capítulos. Os dois primeiros se prestam a levantar aquilo que nos parece ser o “problema” que suscita nosso interesse no tema: o estabelecimento de uma cultura da *manifestação* e da *presença* na qual foram gestadas as matrizes teóricas mediante as quais ainda se têm pensado temas como o da revelação. Ou seja, o que justifica assumir essa relação tensa entre a revelação e a vulnerabilidade, ao se propor caminhos que se

³ Em grande medida, a teologia da revelação tem sido tradicionalmente proposta a partir de um interesse sistemático. Busca-se, nessa perspectiva, erigir uma compreensão “acabada” da revelação que responda definitivamente às dúvidas e anseios do cristão, e mesmo do cético. Na tentativa de construção de um arcabouço que seja minimamente coeso, dificilmente sobra lugar para os paradoxos, para a tensão resultante da alteridade inerente aos elementos que compõem tal sistema. A necessidade de se manter a coesão pode levar o pesquisador a ter que realizar adaptações que acabem por trair a organicidade dos temas. Por outro lado, há uma tendência, cada vez mais presente nas elaborações teológicas, que se manifesta no abandono das pretensões sistemáticas e isso, obviamente, inclui o tema da revelação. Um bom exemplo dessa atitude assistemática pode ser vista na obra de Karl Rahner, um dos autores que aqui servirão de referencial teórico. Por volta de 1969, Rahner afirmava seu desinteresse por qualquer síntese e, ao mesmo tempo, sua inclinação por “temas particulares” da teologia sistemática, tratados de modo assistemático e, além disso, ditados pelas necessidades do momento (Cf. TABORDA, F. Mistério — símbolo — mistério: ensaio de compreensão da lógica interna da teologia de Karl Rahner. In: OLIVEIRA, P. R. F. de, TABORDA, F. (Orgs.). *Karl Rahner 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 56.). Nesse sentido, o trato também assistemático dada à presente tese, não reflete apenas uma opção metodológica, antes deriva muito mais dos pressupostos aqui contidos.

delineiam a partir de uma hermenêutica da revelação que busque compreender o caráter manifesto e furtivo do divino?

Na tentativa de explicitar tal problemática, no primeiro capítulo (“Modernidade e Revelação: Herdeiros de Uma Cultura do Revelado”) buscam-se na Modernidade as raízes dessa cultura da “exposição”, que se ressent de qualquer referência ao mistério e abscôndito. Ela pode ser vista, nesse sentido, como um *Zeitgeist* (“*espírito do tempo*”) que se caracteriza pela busca de um “desnudamento do mundo”, fruto dos anseios de um sujeito que em sua sofreguidão embriaga-se de um conhecimento que lhe garanta cada vez mais a autonomia e domínio sobre a realidade. “Trazer todos os mistérios à baila”, eis o mote da Modernidade que assume contornos epistemológicos, e tal postura se evidencia a partir dos movimentos que se desenvolvem em seu interior. Destaca-se, dessa forma, a ciência como radicalização do “revelado”, na medida em que postula um novo modo de conhecer o mundo, não mais refém da revelação concebida a partir da tradição teológica, nem mesmo da especulação filosófica, mas que se estrutura mediante a observação e racionalização do mundo. A Modernidade, nesse sentido, marca um importante período da cultura ocidental, caracterizada por um processo de dessacralização do mundo, mas que apesar de ser radicalmente inaugural em muitos aspectos, também é devedora de épocas que a antecederam. Essa ambiguidade pode ser vista, por exemplo, no fato de levar às últimas consequências características do cristianismo, tais como o conceito de “pessoa” e “liberdade” e todo o sentido que se evoca do evento da “encarnação”, ou seja, da mundanização do divino que acaba por consolidar a própria dessacralização do mundo, além das importantes contribuições de Agostinho no que respeita ao conceito de “alma” e “tempo”. Um importante conceito capaz de materializar essa ambiguidade moderna que se expressa na *ruptura* e *continuidade* é o conceito de *secularização*, que se expressa como condição a partir da qual Deus não se perceberá mais flagrantemente presente na ampla variedade de práticas sociais nos distintos níveis da sociedade — ou seja, os “espaços públicos” foram, em certo sentido, esvaziados de Deus. A cultura

moderna, assim, busca se emancipar da tutela da religião ⁴ e estabelece a razão como autoridade suprema, e isso inevitavelmente produz reinterpretações “brandas” e “radicais” da revelação.

No intuito de se consolidar a problemática a partir da qual se pretende pensar a revelação, no segundo capítulo (“Cristianismo e Revelação: Influxos de Uma Cultura da Presença a Partir do Horizonte Metafísico”) intenta-se, em primeiro lugar, mostrar o cristianismo como uma “cultura da presença”. Essa “presença” se verifica, sobretudo, no excesso de “sentido” que, embora situe o cristianismo no espectro maior das religiões, ganha densidade a partir da “temporalização” da experiência religiosa e linearização da história, herança legada pela cultura hebraica e que se adensa a partir do evento da Encarnação. Ou seja, os hebreus são os primeiros a interpretar os eventos históricos como *epifania* de Deus, e tal perspectiva — que destoa das concepções cíclicas do tempo, tais como consideradas na cultura grega — se amplifica no cristianismo à medida que a história passa a ter uma função escatológica e é periodizada e preenchida com determinado sentido pela ideia de “final do tempo” — ⁵ Agostinho, nesse sentido, é um dos principais pensadores a substituir o “tempo da natureza” pelo “tempo da salvação”. É digno de nota o fato de que o “tempo da salvação” já consiste numa perspectiva consideravelmente mais densa de sentido em relação aos ciclos naturais pobres de sentido. Essa escatologia, sobretudo agostiniana, continuará operando na cultura ocidental na forma de uma “inflação” do sentido e da presença, mesmo quando houver um esgotamento da matriz visional cristã. Na Modernidade, por exemplo, embora Deus paulatinamente seja substituído pelo homem, a “saturação” do sentido deixa de se perceber mediante a criação e passa a derivar da interioridade humana. Ou seja, tal “saturação” continua a vigorar, mas agora numa versão antropologizada. A revelação de Deus, então, se materializa em distintos “desnudamentos”, o que faz com que se interprete a “ausência” tanto como “paganismo” (postura medieval) quanto como “minoridade” e “obscurantismo

⁴ Para além de uma compreensão da secularização como *ruptura* em relação à religião, é possível compreendê-la, também, como *continuidade*. Ou seja, numa determinada perspectiva, como processo histórico, a secularização pode ser vista como produto da fé bíblica e não como sua negação, distorção ou perversão. Nesse sentido, há de se perceber relações causais entre os elementos constitutivos da secularização e “impulsos genuinamente libertadores” do cristianismo (quanto a isso, ver nota “82”).

⁵ A obra de Mircea ELIADE, M. “Mito do Eterno Retorno”, será importante para fundamentar essa distinção entre as concepções cíclicas e a concepção linear do tempo (Cf. ELIADE, M. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992, p. 105.).

intelectual” (postura iluminista). Essa “tirania” do sentido e da presença será duramente criticada por pensadores tais como Schopenhauer e, sobretudo, Nietzsche a partir do século XIX, entretanto, será drenada e se revitalizará na forma de uma “espetacularização da cultura” — na qual o sentido se desvincula da imagem-presença —, característica marcante das sociedades contemporâneas. Ademais, essa inflação da presença também se fará sentir nas manifestações cúllicas das distintas tradições do cristianismo. Ou seja, em geral, os cultos — quer sejam católicos, protestantes, pentecostais ou mesmo neopentecostais — se delineiam em torno da “presença” de Deus, o que consolida a ideia de um cristianismo como “cultura da presença”.⁶

Além disso, o segundo capítulo se ocupará também em demonstrar a lógica a partir da qual têm sido propostos os conceitos tradicionais de revelação. A “matriz metafísica”, que em grande medida sustenta essa inflação do sentido e da presença, tem sido responsável por instituir um “discurso apologético”, que geralmente se concentra na objetividade dos conteúdos e na força da argumentação.⁷ A metafísica tem em Platão um de seus principais percussos e sustenta-se sobre uma lógica dualista que contrapõe e hierarquiza o mundo inteligível — o mundo perene das essências e do absoluto — e o mundo sensível — que compreende as realidades sensoriais transitórias. Uma vez que na opinião de Platão o mundo sensível e transitório não poderia resumir a realidade, então, deveria existir algo mais permanente e verdadeiro. Esse afã por um pensamento mais seguro, capaz de garantir a verdade absoluta, no dizer de Habermas se traduz como pensamento da

⁶ As reflexões sobre essa “inflação da presença” manifesta nas distintas expressões cúllicas do cristianismo, basearam-se no artigo “Cristianismo como cultura da presença: uma breve análise dos seus principais movimentos”, escrito no contexto das pesquisas que ensejaram esta tese (Cf. ROCHA, A. S. Cristianismo como cultura da presença: uma breve análise dos seus principais movimentos. In: SANTOS, F. de A. S. dos; GONÇALVES, J. M.; RIBEIRO, O. L. (Orgs.). *Ciências das religiões aplicadas: interfaces de uma ciência-profissão*. Vitória, ES: Editora Unida, 2014, p. 167-182.).

⁷ A crítica que delineia o “estado da arte” desta pesquisa concentra-se, de modo geral, na “matriz visional” que tem inspirado a maioria dos conceitos de revelação ao longo da história. Nesse sentido, embora pressuponha a vasta bibliografia à disposição em relação à qual quer se contrapor, a pesquisa não pretende discuti-la, afinal, isso exigiria um trabalho de revisão bibliográfica à parte, já contemplado em outras obras. Antes, pretende, em linhas gerais, apresentar o “horizonte metafísico” a partir do qual se constroem essas várias propostas. O caráter apologético, característica fundamental desse discurso que enuncia o tema, tem marcado significativamente o conceito “tradicional” e “metafísico” de revelação. O terceiro capítulo, nesse sentido, apresentará o “horizonte pós-metafísico” como uma “matriz visional” alternativa para a abertura de caminhos que desemboquem na construção de uma possível “teologia da revelação”, ainda a ser pensada. Portanto, a proposta aqui sustentada se apresenta como uma “revelação em tom pós-metafísico”, sendo essa a grande distinção a partir da qual se propõe a presente pesquisa.

unidade ou *identidade*, pensamento da *abstração* e também pensamento da *teoria*. O discurso apologético que deriva dessa lógica metafísica surge no contexto católico como resultado de uma exigência histórica, ou seja, constrói-se frente aos desafios da Modernidade e diante dos adversários da fé, tal como concebidos pelo catolicismo romano. Nesse contexto, ele se tornará ferramenta tanto contra a Reforma Protestante do século XVI,⁸ contra os libertinos e ateus práticos do século XVII,⁹ quanto contra os deístas e enciclopedistas do século XVIII,¹⁰ a partir de uma perspectiva amplamente “proposicional” da revelação.¹¹ No início do século XX surgem os primeiros tratados apologéticos no mundo católico, que objetivam justificar epistemologicamente o próprio estatuto teórico frente à filosofia e frente à própria dogmática.¹² Na segunda metade do século XX, sobretudo no contexto protestante norte-americano, verifica-se também uma profusão de obras

⁸ Segundo LIBÂNIO, J. B. já “nesse momento começa a esboçar-se a forma tripartida da apologética, como nas obras: P. Charron, *Des trois vérités* (1514) e H. Grotius, *De veritate religionis christianae* (1627). Ela se tornará mais tarde clássica, ao ser consagrada pela obra de Joseph Hooke, *Religionis naturalis et revelatae principia* (1754). Contra os ateus, que negam toda a religião, opõe-se uma demonstração da religião (*demonstratio religiosa*); contra os deístas, que se contentavam com uma religião natural, rejeitando a mediação cristã, se busca mostrar que o cristianismo é a verdadeira religião (*demonstratio christiana*); e finalmente, contra os reformadores, demonstra-se que a Igreja católica é a única e verdadeira Igreja de Cristo (*demonstratio catholica*)” (LIBÂNIO, J. B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 34.)

⁹ LIBÂNIO, J. B. ao localizar a predominância desse movimento na primeira metade do século XVII, na França, cita os nomes mais conhecidos dentre os seus representantes: “P. Gassendi, F. de la Mothe Le Vayer, G. Naudé, J. des Barreaux, C. de Bergerac, etc.” (ADAM, A. *Apud* LIBÂNIO, J. B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 34.).

¹⁰ A consolidação da reação católica aos deístas e enciclopedistas oficializou-se no final do século XIX, com o Concílio Vaticano I (1869-1870), esse que foi o Concílio que tratou amplamente a revelação numa perspectiva apologética (Cf. LIBÂNIO, J. B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 36.).

¹¹ A Modernidade foi importante para a consolidação de uma tendência “proposicional” e, nesse sentido, “impessoal” da revelação no contexto da teologia católica, muito afeita à causa da apologética. A revelação passou a ser pensada, nesses termos, a partir de um conjunto de verdades que nos foi comunicado por Deus (*lucutio Dei*). Ou seja, nessa perspectiva, a revelação significaria a comunicação divina de instruções e verdades na forma de ideias necessárias e úteis à salvação humana, noção essa que se mostrou demasiadamente intelectualizada e depersonalizada. Em sua compreensão mais contemporânea, sobretudo após o Concílio Vaticano II, a teologia católica (à semelhança da teologia protestante) passou a referir-se à revelação como a autodoação de Deus ao mundo, o que inevitavelmente implica em que o conteúdo da revelação seja fundamentalmente o próprio divino em si (Cf. HAUGHT, J. F. *Mistério e promessa: teologia da revelação*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 11-12.). Entretanto, embora a perspectiva contemporânea tenha identificado esse reducionismo que se expressa, por exemplo, numa perda de vista da dimensão humana e experiencial da revelação — que aqui muito nos interessará —, boa parte da literatura ainda se mantém dentro de um “horizonte metafísico”, como se verá ao longo deste texto.

¹² LIBÂNIO, J. B. citando Geffré, destaca as seguintes obras: “Gardeil, *La crédibilité et l’apologétique* (1908) e Garrigou-Lagrange, *De revelatione* (1930)” (GEFFRÉ, C. *Apud* LIBÂNIO, J. B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 37.). Na primeira metade do século XX, o mundo católico também via o brilhantismo de apologetas menos sistemáticos, tais como G. K. Chesterton. Ver, por exemplo, sua obra de 1908, *Ortodoxia* (Cf. CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.).

apologéticas que articulam argumentos em prol da fé cristã a partir de um posicionamento tanto diante da matriz católica, quanto das demais religiões, e mesmo diante do ateísmo e da ciência.¹³ A prova de que nossa cultura se tornou excessivamente apologética encontra-se, entre outros motivos, no fato de que o discurso apologético não afeta apenas os crentes, mas também os não crentes. Ou seja, a mesma postura “forte” que se verifica, por exemplo, no fundamentalismo

¹³ Para uma melhor compreensão desse contexto, mencionam-se aqui alguns apologistas contemporâneos protestantes e suas principais obras: Josh McDowell (McDOWELL, J. *Evidência que exige um veredito: evidências históricas da fé cristã*. São Paulo: Editora Candeia, 1989; McDOWELL, J. *Evidência que exige um veredito: evidências históricas da fé cristã*, v. 2. São Paulo: Editora Candeia, 1993; McDOWELL, J. *Ele andou entre nós: evidências do Jesus histórico*. São Paulo: Editora Candeia, 1995.); Willian Lane Craig (CRAIG, W. L. *A veracidade da fé cristã: uma apologética contemporânea*. São Paulo: Vida Nova, 2004.); Francis Schaeffer (SCHAEFFER, F. A. *O Deus que intervém*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002; SCHAEFFER, F. A. *A morte da razão*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002; SCHAEFFER, F. A. *O Deus que se revela*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.); J. P. Moreland (MORELAND, J. P.; CRAIG, W. L. *Filosofia e cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2005.); Gleason L. Archer (ARCHER, G. L. *Enciclopédia de dificuldades bíblicas*. São Paulo: Editora Vida, 1997.); F. F. Bruce (BRUCE, F. F. *Merece confiança o Novo Testamento?* 2. ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 1990.); Paul E. Little (LITTLE, P. E. *Saiba o que você crê: conheça a verdade e dissipe suas dúvidas*. 2. ed. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1985; LITTLE, P. E. *Você pode explicar sua fé? A fé cristã não deve ser cega*. 4. ed. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1990.); John Frame (FRAME, J. *Apologética para a glória de Deus: uma introdução*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.); Darrell Bock (BOCK, D. *Jesus segundo as escrituras*. São Paulo: Shedd, 2006; BOCK, D. L.; WALLACE, D. B. *Dethroning Jesus: exposing popular culture's quest to unseat the biblical Christ*. Thomas Nelson Publishers, 2007.); David. K. Clark (CLARK, D. K. *Dialogical Apologetics: a person-centered approach to christian defense*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1993.) Norman Geisler (GEISLER, N. (Org.). *A inerrância da Bíblia: uma sólida defesa da infalibilidade das Escrituras*. São Paulo: Editora Vida, 2003; GEISLER, N. *Enciclopédia de apologética: respostas aos críticos da fé cristã*. São Paulo: Editora Vida, 2002; GEISLER, N.; FEINBERG, P. D. *Introdução à filosofia: uma perspectiva cristã*. São Paulo: Editora Vida Nova, 1983.); Phillip E. Johnson (JOHNSON, P. E. *Darwin no banco dos réus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.); John C. Lennox (LENNOX, J. C. *Porque a ciência não consegue enterrar Deus*. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.); Alister McGrath (McGRATH, A. *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007; McGRATH, A. *Apologética pura e simples: como levar os que buscam e os que duvidam a encontrar a fé*. São Paulo: Vida Nova, 2013.); John Warwick Montgomery (MONTGOMERY, J. W. *Faith founded on fact: essays in evidential apologetics*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1978.); Alvin Plantinga (PLANTINGA, A. *Deus, a liberdade e o mal*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2012.; PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*. Oxford/New York: OUP, 2000.); Richard Swinburne (SWINBURNE, R. *The Choerence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 2003; SWINBURNE, R. *Será que Deus existe?* Lisboa: Editora Gradiva, 1998; SWINBURNE, R. *The Resurrection of God Incarnate*. Oxford: Clarendon Press, 2003; SWINBURNE, R. G. *Revelation: from metaphor to analogy*. 2. ed. Oxford: University Press, 2007.).

religioso, pode ser percebida em versões ateias igualmente metafísicas.¹⁴ Além disso, dois aspectos que demonstram a relação “genética” entre a lógica metafísica e o discurso apologético podem ser mencionados: a existência de um Ser último e absoluto, fundamento de tudo, que pode ser racionalmente acessado e consequentemente provado; e a manutenção de um dualismo que, em termos de revelação, acentuará a sua dimensão divina e negligenciará sua medida humana.

Uma vez consolidado o *desde onde* se pretende sugerir “caminhos” para a construção de uma teologia da revelação, no terceiro capítulo a pesquisa se concentrará em explicitar o *através do qual*, ou seja, o referencial teórico que nos servirá de “óculos” por meio dos quais olharemos para o nosso “problema”. Um novo “movimento” se imporá a partir da transição do século XIX para o XX, cujos desdobramentos farão surgir uma nova tradição que se firmará em torno da crítica à lógica metafísica. Nesse sentido, a crise do pensamento metafísico se confundirá com a própria crise da Modernidade, e as bases para sua superação serão estabelecidas, sobretudo, por Nietzsche e Heidegger. Dá-se início, então, a um processo de “desconstrução” de proporções paradigmáticas que, inclusive, se tornará em categoria de compreensão a partir de então, e como tal sofrerá reinterpretações e será recebida por distintas áreas do saber humano. A própria história da recepção da ideia de “desconstrução” faz jus ao que esse conceito passou a ser: *o sentido do texto não constitui uma propriedade que reside o próprio texto, mas emerge à medida que o intérprete dialoga com seu texto*. Essas transformações verificadas, é importante destacar, associam-se diretamente ao tema da linguagem, que a partir do século XX se tornará a questão central da filosofia. A “*Linguistic Turn*” (“*Virada Linguística*”), evento que marca esse período, constitui-se num paradigma no qual a linguagem não será mais compreendida como objeto da

¹⁴ Um exemplo recente dessa postura apologética verificada entre os “não crentes” pode ser vista no posicionamento extremamente agressivo de Richard Dawkins, com relação à religião. Na opinião do cientista inglês (nascido, entretanto, em Nairóbi, no Quênia), a religião não é apenas desnecessária, mas, também, um elemento que deve ser banido da cultura a fim de que as pessoas vivam melhores. Seu ateísmo militante, capaz de pressupor a fé como um “vírus” em função dos terríveis danos já causados, também pode ser descrito como um “fundamentalismo antirreligioso”. Seu livro mais polêmico, *The God Delusion (Deus, Um Delírio)*, procura mostrar como a religião suscita a guerra, provoca o fanatismo e, além disso, doutrina as crianças (ver DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.). A postura de Dawkins também pode ser descrita como “metafísica”, na medida em que não se limita à sua própria *recepção*. Ou seja, Dawkins não se contenta em atestar a não existência de Deus apenas para si, como se esperaria de um agnóstico, por exemplo. Sua empreitada, ao contrário, se concentra em provar de forma absoluta a não existência de Deus, de maneira que sua defesa tenha validade universal.

reflexão filosófica, mas a própria reflexão filosófica de todo pensar.¹⁵ A linguagem, nesse novo paradigma, passará a ser uma realidade capaz de exprimir tudo o que se possa dizer sobre o “mundo”, o que significa que não haverá mais mundo independente da linguagem.

Dentre os vários protagonistas da *Linguistic Turn*, Wittgenstein merecerá especial destaque, na medida em que encarna a própria transição de uma perspectiva metafísica da linguagem para uma pós-metafísica. O filósofo austríaco abandona sua primeira teoria — expressa no *Tractatus Lógico-Philosophicus*,¹⁶ cuja tese preconiza a linguagem como figuração do mundo, uma adequação entre o pensamento e o real estado de coisas — em prol de uma concepção que rejeita essa isomorfia entre realidade e linguagem. Em sua segunda fase, Wittgenstein assume que não há um *mundo-em-si*, nem uma *consciência-em-si* que exista para além dos limites da linguagem — “mundo” e “consciência” só o são na linguagem.¹⁷ A partir das reflexões do segundo Wittgenstein, outros autores consolidarão a “reviravolta linguística” ao assumirem também a dimensão pragmático-comunicativa da linguagem.¹⁸

Também será importante, no contexto dessa mudança de paradigma, considerarmos a dialética heideggeriana e a hermenêutica kenótica vattimiana. Ao contrário da dialética suposta por Hegel, em Heidegger não se recorrerá à tentativa de uma síntese. Heidegger, nesse sentido, preserva a identidade dos contrários e postula, então, uma dialética baseada na interdependência dos termos. Para tanto, será necessário acessar a discussão heideggeriana sobre os termos *a-lêtheia* e *physis* —¹⁹ que pressupõem a interdependência tanto do *aparecer* quanto do *declinar*,

¹⁵ Tal expressão ganhou notoriedade e passou a nomear essa nova compreensão da linguagem a partir do livro *“The Linguistic Turn”*, publicado em 1967 por Richard Rorty (Cf. RORTY, R. *The Linguistic Turn: recent essays in philosophical method*. Chicago: Chicago University Press, 1967.).

¹⁶ Cf. WITTGENSTEIN, E. L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; [introdução de Bertrand Russell]. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

¹⁷ Sua segunda fase pode ser delineada a partir das novas posturas expressas em sua obra *Investigações Filosóficas* (Cf. WITTGENSTEIN, E. L. *Investigações filosóficas*. Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.).

¹⁸ A segunda fase da “Virada Linguística” pode ser descrita como uma “virada pragmática”, cujos principais expoentes foram os filósofos anglo-americanos J. L. Austin e J. R. Searle. A “virada pragmática” contaria com a “teoria dos atos de fala”, elaborada por estes dois filósofos, mas seria consolidada pela “teoria da ação comunicativa” de HABERMAS, J. que vincularia a “teoria do significado” com a “teoria da ação”.

¹⁹ Parte dessa discussão pode ser encontrada em sua obra, *Heráclito* (Cf. HEIDEGGER, M. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.).

tanto do *des-encobrimento* quanto do *encobrimento* —, além de alguns conceitos que se ligam à sua compreensão de *ser*: o *mundo como lugar* e o *outro como lugar*.

²⁰ Em Vattimo, por seu turno, somos remetidos a uma hermenêutica *kenótica* a partir de sua elaboração do *pensiero debole* que, na verdade, anuncia o ocaso da aventura metafísica do pensamento. ²¹ Vattimo, nesse sentido, adensa a crítica aos esforços humanos na busca por um acesso privilegiado ao *ser* que garanta o estabelecimento de fundamentos imutáveis que sustentem uma verdade absoluta. Postula, portanto, o fim do “mito da evidência” ²² ao demonstrar a necessidade da transição de uma racionalidade “forte” para uma racionalidade “fraca”. Vattimo, assim, resgata o pensamento heideggeriano ao reafirmar que o *ser* não se traduz num estado de coisas, nem pode ser considerado “substancialmente”, mas se manifesta como puro evento. Seguindo a máxima de Nietzsche, para quem “no mundo não há dados, há somente interpretações”, Vattimo afirma a vocação humana hermenêutica que veda qualquer busca pela essência fundamental da realidade e da existência, e postula uma compreensão do *ser* que se manifesta como história, como devir. O discurso a respeito do *ser*, portanto, não temerá mais os paradoxos, pois opera amparado pela consciência de que suas formulações são provisórias. A proximidade de Vattimo com as Escrituras pode ser vista, por exemplo, em sua compreensão da *kénosis*, como a própria encarnação de Cristo no contexto de uma história de salvação que aglutina tanto a progressiva redução da violência original do sagrado (compreendida na perspectiva de René Girard), quanto a dissolução da reivindicação metafísica de objetividade. A *kénosis*, então, é sinal de um Deus não “violento” e não “absoluto” da era pós-metafísica.

O terceiro capítulo se ocupará ainda com algumas “perspectivas contemporâneas da revelação”, protagonizadas por alguns teólogos que se inserem nessa mesma tradição que se insinua cada vez mais pós-metafísica. Nesse sentido, as reflexões de três desses pensadores cristãos que se inserem na tradição que deriva

²⁰ Esses conceitos estão presentes, em grande medida, em sua obra *Ser e Tempo* (Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.).

²¹ A expressão “*pensiero debole*” tornou-se, para Vattimo, um conceito-chave a partir do qual tem elaborado sua filosofia pós-metafísica, e encontra-se presente explicitamente em várias de suas obras (p.e.: VATTIMO, G. *Creer que se cree*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1996; VATTIMO, G. *La sociedad transparente*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1990.).

²² No contexto da Modernidade, René Descartes foi um dos primeiros a postular a “evidência” como princípio normativo para o estabelecimento da verdade científica, como pode ser visto em “2.2.1”. (Cf. DESCARTES, R. *Discurso do método*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 23.).

do chamado “giro antropológico” na teologia católica, consolidarão o horizonte teórico a partir do qual proporemos alguns “caminhos” para a construção de uma teologia da revelação: Karl Rahner, Edward Schillebeeckx e Andrés Torres Queiruga. Rahner será importante em nossa pesquisa por vários motivos. Um deles se refere à sua proposta de uma unidade fundamental entre a teologia e a filosofia, que, entre outras coisas, respalda o conjunto de nosso referencial teórico.²³ Quanto a isso, é também significativo o fato de Rahner ter se tornado discípulo de Heidegger em Freiburg, o que implicitamente nos permite traçar um *continuum* entre as tradições filosófica e teológica, na forma em que são propostas aqui como referencial teórico. Entretanto, a relação dialética que Rahner faz entre filosofia e teologia — que se situa dentro do horizonte da relação entre natureza e graça — não apenas ajuda a legitimar nosso referencial teórico, mas, sobretudo, abre caminho para se pensar a harmonia entre duas categorias que perpassarão nossa pesquisa: *transcendência divina* e *história humana*. Além disso, Rahner nos é importante na medida em que reconhece os limites da linguagem e o fato de que existem experiências humanas que nos determinam, mas que não cabem na linguagem, nem se limitam à nossa compreensão. Certamente essa elaboração de Rahner o aproxima das mudanças verificadas na compreensão de linguagem, tais quais as experimentadas a partir da *Linguistic Turn*.

Tanto Edward Schillebeeckx quanto Andrés Torres Queiruga nos aproximarão ainda mais de uma revelação que se dê na dimensão humana. A hermenêutica de Schillebeeckx também é significativamente influenciada por sua formação filosófica, herdada de seu mestre De Peter, e pela metodologia histórico-teológica assimilada no Le Saulchoir, o que fornece a estrutura antropológico-teológica que lhe servirá para a interpretação criativa dos textos da tradição. Ao supor uma reciprocidade entre teologia e antropologia, Schillebeeckx afirma sua perspectiva transcendental da revelação, mas não ao prejuízo da experiência humana. Ao contrário, para ele a revelação se constitui numa experiência expressa com palavras. Ou seja, a tese antropológica fundamental do teólogo dominicano consiste na *inseparabilidade* e, ao mesmo tempo, na *diferença* entre a relação

²³ Ao postular o ser humano como “ouvinte da palavra”, Rahner afirma explicitamente o “peculiar entrelaçamento entre filosofia e teologia”. Para ele, não precisamos separar filosofia e teologia metódica e precisamente. Na verdade, a julgar por nossa situação histórica, não é possível uma filosofia que seja absolutamente livre de teologia (Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 37-38.).

absoluta com Deus e nossas relações com o mundo e com outros semelhantes. Suas teses a respeito do ser humano como “espírito no mundo” e “intersubjetividade” e “corporeidade”, na medida em que se alinham aos conceitos heideggerianos de *ser-no-mundo* e *ser-com-os-outros*, sustentam sua radical formulação: “*extra mundum nulla salus*” (“*fora do mundo não há salvação*”).²⁴ Queiruga, por sua vez, sustenta uma revelação que seja lugar de encontro entre as várias religiões e entre essas e o mundo secular, na medida em que Deus não se revela de modo arbitrário ou favoritista — o sentido histórico deslegitimaria esse particularismo etnocêntrico. Para ele, o aspecto transcendental da revelação não ameaça sua imanência e nem mesmo a autonomia, tanto a do mundo quanto a humana. Queiruga parte do pressuposto de que Deus deseja revelar-se plenamente a todos, desde sempre e em todas as partes, razão pela qual todas as religiões têm acesso à revelação de Deus se, de fato, a compreendem como um *dar-se conta* da presença divina. Nesse caso, caberia aos profetas apenas o anúncio dessa presença, mediante a “maiêutica histórica”, e o despertar de algo que já participa da constituição humana. Para Queiruga, a “maiêutica histórica” — conceito tomado por empréstimo da filosofia platônica e desvestido de seus pressupostos metafísicos —²⁵ recupera uma tensão dual, ao sugerir que a palavra reveladora vem de fora, por um lado (*fides ex auditu*), mas, traz à luz aquilo que é mais profundo no sujeito atravessado pelas contingências humanas. Schillebeeckx e Queiruga se aproximam na medida em que concebem como pressuposto geral a necessidade de superação da perspectiva metafísica a fim de que se conceba uma revelação que se dê na própria história humana.

Finalmente, no quarto capítulo, a pesquisa visa contribuir com a discussão teológica acadêmica ao sugerir algumas reflexões que tanto ajudem a consolidar certa desconstrução em curso, quanto abrir “caminhos” que permitam a construção de uma teologia da revelação que assuma a vulnerabilidade humana na busca por uma hermenêutica da presença-ausência. Esse capítulo está dividido em quatro partes. A primeira se propõe buscar na *recepção* um critério hermenêutico-teológico para se pensar a revelação. Partindo do horizonte da “semiótica da

²⁴ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 21ss.

²⁵ O conceito de “maiêutica histórica” é central na obra de Queiruga e pode ser encontrado de forma detalhada no capítulo 4 de sua obra *Repensar a Revelação* (Cf. QUEIRUGA, A. T. *Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana*. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 105-164).

recepção”, mesmo que de forma bastante singela e rudimentar, busca-se distinguir uma revelação na perspectiva de sua *emissão* de uma revelação na perspectiva de sua *recepção*. Parece-nos que a necessidade histórica de ter que falar do sagrado como algo que se distingue por seu caráter extraordinário, também deu origem a uma tradição que se acostumou a falar *de cima para baixo*, abordagem presente em toda a teologia, de modo geral, e na cristologia, de modo especial. Após indicar o dualismo que se esconde nas abordagens cristológicas típicas *de cima* e *de baixo*, nossa abordagem da revelação assume-se como *de baixo*, mas não na mesma perspectiva usual da cristologia, que se manifesta em aportes metafísicos, mas apenas no sentido de ser uma abordagem a partir da *recepção* e do receptor humano. Nesse sentido, tal abordagem limita-se a tematizar a revelação a partir de como ela nos interpela, de como nos toca, de como se amolda à linguagem humana. Deus, então, deixa de ser o *Deus-em-si*, *aquele que é*, assim concebido pela metafísica, e se torna o *Deus-para-nós*, *aquele que vem*, tal qual sugerido por Joseph Moingt.²⁶

A segunda parte do quarto capítulo pressupõe uma *re-revelação* que se dê nos limites da linguagem e propõe, portanto, uma “teologia de textos escritos”. Trata-se de uma teologia da revelação que assuma as contribuições da nova tradição pós-metafísica da linguagem, que se insira entre a necessidade humana de interpretar a realidade e sua impossibilidade de aludi-la plenamente — uma relação dialética entre o *dizer* — marca indelével e constitutiva do humano como ser lançado no mundo — e o *não-dizer* — fruto de uma consciência que se percebe responsável pela própria finitude. A pesquisa optará, então, pela construção de uma epistemologia *kenótica*, *frágil*, que seja capaz de *dizer* — e por isso avance para além de uma teologia negativa —, mas, ao mesmo tempo não veja no dito uma descrição “radiográfica” da realidade. Ou seja, refere-se à consciência de que é impossível compreender a Deus plenamente e traduzi-lo num discurso, embora não seja necessário abrir mão dos discursos, inclusive do teológico. Na esperança de explicitar melhor essa epistemologia *kenótica*, nos utilizaremos de uma metáfora: a metáfora do filtro, que objetiva estabelecer a relação entre a *realidade-em-si*, os *filtros interpretativos* a partir dos quais lidamos com essa *realidade-em-si* e o *conhecimento final* que deriva desse processo de recepção. A revelação, nesse

²⁶ Na tentativa de explorar essa distinção entre o *Deus-em-si* e o *Deus-para-nós*, será importante a obra de MOINGT, J. *Deus que vem ao homem* (Cf. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem: do luto à revelação de Deus*, v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2010.).

sentido, não se identifica com algum desses elementos, como normalmente se pressuporia, mas consiste no processo inteiro. Tal epistemologia também deve estar a serviço da construção de uma teologia mais dialogal. Ou seja, se não se tem acesso à *realidade-em-si*, mas apenas àquilo que se circunscreve à linguagem, então isso inviabilizaria falar do absoluto absolutamente — essa consciência, então, longe de nos conduzir a uma postura apologética, nos conclamará ao diálogo.

A terceira parte busca propor uma *re-revelação* que aconteça também nos limites da *pessoa* e que, então, desemboque numa “teologia de textos vivos”. Nesse sentido, parte do princípio de que a *realidade-em-si* não possui o seu termo na linguagem e, portanto, é possível uma legitimação da dimensão ontológica que sempre aponta para um devir. Admitir, pois, que a linguagem não esgota a realidade e que há experiências humanas que não podem ser descritas por ela, como nos auxilia Rahner, abre espaço para o abscôndito na revelação, afinal, esta é indissociavelmente *linguagem* e *experiência*. Uma “teologia de textos vivos”, então, deverá ser capaz de valorizar as pessoas e suas experiências de vulnerabilidade como parâmetro teológico. E certamente a melhor tradição hermenêutica que nos subsidia esse trato teológico que se faz a partir da fragilidade humana é aquela construída pelas “hermenêuticas contextuais”, tais como se delinearam na América Latina (AL). O projeto epistemológico que se constrói desde a AL valoriza significativamente as contingências humanas e tal experiência pode ser descrita como a materialização histórica da vulnerabilidade humana como “lugar” hermenêutico, materialização essa que radicaliza as primeiras percepções de teólogos, tais como Rahner, Skillebeekx e Queiruga, na medida em que colocam o “humano” em foco. Ou seja, não se pode dar por completo o “giro antropológico”, tal qual exemplificado na teologia católica ao longo do século XX, sem que se considere a história da AL. Esse “texto vivo” materializado no humano vulnerável, lá muito mais explícito, também se constitui “lugar” de presença e ausência, manifestação e camuflagem do divino, razão pela qual deve ser incluído em qualquer formulação que pretenda discutir o tema da revelação.

Finalmente, a quarta parte do último capítulo objetiva sugerir o modo através do qual consideramos apropriado lidar com uma realidade divina que extrapola os limites da linguagem ao mesmo tempo em que só se coloca no discurso a partir dela. Parte do pressuposto de que a revelação se constitui num processo que se inicia na livre decisão de Deus em se propor gratuitamente ao ser humano, passa pelos

mecanismos de compreensão e recepção presentes no quadro interpretativo e redonda num conhecimento teológico a partir do qual falamos do divino. Surge, então, a pergunta: o caráter manifestacional e também abscondito da revelação nos convoca a uma resposta diferenciada? A resposta positiva a essa pergunta nos leva a propor uma revelação cuja *recepção* se compreenda por meio do conceito de *cuidado*, na perspectiva heideggeriana, como *modo-de-ser*. Ou seja, assumindo a metáfora de Heidegger, que afirma o ser humano como “pastor do *ser*”, propomos uma recepção que se dê nos termos da fragilidade de um pastoreio — o ser humano como “pastor” da revelação. Só um pastoreio que não se funde na força dominadora que se alimenta da ânsia por uma verdade objetiva, mas, ao contrário, se nutra da fragilidade resultante da escuta de uma verdade que se manifesta constantemente num *vir-a-ser*, é capaz de lidar com um Deus cuja melhor descrição é aquela que o caracteriza como *evento*.²⁷ Lidar criticamente com uma revelação que assuma Deus como *evento* só se faz possível a partir de uma teologia que se compreenda como hermenêutica — e que, portanto, se proponha como um chamado ao “pastoreio” da revelação —, desde que esta se traduz no modo mais frágil de se lidar com o conhecimento daquele que se coloca para além de nossas próprias descrições. Fomos acostumados a lidar com a ideia (legítima) de que Deus é quem nos pastoreia. Mas, e quanto à contrapartida — será possível um pastoreio do divino? Cremos que sim!

²⁷ No que respeita à compreensão de Deus como “evento”, este trabalho parte de alguns pressupostos que deram origem à obra *The weakness of God*, de John Caputo (Cf. CAPUTO, J. D. *The weakness of God: a theology of the event*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006.).

2

Modernidade e revelação: herdeiros de uma cultura do revelado

[Em Hegel] a revelação não tem mais nada da gratuidade, da surpresa, da liberdade, que o testemunho bíblico lhe reconhece. A revelação torna-se um destino da necessidade: Deus não se autodestina, mas é destinado; Deus é escravo da própria lei de seu ser, prisioneiro das exigências constitutivas de sua própria natureza. A revelação é o terrível processo pelo qual Deus, desde sempre, está condenado a manifestar-se: o Espírito absoluto não pode permanecer no silêncio, não pode ficar na obscuridade.

Bruno Forte²⁸

A Modernidade Ocidental é, sem dúvida, uma cultura que celebra a ousadia humana em servir-se do próprio entendimento (*sapere aude*), para se utilizar aqui de uma máxima do Iluminismo, popularizada por Kant.²⁹ Nesse sentido, impõe-se como uma busca sem limites de um conhecimento que já não reconhece mais restrições aos esforços humanos de “conquista”. Nutrindo-se ao mesmo tempo de descobertas importantes verificadas no passado e de ressentimentos com esse mesmo passado, a Modernidade se mostra como algo significativamente original — eis o paradoxo! Mas, como todo ideal de “conquista”, avança-se pressupondo que o único limite possível à expansão é o próprio limite imposto pela natureza e não aquele oriundo de qualquer “ética” capaz de respeitar a vocação do real — muito próprio (por que não dizer?) das histórias de colonização levadas às últimas consequências no período moderno. A “conquista” parece ser fruto dessa atitude “desnudadora” que assume contornos epistemológicos nessa nova cultura que se estabelece. A Modernidade, portanto, desde que se estabelece como o horizonte próprio da quebra de limites e da consequente manifestação do que antes se encontrava oculto, coloca-se também como cultura avessa a qualquer noção de “mistério”. “Trazer todos os segredos à baila”, portanto, é a vocação mais forte dessa cultura a que chamamos moderna.

Com base nesse pressuposto, pretende-se nos dois primeiros capítulos que se seguem estabelecer o *status questionis* (estado da questão) do presente trabalho, ou

²⁸ FORTE, B. *À escuta do outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 22.

²⁹ Cf. KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 11ss.

seja, levantar o problema a partir do qual se pretende sugerir algumas hipóteses no que respeita ao tema da “revelação”. Neste primeiro capítulo, parte-se da mundividência moderna como lugar da “manifestação”, da “exposição”, da “expansão” e “domínio” racional sobre o mundo e sobre o outro. Analisa-se sua tendência dessacralizadora, não como contraponto absoluto às visões religiosas de um mundo anterior, mas como processo que se nutre de seu passado ao mesmo tempo em que o ultrapassa. Ou seja, parte-se do fato de que a Modernidade é um processo paradoxal e seus sucessores também o são. Não obstante, percebe-se nessa cultura algo substancialmente novo, que se constrói sobre o pressuposto de que nada deve resistir à sede humana da descoberta. Um dos acontecimentos que a tornam, em certo sentido, inédita é o advento da ciência, que com sua proposta de ser uma nova forma de conhecimento do mundo — não mais limitada pela tradição teológica e nem pela especulação filosófica — se firma como radicalização do “revelado”. Por outro lado, a autonomia do conhecimento do mundo em relação à religião, possibilitada pela ciência, paulatinamente provoca *reinterpretações* da revelação, tendo como pano-de-fundo uma tendência cada vez mais imanente e menos transcendente da religião. Pressupõe-se que isso que aqui se nomeia de “reinterpretação branda” e “reinterpretação radical” da revelação, delineia um quadro novo capaz de repercutir no atual conceito de revelação, afinal, somos todos herdeiros desse longo processo o qual aqui se nomeia de “cultura do revelado”.

2.1

A mundividência moderna

Antes de se considerar a mundividência moderna, necessário se faz esclarecer o que se quer dizer com a expressão *modernidade*. A razão desse cuidado se justifica na polissemia do vocábulo e da própria ideia de Modernidade. O vocábulo pode significar muitas coisas e, frequentemente, isso pode gerar confusões e anacronismos. Vejamos, portanto, algumas das acepções possíveis.

2.1.1

Definindo os termos

Do ponto de vista etimológico, a palavra *moderno* — dentro do qual se inscreve a expressão *modernidade* — surge do latim tardio *modernus*, que é a

junção de *modus* e *ernus*. *Modus* significa “maneira de ser”,³⁰ “medida”, “limite” (justa medida, regra, norma, lei) — o advérbio *modo* indica o tempo limitado, que está em torno, circunscrito àquele que fala. Por outro lado, o vocábulo *ernus* significa “pertencer a”. Assim, visto numa perspectiva dicionarística, *modernus* surge como aquilo que pertence ao tempo presente, a coisa justa. Nesse sentido, falar de uma “época moderna” é pressupô-la como aquela que avança superando a época anterior. Ademais, *modernus* surge do modelo *hodiernus*, indicando assim o “hoje”, a “atualidade”.³¹ Esse sentido — que indica o pertencimento à época histórica em que se vive, àquilo que é novo, contemporâneo — faculta o uso correto do termo em qualquer época. Esse é o primeiro sentido digno de nota.

Somos informados de que o termo *moderno* foi usado com frequência a partir do século X nas polêmicas filosóficas e religiosas. No contexto de tais polêmicas, a expressão quase sempre quis indicar, de modo laudativo, certa abertura e liberdade de espírito, um conhecimento dos fatos e ideias recentes ou uma ausência de rotina; por outro lado, de modo pejorativo, indicou ligeireza, preocupação com a moda, amor da mudança pela mudança, ou seja, um abandono às impressões do momento que se subtrai a qualquer inteligência do passado. Nesse sentido, distinga-se aí uma justa modernidade, responsável por reais e necessárias transformações do pensamento, de uma modernidade de superfície, que ignora a tradição e apegase ao reclame e à demagogia.³² Evilázio Borges Teixeira, citando J. Le Goff, afirma que o termo *moderno*

[...] nasce quando o império romano se dissolve no século quinto. A modernidade, portanto, está ligada a uma contraposição antigo-moderno e durante o Medievo terá em geral um sentido de recente e atual. E, todavia, esconde freqüentemente, de modo especial, em ambientes intelectuais, uma noção de valores.³³

De qualquer forma, percebe-se nessa segunda acepção o uso da expressão de uma forma mais crítica, resultante de uma compreensão que se estabelece em função da oposição a uma estrutura estabelecida e consolidada. Compreendendo a Modernidade como um modo peculiar e homogêneo de civilização, por exemplo,

³⁰ Cf. BUENO, F. da S. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*, v. 5. São Paulo: Editora Brasília, 1974, p. 2489-2490.

³¹ BUENO, F. da S. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*, p. 2489-2490.

³² Cf. LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 693.

³³ TEIXEIRA, E. B. E. B. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 10.

João Batista Libânio afirma que ela se define muito mais por uma oposição à “tradição” do que propriamente uma contraposição a “antigo”.³⁴

A expressão *modernidade* também pode ser equivalente ao que alguns chamariam de *pós-modernidade*. Quanto a isso, é importante destacar duas maneiras de se conceber a relação entre Modernidade e Pós-Modernidade: a relação de *ruptura* e a relação de *continuidade*. A relação de ruptura pressupõe que a Pós-Modernidade seja produto do rompimento com a mundividência moderna, em função da crise instaurada nesta última. Alguns pensadores, tais como Baudrillard e Lyotard, afirmam a Pós-Modernidade como uma cosmovisão claramente distinta de sua antecessora. O “pós”, então, não ressaltaria apenas um momento subsequente, mas uma crítica e negação dos postulados da Modernidade.

Baudrillard³⁵, por exemplo, afirma que a tecnologia da informação “[...] determinou uma ordem social diferente — caracterizada por simulações — que apagou as diferenças entre o real e o virtual”.³⁶ Na esteira do pressuposto de que o fenômeno pós-moderno se manifesta como “a lógica cultural do capitalismo tardio”, tanto Baudrillard quanto Fredric Jameson³⁷ chegam às mesmas conclusões: “na cultura pós-moderna, a realidade transforma-se em imagens, e o tempo fragmenta-se numa série de presentes perpétuos”.³⁸

Lyotard também identifica na Pós-Modernidade uma mudança de cosmovisão.³⁹ A Pós-Modernidade, também denominada por ele de era “pós-industrial”, é deflagrada pela “crise dos grandes relatos [meta-narrativas⁴⁰] que legitimavam a ciência na Modernidade”.⁴¹ Segundo ele, uma das importantes consequências dessa transformação é a mudança no estatuto do saber. Ou seja, na *circulação do conhecimento* verifica-se uma mudança na relação entre sujeito e conhecimento, pois a produção do saber não pressupõe mais o sujeito que o produziu e, portanto, não depende dele para se perpetuar — “o conhecimento, portanto, tem certa autonomia em relação ao sujeito porque pode ser facilmente

³⁴ LIBÂNIO, J. B. Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 113.

³⁵ Ver as seguintes obras: BAUDRILLARD, J. *Simulacros e simulações*. Lisboa: Relógio d’Água, 1991. Também BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2011.

³⁶ BARRERA, P. Fragmentação do Sagrado e Crise das Tradições na Pós-modernidade: desafios para o estudo da religião. In: TRASFERETTI, J.; GONÇALVES, S. L. (Orgs.). *Teologia na pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2003, p.442.

³⁷ Cf. JAMESON, F. *As sementes do tempo*. São Paulo: Ática, 1996.

³⁸ BARRERA, P. Fragmentação do Sagrado e Crise das Tradições na Pós-modernidade..., p. 442.

³⁹ Ver LYOTARD, J.-F. *O pós-moderno*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.

⁴⁰ Cf. LYOTARD, J.-F. *O pós-moderno*, p. xvi.

⁴¹ BARRERA, P. Fragmentação do Sagrado..., p. 442.

adquirido sem necessidade de atuação em seu processo de produção”.⁴² Para Lyotard, então, o conhecimento posto em circulação transforma-se em informação, e isso significa que, sob certos aspectos, tal “publicização” do saber tem o poder de atenuar o monopólio e hegemonia de determinadas ideologias.

Anthony Giddens, na opinião de Pablo Barrera, é o que melhor elaborou o conceito de Pós-Modernidade como *continuidade* da Modernidade, e é aqui que nos aproximamos de uma compreensão sinonímica desses dois vocábulos. Ou seja, é exatamente essa relação de *continuidade* que faz com que alguns nomeiem de Modernidade o que outros chamariam de Pós-Modernidade. Giddens representa, portanto, aqueles que compreendem a Pós-Modernidade como radicalização e universalização das consequências da Modernidade. A mundividência moderna, assim, resultaria do aumento de abrangência e “[...] velocidade das características modernas”.⁴³ O conceito de “Modernidade Reflexiva”, por exemplo — desenvolvida principalmente por Beck⁴⁴ e Giddens⁴⁵ (também ligada à expressão “autodestruição criativa”⁴⁶), — pressupõe um incremento das características da Modernidade e não transformações de caráter essencial. É nesse sentido que se pode compreender a Pós-Modernidade tão somente como uma radicalização da Modernidade e não como algo novo. A partir dessa compreensão, algumas expressões surgem como mais adequadas às mudanças verificadas, tais como: “Alta Modernidade”, “Ultramodernidade”, “Modernidade Reflexiva”, “Modernidade Radicalizada” e etc. Estas expressões, portanto, querem indicar um aprofundamento da Modernidade e não uma ruptura com ela.

Com cautela, é possível incluir outros autores contemporâneos, representantes dessa relação de *continuidade*. Destaca-se aqui Zygmunt Bauman, para quem a Pós-Modernidade não se configuraria como algo novo, mas apenas como uma intensificação da Modernidade. Por esse motivo, Bauman substitui o termo Pós-Modernidade por “Modernidade Líquida”⁴⁷. Segundo Bauman,

⁴² BARRERA, P. Fragmentação do Sagrado..., p. 443-444.

⁴³ BARRERA, P. Fragmentação do Sagrado..., p. 447.

⁴⁴ Cf. BECK, U. et al. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997.

⁴⁵ Cf. GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

⁴⁶ Segundo BARRERA, P. a expressão “autodestruição criativa” tem a ver com “[...] uma destruição de origem interna, e não externa. Ao progredir, a Modernidade se autodestrói criativamente [...] O sentimento de novidade é causado pelo caráter inédito dos efeitos dessa radicalização” (BARRERA, P. Fragmentação do Sagrado..., p. 448.).

⁴⁷ Cf. BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

tendências já enraizadas na Modernidade começam a produzir efeitos distintos dos verificados em seu período de gestação, mas estaríamos apenas diante de novos efeitos e não de novas matrizes. Distinga-se, portanto, uma “Modernidade sólida” (a Modernidade propriamente dita) de uma “Modernidade líquida” (a Pós-modernidade).

Destaca-se ainda Jürgen Habermas, um dos principais pensadores contemporâneos, que parece também perceber a Pós-Modernidade como *continuidade* da Modernidade. Para Habermas, a Modernidade se manifesta como um “projeto inacabado” e que, portanto, merece ser radicalizado:

As forças religiosas de integração social debilitaram-se em virtude de um processo de esclarecimento [⁴⁸] que, na medida em que não foi produzido arbitrariamente, tampouco pode ser cancelado. É próprio ao esclarecimento a irreversibilidade de processos de aprendizagem que se fundam no fato de que os discernimentos não podem ser esquecidos a bel-prazer, mas só reprimidos ou corrigidos por discernimentos melhores. Por isso o esclarecimento só pode compensar seus déficits mediante um esclarecimento radicalizado (grifo nosso). ⁴⁹

Pode-se também compreender o termo *moderno* a partir de uma ótica mais “técnica” e “cronológica”. Nesse sentido, a expressão indicaria aquilo que é oposto a *medieval* e, por vezes, oposto a *contemporâneo*. Ou seja, apontaria para um determinado período da história mundial, especialmente ocidental, que se convencionou iniciar no fim da Idade Média, culminando com a Revolução Francesa (1789). ⁵⁰ Mas, há aqueles que preferem usar o termo de forma mais elástica, estabelecendo a “história moderna” como aquela que se inicia com os fatos que se seguiram à tomada de Constantinopla em 1453, e avança até a primeira metade do século XX. Falar, por exemplo, de uma “teologia moderna” nesse sentido

⁴⁸ O termo original, *Aufklärung*, também usado para se referir ao Iluminismo como movimento intelectual do século XVIII, nessa passagem quer indicar “[...] um processo histórico mais amplo, próximo do que Habermas entende por racionalização”. Quanto a essa distinção, ver nota explicativa dos tradutores (Cf. HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 6.).

⁴⁹ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 122.

⁵⁰ Obviamente, essa delimitação não se aplica absolutamente à América Latina (AL), já que nesse contexto parece ter havido um atraso no processo da Modernidade. Além disso, na AL a Modernidade fora vivida às avessas, materializando-se na miséria e pobreza de seu povo, e embora lá tenha se mantido o discurso oficial e pretensamente universal da *liberdade, felicidade e razão*, na prática predominou um processo *seletivo, excludente, parcial* e propiciador de *privilégios* (Cf. LIBÂNIO, J. B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 150-154.). Em alguns casos, a Modernidade vivenciada, sobretudo na Europa, alimentou-se da exploração e extorsão dos recursos do então Novo Mundo.

seria, então, falar de uma teologia que vigorou do século XVI até a primeira metade do século XX, a partir de quando se inicia a Pós-Modernidade.⁵¹

O estudo das origens da expressão *moderno* ou *modernidade* poderia ainda se estender em grande medida, mas isso nos distanciaria do escopo da pesquisa. Mesmo de forma sintética, entretanto, pode-se já perceber que o vocábulo não possui um sentido unívoco. Para os propósitos desta pesquisa, podem-se resumir da seguinte maneira os principais sentidos possíveis do termo *modernidade*:

- 1) O que é atual, contemporâneo, ou mesmo o que designa certa “abertura de espírito” àquilo que é novo;
- 2) O equivalente à Pós-Modernidade, por meio de expressões tais como Modernidade Líquida, Modernidade Inacabada, Hipermodernidade, Ultra-Modernidade e etc.
- 3) O período que vai mais ou menos do século XVI até a primeira metade do século XX, a partir de quando se tem aquilo que se convencionou chamar de Pós-Modernidade;⁵²

Quando se considera esta última acepção da expressão *modernidade* — a que designa os fatos ocorridos entre o século XVI e a primeira metade do século XX —, deve-se ressaltar que o conjunto de características que ali foram gestadas também acabou por gerar certo *Zeitgeist*. Nesse sentido, embora historicamente o período moderno tenha tido o seu ocaso por volta da década de 1970 — opinião mais ou menos comum entre aqueles que sugerem um início para a Pós-Modernidade —, todavia vigora no mundo contemporâneo como *Zeitgeist*, ao lado de mundividências diferentes e destoantes, como a pré-moderna e a pós-moderna. Essa concomitância de cosmovisões diferentes, em um mesmo momento histórico,

⁵¹ Há, ainda, aqueles que acreditam que a sociedade ganhou o adjetivo de *moderna* a partir das Revoluções Francesa e Industrial e do avanço da ciência, a fim de se diferenciar da sociedade tradicional, dependente que esta era da religião para interpretar o mundo (p.e., BARRERA, P. Fragmentação do Sagrado e Crise das Tradições na Pós-modernidade..., p. 437-463).

⁵² Henrique C. de Lima Vaz utiliza-se da expressão “modernidade moderna” — posteriormente, “modernidade pós-cristã” — a fim de designar a modernidade pós-renascentista, o que inclui desde os eventos que marcaram a revolução técnico-científica, passando pelos eventos que provocaram as chamadas revoluções econômico-sociais até nossos dias. Para ele, a “modernidade moderna” atinge seu ápice em Hegel. Vaz diferencia-a das modernidades anteriores, também chamadas de clássicas, nas quais se verifica de maneira incontestável a religião como o centro do sistema simbólico. Ou seja, a partir do século XVII, haverá uma mudança no papel da teologia no contexto da cultura — uma crise da estrutura *ontoteológica* (expressão utilizada por Heidegger) e ascensão de uma espécie de estrutura *onto-antropológica* (Cf. ZILLES, U. *A modernidade e a Igreja*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p. 12-13.).

sugere um conceito que as aglutine: propõem-se aqui o conceito de Contemporaneidade:

[...] o conceito de “Contemporaneidade” [...] designa o momento presente, aglutinador tanto da ideologia iluminista quanto da pós-moderna. A “contemporaneidade”, como esse palco que abarca realidades paradoxais, admite, por um lado, a Modernidade como um fenômeno que, embora tenha caracterizado um determinado momento histórico, vige ainda como modo de pensar, e, por outro, a Pós-modernidade como negação da Modernidade. Ambas, portanto, aparecem concomitantemente como *Zeitgeist* no mundo contemporâneo. Ou seja, o pluralismo, próprio do momento em que vivemos, manifesta-se, também, na simultaneidade de elementos iluministas e daqueles genuinamente pós-modernos. Ambas as *cosmovisões* convivem lado a lado, de maneira ambígua, se nutrem e se embatem, delineando um novo “espírito” aglutinador de realidades multifacetadas.⁵³

Portanto, a Contemporaneidade pode ser vista como um “palco” que se manifesta nessa ambiguidade na medida em que convive tanto com elementos pré-modernos, quanto modernos e também os chamados pós-modernos. Essa simultaneidade de elementos díspares também justifica o pluralismo que se verifica atualmente. Ou seja, nosso mundo é plural não apenas por que abarca fenômenos distintos e contrários uns aos outros, mas principalmente por que aglutina “matrizes” distintas e contrárias que, por sua vez, se materializam numa pluralidade de manifestações. Pressupor que a Modernidade ainda está entre nós, tanto quanto os seus algozes, aplaina o caminho que se estabelecerá aqui para a compreensão da revelação no mundo contemporâneo.

2.1.2

A modernidade e o processo de dessacralização

Assim como se percebe um paradoxo na mudança da Modernidade para a chamada Pós-Modernidade, que se manifesta em termos de *ruptura* e *continuidade*, como se notou anteriormente, o mesmo se dirá com respeito ao advento da Modernidade. O *Zeitgeist* moderno é tanto uma cultura que consolida e, portanto, dá continuidade a aspectos que lhe são anteriores, quanto se mostra como paradigma que expressa algo substancialmente novo. Senão, vejamos:

⁵³ ROCHA, A. S. *Hermenêutica do cuidado pastoral: lendo textos e pessoas num mundo paradoxal*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 42.

A mundividência moderna é, sem dúvida, devedora de culturas que a precederam. Ou seja, em certo sentido, não se poderia falar legitimamente de uma Modernidade sem levar em conta “categorias” que foram gestadas em períodos anteriores e que, de alguma forma, ajudaram a provocá-la. Um bom exemplo é o cristianismo — visto a partir de elementos que lhe são peculiares e, em certo sentido, inovadores em termos de cultura ocidental —, já que antecipa alguns “conceitos” que serão fundamentais na construção da Modernidade. Um deles é o conceito de “pessoa”, que de certa forma é uma “invenção” do cristianismo. Essa originalidade pode ser mais bem compreendida quando contrastamos tal conceito com a perspectiva grega predominante da “unicidade de Deus”. No contexto da filosofia grega prevalecia a concepção de um único princípio divino em contraposição à multiplicidade de seres no mundo, que pode ser confirmada, por exemplo, no esquema platônico dos “dois mundos”: o *mundo das ideias* e o *mundo sensível* ⁵⁴. Obviamente, tal concepção quando aplicada ao Deus cristão conduziria, inevitavelmente, à negação da Trindade. A saída, portanto, foi manter a unicidade divina capaz de salvaguardar o monoteísmo, mas, diferentemente da filosofia grega, acrescentou-se a ideia de que esse Deus, embora único, não é solitário. Surge, então, algo inédito: Deus é único, mas de alguma forma o seu ser pressupõe *relação, amor, liberdade*, e tais elementos, ao contrário da cultura grega, não são acidentais e secundários. Essa subversão no conceito de Deus também traz reflexos na cosmologia e antropologia cristãs. Um Deus que ama e se revela de forma pessoal torna necessária uma nova visão do mundo e do ser humano. O mundo, nesse sentido, passa a ser o lugar de realização da liberdade humana, por um lado, bem como se manifesta como criação a partir da liberdade amorosa de Deus, por outro, o que pressupõe, portanto, um ser humano que seja valorizado como *pessoa*. O ser humano, assim, é *indivíduo* (pertencente ao âmbito da natureza), mas ao mesmo tempo também é *pessoa* (que indica fonte de sentido). ⁵⁵

⁵⁴ No esquema de Platão, o “mundo das ideias” (a *idea* em Platão é um exemplar intuível na multiplicidade) é o mundo da *unidade*, do conceito puro que reúne e dá sentido à realidade a partir do todo; por outro lado, o “mundo sensível” é difuso e impreciso porquanto se mostra como mundo da multiplicidade, da relatividade. No dualismo platônico, há de se legitimar o “mundo das ideias” em detrimento do “mundo sensível”. Essa lógica a partir da qual se delineia o dualismo platônico será mais bem detalhada no segundo capítulo.

⁵⁵ Ver RUBIO, A. G. *Novos rumos da antropologia teológica cristã*. In: RUBIO, A. G. (Org.). *O humano integrado: abordagens de antropologia teológica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 263-265.

Semelhantemente, a *encarnação* —⁵⁶ enquanto figura central do cristianismo — possui em seu bojo a ideia de que Deus decidiu fazer-se homem, ou seja, deixar o mundo do *sagrado*, entrar no tempo e inaugurar a história, o que significa, nesse sentido, tornar-se imanente à ordem do profano. Há, portanto, um processo de dessacralização do sagrado, de “humanização de Deus” no qual já se encontram as sementes da “divinização do ser humano”, características tais que assentarão as bases do pensamento moderno. Ou seja, embora o cristianismo consolide a ideia de um Deus próximo e acessível (Emanuel), paradoxalmente, por meio desse processo de mundanização do divino, acaba por antecipar a “morte de Deus”⁵⁷, um dos principais símbolos da dessacralização moderna.⁵⁸ O cristianismo, assim, introduz uma ética capaz de ver o amor ao próximo como o próprio amor divino — Deus, então, se torna metáfora do ser humano. Nesse sentido, graças ao evento da *encarnação*, o humanismo não deveria ser visto como um movimento que nasce em oposição ao cristianismo ocidental, mas por obra dele.⁵⁹ Essa relação entre o cristianismo e o mundo ocidental, a partir da Modernidade, parece tão determinante que, para alguns, seria plenamente legítima a pergunta: “o cristianismo sobreviveria ao fim do Ocidente?”. E mais: “O Ocidente sobreviveria ao fim do cristianismo?”.⁶⁰

Digno de nota ainda são as contribuições de Agostinho, que ao introduzir o conceito de alma, lança as bases do individualismo ocidental. Nem os cristãos teriam o conceito de alma, nem os ocidentais o conceito de história, caso Agostinho não tivesse retomado a concepção judaico-cristã do homem via Platão, e a visão grega do tempo à luz do plano divino.⁶¹ Agostinho tem o mérito de colocar em evidência o caráter psicológico do tempo, ou seja, para ele, o tempo deriva da alma na medida em que surge da percepção humana. Nesse sentido, sua teoria do tempo

⁵⁶ Quanto a esse tema, ver PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 116-119.

⁵⁷ A “morte de Deus” pode ser vista como um processo por meio do qual a humanidade produziu a si mesma em nome de Deus.

⁵⁸ Cf. GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 127.

⁵⁹ Cf. GUIDI, R. *Apud* GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado...*, p. 146.

⁶⁰ Para G. Baget Bozzo, citado por GALIMBERTI, U. o Ocidente transformou os princípios do cristianismo num sistema de instituições que se impõem como método, tais como a democracia, o mercado, a tecnologia. Nesse sentido, o Ocidente foi e tem sido o veículo de transmissão de uma cultura da cristandade que procura se estabelecer, entretanto, sem o cristianismo. (Cf. BAGET BOZZO, G. *Apud* GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado...*, p. 169).

⁶¹ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado...*, p. 128.

“é uma fenomenologia-fisiologia da percepção do tempo” e, portanto, não se trata de uma indagação ontológica do tempo.⁶² Agostinho rejeita a tese de que o tempo corresponde ao “movimento dos astros”; distancia-se, nesse sentido, da perspectiva aristotélica de “tempo lógico” — o tempo exterior da intriga — em favor de um “tempo interior”, que atravessa a alma mediante uma tripla presença: a do passado, que se coloca por meio da memória; a do presente, que se efetiva mediante a visão; e a do futuro, que acontece por meio da expectativa e esperança.⁶³ Portanto, “alma” e “tempo” também são conceitos decisivos para a cultura do Ocidente,⁶⁴ na medida em que são formulações cristãs que alcançam sua primeira construção teológico-filosófica madura em Agostinho.⁶⁵

Mas, quando falamos em Modernidade, também estamos diante de uma cultura que se estabelece nos termos de uma *ruptura* com o período precedente. Ou seja, a despeito da influência que o cristianismo (sobretudo em sua acepção medieval) tenha exercido sobre a nova cultura, não se pode negar, por outro lado, que a Modernidade representou algo substancialmente inédito, pelo menos no que respeita ao novo “invólucro cultural” no qual aqueles elementos gestados em culturas precedentes foram colocados. “As instituições sociais modernas [por exemplo] são, sob alguns aspectos, únicas — diferentes em forma de todos os tipos de ordem tradicional”⁶⁶. Ou seja, mesmo que as ideias tenham se originado do cristianismo, por um lado, e da cultura grega, por outro, o novo ambiente para onde são realocadas, somado ao ressentimento que provoca a crise da síntese medieval, acaba por produzir algo extraordinário e original. Nesse sentido, compreender a Modernidade passa, inevitavelmente, por captar essa descontinuidade. O produto que aí se gesta é, indiscutivelmente, incomum comparado a qualquer coisa que já tenha sido produzido em termos de cultura.

Portanto, nessa segunda acepção, a Modernidade — qualquer que seja a escolha que se faça dentre os sentidos possíveis — configura-se como o resultado de uma *fratura* instaurada no cenário cósmico-antropológico de um período

⁶² Cf. FRECHEIRAS, M. L. de O.; PAIXÃO, M. P. (Orgs.). *Em torno da metafísica*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001, p. 56.

⁶³ Cf. BARROS, J. D. *O tempo dos historiadores*. Petrópolis: Vozes, 2013. Não paginado.

⁶⁴ Os conceitos de “alma” e “tempo” podem ser vistos nas *Confissões* de Agostinho (Ver AGOSTINHO, S. *Confissões; de magistro*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980).

⁶⁵ Cf. MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 2836.

⁶⁶ GIDDENS, As consequências da modernidade, p. 9.

precedente. Essa mudança de paradigma que configura a Modernidade pode ser resumida nas palavras de Carmelo Dotolo, citado por Evilázio Borges Teixeira:

Ao lado da expressão modernidade ou idade moderna, se junta um corolário terminológico: palavras como *crise*, *emancipação*, *fratura da tradição*, *progresso*, *revolução* assumem os contornos de conceitos-horizonte indicativos de uma transmutação em ato de uma progressiva autoconsciência.⁶⁷

Como se pode inferir, os mesmos aspectos que indicam uma dependência da Modernidade em relação aos seus “precursores” (*continuidade*), quando remanejados para um novo ambiente provocado pela insatisfação com o paradigma medieval, também marcam uma notável diferença (*descontinuidade*). Um dos principais conceitos, que procura captar um fenômeno que se instaura plenamente a partir da Modernidade, e que poderia ser observado segundo essa ótica, é o conceito de *secularização*. A *secularização* designa, portanto, um fenômeno que pode ser visto tanto à luz da *continuidade* quanto da *ruptura*. Mas, em que sentido se pode entender a cultura moderna, descrita como secular?

Em séculos anteriores em nossa civilização, Deus estava presente numa ampla variedade de práticas sociais em todos os níveis da “sociedade”⁶⁸ — assim, numa primeira acepção, a secularidade deve ser compreendida em termos de *espaços públicos*. Segundo Charles Taylor, isso pode ser visto, por exemplo, quando o governo local funcionava por meio da paróquia, sendo esta ainda uma comunidade de oração; ou quando a vida de rituais mantida pelas associações não era apenas *pro forma*; ou ainda quando as festas religiosas, à semelhança da procissão de *Corpus Christi*, eram os únicos modos através dos quais a sociedade mostrava-se para si mesma. Portanto, nessas “sociedades” era praticamente impossível engajar-se numa atividade pública sem encontrar Deus no sentido aqui descrito. Se se compreende até que ponto isso destoa do novo lugar relegado à religião na Modernidade, então se entenderá razoavelmente o que seja secularidade.

69

É possível recuar ainda mais na história e verificar que o conjunto de distinções entre aspectos religiosos, sociais, econômicos, políticos etc., presentes em sociedades arcaicas, deixa de fazer sentido a partir da Modernidade. Em

⁶⁷ DOTOLO, C. *Apud* TEIXEIRA, E. B. Aventura pós-moderna e sua sombra, p. 12.

⁶⁸ A expressão “sociedade” aqui deve ser usada com cautela, afinal não se aplica a todas as estruturas sociais pré-modernas, já que se trata de uma expressão que designa um conceito moderno.

⁶⁹ Cf. TAYLOR, C. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 14.

sociedades antigas, a religião “estava em toda parte”, profundamente entrelaçada com todos os outros aspectos da realidade social. Ou seja, a ideia de uma religião autônoma e privada era algo completamente estranho a esse mundo, razão pela qual se mostra como algo substancialmente incomum no novo paradigma. Danièle Hervieu-Léger, por meio daquilo que designa como “parábola da modernidade religiosa”, nos oferece uma boa descrição a respeito dessa condição pré-moderna:

No centro deste universo, que permaneceu fiel a si mesmo durante séculos, a igreja era o ponto fixo, o lugar a partir de onde se concentrava a vida da comunidade, que aí se reunia para orar, mas também para discutir assuntos comuns. A religião estava no coração da existência cotidiana. As campanhas marcavam o ritmo do tempo. As festas religiosas regulavam os ciclos da vida dos indivíduos e do grupo (tradução nossa).⁷⁰

A secularidade, ao contrário desse modelo arcaico, significa que os espaços públicos foram esvaziados de Deus, ou seja, as deliberações, normas e princípios a partir das quais se passa a operar na Modernidade não fazem mais referência a Deus ou a qualquer crença religiosa. As considerações que norteiam as ações são internas à “racionalidade” ou “lógica” de cada área. Mas, é preciso assinalar que esse esvaziamento da religião “das esferas sociais autônomas” é compatível, por estranho que possa parecer, com as pessoas que ainda acreditam em Deus e praticam sua religião. Assim, não deveríamos pressupor que a Modernidade se caracterizaria exclusivamente pelo “ateísmo”, embora este também se coloque como mais uma de suas possibilidades. Os modernos partem da religião em direção à sua redefinição, mas não são, necessariamente, ateus no sentido comum da expressão. Uma versão contemporânea dessa ambiguidade pode ser vista quando consideramos a sociedade norte-americana: apesar de ser uma das primeiras sociedades a separar Igreja de Estado, contudo, figura como uma das sociedades ocidentais com maiores estatísticas em termos de fé e prática religiosa.⁷¹

A secularidade pode ser compreendida num segundo sentido, na opinião de Charles Taylor: como o “abandono de convicções e práticas religiosas”, o que implica num afastamento de Deus e também da Igreja. É nesse sentido que se pode

⁷⁰ “En el centro de este universo, que permaneció fiel a sí mismo durante siglos, la iglesia era el punto fijo, el lugar donde se concentraba la vida de la comunidad, que ahí se reunía para orar, pero también para discutir asuntos comunes. La religión estaba en el corazón de la existencia cotidiana. Las campanas marcaban el ritmo del tiempo. Las fiestas religiosas regulaban los ciclos de la vida de los individuos y del grupo” (HERVIEU-LÉGER, D. *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*. México: Instituto Cultural Helénico, A.C., 2004, p. 7).

⁷¹ Cf. TAYLOR, C. *Uma era secular*, p. 14, 15.

dizer que “os países da Europa ocidental tornaram-se majoritariamente seculares” — e isso inclui até mesmo os que guardam vestígios de referência a Deus e os reproduz no espaço público.⁷² Ou seja, determinadas reminiscências do simbolismo religioso, presentes no espaço público, não caracterizariam mais convicções religiosas nem apego a determinada igreja local.

Mas, Taylor propõe uma compreensão de secularidade num terceiro sentido: o que aponta para as condições de fé no mundo ocidental. A secularidade marca também a transição de uma sociedade caracterizada por uma fé em Deus inquestionável (a fé não era um problema a ser discutido), para uma sociedade em que a fé figura como mais uma opção em meio a tantas outras, o que significa que então se torna um problema que inevitavelmente deve ser discutido.⁷³ Isso pode ser verificado quando comparamos a dificuldade de expressão dessa fé numa sociedade cristã (ou “pós-cristã”) com a facilidade em se legitimá-la em sociedades muçulmanas, por exemplo. Ou seja, enquanto nesta a fé não é um problema, naquela certamente é.⁷⁴ Taylor deseja abordar seu tema a partir desse terceiro sentido. Ele deseja compreender, portanto, as mudanças que transformaram uma sociedade na qual era quase impossível não acreditar em Deus, para uma na qual mesmo para o crente mais devoto a fé representa não mais que uma possibilidade. Tal secularidade se caracteriza por um processo em que, mesmo para aquele que não deseja abandonar sua fé, a proximidade com outros cujas posições são divergentes em relação à sua não pode ser ignorada.⁷⁵ A Modernidade deu início ao encurtamento das distâncias e o fato de que o mundo ficou “menor” exige cada vez mais tolerância. Essa relativização, que também deriva da proximidade cada vez maior com outras culturas e formas de crença, contribuiu para uma fé que não pode mais se manifestar de forma axiomática.

Em sua tentativa de descrever a Modernidade nos termos da secularização, Hervieu-Léger sugere três características, também dignas de consideração. A

⁷² Cf. TAYLOR, C. *Uma era secular*, p. 15.

⁷³ Quanto a isso assim se expressa Joseph Moingt: “Quando entre os gregos a filosofia começa a ser aplicada nesse domínio, é com a finalidade de estudar a natureza do ser divino, seu papel no universo; não se trata de provar formalmente sua existência, uma vez que nada a ameaça. Esta não foi a preocupação da teologia cristã em seus inícios; ela sustentava a unidade de Deus contra o politeísmo, discutia sua natureza com filósofos pagãos, dos quais algumas teorias podiam ser compreendidas como destruidoras de seu ser, mas ela não buscava demonstrar sua existência, já que vinha de uma crença comum, além disso atestada pelos livros santos” (MOINGT, J. *Deus que vem ao homem...*, p. 39.).

⁷⁴ Cf. TAYLOR, C. *Uma era secular*, p. 15.

⁷⁵ Cf. TAYLOR, C. *Uma era secular*, p. 15, 16.

primeira tem a ver com a tentativa de colocar a *racionalidade como fundamento de toda a ação*, nesse sentido, o imperativo de adaptar os meios aos fins desejados. Em termos de relações sociais, isso significaria que os indivíduos precisam apoiar seu estatuto social sobre a única base de sua competência, que deveria ser adquirida por meio da educação e da formação, e não dos atributos pessoais adquiridos por herança. Em termos de “explicação do mundo e dos fenômenos naturais, sociais ou psíquicos”, tal racionalidade exige que os critérios do pensamento científico sejam o crivo de validade de todo e qualquer enunciado explicativo.⁷⁶

O sonho de um mundo inteiramente racionalizado pela ação humana sugere uma segunda característica: a *autonomia do sujeito*, o que o torna o único responsável por construir o mundo em que vive e os significados que dão sentido à sua própria existência. Nesse sentido, há de se notar o fundamental contraste entre uma sociedade regida pela tradição — heteronômica por assim dizer —, ou seja, uma sociedade caracterizada pela imposição, de fora pra dentro, de um “código universal de sentido”, e uma sociedade que se esforça por acreditar que o ser humano tem o poder de “fundar a história, a verdade, a lei e o sentido de seus próprios atos”. Segundo Hervieu-Léger, essa descontinuidade entre a tradição e a sociedade moderna provavelmente é a característica mais fundamental da Modernidade.⁷⁷

Essa segunda característica da Modernidade, apontada por Hervieu-Léger, pode também ser pensada à luz do contraste entre os conceitos de “*self* poroso” e “*self* protegido”, segundo Charles Taylor⁷⁸. Em sua opinião, o mundo pré-moderno apresenta inúmeras características que contribuem para a manutenção da crença, o que torna a presença divina algo inevitável, para onde quer que se voltem os olhos. Uma dessas características manifesta-se sob o signo do *encantamento*. Taylor, obviamente, remete-nos à metáfora de Weber do “desencantamento do mundo”⁷⁹, uma importante característica da Modernidade Ocidental na opinião do intelectual

⁷⁶ Cf. HERVIEU-LÉGER, D. *El peregrino y el convertido...*, p. 29, 30.

⁷⁷ Cf. HERVIEU-LÉGER, D. *El peregrino y el convertido...*, p. 31.

⁷⁸ Ver TAYLOR, C. *Uma era secular*, p. 41-60.

⁷⁹ O conceito de “desencantamento do mundo” não é unívoco na obra de Weber, pois se desdobra em dois tipos: 1) o “desencantamento do mundo” pela via da religião, também chamado de *desmagificação*, que tem início nos profetas israelitas e se finda com o protestantismo ascético racionalizado; 2) o “desencantamento do mundo” pela ciência, conhecido como *desnaturalização*, que acontece em função do desenvolvimento tecno-científico e acaba por relegar a religião à zona do irracional (ver PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 35ss).

alemão. Ao evocar o conceito weberiano por negação, o filósofo canadense expõe uma condição pré-moderna que nos reporta ao “mundo dos espíritos, dos demônios e das forças morais em que nossos ancestrais viviam” ⁸⁰. Ou seja, as pessoas transitavam em um ambiente de espíritos, e alguns desses eram vistos como malignos. Para Taylor, uma das razões pelas quais é possível conceber o *desencantamento* tem a ver com o novo sentido e lugar do *self* no *cosmos*. No mundo pré-moderno — o mundo encantado — esse *self* é “poroso”, ou seja, vulnerável ao mundo de espíritos e poderes. Isso quer dizer que a fonte das emoções mais importantes e poderosas reside fora da mente, e isso implica numa completa falta de discernimento da linha demarcatória entre o que constitui a zona do interior daquilo que efetivamente escapa a essa subjetividade. Essa porosidade indica que o ser humano pré-moderno está vulnerável a todos esses objetos e forças que, supostamente, estão para além de sua mente, mas incidem sobre ela. Nesse sentido, os significados não residem apenas na subjetividade, mas habitam as coisas ou os vários tipos de sujeitos extra-humanos. O processo de desencantamento, portanto, supõe o desaparecimento desse mundo e o advento de um no qual o que chamamos de “mentes” é o único lugar possível para os pensamentos, sentimentos e vigor espiritual. É o que Taylor chama de *self* protegido. Ou seja, diz respeito a essa consciência de que há uma zona obscura e interna, que deve ser distinguida do mundo externo, e a distinção dessa fronteira funciona como proteção, afinal esse *self* vê a si mesmo como invulnerável, senhor dos significados que valem para ele. O *self* protegido, além disso, caracteriza-se por um individualismo que se manifesta numa consciência de desengajamento. ⁸¹ Nessa perspectiva de Taylor, enquanto

⁸⁰ TAYLOR, C. *Uma era secular*, p. 42.

⁸¹ Cf. TAYLOR, C. *Uma era secular*, p. 60.

viver num mundo encantado e poroso dos ancestrais tornava decisivo o viver em comunidade, num mundo “protegido” e dessacralizado isso já não importa tanto.⁸²

Finalmente, a terceira característica da Modernidade, segundo Hervieu-Léger, se aproxima da compreensão tayloriana de secularidade enquanto esvaziamento dos espaços públicos. Ou seja, a Modernidade tem a ver com um tipo específico de organização social, que se expressa pela dissociação de certas instituições. Há, portanto, uma separação entre o político e o religioso, o econômico e o doméstico, e uma emancipação da arte, da ciência, da moral e da cultura em relação à religião. Essas várias instituições, a partir da Modernidade, passam então a ser regidas por regras que lhes são próprias. Tal processo de emancipação, portanto, dá origem a uma sociedade laicizada.⁸³

Wolfhart Pannenberg também reconhece a secularização como um processo que marca a emancipação da cultura moderna em relação ao cristianismo, embora, segundo ele, essa emancipação não deva ser vista em termos absolutos, o que também aponta para o paradoxo da *continuidade* e *descontinuidade*. Baseando-se em diversos autores, para o teólogo há alguns elementos que podem sinalizar essa

⁸² Deve-se destacar, entretanto, que a tese de Taylor em *Uma Era Secular* evocou uma série de respostas críticas, muitas das quais expressas por autores que não compartilham desse conceito de secularização como contraponto à religião, vista em seus diversos aspectos. Pode-se citar, a título de exemplo, a obra de Harvey Cox, publicada em 1965, sob o título “A Cidade Secular: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica”. Nessa obra Cox argumenta que a *secularização*, enquanto processo histórico, em grande medida diz respeito a um produto da fé bíblica, e não a uma negação, distorção ou perversão do cristianismo, como muitos inferiram a princípio da leitura de seu livro. Nesse sentido, para Cox, seus elementos constitutivos carregavam consigo “impulsos genuinamente libertadores”, que deveriam ser apreciados pelas pessoas de fé, e não reprimidos. Cox também distingue entre *secularização* e *secularismo*. A primeira diz respeito a um processo histórico que parte do pressuposto de que há um significado teológico no secular, considerando que tanto cristãos quanto judeus sustentam que Deus age na história (adiante veremos isso com mais detalhes). O “ismo” da segunda indicaria uma ideologia mais fechada, portanto, condenada por Cox. Na introdução à nova edição brasileira, de 2015, o teólogo norte-americano afirma que a obra de Taylor representa uma das alternativas mais desafiadoras à tese de *A Cidade Secular* — na medida em que, segundo ele, o filósofo canadense interpreta a secularização contra o pano de fundo da cristandade latina, não como seu produto, mas como sua distorção — razão pela qual expõe algumas críticas ao pensamento de Taylor. Cox, então, expõe várias críticas que estão sendo feitas a cada um dos três níveis de secularização propostos por TAYLOR, C. que em geral se concentram nas seguintes questões: a “era religiosa”, a partir da qual deriva nossa atual “era secular”, foi tão religiosa como se acredita? Por outro lado, nossa atual “era secular” é, de fato, tão secular como em geral se sustenta? (ver COX, H. *A cidade secular: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Santo André, SP: Editora Academia Cristã, 2015.). Quanto ao significado teológico do secular, ver, também, a exposição de Maria Clara Bingemer da “presença da secularização como positividade desafiante à teologia”. Bingemer segue as elaborações propostas por Andrés Torres Queiruga, sobretudo em suas obras *Creio em Deus Pai* e *O Fim do Cristianismo Pré-Moderno* (Cf. BINGEMER, M. C. *Secularização e experiência de Deus*. In: BINGEMER, M. C.; ANDRADE, P. F. C. de (Orgs.). *Secularização: novos desafios*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2012, p. 108-115.).

⁸³ Cf. HERVIEU-LÉGER, D. *El peregrino y el convertido...*, p. 31, 32.

emancipação: em primeiro lugar, a “refundação dos conceitos de Estado e de direito com base na natureza do ser humano” ⁸⁴, que, na verdade, apontam para a construção de uma sociedade a partir de conceitos teológicos secularizados; em segundo lugar, de acordo com Max Weber,

[...] a doutrina calvinista da predestinação e o interesse nela fundado de asseguarção da própria eleição mediante a aprovação individual na vida moral, e especificamente na vida profissional, conferiram forma à conduta de vida organizada de modo ascético e racional, necessária ao desenvolvimento da economia capitalista. ⁸⁵

Soma-se a isso a substituição da exposição teológica acerca de uma história universal por uma descrição puramente racional do curso da história. Pannenberg destaca que “a moderna filosofia da história, que teve início com Turgot e Voltaire e atingiu seu ponto alto em Hegel, substituiu a concepção da Providência divina que regulava o curso da história pela ideia do progresso da humanidade no processo de seu desenvolvimento histórico” ⁸⁶.

2.2

A Modernidade como cultura do revelado

Uma vez que se tenha indicado razoavelmente a ideia de Modernidade com a qual se trabalhará aqui, bem como o fenômeno a partir de onde ela se impõe — o fenômeno da secularização, que se manifesta concretamente num processo de dessacralização do mundo —, necessário se faz consolidar as ideias encetadas na esperança de compreender em que sentido a Modernidade pode ser descrita como “cultura do revelado”.

Digno de nota é a constatação de que a Modernidade, a partir do ocaso da Idade Média que se põe também em função dessa dessacralização, paulatinamente vê nascer a vontade de se provar que Deus existe com o fim de alimentar uma razão cada vez mais duvidosa. Isso faz com que a filosofia, seguindo na direção de um movimento de autonomia do espírito, se separe cada vez mais da teologia, “mas sem poder abandonar rapidamente o fundamento que tinha na ideia de Deus, de

⁸⁴ PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia...*, p. 122.

⁸⁵ PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia...*, p. 123.

⁸⁶ PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia...*, p. 124.

quem deverá encontrar a garantia alhures e não na revelação”⁸⁷. A ambiguidade que se expressa na busca por autonomia ao mesmo tempo em que se percebe a dificuldade do abandono de um fundamento ontoteológico, faz nascer uma espécie de “teologia filosófica”, para utilizarmos aqui uma expressão recorrente em Pannenberg. Tal fato, com cautela, pode explicar a ausência de uma linha demarcatória clara entre essas duas disciplinas no início da Modernidade, o que faz com que em geral a discussão “teológica” que interessa ao tema da revelação seja realizada, sobretudo, a partir das ferramentas da filosofia. O que se quer dizer com isso é que na busca por uma fundamentação da ideia de uma cultura moderna como cultura da revelação, teólogos e filósofos se confundem quando hauridos a partir dessa temática.

2.2.1

A ciência moderna como radicalização do revelado

A racionalidade como fundamento de toda a ação, a autonomia do sujeito, bem como a emancipação institucional — enquanto características da Modernidade, tais como vistas anteriormente — repercutem epistemologicamente, o que significa que abrem caminho para uma nova forma de conhecer o mundo. Ao contrário do que acontece nas sociedades medievais, não será mais necessário recorrer à Igreja para se informar a respeito da realidade e suas possibilidades. Recorre-se agora à *observação* do mundo e submetem-se esses supostos “dados” ao uso correto e adequado da *razão*.⁸⁸ Essa mudança de postura frente ao conhecimento, verificada na Modernidade, abre caminho para o estabelecimento de um novo fundamento da “verdade”. Ou seja, a mudança no estatuto do conhecimento se mostra no novo pressuposto que norteia a cultura moderna: um conhecimento que não deriva mais da *revelação* tal qual preconizada pela teologia até então, mas, da busca humana por entendimento.

A ciência moderna é o primeiro grande evento de proporções institucionais que marca essa mudança paradigmática. A chamada “Revolução Científica” em

⁸⁷ MOINGT, J. *Deus que vem ao homem...*, p. 42.

⁸⁸ As presenças do *racionalismo* e do *empirismo*, por exemplo, dão testemunho dessa nova postura.

geral compreende o tempo que vai mais ou menos da publicação do *De revolutionibus* de Copérnico (1543) à publicação do *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), de Newton. Esse movimento de ideias, que passa pela contribuição de vários intelectuais, se consolida em termos de *características determinantes* na obra de Galileu, adquire contornos filosóficos nas formulações de Bacon e Descartes e se exprime em sua forma madura na imagem newtoniana do universo-relógio ⁸⁹.

Dentre os vários intelectuais responsáveis por essa empresa, três símbolos da atitude dessacralizadora possibilitada pela ciência moderna merecem destaque: René Descartes, Francis Bacon e Galileu Galilei. Não se tem aqui a pretensão de fazer uma exposição completa do pensamento deles, já que existem muitas e boas referências que se propõem a isso. O que nos interessa nesses pensadores, entretanto, é em que medida suas contribuições concorreram para o estabelecimento de uma cultura da “manifestação” e “desvelamento” do mundo, refratária à noção de “mistério”, a partir do qual o conceito de revelação será reinterpretado.

René Descartes (1596-1650)

Há um relativo consenso entre muitos pensadores quanto a Descartes ser considerado a figura mais importante para o início da filosofia moderna. Alguns chegam a reconhecê-lo como o seu fundador. ⁹⁰ Pannenberg justifica sua importância:

[...] ele não só realizou uma refundamentação da metafísica, o que antes dela já havia sido tentado por outros, entre os quais se deveria destacar Nicolau de Cusa, mas porque o seu embasamento da filosofia tornou-se ponto de partida para um desenvolvimento filosófico continuado. ⁹¹

Descartes é, em certo sentido, uma das primeiras figuras a envidar reflexões que procuram dar conta das inquietações que passaram a configurar o novo contexto descrito como moderno. O reaparecimento da “teologia natural” na escolástica barroca e também na teologia protestante antiga — agora em contraposição à

⁸⁹ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: do humanismo a Kant*, v. 2. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990, p. 185.

⁹⁰ Dentre esses pensadores, destacam-se as figuras de Alfred N. Whitehead, Bertrand Russel e Leibniz.

⁹¹ PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia...*, p. 134.

“teologia da revelação” — se dá em novos parâmetros. Esse novo “rosto” da “teologia natural” deve ser visto à luz da descrição de Pannenberg a respeito de sua caracterização primitiva. O teólogo alemão nos lembra de que a expressão “teologia natural” aparece pela primeira vez em Panácio, o fundador do estoicismo médio, e que os pensamentos estoicos chegaram a Roma na segunda metade do século II a.C. Por “teologia natural” Panácio designou a doutrina filosófica sobre Deus, a reflexão sobre a essência do divino, que se contrapunha tanto à “teologia mítica” dos poetas quanto à “teologia política” que movia os cultos instituídos a partir de autoridade estatal. Nesse sentido, esse conhecimento não seria “natural” por ser adequado à natureza humana, mas por corresponder à natureza do divino.⁹² Deve-se ressaltar que a “teologia natural” em sua acepção primitiva não se preocupou em tecer argumentos em prol da existência de Deus, já que tal existência era pressuposta como incontestável. Nesse sentido, o objeto dessa “teologia filosófica”⁹³ não tinha a ver com a dúvida sobre a existência divina, mas com sua caracterização. Mas, a Modernidade, na medida em que se distancia dessa cultura arcaica, provoca uma nova compreensão do papel da “teologia natural”. A partir de então, por “natureza” não se deveria mais pressupor “segundo a natureza de Deus”, mas, “segundo a natureza humana”. O Iluminismo entendeu, inclusive, que partindo do princípio de que Deus criou o ser humano e sua razão, tudo o que corresponde à natureza humana, na verdade também corresponde à natureza divina.⁹⁴ Esse novo estado de coisas torna as demonstrações da existência de Deus⁹⁵ o ponto crítico da forma moderna da “teologia natural”. Ou seja, o conhecimento de Deus, como teologia natural em sua acepção moderna, deve basear-se em reflexões e argumentos da razão que subsidiem demonstrações da existência de Deus, bem como a identificação dos atributos que devem ser conferidos a ele, além da

⁹² Cf. PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*, v. 1. Santo André: Editora Academia cristã; São Paulo: Paulus, 2009, p. 118-119.

⁹³ Pannenberg parece usar aqui as duas expressões — “teologia natural” e “teologia filosófica” — como sinônimas.

⁹⁴ Cf. PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*, v. 1, p. 125.

⁹⁵ Segundo PANNENBERG, W. embora não utilizasse a expressão “teologia natural”, Tomás de Aquino já se preocupava com uma doutrina racional de Deus. Entretanto, para ele, o ser humano só chega a uma concepção de Deus por meio da experiência do mundo, ou seja, em suas experiências daquelas coisas perceptíveis pelos sentidos. Essa parece ser uma importante distinção em relação à concepção moderna já a partir de Descartes (Cf. PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*, v. 1, p. 126-127).

fundamentação da pergunta: como podem ser inferidas essas afirmações sobre os atributos? ⁹⁶

Descartes, nesse sentido, ao oferecer uma nova fundamentação à demonstração ontológica da existência divina, contribui também para a refundação da “teologia natural”, pois ao afirmar que a ideia de Deus é inata ao espírito humano, coloca a razão num novo patamar. E é por isso que, tanto em suas *Regras para a direção do espírito* (1628), quanto no *Discurso do método* (1637), Descartes procura romper com qualquer conhecimento que seja alicerçado sobre a tradição ou que tenha como princípio a autoridade. Seu projeto consiste em buscar a verdade de modo autônomo, a partir de certezas que se ancorem em evidências racionais “claras e distintas”, e para isso converte a dúvida em método. Sua busca é por uma verdade primeira, indubitável, que sirva de ponto de partida de todo conhecimento, e que não se restrinja à imprecisão dos sentidos falaciosos, pois estes arruinam o conhecimento que temos do mundo exterior. Para ele, portanto, subestimar a experiência sensível, a fim de voltar-se para seu interior, tornando-se mais conhecido de si mesmo, é fundamental para o estabelecimento de uma base segura.

⁹⁷ Descartes encontra no estabelecimento da *res cogitans* (“substância” pensante) uma percepção *clara e distinta*, qualidades estas que o incitam a postular uma regra geral: “[...] todas as coisas que concebemos bastante clara e distintamente são verdadeiras” ⁹⁸. Para ele, nesse momento, não era o mundo sensível que se lhe afigurava como algo *claro e distinto*, mas somente o fato de as ideias ⁹⁹ ou pensamentos das coisas do mundo sensível se apresentarem ao seu espírito.

Embora esteja dando passos significativos em relação aos filósofos que o precederam, Descartes mantém-se dentro de uma lógica comum: a preocupação em estabelecer um *fundamento* seguro, “já que é do alicerce que depende a amplitude e a solidez do edifício que é preciso construir para se contrapor ao edifício aristotélico, no qual se apoia toda tradição” ¹⁰⁰. Sua contraposição, portanto, tem a ver com o tipo de alicerce, mas sua preocupação com o *fundamento* o mantém

⁹⁶ Cf. PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*, v. 1, p. 126.

⁹⁷ Ver, por exemplo, sua terceira meditação (Cf. DESCARTES, R. *Meditações*. In: EDITORA NOVA CULTURAL. *Descartes*. São Paulo, 1999, p. 269-290.).

⁹⁸ DESCARTES, R. *Meditações*, p. 270.

⁹⁹ O termo *ideia*, utilizado aqui por Descartes, não possui conotação platônica, por isso não é escrito com letra maiúscula.

¹⁰⁰ REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, v. 2..., p. 360.

próximo à tradição filosófica.¹⁰¹ Em sua busca por esse fundamento, Descartes deseja estabelecer uma certeza que resista incólume aos variados e extravagantes ataques dos céticos. Propõe, então, aquilo que se tornou sua mais célebre frase: *cogito ergo sum* — “penso, logo existo”. Seu método da dúvida o conduz, portanto, à conclusão de que o fato de se ocupar no exercício do pensamento e até mesmo de duvidar de todas as coisas (incluindo sua própria existência) acaba por estabelecer a indubitável certeza de que existe — *dubito ergo sum* (duvido, logo existo). O *cogito*, assim, representa a primeira verdade no sistema de Descartes sobre o qual se pode ter certeza.

Mas, para Descartes, é necessário que se passe do conhecimento subjetivo e isolado sobre a própria existência — o conhecimento do eu (segunda meditação) —, para o conhecimento das demais coisas — o conhecimento do mundo externo (sexta meditação). Nessa passagem da segunda para a sexta meditação, Descartes se ocupa (nas meditações intermediárias) sobre a existência e natureza de Deus. Na terceira meditação, por exemplo, Descartes apresenta provas da existência de Deus a partir do princípio de causalidade, como, por exemplo, a que afirma que só a existência de Deus (causa) explicaria a existência de um ser finito e imperfeito (eu pensante), mas ao mesmo tempo habitado pela ideia de infinito e perfeição (efeito) — uma ideia impressa no ser humano à semelhança da “marca do artista impressa em sua obra”.¹⁰² Na quinta meditação, o filósofo francês afirma que a certeza e a verdade de todo o conhecimento dependem do conhecimento que se tem sobre Deus. Ou seja, para ele, a divindade funciona como “garantia” da validade de todo conhecimento, afinal, tudo o que é real e verdadeiro em nosso interior vem de um ser que por definição é infinito e perfeito — a perfeição divina, então, *garante* que o intelecto seja capaz de discernir clara e distintamente a verdade das coisas. Ou seja, o Deus cartesiano, que por ser perfeito e bondoso inviabiliza a hipótese de um “gênio maligno”, torna-se a garantia da objetividade do conhecimento científico.

¹⁰³ Tem-se, portanto, um duplo fundamento para o “edifício” de Descartes: o

¹⁰¹ Pode-se dizer, então, que embora o pensamento moderno surja como crítica à filosofia antiga, o que inclui o platonismo e o aristotelismo, mantêm-se como “pensamento fundacionista” (também chamado de “pensamento metafísico”) na medida em que apenas troca-se de fundamento. Uma radical diferença entre o que se produz na Modernidade e aquilo que se poderia chamar de “filosofia pós-metafísica” é que esta, por sua vez, definitivamente abre mão dos fundamentos (pós-fundacionismo).

¹⁰² Cf. DESCARTES, R. *Meditações*, p. 276ss.

¹⁰³ Cf. EDITORA NOVA CULTURAL. *Vida e obra*. In: _____. *Descartes*, p. 24.

pensamento que atesta a certeza da própria existência e a existência do ser divino que assegura a validade de todo e qualquer conhecimento.¹⁰⁴

Descartes contribuiu significativamente para o estabelecimento das bases epistemológicas da ciência moderna. Seu intento, apresentado nas *Regulae ad directionem ingenii*, consistiu em apresentar regras certas e fáceis, capazes de permitir àqueles que com rigor as observar jamais tomar o falso por verdadeiro, e atingir o conhecimento de tudo o que será capaz de saber, sem, contudo, desperdiçar inutilmente o esforço da mente, mas progredir gradualmente nesse saber.¹⁰⁵ Entretanto, procurando evitar a prolixidade, Descartes reduz as vinte e uma regras expostas na obra citada para as quatro que são apresentadas em seu *Discurso do método*. A primeira regra é enunciada por Descartes da seguinte maneira:

[...] nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.¹⁰⁶

Clareza e distinção, elementos formadores da *evidência*, certamente se tornarão “caros” à ciência moderna em seu afã em *desnudar* a natureza e libertar-se do mistério.

A segunda regra se propõe “[...] dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las”¹⁰⁷. Trata-se aqui de uma defesa em favor do método analítico, compreendido como o único capaz de levar à evidência, pois “desarticulando o complexo no simples, permite à luz do intelecto dissipar as ambiguidades”¹⁰⁸.

A terceira regra, que se justifica pela insuficiência da decomposição do complexo no simples e que, portanto, sugere o nexos e coesão do todo, é assim descrita por Descartes:

[...] conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o

¹⁰⁴ A falta de clareza quanto à relação entre esses dois pretensos “fundamentos” em Descartes tem dado origem a muito debate quanto ao que, de fato, constitui-se fundamento no pensamento cartesiano (Veja, por exemplo, PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia...*, p. 134-146). A aporia que daí resulta também tem sido conhecida como “círculo cartesiano”.

¹⁰⁵ Cf. DESCARTES, R. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 24.

¹⁰⁶ DESCARTES, R. *Discurso do método*, p. 23.

¹⁰⁷ DESCARTES, R. *Discurso do método*, p. 23.

¹⁰⁸ REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, v. 2, p. 362.

conhecimento dos mais compostos; e supondo certa ordem mesmo entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros ¹⁰⁹.

À análise, portanto, deve-se seguir a síntese, que diz respeito a uma recomposição a partir de elementos absolutos, que não dependam de outros e que conduzam a uma cadeia de raciocínios que retornem do simples ao composto, permeado pela “luminosidade” do pensamento.

Finalmente, sua quarta lei é assim descrita: “[...] fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir” ¹¹⁰. Tem-se aqui, portanto, “enumeração e revisão: a primeira verifica se a análise é completa; a segunda verifica se a síntese é correta” ¹¹¹.

Percebe-se, pois, que em Descartes abre-se a possibilidade de pensar Deus à revelia da teologia e da revelação. Como iniciador do pensamento moderno e arquiteto de uma realidade que se sustenta a partir da existência de Deus, paradoxalmente, também é suspeito de ser o responsável pela “morte de Deus”, postura que amadurecerá e se consolidará em Feuerbach e Nietzsche. Eberhard Jüngel, eminente teólogo alemão, dá testemunho desse interessante efeito resultante do pensamento cartesiano. ¹¹² Segundo Jüngel, a prova da necessidade de Deus como fundamento do *cogito* e o consequente contraponto que faz do *cogito* a garantia da existência divina, na verdade, tornam-se parteiros do ateísmo moderno. ¹¹³ Nesse sentido, tem-se a partir da Modernidade, em especial a partir de Descartes, uma linha muito tênue entre a crença e a descrença em Deus.

Francis Bacon (1561-1626)

Apesar de incompleto, o projeto de Bacon visa uma verdadeira e plena reforma do conhecimento humano. Para ele, a filosofia “anterior” é estéril, incapaz de produzir resultados práticos que concorram para o progresso da vida humana. Assim, critica toda a tradição filosófica, incluindo Platão, Aristóteles e os escolásticos, pois apesar de possuírem vigor intelectual e construírem brilhantes sistemas racionais, todavia permaneceram alienados da realidade. Contra Aristóteles, Bacon se referirá aos equívocos de toda filosofia interpretada como

¹⁰⁹ DESCARTES, R. *Discurso do método*, p. 23.

¹¹⁰ DESCARTES, R. *Discurso do método*, p. 23.

¹¹¹ REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, v. 2, p. 363.

¹¹² Cf. JÜNGEL, E. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984, 522 p.

¹¹³ Ver MOINGT, J. *Deus que vem ao homem...*, p. 44-45.

contemplação. Para ele, todas as razões que Aristóteles apresenta em defesa da vida contemplativa “dizem respeito ao bem privado, ao prazer e à dignidade do indivíduo. Sob tal aspecto, não há dúvida que a vida contemplativa leva à palma [...] Mas os homens devem saber que neste teatro da vida humana apenas Deus e os anjos podem ser expectadores”¹¹⁴.

“Saber é poder”. Esta frase é recorrente nas obras de Bacon, e indica um conhecimento seguro e que esteja a serviço da conquista do poder sobre a natureza. Nesse sentido, o conhecimento não é um fim em si mesmo, mas meio para a instauração desse poder humano sobre o mundo natural, uma espécie de ciência operativa que deveria buscar o benefício do ser humano. Para Bacon, portanto, o domínio do “ministro e intérprete da natureza” aponta para o restabelecimento da natureza como fundamento do saber, o que impõe a necessidade de observação e reflexão sobre essa ordem natural das coisas.¹¹⁵ Essa relação entre ciência e poder, pressuposta por Bacon, leva-o a inferir que só se pode agir sobre os fenômenos na medida em que se conhecem suas causas. Mas, muitos são os obstáculos ao saber, razão pela qual Bacon propõe uma significativa distinção entre duas posturas em relação à natureza: “as antecipações da natureza” e “as interpretações da natureza”. A primeira refere-se às noções que se constroem “de modo prematuro e arbitrário” e que, portanto, derivam de poucos dados habituais que facilmente recebem o consentimento da opinião comum. A segunda, por outro lado, deriva de pesquisa que se constrói a partir das próprias coisas, concebidas segundo os modos adequados. Nesse sentido, para Bacon, são “as interpretações da natureza” e não “as antecipações da natureza” que produzem, de fato, conhecimento verdadeiro. Tal conhecimento se obtém mediante o verdadeiro método (*novum organum*) e, para isso, deve seguir duas fases: 1) a primeira (a *pars destruens*) diz respeito a um processo de limpeza da mente de falsas noções (*ídola*) que se instalaram no intelecto humano; 2) a segunda (a *pars construens*) exige que se exponha e se justifique as regras do novo método.

Bacon, portanto, propõe uma ciência que seja útil ao ser humano e, para acessá-la de forma a descobrir os meios de torná-la eficaz, necessário se faz libertar-se dos *ídolos* e das noções falsas. Esses *ídolos* — classificados por ele como *ídolos*

¹¹⁴ EDITORA NOVA CULTURAL. Vida e obra. In: _____. *Bacon*. São Paulo, 1999, p. 11.

¹¹⁵ Cf. HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 106.

“da tribo”, “da caverna”, “do foro” e “do teatro” —,¹¹⁶ ofuscam o nosso olhar em relação às coisas como realmente são, inviabilizando, assim, o acesso à verdade.¹¹⁷ Seu otimismo quanto ao valor da ciência como meio de domesticação da natureza pode ser visto nas seguintes palavras:

Mas aqueles dentre os mortais, mais animados e interessados, não no uso presente das descobertas já feitas, mas em ir mais além; que estejam preocupados, não com a vitória sobre os adversários por meio de argumentos, mas na vitória sobre a natureza, pela ação; não em emitir opiniões elegantes e prováveis, mas em conhecer a verdade de forma clara e manifesta; esses, como verdadeiros filhos da ciência, que se juntem a nós, para, deixando para trás os vestibulos das ciências, por tantos palmilhados sem resultado, penetrarmos em seus recônditos domínios.¹¹⁸

Bacon está interessando, então, na construção de um novo método de investigação da natureza, que seja capaz de garantir o correto conhecimento dos fenômenos. Esse método, conhecido como “método indutivo”, pressupõe que se parta “dos fatos concretos, tais como se dão na experiência” e ascenda-se “às formas gerais, que constituem suas leis e causas”¹¹⁹. Ou seja, parte-se do particular, da

¹¹⁶ A *teoria dos ídolos*, segundo BACON, F. tem por objetivo tornar as pessoas conscientes das falsas noções que invadem suas mentes e obstruem o acesso à verdade, garantindo-as, assim, a possibilidade de libertarem-se deles. Bacon classifica os ídolos utilizando-se de quatro imagens didáticas, e sugere que sejam eliminados à medida que aprendamos conceitos adequados, alcançados mediante o método da *indução*. Os *ídola tribos* (ídolos da tribo) têm a ver com a natureza humana, ou seja, com a própria família humana ou tribo. Há, nesse sentido, uma mistura da natureza do intelecto humano com a natureza das próprias coisas, o que provoca uma deformação. Ou seja, quando nosso intelecto sofre a influência dos afetos e de nossa própria vontade, isso facilita a confusão entre a natureza das coisas (o que realmente são) e aquilo que projetamos delas. Os *ídola specus* (ídolos da caverna) “derivam do indivíduo singular”. Não apenas sofremos do vício do intelecto, comum ao gênero humano, mas também das corrupções inerentes à singularidade de cada um. Ou seja, cada um possui sua própria caverna particular, a partir da qual as experiências únicas — tais como, a educação e conversação com os outros, os livros que se lê e a autoridade daqueles a quem se admira, a diversidade de impressões e os “preconceitos” encontrados em cada um — delineiam o fazer ciência. Entretanto, a ciência não deve ser encontrada no pequeno mundo de cada um, mas lá onde o mundo é idêntico para todos. Os *ídola fori* (ídolos do foro ou do mercado) surgem das relações que as pessoas possuem entre si. Para BACON, F. a linguagem — enquanto mediação das relações entre as pessoas — sofre da arbitrariedade que deriva das convenções humanas, e o seu uso inadequado inevitavelmente torna a filosofia e as ciências sofísticas e inativas. Finalmente, os *ídola theatri* (ídolos do teatro) dizem respeito aos dogmatismos e preconceitos que são entregues através de estruturas ideológicas presentes nos sistemas tradicionais de conhecimento, como, por exemplo, a filosofia. Para BACON, F. a metáfora do teatro se justifica no fato de que todos os sistemas filosóficos que foram aceitos como fábulas constroem mundos de ficção e teatro, que, portanto, são desnecessários à ciência (ver REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: do humanismo a Descartes*, v. 3. São Paulo: Paulus, 2004, p. 267-271.). A “teoria dos ídolos” de Bacon deve ser manter à vista a fim de que seja possível perceber o contraste com a nova compreensão hermenêutica, tal qual concebida a partir da *Linguistic Turn* (Cf. cap. 3), e os consequentes desdobramentos para uma teologia da revelação (Cf. cap. 4).

¹¹⁷ Cf. EDITORA NOVA CULTURAL, Vida e obra (*Bacon*), p. 12-13.

¹¹⁸ BACON, F. *Novum Organum*. In: EDITORA NOVA CULTURAL. *Bacon*. São Paulo, 1999, p. 30.

¹¹⁹ EDITORA NOVA CULTURAL, Vida e obra (*Bacon*), p. 14.

observação dos fenômenos individuais, para o estabelecimento de leis gerais que possam ser aplicadas a todos os casos. Embora a indução não seja desconhecida dos antigos — afinal Aristóteles já trabalhara em termos formais —, em Bacon sua amplitude e eficácia são muito maiores.¹²⁰ No *Novum Organum*, a teoria da indução distingue inicialmente *experiência vaga* e *experiência escriturada*. Por *experiência vaga* Bacon compreende as noções hauridas pelo observador quando opera ao acaso. A *experiência escriturada* tem a ver com as noções acumuladas pelo investigador quando observa metodicamente e realiza experimentos a partir de um determinado motivo que se estabelece previamente.¹²¹

Digno de nota é o fato de que, no projeto de Bacon, encontra-se em estado germinativo toda postura dessacralizadora que caracterizaria a ciência moderna por muito tempo. O ser humano é convidado a tornar-se, por meio da observação, senhor e hermeneuta da natureza (cf. 1º aforismo), e esta, por sua vez, deveria aquiescer à sua ação dominadora (cf. 3º aforismo). Bacon toma por infames os teólogos que impõem barreiras à investigação filosófica por temerem um exame profundo da natureza que avance para além dos limites estabelecidos por uma interpretação equivocada das Escrituras. A exploração dos mistérios divinos contidos nos conteúdos revelacionais não está, de maneira alguma, interdita, nem as mudanças verificadas na filosofia ou mesmo a investigação da natureza se constituem uma ameaça à religião (cf. 89º aforismo). Por estranho que possa parecer, se se considera o efeito posterior dessa postura para a religião, Bacon não parece considerar incompatíveis a ciência e a fé. Para ele, a filosofia natural, “depois da Palavra de Deus”, é a melhor medicina na cura das superstições, além de ser alimento para a fé. Na verdade, chega a considerar que a filosofia permanece como a mais fiel serva da teologia, afinal, enquanto a Escritura revela a vontade de Deus, a filosofia natural manifesta o seu poder.¹²²

¹²⁰ Cf. EDITORA NOVA CULTURAL, Vida e obra (*Bacon*), p. 15.

¹²¹ Embora não tenha sido esse o efeito que os escritos baconianos tiveram para a ciência moderna, é interessante notar que a *experiência escriturada* já dá indícios de que a ciência, tal qual pretendida pelos primeiros indutivistas, não começa com a observação, já que esta pressupõe certo “interesse” que expressa uma determinada visão prévia do mundo, uma “teoria”. Isso será mais tarde tema de discussão daqueles que vêm no “indutivismo ingênuo” um problema para o estabelecimento das bases da ciência (Ver, por exemplo, CHALMERS, A.F. *O Que é a Ciência Afinal?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.).

¹²² Cf. BACON, F. Aforismos sobre a interpretação da natureza e o reino do homem: livro I. In: EDITORA NOVA CULTURAL. *Bacon*. São Paulo, 1999, p. 72.

Comprometido com um saber que desnuda a realidade sem reservas, Bacon frequentemente busca respaldo nas Escrituras para legitimar, religiosamente, seu projeto de dominação da natureza. Para ele, entre as ações humanas, pode-se dizer que as notáveis descobertas ocupam o mais alto posto. E é por isso que, segundo ele, os antigos tributavam honras divinas aos inventores. Nesse sentido, arrisca um versículo bíblico (Pv 25:2) como respaldo de suas afirmações: “A glória de Deus consiste em ocultar a coisa, a glória do rei em descobri-la” (cf. 129º aforismo).¹²³ Sua visão de uma ciência que se funda num saber sem limites é significativa para o que aqui se pretende estabelecer.

Galileu Galilei (1564-1642)

O italiano Galileu Galilei é considerado um dos principais fundadores da ciência moderna, e como teorizador do método científico é quem, sobretudo, contribuiu para a autonomia da pesquisa científica. Sua contribuição deve ser vista à luz de sua posição, extremamente estreita e desconfortável, entre a física e astronomia aristotélicas e a interpretação literal das Escrituras — posições amplamente aceitas pelos teólogos da Igreja e em geral pelas pessoas de seu tempo.

O núcleo central da problemática que resultou na querela entre Galileu e seus contemporâneos tem a ver com a relação entre o sistema de Copérnico e as Escrituras. A redescoberta e reconstrução da luneta por Galileu¹²⁴ tornou-se um divisor de águas na concepção de mundo, não pelo impacto da invenção em si, mas pelo fato de ter sido introduzida no âmbito da ciência, o que significou a potencialização dos sentidos a partir dos quais a observação, tema importante em Galileu, se tornaria possível na investigação de uma quantidade significativa de fenômenos. Ou seja, a importância do instrumento “está na definição do processo lógico através do qual se mudou a mentalidade do mundo científico”¹²⁵. Nesse sentido, muito mais do que apenas uma interessante descoberta, o instrumento dentro desse novo contexto representava a possibilidade do completo *desvelamento* do mundo, da possibilidade de perscrutar aquilo que, de outro modo, permaneceria

¹²³ Cf. BACON, F. Aforismos sobre a interpretação da natureza..., p. 96-97.

¹²⁴ Em 1609, Galileu soube que na Holanda tinham inventado um telescópio. Após confirmar o fato com um ex-discípulo, Jacopo Badovere, buscou informações sobre o artefato e dedicou-se, a partir de então, a aperfeiçoá-lo, aumentando sua capacidade de observação. Embora não tenha sido o inventor do instrumento, todavia foi ele quem o aperfeiçoou e o usou para fins científicos (cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, v. 2..., p. 251.).

¹²⁵ REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, v. 2..., p. 253.

na dimensão do “mistério”, perpetuando assim a ignorância dos homens. Thomas S. Kunh comenta:

A teoria de Copérnico, por exemplo, sugeria que os planetas deveriam ser como a Terra, que Vênus deveria apresentar fases e que o Universo necessariamente seria muito maior do que até então se supunha. Em consequência disso, quando, sessenta anos após a sua morte, o telescópio exibiu repentinamente as montanhas da Lua, as fases de Vênus e um número imenso de estrelas de cuja existência não se suspeitava, numerosos adeptos, especialmente entre os não-astrônomos, foram conquistados para a nova teoria por tais observações.¹²⁶

As investigações de Galileu no campo da física, especialmente em mecânica, procurou descrever os fenômenos em linguagem matemática. Sua intenção era mostrar, por meio da observação, os fenômenos tais como ocorrem. Entretanto, os seguidores da ciência oficial, de orientação aristotélica e puramente especulativa, reagiram violentamente ao discordarem da aplicação da matemática ao mundo da física. Em alguns de seus escritos (p.e., o “*Discurso sobre as coisas que estão sobre a água*”, de 1612, ou a “*História e demonstração sobre as manchas solares*”, de 1613), Galileu chega a ridicularizar a teoria aristotélica, demonstrando suas imprecisões.¹²⁷

A reação contrária às suas propostas não veio apenas da “ciência tradicional”, mas também dos teólogos que logo se apressaram em contrapor-las às afirmações das Escrituras. Dentre as principais passagens bíblicas citadas no século XVII, destacam-se aquelas que supostamente indicam a estabilidade da Terra e o movimento do Sol: Salmos 18:6 e 103:5; 1 Crônicas 16:30; Eclesiastes 1:4-6; Josué 10:12. O que destacarão os teólogos, tanto católicos quanto protestantes, é o suposto conflito entre a ciência e a revelação bíblica. De um lado, os católicos praticantes de uma “hermenêutica da manutenção”, dependiam do magistério eclesiástico para sua interpretação das Escrituras. Num contexto de Contra-Reforma não se poderia admitir que qualquer crente definisse os princípios hermenêuticos através dos quais as Escrituras deveriam ser lidas. De outro, mesmo os protestantes embalados por uma “autonomia hermenêutica”, não seriam capazes de aquiescer às mudanças iniciadas por Copérnico e mais tarde consolidadas por Galileu, em função de sua interpretação literalista da Bíblia. Reale e Antiseri nos oferece uma boa descrição da atitude de alguns reformadores quanto a essas propostas:

¹²⁶ KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 197.

¹²⁷ Cf. EDITORA NOVA CULTURAL. Vida e obra. In: _____. *Galileu*. São Paulo, 1996, p. 6.

[...] foi com base nesses trechos da *Escritura* que Lutero, Calvino e Melanchton opuseram-se duramente à teoria copernicana. Em um de seus *Discursos à mesa*, Lutero parece ter afirmado (1539): “As pessoas deram ouvidos a um astrólogo de dois vinténs, que procurou demonstrar que é a Terra que gira e não os céus e o firmamento, o Sol e a Lua [...]. Esse insensato pretende subverter toda a ciência astronômica. Mas a Sagrada Escritura nos diz que Josué ordenou ao Sol — e não à Terra — que se detivesse.” No seu *Comentário ao Gênesis*, Calvino cita o versículo inicial do *Salmo* 93, que diz: “Sim, o mundo está firme, jamais tremerá.” E se pergunta: “Quem terá a ousadia de antepor a autoridade de Copérnico à do Espírito Santo?” E Melanchton, discípulo de Lutero, seis anos depois da morte de Copérnico, escrevia: “Os olhos nos testemunham que os céus efetuam uma revolução ao longo de vinte e quatro horas. Mas, certos homens, por amor às novidades ou então para dar provas de genialidade, estabeleceram que a Terra se move e afirmam que tanto a oitava esfera como o Sol não giram [...]. Pois bem: é uma falta de honestidade e de dignidade sustentar publicamente tais conceitos. E o exemplo é perigoso. É tarefa de toda mente sã aceitar a verdade como ela foi revelada por Deus e a ela submeter-se.”
128

Percebe-se que o que guia as críticas feitas com base nas Escrituras são sua compreensão literal e os pressupostos aristotélicos que afirmam uma diferença qualitativa entre a Terra e os céus. A descoberta das “manchas solares”, por exemplo, será duramente criticada pelos teólogos na medida em que enxergam na tese galileana a negação dos textos bíblicos e uma destruição da perfeição do céu. Galileu, por outro lado, argumentará em favor da incomensurabilidade entre a ciência e a fé. Ou seja, sua defesa pressupõe uma demarcação entre as duas áreas e, portanto, uma autonomia dos conhecimentos científicos, que doravante deverão ser estabelecidos a partir do instrumental exigido pelo método experimental. Para Galileu, um católico que admite a “inerrância bíblica”, é falso qualquer conflito que se estabeleça entre a ciência e a revelação bíblica.¹²⁹ Afinal, a Bíblia constitui um texto de ensinamento religioso e moral, não um manual de ciência da Natureza, o que significa que não deveria ser tomada sempre literalmente. Nesse sentido, Galileu cita em sua carta à Cristina de Lorena um epigrama atribuído ao cardeal Barônio: “a intenção do Espírito Santo é ensinar-nos como se vai para o céu e não como vai o céu”.¹³⁰ Referindo-se aos problemas hermenêuticos responsáveis pelo dissenso, Galileu assim se refere em carta a Dom Benedetto Castelli, seu discípulo e colaborador:

[...] parece-me que fosse proposto com muitíssima prudência por [Cristina de Lorena] e concedido e estabelecido por V.P. que a Sagrada Escritura não pode nunca

¹²⁸ REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, v. 2..., p. 259.

¹²⁹ Cf. GALILEI, G. *Ciência e fé: cartas de Galileu sobre o acordo do sistema copernicano com a Bíblia*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 10.

¹³⁰ Cf. GALILEI, G. *Ciência e fé...*, p. 11.

mentir ou errar, mas serem os seus decretos de absoluta e inviolável verdade. Só teria acrescentado que, se bem a Escritura não pode errar, não menos poderia às vezes errar algum dos seus intérpretes e expositores, de vários modos. Entre estes, um seria muitíssimo grave e frequente; quando quisesse deter-se sempre no puro significado das palavras; porque, assim, apareceriam aí não apenas diversas contradições, mas graves heresias e mesmo blasfêmias [...] Assentado, portanto, que a Escritura, em muitas passagens, não apenas admite, mas necessita necessariamente de exposições diferentes do significado aparente das palavras, parece-me que, nas discussões naturais, deveria ser deixado no último lugar.¹³¹

Na sequência, Galileu parece inferir que, ao contrário das Escrituras que não podem e não devem ser concebidas em sua literalidade — nesse sentido, o seu completo desvelamento seria até prejudicial —, não se deveria duvidar, todavia, da verdade haurida dos efeitos naturais que são colocados diante dos olhos, afinal, para ele, a Natureza é inexorável e imutável.¹³²

2.2.2

Modernidade e “reinterpretações” da revelação

Reinterpretação branda da revelação

A participação determinante de Descartes, Bacon e Galileu no projeto moderno é significativa por muitas razões, algumas das quais já foram expostas anteriormente. Existe, ademais, um aspecto que neste momento se faz necessário pontuar. Trata-se do fato de que, apesar de terem sido arautos de uma mudança de

¹³¹ GALILEI, G. *Ciência e fé...*, p. 19.

¹³² Galileu inaugura uma abordagem diferente e inovadora dos fenômenos naturais, e isso consolida sua importância na história. Não seria lembrado, entretanto, por suas revelações no campo da física e da astronomia, mas pelas contribuições no estabelecimento do método científico. Três princípios básicos no método galileano sobreviveram ao seu autor: 1) a *observação* dos fenômenos — compreendidos tais como ocorrem — isenta das perturbações provocadas por pré-conceitos de natureza religiosa ou filosófica (ao observar os astros através de seu telescópio, sobretudo a percepção das “manchas solares”, Galileu deixou de lado o pressuposto da perfeição dos corpos celestes, tal qual estabelecia a astronomia aristotélica); 2) a *experimentação*, ou seja, a verificação da legitimidade das afirmações sobre fenômenos naturais por meio da produção do fenômeno sob determinadas circunstâncias; 3) a regularidade matemática, como *conditio sine qua non* do conhecimento da natureza (cf. EDITORA NOVA CULTURAL, Vida e obra (*Galileu*), p. 7-8.). A partir da década de 1940, Alexandre Koiré, opondo-se às correntes da epistemologia e história das ciências, caracterizadas por uma forte tendência empirista e historicista — em certo sentido, devedora da contribuição galileana —, sustentará duas teses: 1) as conquistas científicas do mundo antigo devem ser vistas à luz do contexto a partir das quais surgiram, e não à luz do momento presente; 2) uma defesa dos direitos “da imaginação teórica” em contraposição aos da realização prática (Ver KOIRÉ, A. *Galileu e platão*. Lisboa: Gradiva Publicações, [19--].). Koiré lançará as sementes que constituirão a base das críticas de Thomas Khun, que ocorrerá duas décadas depois por meio de sua obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Embora a primeira edição da obra de Karl Popper, *A Lógica da Pesquisa Científica*, seja de 1934, só veio a se tornar importante no campo da epistemologia em 1959, embalando o diálogo com Thomas Kuhn.

paradigma — que se caracteriza na transição de uma cultura fortemente fundada numa concepção especulativa do mundo (sobretudo aristotélica) e esta a serviço de uma visão teológica do mundo (sobretudo medieval), para uma na qual esses parâmetros não possuem mais validade epistemológica —, todavia, não são oponentes da igreja e nem das Escrituras. Ao contrário, são cristãos devotos que, no máximo, propõem a autonomia da ciência em relação às Escrituras e um reposicionamento destas no novo cenário que se impõe. Como se podem notar, Descartes, Bacon e Galileu frequentemente buscam em Deus e nas Escrituras a fundamentação para suas propostas. Entretanto, ao mesmo tempo em que não parecem interessados em romper definitivamente com o cristianismo — na verdade, nem poderiam, pois falam a partir dele —, suas propostas, que possuem um fundo dessacralizador fundamental para a compreensão da Modernidade, assentam as bases para uma redefinição dos conteúdos revelacionais. Ou seja, eles são bons exemplos (não os únicos!) de homens que abriram as portas para uma “reinterpretação” da revelação a partir de parâmetros inteiramente novos. Nesse sentido, as sementes plantadas por eles serão regadas, adubadas e os frutos colhidos por muitos outros que os sucederam. O Iluminismo, por exemplo, esboçará certa maturação desses elementos que serão levados às últimas consequências.

Embora seja possível elencar outros autores e conceitos a partir dos quais se poderia pensar uma espécie de *reinterpretação branda* da revelação dentro do movimento dinâmico da Modernidade, um conceito parece significativamente representativo da nova concepção que se passa a ter sobre o tema. Tal conceito surge da expressão alemã *Offenbarung* (*revelação*), que em Hegel ¹³³ não é desprezível, ao contrário, possui um caráter bem peculiar. Ou seja, há um sentido que traduz bem o conceito de revelação que predomina na teologia da Modernidade, e que destaca, sobretudo, o seu caráter “manifesto”. Bruno Forte nos lembra de que “esse termo, que se impôs com a linguagem de Lutero, refere-se ao ato de trazer à tona o que antes se achava oculto. Privilegia apenas um dos dois sentidos dialeticamente contidos na palavra latina *re-velatio* [...]” ¹³⁴.

Embora no equivalente latino *revelatio* se encontre presente o sentido de “retirada do véu”, bem como o de “espessamento do véu” (ou seja, intensificação do velamento) — o que sugere uma relação dialética interessante —, a Modernidade

¹³³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

¹³⁴ Cf. FORTE, B. *À escuta do outro...*, p. 14.

viu na *Offenbarung* apenas o primeiro sentido: o ato de tornar evidente o que estava oculto, a pura manifestação. ¹³⁵

Segundo Forte, foi Hegel quem levou tal conceito às suas últimas consequências ao radicalizar a *Offenbarung* até à sua forma mais pura, e foi o último Schelling quem demonstrou sua radical incompletude — *triunfo* e *crise*, respectivamente. ¹³⁶

O que Hegel pretende, portanto, não é rejeitar o conceito de revelação, mas reinterpretá-lo a partir de sua filosofia idealista. O que o orienta em sua compreensão da *Offenbarung* é a ideia de que há uma correspondência absoluta entre o conteúdo e a forma da manifestação histórica de Deus. Ou seja, Deus é exatamente aquilo como historicamente se apresenta no ato revelacional. Então, é preciso entender (mesmo que sumariamente) sobre quais bases teóricas Hegel constrói sua concepção de revelação.

Para a laboriosa tarefa de se compreender Hegel, o fato de que a “realidade” e o “verdadeiro” *não* são “substância” é pressuposto fundamental. Ou seja, não se trata de um *ser* que se mostra mais ou menos enrijecido, mas de um *ser* que se manifesta como Sujeito, Pensamento, Espírito. Afirmar, pois, que a realidade não é Substância — mas Sujeito e Espírito — é dizer que se trata de *atividade, processo, (auto-) movimento*. ¹³⁷ Além disso, o Espírito se autogera, possibilita sua própria determinação e, ao mesmo tempo, supera-a plenamente. O Espírito é infinito, e como é *atividade e movimento*, realiza-se tanto como contínua *colocação* do finito (com seus conteúdos determinados), como superação deste. Além disso, o finito não existe por si só, não pode se colocar contra e nem fora do infinito. Como expressam Reale e Antiseri,

[...] o Espírito infinito hegeliano é como o círculo, no qual princípio e fim coincidem de modo dinâmico, ou seja, como movimento em espiral no qual o particular é sempre posto e sempre resumido dinamicamente no universal, o ser é sempre resumido no dever ser e o real é sempre resumido no racional. Essa é a novidade que Hegel conquista, permitindo-lhe superar claramente Fichte. ¹³⁸

¹³⁵ ROCHA, A. S. *Hermenêutica do cuidado pastoral...*, p. 49.

¹³⁶ Cf. FORTE, B. *À escuta do outro...*, p. 14.

¹³⁷ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*, v. 3. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 100-101.

¹³⁸ REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, v. 3..., p. 102.

Diferentemente de Schelling,¹³⁹ Hegel postula que o Espírito é “*igualdade que se reconstitui continuamente*, ou seja, *unidade-que-se-faz precisamente através do múltiplo*” (grifo nosso).¹⁴⁰ Nesse sentido, a “quietude” diz respeito ao “inteiro do movimento”. A permanência, assim, não indica fixidez, mas *a verdade do dispersar*. Hegel utiliza-se de uma metáfora para indicar essa *diferença* que se resume na *identidade*, a *multiplicidade* que revela a *unidade*: um botão, a flor e o fruto que daí deriva. No processo de desenvolvimento da suposta planta, o botão enquanto manifestação se coloca como a própria *determinação*. Tal *determinação* é negada ou superada pela flor que o sucede. A flor, por sua vez, é declarada falsa existência da planta quando da chegada do fruto, que se assume como verdade em seu lugar. Para Hegel, essas manifestações se distinguem e se mostram incompatíveis entre si. Entretanto, essa “impermanência” constitui, através de seus vários momentos distintos, a unidade orgânica. Cada momento nega e supera o seu antecessor ao mesmo tempo em que o revela sob novas formas. Esse processo dialético — que na metáfora é o próprio processo da vida da planta — torna todos os diferentes momentos igualmente necessários para a vida do “todo”, sua unidade e identidade.¹⁴¹

Esse movimento próprio do Espírito, enquanto “*movimento do refletir-se em si mesmo*”, indica um sentido de *circularidade* que, para Hegel, é compreendido a partir de três momentos: 1) o primeiro momento é o do ser “em si”; 2) o segundo momento é o do “ser outro” ou “fora de si”; 3) o terceiro momento constitui o “retorno a si” (“ser em si e para si”). O próprio Hegel utiliza-se novamente de uma metáfora, ao afirmar que “Se o embrião é de fato homem *em si*, contudo não o é *para si*. Somente como razão cultivada e desenvolvida — que se fez *a si mesma* o que é *em si* — é homem para si; só essa é sua efetividade”.¹⁴² Ou seja, o processo que vai do embrião ao ser humano, que inevitavelmente passa pelo desdobrar-se do primeiro, diz respeito ao desenvolvimento da mesma realidade, que se concretiza e

¹³⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), a partir de seus escritos póstumos, pode ser apontado como o principal pensador a denunciar a crise da *Offenbarung*, tal como preconizada por Hegel. Na perspectiva de Schelling, não há razão que justifique uma suposta revelação que nada acrescente, que não ofereça espaço para a novidade. Nesse sentido, a revelação não se funda na necessidade, mas na indedutível alteridade do outro. Portanto, à necessidade do idêntico em Hegel se contrapõe a necessidade do *novum* em Schelling (cf. FORTE, B. *À escuta do outro...*, p. 24-25).

¹⁴⁰ REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, v. 3..., p. 102.

¹⁴¹ Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*: parte 1. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 22.

¹⁴² HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*: parte 1, p. 31.

volta a si mesma. De outro modo, pode-se dizer que a semente é *em si* a planta. Apesar disso, necessário se faz morrer como semente, ou seja, sair *fora de si* para se tornar a planta *para si* (ou *em si* e *para si*).¹⁴³ Portanto, o Espírito é a Ideia que retorna a si de sua própria alteridade.

De que forma, então, esse esquema se relaciona com a religião, e de modo mais específico com a revelação? Esse esquema tríade de Hegel se desdobra em outros igualmente tríadicos. Uma dessas derivações, que tem a ver com o conteúdo da religião cristã, identifica Deus com o Espírito hegeliano. Entretanto, a compreensão hegeliana de Deus não deve ser confundida com a versão do chamado teísmo, já que esta pressupõe que o mundo fora criado por Deus e, nesse sentido, mantêm-se separado e independente dele. Ou seja, nessa versão, o mundo figura como projeto e sua estrutura é ditada por um propósito. A criação, então, seria resultado de um ato da vontade livre de Deus, o que significa que ele poderia ter decidido não criar o mundo. A versão hegeliana, no entanto, não pode aceitar essa formulação teísta, pois viola o princípio da “corporificação”. Para Hegel, Deus não pode existir sem o mundo, que é sua corporificação externa, razão pela qual alguns o consideram panteísta. Ou seja, embora Hegel assuma a noção de criação, assim como ditavam os dogmas cristãos, ele a pressupõe como algo necessário. Nesse sentido, afirmar que o mundo foi criado por Deus, para Hegel, equivaleria a dizer que existe a fim de que o *Geist* possa ser.¹⁴⁴ Nas palavras de Hegel: “Sem o mundo, Deus não seria Deus”.¹⁴⁵

Para Hegel, a religião revelada — a terceira forma de religião no esquema hegeliano — se realiza no cristianismo. Na fé cristã, o absoluto se presentifica como autoconsciência, ou seja, como alguém real que pode ser visto, sentido e ouvido pelo crente. Por isso, o que encanta Hegel no cristianismo é a doutrina da encarnação, em que Deus torna-se homem. Para ele, essa doutrina apresenta um conteúdo altamente filosófico, embora a comunidade cristã a compreenda como representação na medida em que identifica o Deus-homem no tempo e no espaço.

146

¹⁴³ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, v. 3..., p. 103.

¹⁴⁴ Cf. TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 54-55.

¹⁴⁵ HEGEL, G. W. F. *Apud* TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*, p. 55.

¹⁴⁶ Cf. ROVIGHI, S. V. *História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 727.

Para Hegel, assim, a religião cristã se mostra como a religião da *Offenbarung*, e esta significa que o conteúdo corresponde à forma da manifestação histórica de Deus. Ou seja, na revelação manifesta-se absoluta e plenamente o que Deus é, no sentido de que não deveríamos pressupor que o ato revelacional preservasse resíduos do ser de Deus. O que é manifesto do ser divino é seu conteúdo e determinação, portanto, na revelação não apreenderíamos algo sobre Deus, mas exatamente o que ele é. Em Hegel, portanto, estamos diante de uma revelação como puro desvelamento — “A ‘*revelatio*’ resolve-se totalmente na ‘*Offenbarung*’: removido o véu, o que estava atrás dele exhibe-se em sua pureza, oferece-se à apreensão”¹⁴⁷. Jean-Luc Marion, falando sobre o conceito de revelação em Hegel e pressupondo que esta possa ser objeto da análise fenomenológica, acentua essa perspectiva *manifestacional* da revelação:

Com efeito, a revelação revela, na encarnação de Deus, que o absoluto permanece entre nós, portanto, que o espírito se reconcilia com sua própria negatividade; a revelação revela que o espírito se manifesta absolutamente [...] O fato de revelar ou de ser revelado volta a manifestar ou a ser manifestado; a religião revelada (*geoffenbarte*) se **esgota** no final na **evidência manifesta** (*offenbare*) do espírito a si mesmo. A revelação finalmente não tem nenhum outro conteúdo que a manifestação do conceito e a consciência do conceito; ela não se justifica, pois, senão se anulando na **manifestação** em geral (grifo nosso).¹⁴⁸

O conceito hegeliano da *Offenbarung* parte da ideia de Deus como *Geist*, como Espírito. Assim como “sem o mundo, Deus não seria Deus”, pode-se dizer que o Espírito não pode *não* manifestar-se, *não* tornar-se objetivo, posto ser essa sua vocação, sua natureza. Portanto, se o Espírito é o próprio manifestar-se, o tornar-se objetivo, e Deus é Espírito, a religião cristã é a religião da manifestação de Deus. Onde há a manifestação, assim, há a presença do Espírito. Estamos, por assim dizer, diante de um conceito de revelação que identifica o *ser-aí* com o *ser-em-si*,¹⁴⁹ a concepção de um Deus que se expõe à consciência assim como é *em-si*. Deus enquanto Espírito é sempre ser para um *outro* que retorna a *si* mesmo, o que significa, então, que essa religião do Espírito não pode ser uma religião do mistério, e isso traduz de maneira significativa o paradigma moderno que delineia a teologia que daí resulta.

¹⁴⁷ FORTE, B. *À escuta do outro...*, p. 15.

¹⁴⁸ MARION, J.-L. *O visível e o revelado*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 18.

¹⁴⁹ Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*: parte 2. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 190

Vale ressaltar que o esquema tríade de Hegel, tal como se mencionou anteriormente, refere-se a três momentos internos à vida de Deus e que são implícitos ao ato revelacional: 1º) o *momento inicial*, chamado por ele de a “forma infinita” do Espírito, que marca um início indeterminado, indistinto — Hegel, utilizando-se da Trindade, identifica esse momento com o Pai; 2º) o *segundo momento*, caracterizado pela determinação da forma infinita, afinal, urge a necessidade de tornar-se objeto para si mesmo, de constituir-se em conhecimento, o que significa que não pode *não* determinar-se, não pode *não* revelar-se — o Espírito objetivado, portanto, é o Filho; 3º) e, o *momento final*, em que se procede a revogação dos dois primeiros, ou seja, distinto de si mesmo e objetivado, deve voltar-se para si e se auto-possuir — o Espírito não é só conhecimento, Verbo eterno, mas amor que o faz retornar a si mesmo, por isso esse amor é o Espírito Santo. Percebe-se, portanto, que nessa dialética hegeliana — que recorre à doutrina da Trindade para se fundamentar — Deus é tanto um originário (*em-si*), um necessário (*por-si*), quanto um retorno a si (*em-si e para-si*). “Suas raízes são ‘teológicas’ e consistem precisamente na argumentação sobre o conceito de revelação, deduzido do conceito de Deus como Espírito”¹⁵⁰. Nesse sentido, o Deus hegeliano não é evocado, adorado, mas apenas definido, e isso é fundamental para a compreensão de revelação que se tornará emblemática a partir da Modernidade.

Embora a concepção hegeliana de revelação se funde no pressuposto de um Deus refém da necessidade de ter que continuamente se manifestar à consciência — o que encarna bem o ideal moderno na medida em que sustenta que a “ideia de Deus” abraça e esgota o divino —, a crítica hegeliana ainda se mantém simpática à religião, sobretudo a cristã. Hegel defendia a existência de verdade e razão na religião, razão pela qual polemizou com os filósofos materialistas franceses do século XVIII. Nesse sentido, posicionou-se contra a crítica iluminista da religião, considerando tal atitude como manifestação “da vaidade do discernimento”. Segundo o pensador alemão, o “discernimento” usurpava o lugar da razão, (des)qualificando como “irracional” todo procedimento religioso que não fosse capaz de se enquadrar nos parâmetros de uma concepção demasiado estreita de racionalidade.¹⁵¹ Entretanto, a Modernidade produziu, também, reinterpretações mais radicais da revelação, como se verá adiante.

¹⁵⁰ FORTE, B. *À escuta do outro...*, p. 17.

¹⁵¹ Cf. KONDER, L. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 71.

Reinterpretação radical

A *Aufklärung* (Iluminismo) europeia — que se traduz em diversas correntes de pensamento comprometidas com um apelo mais rigoroso à razão, com o uso de uma cientificidade crítica em todos os domínios do saber, com a liberdade de pensar o mundo frente a autoridades políticas ou religiosas, bem como com a história do fenômeno humano — difundiu-se tanto nos meios “laicos”, cujos interesses se voltavam mais às ciências profanas, quanto nos meios teológicos e eclesiásticos, que contavam com uma parte considerável do público erudito proveniente das universidades e que, portanto, representava também uma importante parcela da produção de “escritos sábios”. Isso explica, em parte, a razão de percebermos que nesse momento as fronteiras entre os saberes eram mais frágeis do que se perceberia em momentos posteriores. O fato de as questões religiosas estarem no centro dos interesses intelectuais, frequentemente fazia com que alguns temas fossem tratados de uma forma ou de outra, teológica, filosófica ou cientificamente. Embora para alguns houvesse uma espécie de hostilidade entre a *Aufklärung* e a teologia, o que se percebe, por outro lado, é o estabelecimento de certa aliança entre ambas, que se traduz tanto numa atitude de *deixar-se* contaminar pelas novas ideias quanto de *servir-se* delas para melhor defender a religião. Essa suposta “mistura”, por exemplo, fez com que em alguns países da Europa fosse possível a existência de “iluminismos católicos” e que alguns iluministas fossem ao mesmo tempo crentes devotos.¹⁵²

Além da postura “branda” de *reinterpretação* da revelação, a partir dos novos interesses incorporados na matriz visional moderna, sobretudo iluminista, percebe-se, também, uma postura mais *radical*, que decide romper definitivamente com a ideia de “revelação”, pelo menos em sua concepção teológica vigente. Aqueles que ainda ousam servir-se do termo “revelação”, o descolam completamente de seus conteúdos supostamente sobrenaturais e o situam exclusivamente no âmbito da razão. Ou seja, a “revelação” seria nada mais, nada menos, do que aqueles conteúdos racionais que se tornam acessíveis à consciência mediante o trabalho de descoberta que surge de esforços igualmente racionais. Ou ainda melhor: é um processo que acontece por meio da busca racional e que torna gradativamente

¹⁵² Cf. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*, p. 107-108.

presentes e disponíveis aqueles conteúdos desconhecidos até então em função da falta de conhecimento.

É claro que embora a nova postura possa ser descrita como *radical*, como se pôde ver até aqui tais manifestações não acontecem originalmente como fruto de uma *ruptura radical*, o que significa que sempre guardam alguma relação de *continuidade* com elementos anteriores que, em muitos casos, são exatamente aqueles contra os quais se insurgem. Como se viu anteriormente, Descartes não pode ser considerado ateu *stricto sensu*. Entretanto, na qualidade de iniciador do pensamento moderno, o filósofo francês é sugerido por muitos como um importante responsável por lançar as sementes da “morte de Deus”,¹⁵³ cujo desabrochar acontecerá por meio de Feuerbach e Nietzsche.¹⁵⁴ Vigorosamente o sustenta Eberhard Jüngel, em sua obra, *Deus como mistério do mundo*¹⁵⁵, como aqui já se pontuou. Ou seja, os “novos” elementos que introduzem a Modernidade Ocidental, em particular o Iluminismo, apesar de num primeiro momento servirem a uma *reinterpretação branda* da revelação, também são capazes de gestar uma posição mais *radical*, e que em muitos casos se configura como *negação* da revelação. Embora muitos movimentos possam ser citados como caracterizadores dessa postura mais radical, destaca-se aqui o iluminismo inglês, que juntamente com o iluminismo francês representam uma posição mais “ateísta” em relação à religião.

O iluminismo inglês se interessa de forma especial pela temática religiosa, e o *deísmo*¹⁵⁶ é a posição na qual se concentra a maioria das discursões religiosas de corte ilustrado e, de certa forma, precede a descrença. Embora a França tenha sido palco das expressões mais brilhantes, conhecidas e influentes do iluminismo, não

¹⁵³ Como se propôs anteriormente, pode-se dizer que as sementes do ateísmo precedem ao próprio Descartes — e ao mesmo tempo o alimentam, assim como a toda tradição moderna —, podendo ser situadas no próprio cristianismo, desde que o modo peculiar com que propõe os conceitos de “pessoa”, “liberdade” e “tempo” paulatinamente favorecem a substituição de Deus pelo ser humano. Entretanto, Descartes será responsável por consolidar a autonomia humana dentro de seu invólucro moderno e, assim, abrir definitivamente as portas ao ateísmo.

¹⁵⁴ Cf. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem...*, p. 44.

¹⁵⁵ Cf. JÜNGEL, E. *Dios como misterio del mundo*, 522 p.

¹⁵⁶ Dentre as muitas facetas do deísmo, Charles Taylor destaca três, aqui dignas de nota: 1) uma primeira noção, mais ortodoxa, que corresponde à compreensão do mundo como criação de Deus; 2) uma segunda faceta, onde se verifica a primazia da ordem impessoal, ou seja, Deus se relaciona conosco na medida em que estabelece uma determinada ordem das coisas, cuja forma moral podemos assimilar caso não nos deixemos enganar por meio de superstições e falsas noções — a obediência a Deus se realiza, pois, quando seguimos as determinações dessa ordem; 3) a ideia de uma religião natural, anteriormente obscurecida por distorções, mas agora descoberta em sua originalidade porquanto trazida novamente à clareza da razão (Cf. TAYLOR, C. *Uma era secular*, p. 269ss.)

se pode deixar de reconhecer que a imagem das ciências de Newton e de Robert Boyle, bem como as teorias gnosiológicas e políticas de Locke constituíram ponto de partida para as temáticas difundidas pela *Enciclopédia* de Diderot e d'Alembert, principal expoente do iluminismo francês.¹⁵⁷ No contexto do iluminismo inglês, é de fundamental importância, para os objetivos aqui propostos, a controvérsia sobre o *deísmo* e a *religião revelada*. Dentre os vários autores que se poderiam elencar, protagonistas dessa mudança antropocêntrica que paulatinamente reduz o lugar e o papel do transcendente, destacam-se aqui dois nomes: John Toland e Matthew Tindal.

Em meio às muitas obras de Toland, destaca-se, sobretudo, o clássico *Christianity not Mysterious* (1696). Essa obra trouxe uma singular notoriedade a Toland e paulatinamente se transformou numa referência para o *deísmo*, embora também tenha lhe rendido inúmeras críticas por parte dos defensores do cristianismo compreendido como religião revelada.¹⁵⁸ Enquanto Locke preocupava-se em mostrar que o cristianismo não se opunha à razão, Toland foi além, mostrando que no Evangelho não apenas não há nada contrário nem mesmo superior à razão, como também nenhuma doutrina cristã pode ser tomada por mistério.¹⁵⁹ Para Toland, tudo aquilo que não se conforma às “ideias claras e distintas”, ou mesmo às nossas “noções comuns”, deve ser visto como contrário à razão e, portanto, rejeitado¹⁶⁰ — claramente uma radicalização do pressuposto cartesiano. Ao elevar a razão à guia supremo, Toland pressupõe que só ela é capaz de julgar o conteúdo revelado, e, portanto, nada pode ser aceito apenas por motivo de autoridade.¹⁶¹ Os desígnios de Deus para nós, então, se restringem ao nosso próprio bem, evidência presente na estrutura de nossa natureza, o que significa que não há nenhum outro mistério adicional que nos conduza para além de nós mesmos. Assim, a revelação não pode mais ser concebida como processo por meio do qual se apresentam coisas que transcendem os limites da razão. Se por mistérios se compreendem coisas que a razão não alcança, então, o verdadeiro cristianismo não

¹⁵⁷ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, v. 2..., p. 778.

¹⁵⁸ Além de ser muito criticado, o livro de TOLAND, J. *Christianity not Mysterious*, chegou a ser queimado publicamente na Irlanda (Cf. TAYLOR, C. *Uma era secular*, p. 271).

¹⁵⁹ Cf. TOLAND, J. *Christianity not mysterious: or a treatise showing that there is nothing in the gospel contrary to reason, nor above it: and that no christian doctrine can be properly call'd a mysthery*. Londres, 1702, p. 6.

¹⁶⁰ Cf. TOLAND, J. *Christianity not mysterious...*, p. 23.

¹⁶¹ Cf. TOLAND, J. *Christianity not mysterious...*, p. 38.

possui mistérios. Quaisquer menções bíblicas que remetam à ideia de mistério devem ser compreendidas “como uma verdade velada no Antigo Testamento por termos simbólicos, figuras, tipos, diversas cerimônias, verdade manifestada claramente no Novo [...]” ¹⁶². Para ele, os ensinamentos de Cristo mostram essa clareza que se encerra nos limites da razão, já que se concentram numa moral mais pura, no exercício da justiça, no culto razoável, elementos que já haviam sido anteriormente designados pela lei, mas de forma mais obscura. Em Cristo, portanto, tais elementos despojam-se da obscuridade veterotestamentária e ganham a luminosidade da razão crística. ¹⁶³ Para Toland, portanto, o cristianismo se identifica com a religião natural na medida em que se liberta dos mistérios e de qualquer concepção superracional da religião.

Toland escreveu muitas outras obras críticas no contexto de sua visão deísta, entretanto, *Christianity not Mysteriorious* aparece como aquela que mais despertou interesse e gerou controvérsias. No entanto, todas foram fundamentais para o enfraquecimento da crença religiosa, bem como para o incremento da dúvida no contexto da religião cristã. ¹⁶⁴

A faceta mais radical do deísmo também é representada por Matthew Tindal (1653-1733), por meio de seu apelo a uma religião natural original. Em sua obra mais notória, “*Christianity as old as the creation*” — cuja primeira publicação data de 1730 —, Tindal insiste na tese de que “[...] a religião natural não difere da revelada, a não ser na maneira como é transmitida [...]” (tradução nossa) ¹⁶⁵. Como o próprio subtítulo dessa obra afirma, o Evangelho é nada mais, nada menos do que uma republicação da religião da natureza, afinal, o Deus bom e imutável estabeleceu leis também imutáveis tanto no universo quanto na natureza humana, o que significa que é inaceitável pressupor um Deus que pretendesse revelar suas próprias leis a um povo especial, em um momento específico da história humana. A revelação, compreendida assim, é essencialmente inútil. ¹⁶⁶ Para Tindal, portanto, a religião

¹⁶² ROVIGHI, S. V. História da filosofia moderna..., p. 312.

¹⁶³ Cf. TOLAND, J. Christianity not mysterious..., p. 158.

¹⁶⁴ Cf. ROVIGHI, S. V. História da filosofia moderna..., p. 312.

¹⁶⁵ “Can you believe, that Natural and Reveal'd Religion differ in nothing, but the manner of their being convey'd to us?” (TINDAL, M. *Christianity as old as the creation: or the gospel as a republication of the religion of nature. The Second Edition in Ottavo. Londres, 1732, p. 3.*)

¹⁶⁶ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, v. 2..., p. 786.

deve ser compreensível por meio da razão, por um lado, e se submeter ao julgamento desta, por outro.¹⁶⁷

Se a religião natural é perfeita, já que se baseia na natureza das coisas, na relação imutável dos seres, então, qualquer suposta intervenção divina nessa ordem, qualquer desvio dessa norma originária, deve ser visto como superstição. Além disso, o cristianismo não poderia mais ser visto como o aperfeiçoamento da religião natural, nem teria o privilégio de possuir uma revelação especial. Ou seja, o cristianismo só se justifica na medida em que se coloca como uma consolidação da “religião originária”, quer dizer, somente quando se torna agente da restauração da racionalidade pura frente aos desvios históricos das religiões supersticiosas, empreendimento acessível mesmo às pessoas mais simples.¹⁶⁸ Nesse sentido, a obra de Tindal infere certa democratização da revelação, o que será posteriormente desdobrado de muitas formas pela teologia contemporânea.

Embora Tindal não contasse com muitos simpatizantes de seu livro quando foi lançado, no início do século XVIII, não esteve só ao propor uma tendência que se estenderia para além de seu tempo. Segundo Charles Taylor, é digno de nota a simpatia de Jean Leclerc e Jacques Bernard, huguenotes exilados na Holanda; mais tarde, na França, destaca-se a posição adotada pelo abade de Saint-Pierre, que propunha a prática da virtude como única forma de culto digna de Deus, o que também acabava por emparelhar a religião e a política em termos de objetivos. Além dos que subscreveram as formulações de Tindal, destaca-se ainda a repercussão que tais influências humanizadoras exerceram até mesmo sobre pessoas ligadas a vertentes mais ortodoxas da religião cristã.¹⁶⁹

Toland e Tindal¹⁷⁰ obviamente estão dentro de uma teia composta por outros autores importantes, tanto interlocutores simpatizantes quanto críticos vorazes da radicalidade de suas propostas. São hauridos dessa tradição deísta inglesa, composta por tantos outros autores, por serem representantes importantes de uma leitura mais radical da revelação, bem como por trazerem elementos importantes

¹⁶⁷ Cf. TINDAL, M. *Christianity as old as the creation...*, p. 65-66.

¹⁶⁸ Para TINDAL, M. a obra dos apologistas — na medida em que exalta a contribuição da revelação ao mesmo tempo em que fragiliza a capacidade da razão e da natureza —, mina a própria religião em suas raízes. Nesse sentido, os homens são religiosos na medida em que são racionais (Cf. ROVIGHI, S. V. *História da filosofia moderna...*, p. 320).

¹⁶⁹ Cf. TAYLOR, C. *Uma era secular*, p. 270.

¹⁷⁰ Quanto a esses autores, ver também ROMERALES, E. *El pensamiento británico hasta la ilustración: del empirismo soberano al parlamento de las ideas*. Madrid: Ediciones Akal, 1997, p. 45ss.

que nos ajudarão a entender melhor essa tendência iniciada na cultura moderna e que paulatinamente ajudou a definir certa “teologia da revelação”, ainda presente na cultura atual: aquela que privilegia o aspecto *manifestacional* em detrimento do *retraiamento* divino.

3

Cristianismo e revelação: influxos de uma cultura da presença a partir do horizonte metafísico

[...] o pensamento da diferença se distingue do metafísico na medida em que, em vez de pensar o ser como plenitude da presença, como estabilidade e unidade, pensa-o e enuncia-o como diferença, divergência, aflição.

Gianni Vattimo ¹⁷¹

O objetivo deste capítulo é duplo: 1º) baseado naquilo que se pôde observar com relação à cultura moderna, ou seja, sua atitude obstinada em trazer todos os mistérios à “cena”, em primeiro lugar pretende-se mostrar o cristianismo como uma “cultura da presença”. Isso se verifica na densidade de sentido no qual se constrói o cristianismo, que o situa dentro do espectro maior das religiões, mas que em seu caso específico se amplia significativamente em função da nova compreensão de história. Além disso, na tentativa de se contrapor às tendências racionalizantes da Modernidade, que procuraram forçar o cristianismo em direção a uma religião natural, deu-se início a uma inflação da presença na cultura cristã, fenômeno que levado às últimas consequências, gera uma espetacularização da cultura; 2º) Em segundo lugar, pretende-se mencionar a lógica a partir da qual se constroem os conceitos tradicionais de revelação: o *pensamento metafísico*. Essa matriz tem gerado, entre outras coisas, um discurso apologético, centrado na objetividade dos conteúdos e na força da argumentação. Com o presente capítulo, intenta-se consolidar a problemática a partir da qual se colocarão as alternativas propostas para uma teologia da revelação.

¹⁷¹ “[...] el pensamiento de la diferencia se distingue del metafísico en cuanto que, en vez de pensar al ser como plenitud de la presencia, como estabilidad y unidad, lo piensa y enuncia como diferencia, divergencia, pesadumbre” (VATTIMO, G. G. Las aventuras de la diferencia: pensar depois de Nietzsche e Heidegger. Barcelona: Ediciones Península, 1986, p. 68.).

3.1

O sentido como presença

Não há dúvidas de que a religião se mostra como uma das mais significativas mediadoras de sentido da vida. Defini-la não é uma tarefa simples, afinal se trata de um fenômeno de muitas nuances, podendo ser visto por múltiplos ângulos, cada um dos quais capaz de revelar novas facetas. Entretanto, deixando de lado as definições, pode-se optar pelo caminho da simplicidade e, nesse sentido, compreender a religião como fenômeno que sempre pressupõe uma “dupla experiência”, tal como sugere Sergio Inestrosa, parece fazer justiça ao tema. Para ele, em primeiro lugar, existe o aspecto pessoal da religião, que se caracteriza pela crença numa determinada divindade e que nos vem como uma intensa experiência de alteridade, o que significa nesse ato experimentar o Outro como alguém radicalmente distinto de nós.¹⁷² Trata-se de uma experiência que nos coloca em contato direto e imediato com o sagrado, diante do qual nos mantemos distantes, numa atitude de temor e reverência, ao mesmo tempo em que nos sentimos por ele atraídos.¹⁷³ O segundo elemento fundamental na experiência religiosa, segundo Inestrosa, envolve assumir-se como parte integrante de uma comunidade litúrgica. A experiência comunitária se manifesta como experiência vinculante, pois suscita o sentimento de pertença e conclama ao cuidado do outro. Estabelece, por assim dizer, a experiência do “encontro de presenças” a partir de uma rede de relacionamentos — que é sempre também uma rede de possibilidades — e concorre para a consolidação da comunidade ao prolongar a esperança e a fé que deriva do encontro com o sagrado em toda a sua alteridade.¹⁷⁴

O cristianismo, por seu turno, não é uma exceção no que respeita a esses pressupostos, embora seu evento fundante, a Encarnação, tenha concorrido para certa dessacralização do sagrado, como vimos anteriormente. Ou seja, o cristianismo marca a entrada de Deus no tempo, coincidindo com o poder, a lei, a cultura, elementos que de certa forma “mundanizam” o sagrado ao suprimir o seu “mistério”. Como afirma Galimberti,

¹⁷² Cf. INESTROSA, S. *La religión como mediadora del sentido de la vida*. México: Universidad Iberoamericana, 2001, p. 7.

¹⁷³ Cf. GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado...*, p. 11.

¹⁷⁴ Cf. INESTROSA, S. *La religión como mediadora del sentido de la vida*, p. 11.

Quando a face de Deus se torna legível, Deus já abandonou a cena, que logo passa a ser ocupada por todos os que, em nome de Deus, vivenciam a história como paz e guerra, como política e cultura, como moral e comportamento, fechados num presente que, exatamente porque não sai de si mesmo, é desabitado por Deus.¹⁷⁵

Tomando a acepção de Inestrosa como parâmetro, pode-se dizer que o primeiro elemento fundamental presente nas religiões — aquela experiência intensa de alteridade que nos coloca em contato direto e imediato com o sagrado — com o cristianismo tende a sofrer importantes alterações. É claro que com isso não se quer dizer aqui que tal experiência desapareça com o cristianismo,¹⁷⁶ mas não se pode negar que com ele a religião assumirá caminhos até então nunca trilhados. Por outro lado, o mesmo não acontecerá com o segundo elemento fundamental na experiência religiosa, na acepção de Inestrosa. Ou seja, a história do cristianismo mostra-nos que a experiência comunitária, enquanto experiência vinculante, embora assuma características distintas ao longo do tempo, não sofrerá tantas transformações. Ao contrário, o vínculo comunitário liga-se de modo fundamental à promessa messiânica, portanto, a uma linearidade histórica dotada de sentido. Assim, essa “temporalização” da experiência religiosa, que se consolida com o cristianismo, conquanto redefina a experiência imediata (portanto, não-racional) com o sagrado, por outro lado é *conditio sine qua non* para a experiência comunitária, na medida em que ao confiar na veracidade da promessa, o crente compartilha plenamente as responsabilidades do vínculo comunitário além de também consolidá-lo. Tal linearidade histórica, nesse sentido, se orienta para um fim que se coloca como o lugar de toda justiça e, portanto, pode-se dizer que não há religião sem a promessa e o compromisso que esta exige.¹⁷⁷ Mas, vejamos mais de perto essa relação entre *sentido* e *presença* no contexto do cristianismo.

¹⁷⁵ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado...*, p. 103-104.

¹⁷⁶ Ao longo da história do cristianismo, por exemplo, verifica-se o aparecimento de movimentos que “correm por fora” e buscam restaurar essa relação mais “imediate” com Deus. Destaca-se o movimento monástico, no interior do catolicismo romano, e o pietismo no contexto da Reforma, apenas para citar dois exemplos importantes dessa “resistência”.

¹⁷⁷ Cf. INESTROSA, S. *La religión como mediadora del sentido de la vida*, p. 14.

3.1.1 Cristianismo e tirania do sentido

A Encarnação consolida a ideia ocidental de tempo. Nesse sentido, o cristianismo também é devedor da cultura hebraica, pois embora nas últimas décadas a ideia de um pensamento histórico bíblico, responsável pela compreensão de tempo como processo linear e irreversível, tenha recebido muitas críticas,¹⁷⁸ pode-se concordar com Mircea Eliade de que os hebreus tenham sido os primeiros a descobrir o significado da história como epifania de Deus, concepção essa assimilada pelo cristianismo.¹⁷⁹ Ou seja, o pensamento histórico não surge primeiramente em Israel — como tentou demonstrar Wilhelm Dilthey em sua concepção de uma “história universal da humanidade” —, nem nas demais civilizações se encontra preso às concepções cíclicas do tempo, não obstante, os judeus concebem a história como dotada de sentido na medida em que é a concretização do agir divino que impregna as ações dos seres humanos — e essa parece ser a principal contribuição da perspectiva hebraica. Nesse sentido, a compreensão que Israel tem de Deus acaba por delinear sua compreensão da realidade como história.

Semelhantemente, ao contrário da concepção grega cíclica do tempo e da periódica regeneração da história, para o cristianismo o tempo possui um significado na medida em que a Encarnação é um fato único. O curso da humanidade é traçado linearmente, desde a queda inicial até a redenção final.¹⁸⁰ A história, que na concepção grega é rejeitada, ignorada ou abolida¹⁸¹ em favor da repetição periódica da Criação e da periódica regeneração do tempo, na concepção cristã deve ser tolerada pelo fato de ter uma função escatológica, ou seja, por se saber que terá um fim determinado. Na concepção cristã, então, a história é abolida,

¹⁷⁸ Cf. PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia...*, p. 112.

¹⁷⁹ Cf. ELIADE, M. *Mito do eterno retorno*, p. 105.

¹⁸⁰ Cf. ELIADE, M. *Mito do eterno retorno*, p. 139.

¹⁸¹ A expressão “abolir a história” é usada frequentemente por Eliade, referindo-se à concepção grega antiga que concebia o tempo em ciclos que se repetiam continuamente e que eram marcados, por exemplo, por novos reinados, pela consumação de um casamento ou mesmo pelo nascimento de uma criança (ver, por exemplo, ELIADE, M. *Mito do eterno retorno*, p. 80, 111, 151). Nesse sentido, cada ciclo tem o poder de “destruir” o passado e eliminar os males e pecados de outrora através desses instrumentos de regeneração. Ou seja, o contínuo retorno e a repetição do ato cosmogônico marca esse abolir da história. A essa periodização do tempo contrasta-se a concepção linear, a partir da qual se percebe uma irreversibilidade dos acontecimentos históricos.

não porque se pressupõe um eterno presente ou mesmo um ritual periodicamente repetido, mas porque possui o seu termo num futuro iminente.¹⁸² Mas, deve-se ressaltar que o “final do tempo” (do grego, *eschaton*) não representa apenas o termo da história, mas também tem a força de periodizá-la e preenchê-la com determinado sentido, e este, por sua vez, confere unidade à história, guiando-a desde o início em direção a um alvo definitivo.

Agostinho foi decisivo nessa revisão do conceito grego de tempo, mediado pela tradição judaica, rumo a um conceito cristão de história.¹⁸³ Contrapondo-se ao tempo grego, como pura exterioridade — também “medida pelo caminho das estrelas que ciclicamente escandiam as épocas que não comportavam nenhuma finalidade, mas apenas um fim”¹⁸⁴ —, Agostinho realiza essa “tradução” recorrendo ao conceito de alma como interioridade, portanto, como verdadeira morada do tempo. Para ele, o passado vige como *lembrança*, o futuro se realiza como *espera* e o presente se manifesta como *atenção* às coisas que nos cercam — essa é a estrutura linear do tempo. Ao contrário,

No ciclo não há nostalgia nem espera. A finalidade que o percorre não tem expectativas nem arrependimentos, a temporalidade que exprime é a pura e simples *regularidade* do ciclo, em que nada pode acontecer que já não tenha acontecido e nada pode ocorrer senão conformando-se ao já ocorrido. No tempo cíclico não há futuro que não seja a pura e simples retomada do *passado* que o presente renova. Não há nada a esperar senão o que *deve* retornar.¹⁸⁵

Agostinho, então, substitui o tempo da *natureza* pelo tempo da *salvação*, tempo esse que não obedece mais aos meros ciclos naturais privados ou pobres de sentido, mas configura-se como tempo da humanidade e da promessa de Deus. Assim, em Agostinho o tempo só é visto como história — e, portanto, repleto de sentido — na medida em que é concebido numa perspectiva de salvação. Então, não se trata apenas de retorno dos eventos, mas de se viver *pela e para* a construção do evento salvífico. Essa concepção escatológica agostiniana será decisiva na construção do Ocidente, pois continuará operando segundo as categorias cristãs de tempo mesmo quando houver um abandono da matriz visional do cristianismo. Isso

¹⁸² Cf. ELIADE, M. *Mito do eterno retorno*, p. 111.

¹⁸³ Não se pode ignorar, é claro, o fato de que, em certo sentido, Agostinho já representa a consolidação de um processo que inclui a participação de outros nomes importantes, como, por exemplo, Irineu, que no contexto do encontro e embate entre o cristianismo e o gnosticismo, lança sementes que serão importantes nessa consolidação do pensamento agostiniano.

¹⁸⁴ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado...*, p. 131.

¹⁸⁵ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado...*, p. 131.

pode ser visto tanto no afã da ciência em busca de progresso, na construção de utopias com vistas a um mundo melhor, quanto no desencadeamento de revoluções na busca pela renovação do mundo.¹⁸⁶

Como se pode perceber, a compreensão linear do tempo compreendido como tempo da salvação, conquanto não encerre uma genealogia do sentido, pode ser apontada como uma de suas principais matrizes geradoras na história do Ocidente. É claro que quando se fala em “matrizes geradoras de sentido”, não se pode negar um espectro maior, representado pelas religiões em geral que sempre se preocuparam em oferecer respostas ao drama da finitude humana. As principais religiões, por exemplo, sempre se ocuparam em preparar as pessoas para a sua própria morte e também para a morte das pessoas por elas amadas. Nessa preparação, o crente era convocado a decifrar o sentido da vida humana e, por conseguinte, seu ocaso.¹⁸⁷ Também não se pode ignorar que haja tradições remotas, que nos reportam aos mitos da humanidade antiga, que se constroem como respostas a questões de sentido e que precedem as filosofias e ciências ao mesmo tempo em que são responsáveis pelo seu surgimento. Ao longo do tempo, a questão do sentido recebeu novas configurações, sempre à mercê dos contextos histórico-culturais e socioeconômicos dos distintos grupos sociais humanos.¹⁸⁸ Vale salientar que, como nos informa Mircea Eliade, há uma relação intrínseca entre religião e sentido, desde que não se compreenda religião necessariamente como a crença em Deus ou mesmo em espíritos, fantasmas e etc., mas como expressão que designa a experiência com o sagrado e que, portanto, relaciona-se com a ideia de *sentido*, tanto quanto de *ser* e de *verdade*. Nas palavras de Eliade:

Com efeito, é difícil imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irredutivelmente real no mundo, e é impossível imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir sentido aos impulsos e experiências do Homem. A consciência de um mundo real e com um sentido está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado. Através da experiência do sagrado, a mente humana apreendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo e aquilo que não se revela como tal – isto é, o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Cf. GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado...*, p. 132.

¹⁸⁷ Cf. FERRY, L. *O homem-Deus, ou o sentido da vida*. 2. ed., Rio de Janeiro: DIFEL, 2007, p. 10.

¹⁸⁸ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *História humana...*, p. 221.

¹⁸⁹ Cf. ELIADE, M. *Origens: história e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 9.

Para Eliade, o sagrado não é um estágio na história da consciência, como tantas “histórias das religiões” já afirmaram, mas trata-se de um elemento da estrutura da consciência, o que significa que na medida em que o ser humano não pode viver no caos, o “mundo de sentido” resulta de um processo dialético que pode ser visto como uma “manifestação do sagrado”. Assim, pode-se dizer que o “mundo de sentido” é, desde o início, captado pela reflexão filosófica como algo genética e estruturalmente “religioso”, e essa experiência do sagrado na medida em que desvenda o *ser* e a *verdade* e capta o *sentido* em meio a um mundo desconhecido e caótico, acaba por delinear o caminho para o pensamento sistemático.¹⁹⁰ Portanto, é digna de nota a histórica e intrínseca relação entre religião e sentido, que não pode ser ignorada e que — esse é um pressuposto importante aqui — atinge seu clímax no cristianismo ao se ligar à ideia de tempo linear.

A Encarnação instaura uma ética capaz de traduzir o amor divino no amor humano — ou seja, Deus se transforma em metáfora do homem.¹⁹¹ Ao se revelar “plenamente” em Jesus, Deus se dispõe à compreensão dos seres humanos, afinal, tal revelação faz com que ele se torne *evento* humano. Assim, como se assinalou acima, o tempo passa a ser visto como repleto de sentido e consolida-se na *presença* de Deus na história humana. Não seria exagero, portanto — guardadas as devidas ressalvas que se justificam sempre nos chamados “movimentos de resistência” —, afirmarmos que a partir do cristianismo observa-se uma “inflação” do *sentido* e concomitantemente uma “inflação” da *presença*, que se desdobra de variadas maneiras ao longo do percurso de construção do mundo ocidental. Se Deus se revelou na pessoa de Jesus — evento que assinalaria o verdadeiro sentido da existência —, cumpre ao ser humano acolher essa revelação e materializá-la na história por meio dos mais distintos “desnudamentos”. Por outro lado, a partir do cristianismo, qualquer menção à *ausência* passa a ser interpretada, inicialmente, como algo que supostamente traduziria o paganismo e sua renitência em relação à revelação cristã — postura mais ou menos recorrente ao longo da Idade Média —,

¹⁹⁰ Cf. ELIADE, M. *Origens...*, p. 10.

¹⁹¹ Cf. GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado...*, p. 146.

e depois, como atitude retrógrada e “infantil”¹⁹² com respeito ao conhecimento — postura verificada a partir da Modernidade iluminista.

A partir do momento em que a pergunta a respeito do sentido da existência humana coloca-se como uma das principais perguntas da filosofia, por um lado, e também se torna base pressuposta sobre a qual se construirá o cristianismo, por outro, pode-se falar de uma tradição ocidental que se constituirá a partir da ideia de Deus como fundamento. Ou seja, por muito tempo Deus se tornará resposta a essa pergunta. Mas, obviamente não se verificam essas duas instâncias — filosofia grega e cristianismo — caminhando lado a lado, com suas identidades preservadas e determinando a nova cultura a partir dessa relação “estanque” e de “independência”. Na verdade, a própria filosofia passa a ser cooptada pelo cristianismo e esse amálgama tem o poder de consolidar a lógica metafísica sobre a qual se construirá o Ocidente. A vida humana, portanto, passa a ser explicada e significada a partir da crença em Deus. Nesse cenário, a vida é vista como criação e dádiva divinas e sua finalidade se materializa no viver conforme a vontade de Deus. Tal formulação, assim, satisfaz às exigências por sentido, pois a ideia de Deus se coloca como “causa primeira”.

Na Modernidade, entretanto, essa formulação torna-se insuficiente, exigindo revisões consideráveis que se concentram, em grande medida, no papel do ser humano frente à natureza e ao divino. Há um deslocamento significativo de uma visão que percebia com razoável facilidade e clareza a presença de Deus na ordem da criação — uma espécie de ordenação moral do mundo a partir de valores e verdades absolutas fundados na ideia de Deus — para uma concepção que desdiviniza a criação e paulatinamente celebra a morte de Deus. Entretanto, não se pode ceder à tentação de inferir daí que esse deslocamento que inaugura a Modernidade expurga da cultura essa inflação do *sentido* e da *presença*. Há, de fato, um processo de declínio do *sentido*, mas não antes de a Modernidade propô-lo à sua maneira e diante do luto divino. Num primeiro momento, pois, Deus abandona a cena que será assumida pelo homem, como se viu sobejamente no primeiro capítulo. O sentido deixa de ser um dado presente na criação e passa a ser algo que

¹⁹² Em sua defesa ao projeto do Iluminismo, por exemplo, Kant se utiliza da expressão “minoridade” para se referir à condição pré-iluminista verificada em muitos de seus contemporâneos e para consolidar seu apelo a uma emancipação com respeito a tal condição (ver referência à expressão kantiana *sapere aude*, na introdução ao primeiro capítulo).

deriva da interioridade humana — deixa de ser objetivo e se subjetiva. Deus aos poucos se ausenta, mas a *presença* agora se realiza pela necessidade moderna de trazer todos os mistérios à baila, de descortinar a realidade por meio do engenho humano. Nesse sentido, essa “inflação” da qual falamos não desaparece com a Modernidade, apenas se apresenta em sua forma “profana” a partir dessa paulatina antropologização da cultura. Ou seja, há uma tendência que se manifesta no lento — embora vigoroso — abandono da revelação divina, mas que ao mesmo tempo vislumbra na razão humana a chave para a compreensão dos mistérios do mundo. Nesse sentido, ainda não se tem no auge da Modernidade e, sobretudo, no horizonte de seus defensores, uma crise que se manifeste no “não-sentido” e na “ausência” — ao contrário, o que se percebe é sua saturação, mesmo que numa versão antropologizada. Será necessária a chegada do século XIX para se conhecer as primeiras críticas consistentes e desconstrucionistas desse “instinto tirânico”¹⁹³ na produção do sentido e da presença.

Wilhelm Friedrich Nietzsche, que pode ser considerado um dos mais vorazes críticos da tradição ocidental, protagonizada tanto pela filosofia quanto pelo cristianismo, é um bom exemplo dessa postura mais agressiva que deflagra a crise do projeto da Modernidade a partir do século XIX. Seus golpes são direcionados tanto contra a ideia de Deus como fundamento da moralidade, quanto contra a ideia moderna de sujeito como fundamento da verdade. No que respeita à questão do sentido da existência, sua maior influência foi Arthur Schopenhauer, em relação ao qual profere a seguinte declaração:

Schopenhauer, como filósofo, foi o primeiro ateu convicto e inflexível que tivemos, nós alemães [...] Ele considerava a não-divindade [ou a profanidade] da existência como alguma coisa de provado, de palpável, de indiscutível [...] Mas, logo que assim rejeitamos essa interpretação cristã, logo que a rejeitamos como uma moeda falsa, vemos desenhar-se diante de nós, imediatamente e com uma insistência terrível, a pergunta de Schopenhauer: “*A existência tem, portanto, um sentido?*” Esta pergunta vai exigir séculos antes de poder ser simplesmente compreendida de maneira exaustiva e em todas as suas profundezas. A própria resposta que Schopenhauer lhe deu foi — perdoem-me — algo de prematuro, juvenil, um compromisso; ele se deteve, se enredou no ascetismo da moral cristã, na qual *não se podia mais acreditar*

¹⁹³ Expressão utilizada por Nietzsche em sua crítica à “vontade de potência”, essa vontade humana de dar sentido ao mundo (“criar o mundo”), estabelecer sua *causa primeira* (Cf. NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Porto Alegre: L & PM Editores, 2011, § 9, p. 28-29.).

desde que não se pudesse mais acreditar em Deus... Mas ele enunciou a pergunta [...].¹⁹⁴

Para Nietzsche, Schopenhauer não era apenas ateu, mas alguém que acreditava na “profanidade da existência”, no *sem-sentido* (*no sens*) da vida, ou seja, na ausência de valores absolutos e na ausência de uma ordenação moral do mundo. Schopenhauer, ao destruir a ideia de Deus, também destrói a possibilidade de um sentido que derive de Deus como resposta. A partir da influência do pensamento schopenhaueriano, para Nietzsche a pergunta sobre o sentido da existência se torna a questão mais alta da filosofia, e tal pressuposto contribui para que toda a sua obra seja o contínuo esforço por compreendê-la adequadamente. Nietzsche não deseja saber qual o sentido, mas apenas se há sentido na existência.

Em sua denúncia contra a inflação do sentido, derivada tanto da filosofia ocidental quanto do cristianismo, Nietzsche advoga a ideia de que juízos de valor acerca da vida não podem ser estimados com exatidão, afinal quem interroga pelo valor está implicado pelo simples fato de viver, o que significa que não pode avaliar com neutralidade e justiça a própria vida. Para estabelecer tal juízo de forma neutra seria preciso estar fora da vida para conhecer seu valor, o que também se mostra impossível, pois o avaliar é próprio do viver.¹⁹⁵

Schopenhauer se torna determinante no pensamento nietzschiano — e também para toda a tradição que se consolida em torno da crítica à metafísica —, na medida em que se esforça por mostrar que o mundo *em-si* mesmo independe do sujeito que o conhece. Utiliza-se, assim, de duas palavras kantianas: a “*coisa-em-si*” (o mundo em si mesmo) e o “*fenômeno*” (o mundo enquanto conhecido pelo ser humano). Para Schopenhauer, toda ordenação do mundo e seu significado são manufaturas humanas, afinal, o *mundo-em-si* é desordenado e *sem-sentido*. O sentido do mundo, então, só existe no fenômeno. Como afirma Schopenhauer, o mundo é uma sucessão de representações dessa consciência sem a qual perde todo o sentido e não é nada.¹⁹⁶ Assim, o mundo sem Deus seria um absurdo e essa ausência de sentido implicaria num completo vazio moral. Se há, de fato, esse vazio

¹⁹⁴ §357 de “A Gaia Ciência” (NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*: texto integral. São Paulo: Editora Escala, 2006, p. 228-229.).

¹⁹⁵ Nietzsche trata desse assunto em sua obra “Crepúsculo dos Ídolos - O Problema de Sócrates, § 2” (Cf. NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*, v. 2. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p.109.).

¹⁹⁶ Cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, §20.

moral, isso significa que nesse mundo não há erro e mentira, tão pouco pode ser considerado bom ou ruim, pois não é dotado de valores absolutos. Nas palavras de Nietzsche, “Tudo somente — humano, demasiado humano”.¹⁹⁷

Em sua campanha de crítica a toda estrutura moral como derivada do pressuposto de que existe uma base metafísica que a sustente, Nietzsche advoga que todo agir humano é impulsionado por um instinto de preservação da espécie humana, e não por um sentimento de amor a tal espécie, o que significa que esse instinto é destituído de razão, de sentido. Este, então, é fruto da criação e padronização humanas e não uma propriedade inerente ao mundo. Para Nietzsche,

No “em-si” não há “laços causais”, nem “necessidade” [...] Somos os únicos que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e sempre que introduzimos e entremesclamos nas coisas esse mundo de signos, como se fosse algo “em-si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, de maneira *mitológica* (tradução nossa).¹⁹⁸

Na perspectiva de Nietzsche, então, o que comumente chamamos de realidade — o mundo humanizado — resulta de um processo interpretativo que redundando no fato de que o mundo *em-si* não corresponde ao *mundo humano*. Em “A Gaia Ciência” Nietzsche afirma que essa consciência da não correspondência entre o mundo *em-si* e o *mundo humano* esteve ausente na cultura ocidental por muito tempo. Para ele, então, não se pode confundir o mundo *em-si*, tanto com sua antropomorfização quanto com sua divinização. Desdivinizar a natureza — eis a morte de Deus, ou seja, a morte da crença em uma ordenação moral do mundo *em-si* mesmo, em valores e verdades absolutas. “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!”.¹⁹⁹ O *sem-sentido* do mundo (“a morte de Deus”) provoca no homem uma falta, uma lacuna, um desespero em função da exigência de explicação que signifique a existência — e essa exigência, segundo Nietzsche, é tirânica! Em suas palavras, “tendo seu *por quê?* da vida, o indivíduo tolera quase

¹⁹⁷ Essa frase nomeia uma das obras de Nietzsche e se encontra presente no prólogo desse livro, §1, onde supostamente, nas palavras do filósofo, descreveria o suspiro de seus leitores em face da leitura de seus livros (Cf. NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.).

¹⁹⁸ “En lo ‘em-sí’ no hay ‘lazos causales’, ni ‘necesidad’ [...] Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremesclamos, como si fuera un ‘en-sí’, en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera mitológica” (NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, §21, p. 46).

¹⁹⁹ §125 de “A Gaia Ciência” (Cf. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência...*, p. 129-130.).

todo *como?*”.²⁰⁰ Como bem afirmou, em seu instinto de crescimento a vida se expande a partir da manutenção de si mesma, podendo ser concebida como apropriação, sujeição e exploração do outro, e esse domínio é o que ele chama de “interpretação”. Tal expansão de poder, própria da manutenção da vida, se dá como esforço interpretativo, gerador de novos sentidos. E essa interpretação se constrói sempre sob uma perspectiva, afinal, é impossível conhecer o mundo fora de certa perspectiva. Na verdade, “[...] toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro”.²⁰¹

Sem dúvida, com tal perspectiva o filósofo alemão se coloca como um dos principais precursores da denúncia dessa inflação do sentido. O que nos interessa aqui — vale lembrar — é que a crítica de Nietzsche, conquanto possa ser considerada exagerada por muitos, capta muito bem esse “excesso de sentido” — e, portanto, excesso de “presença” — com o qual conviveu durante muito tempo e a partir do qual se consolidou o mundo ocidental. Inevitavelmente, essa “saturação” trouxe implicações para a maneira de interpretar a revelação, obrigando-a, em geral, a ser considerada à luz de um desnudamento implacável.

3.1.2

A cultura do espetáculo como tirania da presença

Como se apontou no primeiro capítulo, uma das maneiras de se considerar a Contemporaneidade é fazê-lo a partir de seu caráter ambíguo e paradoxal. E uma dessas ambiguidades pode ser vista na coexistência de duas tendências que se firmam cada vez mais numa relação de tensão: essa exacerbação da *presença* e do *sentido* e concomitantemente sua crítica mais voraz. Ou seja, o fato de vermos em Nietzsche e nos demais pensadores que se alinham mais ou menos sob o fio condutor de suas propostas uma crítica vigorosa e consistente ao excesso de *sentido* e *presença* que se encontra na raiz genética do mundo ocidental, não se pode inferir daí que o mundo contemporâneo se alimente exclusivamente de seu próprio niilismo. Apesar da instauração dessa tradição fundada no *non sens*, a

²⁰⁰ Ver a obra “Crepúsculo dos ídolos”, “Máximas e flechas”, §12 (Cf. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.).

²⁰¹ §5 de “O Nascimento da Tragédia” (NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*: ou helenismo e pessimismo. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 19.).

Contemporaneidade também tem sido continuamente alimentada pelo seu oposto, ou seja, por uma *presença* ²⁰² que, levada às últimas consequências, se tornou *espetáculo*.

O conceito de “espetáculo” foi proposto pelo francês Guy Debord (1931-1994) em seu livro *La Societé du Spectacle (A Sociedade do Espetáculo)*, lançado em Paris, em novembro de 1967. Debord, um grande crítico do marxismo, conta-se entre aqueles que compuseram o chamado *Internacional Situacionista*, importante movimento intelectual que instrumentalizou as ações dos estudantes na França, em maio de 1968 ²⁰³. O caráter subversivo de Debord embala um importante movimento de forte contestação à sociedade moderna, caracterizada, sobretudo, por sua redução do realismo concreto à imagem e representação do mundo, postura essa que inevitavelmente levaria a uma aceitação passiva dos valores impostos pelo capitalismo. O livro de Debord tornou-se, logo de início, uma espécie de “Bíblia” para a ala mais extremista resultante do movimento de maio de 1968. Conquanto o movimento não tenha detido o avanço capitalista — apesar das contribuições que foram dadas, sobretudo, por sua atitude de denúncia que convocava todos a reagirem a qualquer opressão que se impunha desde o sistema vigente —, o livro de Debord tornou-se um clássico em muitos países e continua atual em seu diagnóstico de um mundo que aprendeu a transformar a realidade em imagens.

²⁰² A expressão “presença” utilizada nesta pesquisa não é concebida, por exemplo, na acepção mais recente de Hans Ulrich Gumbrecht. O projeto epistemológico de Gumbrecht consiste em buscar alternativas àquilo que denuncia como predomínio quase absoluto da autocompreensão das Humanidades que se percebem saberes comprometidos com a tarefa precípua de atribuir sentido aos fenômenos analisados. Gumbrecht, então, procura restabelecer a “coisidade do mundo” a partir de uma produção de “presença”, ou seja, propõe uma relação com o mundo que não se circunscreva à experiência hermenêutica e conceitual. Diferentemente do trato dado neste texto, Gumbrecht coloca em tensão a *presença* e o *sentido* — este concebido como elemento inerente e supostamente inescapável a qualquer coisa ou experiência humana e que por meio da atividade interpretativa atenua o impacto dessa coisa sobre nossos corpos e sentidos, e aquela concebida como “coisas do mundo”, que apontam para uma relação espacial com os objetos do mundo e em relação aos quais se poderiam ter uma experiência não mediada por processos interpretativos ou mesmo pela linguagem (Cf. GUMBRECHT, H. U. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2010.).

²⁰³ “Maio de 1968” tornou-se o símbolo de intensas transformações, tanto políticas quanto comportamentais, que marcaram indelevelmente o século XX no Ocidente, protagonizadas por importantes movimentos estudantis. Embora tenha se deflagrado na França, a partir de greves estudantis que rapidamente assumiram proporções revolucionárias, esses movimentos se espalharam por outros países, mas foram reprimidos em todos os lugares onde ocorreram. Apesar de não terem chegado ao poder, seus manifestantes fizeram importantes conquistas que transformaram o modo de vida desde então e se fazem sentir até hoje. Importantes conquistas incluem a revolução sexual, o feminismo, bem como uma crítica contundente às instituições.

Para Debord, o espetáculo não pode ser identificado com um conjunto de imagens, mas, constitui-se numa relação social entre pessoas a partir da mediação das imagens. Nesse sentido, o espetáculo é muito mais do que o mero “produto das técnicas de difusão maciça das imagens”, trata-se de uma *Weltanschauung* (“visão de mundo”) que se objetivou.²⁰⁴ Então, diz respeito a uma operação do olhar que ao capturar a proliferação ilimitada e incontrolável da imagem, provoca uma saturação que impede a diferenciação entre o sentido dessas imagens e a “hierarquia” existente entre elas, o que, segundo Debord, obstrui o pensamento. É claro que o mundo para o qual a primeira edição do livro de Debord se dirigiu — no qual as pessoas se encontravam reféns das imagens na condição de espectadores — não presenciou um fenômeno mais recente, caracterizado por indivíduos não apenas espectadores, mas também “produtores de imagens” por meio de uma interatividade que avança a passos largos. Para compreender isso bastaria se considerar a enorme facilidade com que todos os que possuem acesso à INTERNET atualmente interagem nas redes sociais, com possibilidades de um protagonismo nunca antes experimentado. Entretanto, sua tese principal continua válida, afinal, “imagem” para ele significa um estado caracterizado por um excesso de atividades destituídas de sentido²⁰⁵ que se configuram, no final das contas, como inatividade, como passividade. O fato de haver, atualmente, uma presença maior e mais democrática das pessoas nessa produção de “imagens” apenas atesta o fato de que todos são reféns dessa tirania da visibilidade, tanto na condição de consumidores quanto na condição de criadores de “imagens”.

O conceito de “espetáculo” de Debord nos ajuda a entender melhor um mundo no qual se tornou quase uma obrigatoriedade a exibição e exposição de tudo; um mundo no qual esse “princípio de exposição” depõe contra a ideia de “segredo” e “intimidade” — quanto mais se mostra, quanto mais se expõe, quanto mais se invade a esfera pública, menos conteúdo privado se tem. Ou seja, quando desaparece a fronteira entre o público e o privado, entre o que se expõe e o que é íntimo, não se sabe mais o lugar onde se aloja o “mistério”. Uma sociedade da

²⁰⁴ Cf. DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: 1997, p. 14.

²⁰⁵ Deve-se ressaltar aqui o interessante contraste entre a “tirania do sentido” verificada na Modernidade iluminista e denunciada por Nietzsche, e a tirania da imagem no mundo contemporâneo, conforme anunciada por Debord. Naquela, percebe-se uma “presença” que se legitima no sentido. Nesta, a presença transfigurada em “imagem” se impõe negando o próprio sentido.

completa *transparência* (expressão que se tornou “lugar comum” nos discursos de muitos que a adotam acriticamente) — vale dizer — torna-se inevitavelmente uma sociedade totalitária na medida em que faz imperar essa indiferenciação entre o público e o privado; na medida em que desaparece essa relação dialética e “erótica” entre o mostrar e o esconder.²⁰⁶

Debord identifica uma primeira fase de dominação da economia em relação à vida social. Nessa fase percebe-se uma degradação do *ser* para o *ter* — tanto mais se *é* quanto mais se *tem*. Entretanto, segundo ele, numa segunda fase nota-se um deslocamento do *ter* para o *aparecer* — nesse caso, tanto mais se *é* quanto mais se *aparece*; *ser*, então, é *ser* percebido.²⁰⁷ Depara-se, assim, com uma sociedade na qual o *ser* é continuamente construído na medida em que as pessoas se projetam em “imagens” cujos conteúdos se mostram absolutamente irrelevantes e catalisadores de um tédio que parece se ampliar cada vez mais. Embora indiscutivelmente se perceba nas sociedades ocidentais uma abertura cada vez maior a que todos tenham uma “voz” — e isso é positivo —, não se pode ignorar, por outro lado, que na multidão de vozes que se projetam em distintas direções e propõem os mais variados e desconexos assuntos — uma “tagarelice”, nas palavras de Heidegger²⁰⁸ — há um esvaziamento semântico das palavras que acontece muito rapidamente e desemboca numa linguagem pobre de experiência. Ou seja, as palavras comunicam tantas coisas que já não comunicam mais nada; afastaram-se tanto da experiência humana de seus usuários, que perderam a capacidade de transmitir algo mais do que a mera e alienante informação. O mesmo pode-se dizer em relação à obsessão contemporânea por ser visto e apreciado pelo maior número possível de pessoas. Num mundo onde *existir* passa pelo *ser visto*, as pessoas tanto mais querem se expor e se mostrar quanto menos capazes de ver o outro se tornam. Perde-se, portanto, a dimensão da empatia, do colocar-se no lugar do outro — elemento tão importante nas relações humanas —, e isso propõe a construção de uma identidade que se processa sempre a partir de uma “exterioridade bruta”, completamente refratária a modelos de comportamento que, por meio de relacionamentos, poderiam contribuir

²⁰⁶ Ver interessante vídeo com Olgária Matos. MATOS, O. C. F. *Olgária Matos e a sociedade do espetáculo no Hora da Coruja*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=KnPKbzZlP2k>>. Acessado em: 27-10-2014.

²⁰⁷ Cf. DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo...*, p. 18.

²⁰⁸ O jargão diz respeito à reiteração de declarações que são desvinculadas do contexto, ou seja, desvinculadas tanto do pensamento, do sentimento quanto da percepção que lhes deram origem (Cf. INWOOD, M. *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 73.).

para a construção de identidades mais saudáveis. As identidades, portanto, se constroem ao sabor da diversidade de “imagens” e isso faz com que a atitude de compreender as pessoas a partir do que são cede lugar à atitude de compreendê-las a partir do que parecem ser.

Se numa sociedade do espetáculo nada parece ser o que é, eis aí o que de fato é. A verdade, num mundo invertido, é apenas um momento do simulacro.²⁰⁹ Como afirma Walter Benjamin, a Modernidade está muito mais preocupada com a cópia do que com o original. Nesse “império do simulacro”,²¹⁰ ao invés de pensar e produzir conhecimentos que guardem relações com seus produtores, as massas preferem ser tocadas emocionalmente. Assim, sobretudo num sistema capitalista, os simulacros acabam por exercer sobre a realidade uma força determinante muito maior do que o original.²¹¹ Um exemplo clássico é a constante queda de mercados mundiais meramente em função de boatos que nem sempre se sustentam. Também a ideia de “mercados futuros” aponta para uma realidade “virtual” que exerce sua força coercitiva *agora* por meio de uma “antecipação imagética” do que poderia ser o *amanhã*. Ou seja, a realidade não precisa se efetivar para que já se torne, hoje, moeda de troca; não precisa *ser*, basta *parecer*.

Debord distingue dois tipos de espetáculo: o espetáculo “concentrado” e o “difuso”.²¹² No “espetáculo concentrado”, o burocrata individual só possui alguma relação com a posse da economia global por meio da comunidade burocrática. Há

²⁰⁹ Cf. DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo...*, p. 16. Essa “inversão” também foi abordada de outra forma por Baudrillard. Para ele “Tudo se metamorfoseia no seu termo inverso para sobreviver na sua forma expurgada. Todos os poderes, todas as instituições falam de si próprios pela negativa, para tentar, por simulação de morte, escapar à sua agonia real. O poder pode encarnar a sua própria morte para reencontrar um vislumbre de existência e de legitimidade”. (BAUDRILLARD, J. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d’Água, 1991, p. 29.).

²¹⁰ No chamado “império dos simulacros”, no qual a cópia se distancia do original em termos de contexto, embora a profusão de imagens se transforme em linguagem, tal linguagem é pobre de experiência exatamente porque é reproduzida fora de seu ambiente de origem. Ou seja, um mundo de muitas imagens, mas cada vez menos dotadas de sentido.

²¹¹ Para Walter Benjamin, a autenticidade é constituída pelo *hic et nunc* (*aqui e agora*) do original. Este, portanto, tem a ver com uma unicidade da presença que se verifica no local onde se encontra, escapando assim de toda reprodutibilidade, sobretudo técnica. Ou seja, a reprodutibilidade põe fim ao caráter único da autenticidade e da tradição que a ampara. Nas palavras de Benjamin: “O que faz com que uma coisa seja autêntica é tudo o que ela contém de originariamente transmissível, desde sua duração material até seu poder de testemunho histórico. Como esse testemunho repousa sobre essa duração, no caso da reprodução, em que o primeiro elemento escapa aos homens, o segundo — o testemunho histórico da coisa — encontra-se igualmente abalado. Não em dose maior, por certo, mas o que é assim abalado é a própria autoria da coisa” (BENJAMIN, W. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: ADORNO, T. W. et al. *Teoria da Cultura de massa*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 225). Para Benjamin, assim, a existência *serial* substitui a existência *única*.

²¹² Cf. DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo...*, p. 42-44.

uma ditadura da economia burocrática que veda às massas qualquer poder de escolha dentro do sistema. Às massas compete seu papel na manutenção do sistema maior, alimentadas constantemente pela violência permanente das “imagens” do bem. Embora o espetáculo concentrado tenha mais a ver com o capitalismo burocrático, pode ser importado na condição de técnica de poder estatal por outras economias mais atrasadas. É por isso que sua face ideológica pôde ser vista, por exemplo, nos antigos regimes comunistas na medida em que o espetáculo se colocava a serviço da ocultação da real situação socioeconômica. Um desdobramento dessa face ideológica, por exemplo, consistiu em se maquiar os desgastes do regime e seus equívocos no que respeitava às manobras políticas desastradas — que culminavam na escassez de alimentação e trabalho —, bem como o trato com os direitos humanos, usando para isso a imagem da suposta hegemonia dos atletas da Alemanha Oriental e da União Soviética nas Olimpíadas das décadas de 1960 e 1970. As conquistas consolidavam a manutenção de uma imagem que, de certa forma, garantiria uma sobrevida ao regime. O mesmo tipo de espetáculo, na acepção de Debord, pôde ser visto na história recente do Brasil pós-1964. Com slogans, tais como: “Brasil, ame-o ou deixe-o” e “Este é um país que vai pra frente”, amplamente difundidos nos meios de comunicação reféns do regime militar, garantia-se, também, o “cosmético” necessário para mascarar as atrocidades e incompetência política, travestidas de “milagre econômico”.

O “espetáculo difuso” se apresenta em regimes de caráter mais democráticos, em que a abundância de mercadorias e marcas distintas oferece aos indivíduos a falsa ideia de que possuem uma liberdade de escolha. Entretanto, o critério de julgamento quase sempre se torna refém das imagens apresentadas ao público, pelo marketing e pelos demais meios de comunicação. Ou seja, a verdade é aquilo que foi noticiado, aquilo que se transformou em imagem e se difundiu ao público maior. Se não foi noticiado, comentado e compartilhado, dificilmente se mantém como verdade. Para Debord, a mercadoria considerada separadamente sempre é justificada em nome da produção total dos objetos, que se transforma num espetáculo apresentado como um verdadeiro “catálogo apologético”. Nesse caso, a satisfação pertence ao consumo do conjunto, e como tal é falsificada em função de o consumidor real só conseguir acessar diretamente a sequência de fragmentos da felicidade mercantil. Ou seja, a qualidade que se promete se aplica ao conjunto e, logo, está ausente dos fragmentos que de fato chegam ao consumidor.

3.2

O cristianismo como cultura da presença

Há uma relação estreita entre o cristianismo, visto a partir de suas variadas vertentes, e a *presença* divina. Seria praticamente impossível considerarmos um sem levar em conta a outra. Mas, essa preocupação com a presença divina e sua importância histórico-cultural não é uma novidade do cristianismo, afinal, já se encontra na própria cultura hebraica que a precede e influencia. As Escrituras veterotestamentárias, por exemplo, dão testemunho desse valor conferido à presença de Deus entre o seu povo. Nas peregrinações de Moisés e o povo de Israel, descritas no livro de Êxodo, o tema da presença divina perpassa os seus vários momentos de forma a constituir implicitamente uma das principais preocupações ao longo da narrativa bíblica. Interessa a Moisés e, sobretudo, ao povo se Iahweh se fará presente em seu deslocamento à Terra da Promessa. Sua presença, é claro, pode ser medida não apenas por suas “aparições” ao próprio Moisés, mas também por sua constante provisão. Ou seja, tanto a presença de Moisés como mediador entre Deus e o povo quanto os suprimentos conferidos por Iahweh são interpretados como *manifestação*, como *presença* divina. Deus é tanto mais presente quanto mais se manifesta a Moisés e quanto mais supre as necessidades diárias de seu povo, tais como comida, bebida e segurança, elementos esses que materializam e visibilizam a libertação de Israel do jugo egípcio. Esse tema atinge seu ponto crítico no episódio da confecção do bezerro de ouro, descrito em Êxodo 32. Afinal,

Quando o povo viu que Moisés tardava em descer da montanha, congregou-se em torno de Aarão e lhe disse: “Vamos, faze-nos um deus que vá à nossa frente, porque a esse Moisés, a esse homem que nos fez subir da terra do Egito, não sabemos o que lhe aconteceu”.²¹³

O desejo do povo em construir um objeto visível passível de ser adorado parece surgir, entre outras coisas, da dificuldade em se lidar com a ausência divina. Na narrativa do Êxodo, a ausência de Moisés traduz-se como a ausência do próprio Deus. Na impossibilidade de se ter o Deus invisível via Moisés, opta-se por um deus visível via Aarão. Parece demasiado inseguro lidar com uma presença “frágil”, que escapa constantemente e flerta com o seu contraponto, tanto quanto sedutor a

²¹³ Êxodo 32:1 (Cf. Nova edição, revista e ampliada da Bíblia de Jerusalém).

possibilidade de romper com essa ausência mediante a materialização da presença divina.

Entretanto, o resultado dessa decisão foi a inevitável ira divina contra o povo de Israel (Cf. Ex 32:10). Diante do pecado do povo e da oração de Moisés em busca do perdão divino, Iahweh decide conduzir seu povo à Terra da Promessa em triunfo diante dos povos inimigos, mas o fará através de seu anjo, o que significa que não estará presente nessa peregrinação (Cf. Ex 33:1-3). Ou seja, Iahweh promete seu poder para o cumprimento da promessa feita a Abraão, Isac e Jacó, mas renuncia sua própria presença no meio do povo. A não aquiescência de Moisés à proposta divina, ou seja, o fato de não se contentar com o poder de Iahweh em detrimento de sua presença, simboliza com propriedade a importância que a cultura hebraica sempre conferiu à presença divina: “Se não vieres tu mesmo, não nos faça sair daqui” (Ex 33:15).

A necessidade de materializar e perpetuar a presença divina não é uma carência manifesta apenas pelo povo de Israel, na verdade, também acaba por determinar as próprias ações de Moisés. No capítulo 34 de Êxodo é narrada a segunda subida de Moisés ao Sinai, episódio esse que dará origem ao decálogo. A narrativa informa que Moisés permaneceu no Sinai por “quarenta dias e quarenta noites” (Cf. Ex 34:28) e quando desceu a pele do seu rosto resplandecia a glória de Deus. O texto também narra o curioso episódio em que Moisés usa um véu ao final de sua conversa com o povo e torna a colocá-lo quando se coloca perante Iahweh. Paulo, em 2 Coríntio 3, interpreta essa ação de Moisés como tentativa de ocultar aos filhos de Israel a transitoriedade da experiência epifânica que, em sua opinião, marca a própria transitoriedade da lei. Para o apóstolo, a atitude de Moisés perpetua diante do povo de Israel uma experiência que deveria ser transitória, frágil, deveria, portanto, apontar para além dela mesma. Ou seja, havia algo de abscôndito naquela experiência que deveria ser preservado, mas, inadvertidamente Moisés acaba por ocultar a própria ocultação. Portanto, se levarmos a sério a interpretação paulina, aquela experiência de Êxodo 34 indicaria o medo de Moisés em revelar que a glória estampada em seu rosto, na verdade, era desvanecente, o que simboliza bem a recorrente atitude humana em cristalizar a presença divina.

No cristianismo, a importância da presença divina, expressa inicialmente e de forma singular na cultura hebraica, se consolida no evento da Encarnação, afinal, esta se expressa como a garantia de que Deus sempre se fará presente no mundo. A

humanização divina, ao mesmo tempo em que indica a ausência do Pai, manifesta sua presença no mundo por intermédio do Filho. Algo semelhante pode ser dito a respeito do ato da criação, na medida em que o Criador em sua absconditude libera a criatura para o exercício responsável de sua própria “autonomia”. Assim, o envio do Filho, com o Espírito Santo, sinaliza sua própria presença junto a todas as criaturas desde a criação a fim de que, por meio de sua mensagem, perpetue a presença divina para a salvação.²¹⁴

Como se podem perceber, tanto as Escrituras quanto a teologia cristã que surge inicialmente como aproximação destas com a filosofia grega — sobretudo em Agostinho — são importantes para a consolidação de um cristianismo fundado na presença. Ademais, há outro elemento que também traduz significativamente a importância da presença divina para o cristianismo: o culto cristão. Não se pode negar que desde o início o culto cristão acontece como exercício comunitário fundado em uma teologia comprometida com a “manifestação” divina. No entanto, os vários símbolos que medeiam essa presença no culto se diferenciam em função das distintas vertentes do cristianismo. Mas, pode-se dizer que tanto as missas católico-romanas quanto os cultos protestantes e “evangélicos”, em grande medida, legitimam-se e estruturam-se em torno da presença de Deus. As principais tradições do cristianismo o confirmam: no catolicismo romano, a presença é celebrada por meio dos sacramentos; no protestantismo histórico, a presença se faz sentir por meio da Palavra; no pentecostalismo é a ação mística do Espírito Santo que manifesta tal presença; já no neopentecostalismo, a presença divina se faz sentir por meio da prosperidade financeira. Nesse sentido, faz-se necessário uma breve análise de como o culto de cada uma dessas principais tradições se configura em torno da presença divina.

3.2.1

Catolicismo romano e protestantismo histórico

Embora em determinadas vertentes do protestantismo histórico os sacramentos também sejam considerados “mediações simbólicas” da presença

²¹⁴ Cf. PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*, v. 2. Santo André: Editora Academia cristã; São Paulo: Paulus, 2009, p. 546.

divina, é no catolicismo romano que ganham notoriedade na medida em que se constituem *sinais* concretos através dos quais Deus se manifesta. Nesse sentido, também são meios que possibilitam ao crente expressar genuinamente seu amor e relação pessoal com Jesus Cristo.²¹⁵ Como na concepção protestante histórica, os sacramentos também são símbolos, afinal, a doutrina dos sacramentos é o lugar onde classicamente se mostra a “teologia do símbolo” na concepção católica. Nesse sentido, na medida em que são caracterizados pela teologia como “sinais santos” da graça de Deus, eles se expressam como concreção e atualização da realidade simbólica da Igreja. Entretanto, embora seja ampla a discussão entre os teólogos católicos a respeito do caráter simbólico dos sacramentos, a concepção da relação entre símbolo e realidade simbolizada nos dois casos parece divergir significativamente. Enquanto na concepção protestante essa relação parece ser mais “frágil”, na teologia católica “realização” e “significado” possuem uma relação “genética” fundamental. Isso pode ser inferido a partir dos axiomas fundamentais da doutrina dos sacramentos: *Sacramenta efficiunt quod significant et significant quod efficiunt*²¹⁶. Ou seja, os axiomas fazem referência à relação recíproca que existe na teologia católica entre o símbolo e o simbolizado. E estes não se encontram vinculados reciprocamente apenas por um decreto extrínseco de Deus, mas também por uma íntima conexão que provém da essência da realidade, ou seja, do próprio símbolo corretamente compreendido. Então, nesse sentido, já que o signo não pode ser separado de seu significado — pois é concebido *a priori* como “símbolo real” —, pode-se dizer analogamente que o sacramento é a “causa” da graça divina enquanto é seu signo e a graça é a causa do signo na medida em que ao causá-lo se faz presente a si mesma. Portanto, ao criar sua expressão, seu símbolo, a graça de Deus se faz presente eficazmente nos sacramentos.²¹⁷

Na teologia católica fala-se em sete sacramentos²¹⁸ que, na opinião de Karl Rahner, não podem ser considerados isoladamente sob o risco de ser focada insuficientemente a peculiaridade de cada um. Além disso, segundo ele,

²¹⁵ Cf. RAHNER, K. Curso fundamental da fé..., p. 365.

²¹⁶ A expressão significa literalmente: “os sacramentos realizam aquilo que significam e significam aquilo que realizam”.

²¹⁷ Cf. RAHNER, K. *Escritos de teologia, tomo IV: escritos recientes*. Madrid: Taurus Ediciones, 1964, p. 307-309.

²¹⁸ Previstos na dogmática católica, em conformidade aos Concílios de Florença e Trento (Cf. DENZINGER, H; SCHÖNMETZER, A. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 1976, p. 1310. Ver também DENZINGER, E. *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1961, p. 695, 844, 1601.).

correríamos o risco de não percebermos clara e adequadamente a relação dos sacramentos com a Igreja e com a vida cristã concreta. Nesse sentido, a Igreja deve ser assumida como sacramento fundamental da salvação, portanto, como a expressão fundamental de Deus, a partir de onde se pode falar dos demais sacramentos cristãos. Ao considerar os sacramentos no contexto maior da história humana, assim se expressa Rahner:

A história oficial da salvação nada mais é do que o tornar-se explícito e a tangibilidade histórica da salvação e da graça que, desde o fundo da natureza humana divinizada pela autocomunicação divina, expande-se por todas as dimensões do homem, por toda a sua história. Não somos apenas aqueles que nos temos de haver com Deus, que recebemos a graça, aqueles em quem se realiza o evento da autocomunicação divina somente quando recebemos os sacramentos. Onde quer que o homem aceita a própria vida, onde quer se abre e se entrega à incompreensibilidade de Deus, portanto onde quer ele assume a transcendentalidade sobrenatural na intercomunicação, no amor, na fidelidade, numa tarefa aberta também para o futuro intramundano do homem e da humanidade, aí se realiza também a história da salvação e da revelação do Deus que se comunica ao homem através das mediações da vida humana em toda a sua profundidade e amplitude. E o que chamamos de Igreja, que chamamos de história oficial e explícita da revelação e, portanto, o que chamamos de sacramentos não passam de eventos particularmente marcantes, eventos que se manifestam de forma clara e tangível, que integram uma história da salvação que se identifica com a vida do homem em sua totalidade.²¹⁹

A Igreja, portanto, enquanto sacramento fundamental, enquanto *sin*al eficaz e inequívoco da graça divina se expressa como *presença* permanente de Jesus Cristo no tempo e no espaço. Enquanto tal, a Igreja manifesta-se a si mesma no âmago de situações existencialmente decisivas no cotidiano das pessoas. Ou seja, trata-se da permanência da autoexpressão de Deus em Jesus Cristo, a própria manifestação histórica do agir de Deus, que se vincula de maneira definitiva à acolhida humana, expressão de sua liberdade. Rahner assevera, então, que esse caráter fundamental da Igreja — ou seja, considerar a Igreja como aquela que se existencializa na medida em que alcança o indivíduo em sua própria história, que participa do drama humano e suas reverberações — torna possível aquilo que chamamos de sacramentos cristãos. Além disso, embora os sacramentos (à exceção da ceia) apresentem o problema de se fundamentar sua instituição em Jesus Cristo, podem ser concebidos analogamente à fundação da Igreja por Jesus. Ou seja, a própria natureza da Igreja, enquanto presença da expressão salvífica de Deus em Jesus

²¹⁹ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé...*, p. 476.

Cristo, garante a sacramentalidade de seu agir fundamental, e tal sacramentalidade se desdobra nos sete sacramentos. Portanto, partindo-se do pressuposto de que a Igreja garante a presença de Deus no mundo, o sacramento materializa isso na condição de *opus operatum* (ou seja, *opera por si* enquanto palavra unívoca e eficaz de Deus). E, embora a graça de Deus que vem ao encontro do homem na qualidade de sacramento se manifeste como *opus operatum*, como palavra indefectível e absoluta — o que significa que já superou misteriosamente a possibilidade de um “não” humano —, precisa, contudo, do acolhimento humano, da *opus operantis* (ou seja, da *ação do agente* humano). Nesse caso, pode-se afirmar que os sacramentos são eficazes na medida em que são realizados na fé, na esperança e no amor.²²⁰

Na acepção de Rahner, os sacramentos podem ser classificados em: a) sacramentos de iniciação: batismo e confirmação; b) sacramentos que conferem estado de vida: ordem e matrimônio; c) sacramentos da penitência e unção dos enfermos; e d) o sacramento da eucaristia. Fogem dos propósitos da presente pesquisa uma análise e comentário de cada sacramento. No entanto, o que aqui interessa é o fato de que devem ser considerados a partir da Igreja enquanto sacramento fundamental²²¹, por um lado, e se inserir nos “*momentos existenciais fundamentais*” da vida humana, por outro, caso queiramos perceber o sentido de cada um deles. Mais ainda, interessa-nos o fato de que são os sacramentos os principais “símbolos reais” da presença de Deus no culto católico.

Ademais, Tomás de Aquino esclarece que os sacramentos são simultaneamente *signa rememorativa*, *demonstrativa* e *prognóstica* da salvação e, nesse sentido, apontam sempre para o evento salvífico histórico da morte e ressurreição de Cristo. Como *signa rememorativa*, manifestam-se como anamnese do evento salvífico histórico da auto-expressão histórica divina em Cristo, tanto à humanidade em geral como a cada indivíduo em particular. Como *signa demonstrativa*, manifestam-se como palavra que guarda a auto-comunicação na graça do Deus santo, ou seja, carrega em si exatamente aquilo que expressa. Finalmente, manifestam-se como *signa prognostica*, pois tanto apontam quanto antecipam a plena e consumada realização na vida eterna dessa auto-expressão

²²⁰ Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé...*, p. 477-479.

²²¹ Rahner afirma que a Igreja “não só administra os sacramentos, mas, administrando-os, realiza sua própria natureza de **presença permanente** da graça escatologicamente vitoriosa” (grifo nosso). Ver RAHNER, K. *Curso fundamental da fé...*, p. 495.

divina. Nesse sentido, na medida em que são eventos que correspondem à natureza humana e à natureza de Deus enquanto aquele que se volta para o mundo, os sacramentos têm o poder de unirem de forma íntima e misteriosa passado, presente e futuro, ao manifestarem aqui e agora cada uma dessas dimensões essenciais do ser humano.²²²

Como se disse anteriormente, determinadas vertentes do protestantismo histórico também admitem os sacramentos como mediação simbólica da presença de Deus.²²³ Entretanto, no culto protestante histórico nada traduz melhor a presença divina do que a Palavra, já que se pressupõe que esta tem prioridade sobre os sacramentos. Isso quer dizer que a Palavra pode existir em toda a sua completude sem os sacramentos, mas estes nunca são completos sem a Palavra. Vale ressaltar, por outro lado, que na teologia católica a “palavra” também tem um papel decisivo na medida em que está eficazmente presente nos sacramentos. O sacramento, nesse sentido, aponta tanto para a palavra de Deus quanto para a palavra-resposta humana. É nos sacramentos que a palavra eficaz de Deus se manifesta por meio da palavra humana. Rahner confirma isso ao afirmar que

[...] teologicamente temos todo o direito de conceber os sacramentos como o caso mais radical e intenso da palavra de Deus enquanto palavra da Igreja, onde esta palavra, como empenho absoluto da Igreja, é precisamente o que se costuma chamar de *opus operatum*.²²⁴

Diferentemente da teologia católica, no caso protestante a Palavra é prioritária e central e não depende, necessariamente, dos “sinais visíveis” para se estabelecer como meio através do qual Deus se presentifica. Os teólogos reformados, por exemplo, afirmavam que os homens foram criados por Deus com capacidade de adquirir conhecimentos, sobretudo, por meio dos sentidos. Nesse caso, a palavra seria adaptada à audição, os sacramentos à visão e ao tato e etc.²²⁵ Essa centralidade da palavra e predominância sobre os sacramentos recebe especial atenção no

²²² Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé...*, p. 495.

²²³ Nesse sentido, pode-se dizer que as vertentes protestantes que mais se aproximam do catolicismo romano no que respeita à centralidade dos sacramentos são o luteranismo e o anglicanismo. Embora a concepção de sacramento nesses dois casos ainda não possa ser descrita como absolutamente compatível com a concepção católico-romana (algumas dessas nuances serão tratadas a seguir), das vertentes do protestantismo são as que mais se aproximam dela. O mesmo não se dirá da tradição reformada.

²²⁴ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé...*, p. 494.

²²⁵ Cf. FERREIRA, J. A. (Org.). *Antologia teológica*. São Paulo: Novo Século, 2003, p. 570.

contexto da teologia reformada. A primazia da Palavra frente aos sacramentos pode ser confirmada nas palavras de Calvino:

[...] jamais o sacramento é apresentado sem a Palavra de Deus, que o precede. Ele é acrescentado à Palavra como um apêndice ordenado para simbolizá-la, confirmá-la e certifi-cá-la mais fortemente em nosso interesse, pois o Senhor vê que temos necessidade disto pela ignorância com que julgamos as coisas e pela fraqueza da nossa carne. Não significa que a palavra não seja suficientemente forte e firme em si mesma, ou que ela própria careça de melhor confirmação e fortalecimento (porque outra coisa ela não é senão a verdade de Deus, em si e por si tão certa e segura que não pode receber de outra parte melhor confirmação e fortalecimento; só o pode receber de si mesma); o objetivo é que com ela e por ela sejamos fortalecidos.²²⁶

A busca por uma fundamentação hermenêutica protestante com respeito à prioridade da Palavra pode recuar até às afirmações neotestamentárias sobre o tema. Pressupondo a ceia do Senhor como elemento central no culto cristão desde o cristianismo primitivo, por exemplo, Pannenberg nos lembra de que sua celebração sempre esteve estreitamente ligada à proclamação do evangelho. Afinal, nas palavras de Paulo — ditas como palavras do próprio Senhor —, o convite à anamnese (“fazei isto, todas as vezes que beberdes, em memória de mim”) ²²⁷ vincula-se ao convite à proclamação (“Porque todas as vezes que comerdes este pão e beberdes este vinho anunciais a morte do Senhor, até que venha”) ²²⁸. Ou seja, a memória que traz à baila a pessoa e o ministério de Jesus é estimulada por meio da proclamação. Embora isso não exclua o fato de que o próprio ato de comunhão em si também já se constitua proclamação, como provavelmente a teologia católica pressuporia, Pannenberg afirma que tal é o significado da cerimônia da santa ceia que este só poderia repousar sobre as palavras de sua instituição, bem como sobre as implicações delas. Tal memória exigiria, então, uma explicação do evento da salvação que se constitui a base de tal celebração. Provavelmente esse trabalho de explicação fora realizado em tempos primitivos pelos profetas e mestres, em que a participação dos profetas era relacionar a celebração da ceia com a consumação escatológica do reino de Deus no retorno de Cristo. A leitura do Antigo testamento e sua explicação parece ter exercido um papel decisivo para a proclamação no culto eucarístico primitivo. ²²⁹

²²⁶ CALVINO, J. *Apud* FERREIRA, J. A. *Antologia teológica*, p. 570.

²²⁷ I Coríntios 11:25. Tradução de Almeida, Edição Corrigida e Revisada, Fiel (ACF).

²²⁸ I Coríntios 11:26 (ACF).

²²⁹ Cf. PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*, v. 3. Santo André: Editora Academia cristã; São Paulo: Paulus, 2009, p. 449.

A significativa ênfase dada à Palavra também possui estreita relação com a própria gênese do protestantismo, que pode ser compreendida, entre outras coisas, a partir de toda crítica empreendida pelo novo movimento ao peso excessivo dado à tradição, postura que traduz em grande medida a distinção entre católicos e protestantes. Obviamente, nessa “tradição” também estão incluídas todas as questões referentes ao “princípio hierárquico” (nas quais se confundem o religioso e o político), bem como as de cunho teológico que embalsamaram as críticas de Lutero e seus contemporâneos e que produziram as três principais doutrinas do protestantismo: a *justificação pela fé*; o *sacerdócio universal* e a *infallibilidade apenas das Escrituras*. Segundo Jean Delumeau, a Reforma é antes de tudo uma resposta religiosa à imensa angústia coletiva a que estavam submersos as pessoas na Europa.²³⁰ A doutrina da *justificação pela fé*, nesse sentido, havia sido precedida por um sentimento de culpabilidade em nível pessoal, que acaba gerando uma preocupação avassaladora pela salvação individual, algo substancialmente diferente de uma concepção mais comunitária da Igreja no qual se acentuava mais a salvação coletiva, postura que prevalecera até o século XIII. A paulatina ascensão do individualismo, bem como a depreciação do sacerdócio, também favorece o estabelecimento do *sacerdócio universal*. Tal individualismo certamente contribui para a afirmação do espírito laico na medida em que dilata as fronteiras de um mundo humano autônomo, e uma paulatina confusão das hierarquias e dos valores faz com que os fiéis não consigam mais distinguir tão nitidamente o padre do leigo.²³¹ Finalmente, os tempos de confusão e a acentuada desconfiança em relação ao clero tornam necessário o estabelecimento de uma nova autoridade infalível, livre dos homens e de sua inconstância moral, uma base segura que derivasse do próprio

²³⁰ Delumeau cita vários eventos que caracterizam a Europa de então e que, portanto, tornam a proposta da Reforma uma resposta às respectivas necessidades: “a Guerra dos Cem anos, a Peste negra, numerosas crises, a loucura de Carlos VI, o Grande Cisma que se prolongou durante trinta e nove anos ante a estupefação indignada do mundo cristão, as guerras das Duas Rosas, as guerras hussitas, o desaire do grande Estado borguinhão com a morte trágica de Carlos o Temerário, a ameaça turca crescente contra a qual se põem a rezar todos os dias recitando o Ângelus: tantos acontecimentos que abalaram e desorientaram os espíritos” (DELUMEAU, J. *Nascimento e afirmação da reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 60).

²³¹ “A sociedade rural da alta Idade Média permitia o desabrochar de uma cristandade comunitária fortemente dominada pela hierarquia eclesiástica e pelas abadias. Pelo contrário, a ascensão da burguesia e do artesanato, e mais geralmente do elemento laico, numa civilização mais urbana, o aparecimento do luxo, a afirmação de um certo sentimento nacional, a geral confusão dos espíritos num clima de insegurança, em suma, os defeitos da Igreja engendraram, no final da Idade Média, uma espécie de anarquismo cristão” (DELUMEAU, J. *Nascimento e afirmação da reforma*, p. 70).

Deus.²³² A Bíblia, então, torna-se o último recurso, o “fundamento” supostamente destinado a sobreviver a mais impiedosa descrença. A doutrina da *infallibilidade apenas das Escrituras*, portanto, responde eficazmente a tais necessidades.²³³

A “descoberta” do livro numa cultura que paulatinamente caminha para o individualismo e para uma forma específica de humanismo acaba por acender uma paixão pela literatura que será devidamente reforçada e difundida pela descoberta da imprensa. A Bíblia e a pregação, na medida em que são afirmadas pelo seu valor intrínseco e pela oposição aos sacramentos — oposição essa que levará ao questionamento do “princípio hierárquico” —, tornam-se esteios no contexto da Reforma.²³⁴ O protestantismo terá, portanto, o cenário adequado para o estabelecimento de suas principais doutrinas. Nesse sentido, verifica-se que a centralidade da Palavra, enquanto manifestação da vontade divina, não se coloca por acaso. No culto protestante histórico, então, o “discurso” que provém das Escrituras torna-se a melhor mediação da presença de Deus, e isso devidamente compreendido se constituirá numa expressiva distinção entre a tradição católica e a protestante.²³⁵

3.2.2 Pentecostalismo e neopentecostalismo

A Reforma também esteve preocupada com certa purificação dos mitos e ritos que paulatinamente se agregaram ao cristianismo no decorrer de sua história, mesmo que para isso tivesse que abrir mão daqueles que lhe foram constitutivos. A racionalização do mito e a progressiva supressão do rito só poderiam produzir especialistas na argumentação de “verdades” que, por sua vez, constituíam fundamento para a fé. Entretanto, isso também teve o poder de provocar uma

²³² Essa tentativa de se buscar uma base segura, que não seja refém das interferências humanas, é significativa para o nosso tema. Os reformadores não se deram conta de que mesmo operando a partir da “Palavra de Deus”, ainda assim não estavam isentos de toda a subjetividade humana a partir da qual a interpretação das Escrituras se faz possível. Esse tema será ampliado dentro de uma proposta de epistemologia que será discutida no último capítulo, especialmente em “5.2.1”.

²³³ Cf. DELUMEAU, J. Nascimento e afirmação da reforma, p. 76.

²³⁴ Cf. LAFONT, G. *História teológica da igreja católica*: itinerário e formas da teologia. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 109.

²³⁵ Isso ficará claro, sobretudo, nas igrejas reformadas, calvinistas por assim dizer. Nessas, o “púlpito” enquanto símbolo dessa teologia que põe em destaque a Palavra assumirá a centralidade do espaço sagrado do templo em substituição à “mesa”, mais presente nos cultos católicos, luteranos e anglicanos.

velada, mas real, “dominação” do leigo, já que esse se manteve alheio às técnicas hermenêuticas dos especialistas, sobretudo, à técnica da *alegoria*,²³⁶ que surge como necessidade de se manter o lado religioso do discurso em face à ausência dos mitos. Ou seja, o domínio do simbólico, possível apenas aos detentores do saber religioso, acaba por afastar os fiéis do sagrado.²³⁷ No Brasil, por exemplo, diferentemente do que aconteceu no catolicismo romano — marcado por um domínio difuso dos mitos —, o protestantismo tradicional se caracteriza por uma sistematização rigorosa dos elementos formadores da crença, capaz de produzir um “exílio do sagrado”. Esse fenômeno produz, por outro lado, uma reverberação de cunho mais popular e laico que, na contramão dessa tendência, procura recuperar o elemento místico da fé cristã, e isso pode ser notado na maioria dos movimentos místicos que surgem de dentro do protestantismo tradicional a partir da década de 1950, que apresentam um início mágico-coletivo. Os movimentos de cura divina, por exemplo, inflamados por uma proposta de purificação institucional, dão origem a seguimentos religiosos nos quais a magia-coletiva (cura, exorcismos, etc.) se manifesta como libertação do “sagrado selvagem”. Ou seja, o sagrado outrora exilado, retorna e se reintroduz no discurso ideológico protestante, minando suas defesas, como bem o demonstraram alguns dos principais elementos de sua manifestação, tais como a *euforia*, o *êxtase* e o *misticismo* coletivos. Esse misticismo, segundo Antônio Gouvêa Mendonça, se renova constantemente numa contínua reversão de três atos importantes: a *magia coletiva* — que antecede o ato de louvor e gratidão e substitui os poderes meramente éticos e abstratos —, o *profetismo* — que se manifesta como crítica às religiões tradicionais — e o *sacerdotismo* — ato oriundo da progressiva institucionalização.²³⁸

Portanto, há um *immediatismo* na relação com o sagrado que tem o poder de substituir a *mediação* do discurso — a “invenção” substitui a “reflexão” —, afinal, o misticismo é uma reação anti-intelectualista no contexto da religião. Ou seja,

²³⁶ A alegoria, compreendida de forma simples, significaria a arte de pensar e dizer coisas diferentes com as mesmas palavras, ou dizer as mesmas coisas com diferentes palavras.

²³⁷ (Cf. MENDONÇA, A. G. A volta do sagrado selvagem: misticismo e êxtase no protestantismo do Brasil. In: AUGUSTO, A. M. (Org.). *Ainda o sagrado selvagem: homenagem a Antônio Gouvêa Mendonça*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas Editora, 2010, p. 483.). Esse texto foi originalmente publicado em 1984, numa outra coletânea cujos textos tematizaram sobre o misticismo no Brasil no contexto da religiosidade popular (Cf. MENDONÇA, A. G. A volta do sagrado selvagem: misticismo e êxtase no protestantismo do Brasil. In: MENDONÇA, A. G. et al. *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo: Editora Paulinas, 1984, p.12.).

²³⁸ Cf. MENDONÇA, A. G. *Ainda o sagrado selvagem...*, 2010, p. 484-485.

recusa-se o pressuposto de que é preciso uma *intermediação* com o sagrado, normalmente representada pelo discurso teológico, e o resultado é a busca por uma relação *imediate* que resulte em “experiências espirituais” não afeitas às estruturas epistemológicas da fé e coloque o crente em contato “direto” com o sagrado.²³⁹

É nesse sentido que se pode dizer que o pentecostalismo — enquanto uma das principais manifestações da religiosidade popular no Brasil — encarna de forma significativa uma retomada do misticismo. Nele o êxtase parece encontrar o ambiente adequado para se manifestar e, ao mesmo tempo, se contrapor ao discurso protestante tradicional e sua preferência pela mera adesão a um sistema de crenças numa estrutura institucionalizada. O ritual aqui é compreendido, então, como prática coletiva a serviço da produção de “experiências espirituais” em nível individual. Assim, diferentemente do catolicismo romano em sua prática sacramental, e também do protestantismo histórico com o seu discurso extremamente racional, no pentecostalismo Deus se manifesta por meio dessas “experiências espirituais” na pessoa do Espírito Santo. A revelação, nesse sentido, é qualquer conteúdo que seja dado pelo Espírito ao crente (no nível individual) e à igreja (no nível coletivo) e que se traduza nas mais variadas experiências místicas. Embora não prescindir da Palavra — pelo menos não explícita e conscientemente —, um culto pentecostal é tanto melhor quanto mais se *sinta* a presença do Espírito por meio de experiências de transe e êxtase. Para um verdadeiro pentecostal não há sentido em se prestar um culto e não se *sentir* a presença de Deus, inclusive em seu próprio corpo. A centralidade da presença divina na prática pentecostal pode ser constatada não apenas nas manifestações extáticas, que ocorrem em geral nos cultos e ajuntamentos, mas também em seu imaginário coletivo, o que de certa forma delinea, mesmo que inconsciente e desarticuladamente, certa “teologia da presença”.

Embora o prefixo “neo” do neopentecostalismo aparentemente indique uma nova vertente de pentecostalismo e que, portanto, guarda uma relação genética significativa com este, é crescente a concepção de que se trata de uma modalidade

²³⁹ Essa relação assemelha-se ao que Rudolf Otto denominou de “aspecto irracional do sagrado”, que indica essa relação direta com o sagrado, sem mediações, estágio originário da religião, que na concepção de alguns precede a própria distinção entre o racional e o irracional. Otto, em sua crítica à tendência racionalista da religião, refletida em seus dias, não nega que esta tenha o seu aspecto racional, instituído. No entanto, pretende destacar aquilo que considera o *a priori* da religião, a experiência que precede qualquer delimitação e diferenciação possíveis por meio da razão (Ver OTTO, R. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.).

religiosa cada vez mais distante de sua pretensa matriz protestante-evangelical-pentecostal. Na verdade, em alguns redutos da teologia duvida-se até se há qualquer relação significativa que estabeleça um *continuum* entre essas tradições.

Mas, não se pode negar que nos primórdios do neopentecostalismo haja uma relação histórica e genética com o pentecostalismo. Desde o início, o pentecostalismo concentrou-se nas camadas pobres e marginalizadas da sociedade, promovendo uma significativa desvalorização do mundo por meio de condutas ascéticas. Sua mensagem de desprezo por esse mundo tinha como ideal a busca pela vida eterna no além. Nesse sentido, a vida de privações neste mundo revestia-se de sacralidade e o sofrimento fora visto como legitimação da boa fé. Entretanto, a partir dos anos de 1970 há um rápido processo de modernização no Brasil e a consequente ascensão social de alguns fiéis concorre para uma rápida acomodação ao mundo e uma dessectarização de muitas igrejas pentecostais, sobretudo as que surgem a partir de então.²⁴⁰ Há, portanto, um paulatino deslocamento que se materializa nas concessões feitas por lideranças religiosas em função das novas demandas do mercado religioso, cada vez mais afeito às promessas de uma sociedade de consumo. Além disso, é significativa a mudança de perfil das novas lideranças que assumem a direção dos novos movimentos pentecostais, conforme esclarece Mariano:

Nos EUA, esse processo teve início já nos anos 60. No Brasil, ele é mais recente, principia nos anos 70 e se aprofunda com o nascimento e crescimento do neopentecostalismo. Corrente pentecostal que, além de liderada por um clero jovem, avesso ao ascetismo e cuja adolescência transcorreu em plena revolução cultural, não teve de enfrentar internamente os constrangimentos típicos do tradicionalismo das denominações pentecostais precedentes.²⁴¹

Ao contrário do que acontecia nos primórdios do movimento pentecostal, agora muitos crentes possuíam condições para desfrutar dos deleites oferecidos pelo mundo. Faz-se necessário, então, uma nova teologia que não mais legitime as condições precárias dos fiéis, nem justifique o desinteresse pelos valores terrenos. Surge, assim, a chamada Teologia da Prosperidade, comprometida significativamente com o abandono de textos que endossavam o sofrimento e privações e com a reinterpretação de textos que supostamente solucionavam os

²⁴⁰ Cf. MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 148.

²⁴¹ MARIANO, R. *Neopentecostais...*, p. 149.

problemas financeiros e a satisfação dos desejos de consumo dos fiéis. Abandonase, portanto, a vida no “céu” e passa-se a priorizar a vida na “terra”.

A partir de então, não é mais a manifestação do Espírito que ocupa a centralidade da fé e do culto no contexto do neopentecostalismo,²⁴² mas a prosperidade financeira. Deus está presente na vida do fiel na medida em que essa presença pode ser mensurada no bem-estar e nas aquisições materiais. Por outro lado, nada denota mais a ausência divina do que a falta de recursos e o acúmulo de problemas e crises, afinal, o Deus que se passa a pressupor é de um tipo que só é visto a partir das promessas que supostamente fez e registrou-se nas Escrituras. As constantes afirmações de pecado, como justificativa da não prosperidade simbolizam o afastamento da presença de Deus na vida do fiel. Ou seja, não se trata apenas de ver o divino no bem-estar e prosperidade, trata-se de considerá-lo ausente quando tais coisas não acontecem. Se por um lado há de se admitir que esse fenômeno é *sui generis*, por outro, não se pode negar a parecença com a narrativa do povo de Israel no deserto, sob a direção de Moisés: Deus se faz presente na medida em que socorre e sustenta seu povo.

3.3

O horizonte metafísico e o discurso apologético

Diante do que já foi exposto, resta uma breve menção a respeito do lugar a partir de onde a perspectiva tradicional da revelação se coloca, na esperança de assim consolidar-se o delineamento do “problema” aqui proposto. Não se pretende, vale dizer, expor os vários conceitos tradicionais sobre a revelação, antes indicar a matriz visional a partir da qual esses conceitos se sustentam. Nesse sentido, reveste-se de especial importância uma reflexão sobre aquilo que aqui se nomeia por “pensamento metafísico” ou “fundacional”, na medida em que se impôs como “horizonte” mediante o qual se construiu grande parte da tradição teológica e filosófica e, em especial, a concepção de revelação. Além disso, essa matriz gerou um discurso “forte”, materializado numa perspectiva apologética que, a partir da

²⁴² Mais recentemente alguns pesquisadores, dentre os quais Ricardo Mariano, ordenam o campo religioso do pentecostalismo brasileiro a partir de três ondas: a primeira onda, chamada de *pentecostalismo clássico*, inclui o período que vai de 1910 a 1950; a segunda onda inicia-se na década de 1950 e estende-se até meados da década de 1970, denominada *pentecostalismo neoclássico*; a terceira onda, a do *neopentecostalismo*, inicia-se na segunda metade da década de 1970 e se consolida nas décadas de 1980 e 1990.

Modernidade, se exacerba e provoca a necessidade de sua superação. Não se pode negar, também, que essa inflação da presença e do sentido, tal qual tem sido exposta neste capítulo, constrói-se em grande medida sustentada pela lógica metafísica. Portanto, o desafio que agora se impõe consiste em considerar a perspectiva da revelação vista a partir de um horizonte metafísico e apologético.

3.3.1 A matriz metafísica

Embora em alguns ambientes a expressão “metafísica” ficou conhecida como uma das clássicas divisões da filosofia, o seu uso no presente trabalho tem mais a ver com uma perspectiva do mundo que influenciou toda a cultura ocidental e ainda hoje se constitui matriz que orienta e estrutura o pensamento. Pode-se dizer que essa matriz, embora tenha ganhado diferentes contornos ao longo da história, surge das articulações de três grandes filósofos que viveram entre os séculos V-IV a.C.: Sócrates, Platão e Aristóteles. Mesmo hoje, grande parte da filosofia se constitui em “comentários” críticos desses filósofos, ou para resgatá-los ou para superá-los. Sócrates, personagem principal nos diálogos platônicos, não nos legou nenhum escrito. Os principais indícios de sua existência encontram-se nos escritos de Platão. Nesse sentido, toda a matriz metafísica se constrói a partir das obras de Platão e de seu discípulo, Aristóteles.

É claro que não se pode ignorar o fato de que, por outro lado, as duas acepções da expressão “metafísica” estão intrinsecamente ligadas, na medida em que o estabelecimento de um princípio para além da física acaba também por hierarquizar os outros saberes particulares.²⁴³ Ou seja, a metafísica mostrou-se muito cedo como “ciência primeira” em função de postular um princípio que condiciona a validade de todos os outros princípios estruturadores das demais ciências. Essa pretensão, na

²⁴³ Se se pensa numa sistematização da metafísica, pode-se dizer que Aristóteles tenha sido o primeiro a fazê-lo, contribuindo para a hierarquização dos saberes a partir de um fundamento comum. A Metafísica — possivelmente nome atribuído ao conjunto de textos de Aristóteles na coletânea de Andrônico de Rodes (séc. I a.C.) — propõe a “ciência primeira” como aquela que vai além da física, estudando todas as causas, todos os primeiros princípios, todas as substâncias não sensíveis. Em Aristóteles, portanto, a metafísica aparece como uma espécie de “enciclopédia das ciências”, ou seja, “um inventário completo e exaustivo de todas as ciências, em suas relações de coordenação e subordinação, nas tarefas e nos limites atribuídos a cada uma, de modo definitivo” (FORNERO, G. *Metafísica*. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 767.).

verdade, define a própria metafísica e estabelece um fundamento comum que possibilita as inter-relações dos outros saberes. Platão e seus discípulos contribuem significativamente para o desenvolvimento da física, da matemática, da ética e da política.²⁴⁴

Um bom lugar a partir de onde se pode pensar a construção da metafísica, enquanto matriz visional, é a filosofia platônica.²⁴⁵ Platão propôs uma maneira bem peculiar de compreender e explicar a realidade. Para ele, o mundo físico e acessível aos sentidos — o “mundo sensível” — é transitório. Um mundo transitório, na acepção platônica, não poderia resumir toda a realidade, afinal, deveria existir algo mais perene, duradouro e verdadeiro sobre o qual se fundaria a multiplicidade de realidades efêmeras. A esse suposto mundo invisível e permanente, composto de ideias e conceitos puros, Platão chamou de “mundo inteligível” ou “mundo das ideias”.

Essa estrutura de matriz metafísico pode ser mais bem compreendida a partir do dualismo platônico²⁴⁶. Platão dividiu a realidade em material e imaterial, sensível e suprassensível, empírico e metaempírico. Essa empreitada pode ser explicada a partir da insuficiência da filosofia naturalista dos filósofos pré-socráticos de tentarem explicar o mundo sensível por meio da própria realidade sensível.²⁴⁷ Platão propõe, então, aquilo que denomina de “segunda navegação”, aventura que supostamente conduziria à descoberta do suprassensível. Sua proposta, então, consiste numa libertação radical dos sentidos na busca pelo

²⁴⁴ Cf. FORNERO, G. *Metafísica*, p. 766.

²⁴⁵ Na tentativa de simplificar o que designa como “metafísico”, Habermas conscientemente deixa de lado a linha aristotélica, e concentra-se no “idealismo filosófico que remonta a Platão e que se estende através de Plotino e do neoplatonismo, de Agostinho e Tomás de Aquino, Nicolau de Cusa e Pico de Mirandola, Descartes, Espinosa e Leibniz até Kant, Schelling, Fichte e Hegel.” (HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. Coimbra: Almedina, 2004, p. 54.).

²⁴⁶ A visão dicotômica do mundo precede a Platão — já se encontra na Índia e Pérsia antigas, antes do desabrochar da filosofia grega (Cf. TRESMONTANT, C. *El problema del alma*. Barcelona: Herder, 1974.) —, mas foi sua formulação teórica que deu ao dualismo os contornos que viriam a influenciar o mundo ocidental.

²⁴⁷ As realidades “sensíveis” têm a ver com aquilo que pode ser percebido pelos sentidos e, na maioria das vezes, a expressão opõe-se a “inteligível”. A maioria dos pensadores — ao menos os que admitem a distinção entre sensibilidade e intelecto — mantém a simetria que estabelece o sensível como objeto dos sentidos ao mesmo tempo em que o inteligível como objeto do intelecto (Cf. ABANGNANO, N. *Inteligível*. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007, p. 661). É nesse sentido que o mundo sensível concerne ao mundo objetivo, apreensível por meio dos órgãos sensoriais. O conhecimento sensível, por sua vez, seria aquele advindo da intuição imediata, haurido meramente dos sentidos humanos, portanto não fundado na razão.

raciocínio puro.²⁴⁸ A verdadeira causa, o “*ser*” por excelência (ou *Ideia*), na perspectiva platônica, situa-se no terreno do inteligível e não do sensível. Ao contrário, portanto, dos vislumbres da filosofia da *physis* (a filosofia naturalista dos pré-socráticos), Platão postula a existência de uma realidade suprafísica²⁴⁹ do *ser*, instaurando, por assim dizer, a própria metafísica, que determinará não apenas a filosofia, mas, também, a teologia subsequente²⁵⁰.

Em sua obra *A República*, no livro VII, consta o famoso “mito da caverna”, que frequentemente tem sido interpretado “como expediente utilizado por Platão para simbolizar a metafísica, a gnosiologia, a dialética [que em Platão possui um sentido específico] e até mesmo a ética e a mística platônicas”.²⁵¹ A “alegoria da caverna”, para muitos, expressaria Platão em sua totalidade.²⁵²

Na perspectiva de Reale e Antiseri, existem pelo menos quatro significados do mito da caverna,²⁵³ que abrangem aspectos ontológicos, epistemológicos, teológicos e políticos. O primeiro concerne aos graus em que a realidade pode ser dividida, do ponto de vista ontológico. Representa, nesse sentido, o *ser* em seu aspecto sensível e suprassensível, além de suas subdivisões. Assim, por exemplo, as sombras da caverna representariam “as aparências sensíveis das coisas”, enquanto o muro indicaria a própria linha que demarca o mundo sensível e o suprassensível. O segundo diz respeito aos graus do conhecimento: a *eikasía* ou imaginação, simbolizada pela visão das sombras e a *pístis* ou crença, representada pela visão das estátuas. A visão das estátuas progride à visão dos objetos verdadeiros e à visão do sol, atestando a desejável ascensão à inteligência pura. O terceiro significado simboliza “o aspecto ascético, místico e teológico do platonismo”. Nesse caso, a existência na caverna representaria a vida condenada à dimensão dos sentidos, ao passo que viver sob a égide da luz denotaria uma

²⁴⁸ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*, v. 1. São Paulo: Paulus, 2002, p. 134.

²⁴⁹ Essa expressão em geral designa “um gênero de ser não físico”.

²⁵⁰ A influência do platonismo na teologia cristã pode ser percebida pela exagerada ênfase dada às coisas inaparentes, às essências, às ideias, ao espírito, em detrimento daquelas aparentes, periféricas, afetivas, sensíveis por assim dizer. Assim, embora essa compreensão não refletisse, necessariamente, os conteúdos das Escrituras, nem fosse a tônica em *todos* os momentos da história da teologia, deu a impressão, por muito tempo, de que tal postura definiria o cristianismo em sua essência. É assim, por exemplo, que percebemos, até hoje, uma confusão entre a visão platônica da vida e a perspectiva paulina da “carne” e do “espírito”.

²⁵¹ REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*, v. 1, p. 166.

²⁵² Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*, v. 1, p. 166.

²⁵³ REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*, v. 1, p. 167-168.

existência na dimensão do espírito. O mito da caverna também expressa a visão política de Platão. O retorno à caverna, empreendido por aquele que se livrara das algemas, simboliza o retorno do filósofo-político e revela, nessa tentativa de salvar os que na caverna permaneceram, o aspecto *missional* do verdadeiro filósofo: “produção de serviços destinados à realização do bem”.²⁵⁴

Como se pode perceber, a alegoria da caverna consubstancia o dualismo platônico, concorrendo para o estabelecimento das bases dessa lógica metafísica. A partir do momento que somos os prisioneiros num mundo sensível, necessário se faz ascendermos, num processo libertário, a um mundo inteligível, perfeito, no qual as coisas de fato se manifestam como são. Na concepção de Platão, essa ascense acontece por meio da contemplação racional, e não é por acaso que toda a tradição metafísica confere ao *conceito* um caráter de “pureza”. A um mundo visível, transitório, mortal, imperfeito, cujas ideias não passam de opiniões cotidianas, contrapõe-se um mundo invisível, perene, imortal, perfeito, composto de ideias perfeitas que não podem ser redutíveis às opiniões oriundas de um mundo governado pelas paixões.²⁵⁵ Então, o mundo real e desejável é esse que está vedado às afecções. Esse é o modo metafísico de ver a realidade, e na medida em que opera com conceitos como se lidasse com o *ser em si*, além de não extrair o seu saber de pesquisas a partir do mundo “ilusório” dos sentidos, o pensamento metafísico normalmente tem dificuldades em dialogar com outros tipos de saber humano.

Apesar de suas muitas nuances ao longo da história, a metafísica apresentou-se sob três formas fundamentais e distintas: como *teologia*, como *ontologia* e como *gnosilogia*. Nesse sentido, esteve ligada, ao longo da história, ao conhecimento das coisas divinas, ao fundamento das ciências e da ação, às coisas imateriais, enfim, às realidades essenciais por oposição às aparentes, realidades tais que não se apresentam aos sentidos, mas acessíveis apenas por meio de uma ascense de caráter

²⁵⁴ O “mito da caverna” pode ser acessado, por exemplo, em: PLATÃO. A república. In: EDITORA NOVA CULTURAL. *Platão*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo, 1999, p. 225-228.

²⁵⁵ É digna de nota a distinção que Platão faz, no *Fédon*, entre “ideia” e “coisa”, que marca também a fronteira entre os dois mundos. García Rubio sintetiza: “As coisas pertencem ao mundo sensível, caracterizado como mutável, temporal, caduco, descambando facilmente para o ilusório. Já as ideias pertencem a um outro mundo, o da realidade divina, eterna e imutável. A verdadeira realidade encontra-se unicamente além das aparências sensíveis, no mundo das ideias. As coisas do mundo material não passam de cópias muito imperfeitas deste mundo real. Certamente existe uma relação entre as coisas e as ideias: estas são os arquétipos imitados por aquelas [...]” (RUBIO, A. G. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2001, p. 98.).

racional. Ademais, a metafísica ligou-se ao conhecimento das verdades morais, pressupondo uma ordem *ideal* da realidade, superior à ordem dos fatos, e a um conhecimento absoluto em contraposição ao pensamento discursivo.²⁵⁶

Habermas, ao chamar a atenção para o perigo de uma renovação da metafísica, oferece-nos uma síntese dos principais aspectos que sustentam essa lógica. Em primeiro lugar, o pensamento metafísico caracteriza-se por ser o *pensamento da unidade* ou da *identidade*. Esse olhar sobre o todo, segundo Habermas, foi herdado do mito. Entretanto, a Filosofia da Antiguidade distingue-se do pensamento mitológico, sobretudo, no que respeita ao nível conceitual, à forma com que relaciona tudo com o uno. Na nova matriz metafísica, as origens já não são mais representadas com a plasticidade narrativa de outrora, mas são retiradas de seu contexto espaço-temporal e traduzidas na abstração de um princípio fundador, oposto à multiplicidade de coisas finitas do mundo. Ou seja, o pensamento unitário da matriz metafísica rompe com o concretismo presente no mito. Portanto, postula um elemento supramundano e atemporal que fundamenta tudo o que existe, seja um Deus criador transcendente ou mesmo o ser.

Em segundo lugar, o pensamento metafísico caracteriza-se por ser o *pensamento da abstração (idealismo)*. Nesse caso, o uno e o todo derivam de um enorme esforço do pensamento, na medida em que surge da transição da forma gramatical, característica do mito, para a explicação dedutiva, segundo a geometria, por exemplo. Há uma relação interna entre o pensamento abstrato e o ser — em vigor desde Parmênides — que inspira Platão a propor que a ordem criadora da unidade, que subjaz à diversidade dos fenômenos, na condição de essência e fundamento, é de ordem conceitual. Em função das reações antimetafísicas, tais como o *nominalismo* e o *empirismo*, o pensamento metafísico sofrerá reformulações, que na Modernidade se configurarão como “filosofia da consciência” ou do “sujeito”, mas, contudo, sem abrir mão de seu caráter fundacionista, como já se inferiu anteriormente.

Em terceiro lugar, Habermas caracteriza o pensamento metafísico como *pensamento da teoria*. Ou seja, há uma significância soteriológica inerente a uma orientação teórica da vida. A salvação individual, tal qual preconizada pelas grandes religiões, surge de uma vida dedicada à contemplação (o *bios theoretikos*). A vida

²⁵⁶ Cf. LALANDE, A. Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 668-669.

contemplativa, nesse contexto, eleva-se à primazia no que respeita às formas de vida da Antiguidade, predominando sobre a *vita activa* do homem de Estado, do pedagogo ou mesmo do médico. A teoria restringe a poucos o acesso privilegiado à verdade, além de exigir uma ruptura com a atitude natural diante do mundo — sua precedência sobre o ordinário faz com que se mantenha em função das promessas de contato com o extracotidiano. Embora na Modernidade perca o elo com os acontecimentos sacros, a teoria subsiste na medida em que se mantém distante do contexto das experiências e interesses do mundo “ordinário” e “familiar”. Ou seja, esse conceito “forte” de teoria ²⁵⁷ faz surgir um desprezo pelo concreto, pelo prático e contextual. ²⁵⁸

Portanto, podem-se perceber mudanças na história da metafísica: na metafísica antiga, ao conceber-se como *ideia* (exemplar intuível na multiplicidade) ou *ousía* (substância), o *ser* é tratado como uma coisa, um dado exterior, no sentido objetivo; o cristianismo marca uma sensível mudança entre a metafísica dos antigos e a dos modernos, ao proporcionar o deslocamento do mundo natural para a interioridade humana. Mas, a passagem da metafísica tradicional para a gnosiologia, não prescinde dos fundamentos, apenas os reinterpreta a partir de novos “lugares”.

3.3.2 A abordagem apologética

Não seria exagero afirmar que a abordagem apologética presente no cristianismo e na teologia cristã, desde suas versões antigas, passando pelas radicais reformulações modernas até suas versões mais contemporâneas, é sustentada, em grande medida, pela lógica metafísica. Afinal, a necessidade de uma justificação racional da revelação, a partir de um fundamento único, remonta ao próprio texto do Novo Testamento e acompanhará a Igreja ao longo de toda a sua história. De

²⁵⁷ Na Modernidade, sobretudo após a Revolução Científica, o conceito forte de teoria pode ser percebido na tendência a uma atitude metodológica que busca, a qualquer custo, proteger o cientista de todo e qualquer preconceito local. Tanto melhor é uma teoria quanto mais se consegue observar o mundo livre dos pressupostos que subjazem tanto o observador quanto o contexto que circunscreve o dado observado.

²⁵⁸ Quanto às três perspectivas que traduzem o conhecimento metafísico, na opinião de HABERMAS, J. ver HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico...*, 2004, p. 54-58.

Lucas, em sua preocupação de justificar a Teófilo a consistência do evangelho (cf. Lc 1:4) e Sto. Agostinho, preocupado em mostrar o papel da inteligência na fé (“*Intellige ut credas, crede ut intelligas*”) até Teilhard de Chardin,²⁵⁹ que se ocupou em apresentar um cristianismo que fosse compatível com a mentalidade moldada pela visão científica e evolucionista moderna, multiplicam-se os exemplos que demonstram o empenho dos chamados apologistas em apresentar a revelação como conteúdo que satisfaça as exigências da “razão crítica”.

Não se pretende aqui fazer uma detalhada descrição histórica das demonstrações que foram feitas com vistas à defesa da fé cristã, já que existem boas obras que realizam muito bem essa tarefa.²⁶⁰ Urge apenas algumas pequenas pontuações a fim de que seja possível uma análise a contento dessa abordagem apologética que se propõe apresentar o tema da revelação.

Sobretudo no contexto católico, a apologética surge de forma mais elaborada no alvorecer da Modernidade, como resultado de uma exigência histórica diante dos adversários da fé católica. Libânio propõe “três momentos” nos quais isso se materializa. Num primeiro momento, surge do confronto entre a fé católica e a Reforma Protestante. Enquanto a teologia luterana acentuará os aspectos subjetivos, sintetizados em suas máximas: “*sola fide*”, “*sola gratia*”, “*sola Escriptura*”, a Igreja católica ressaltará os fatores objetivos, insistindo na apresentação normativa de seu objeto de fé e na justificativa racional do fato da revelação (introduz-se, assim, a distinção entre o “fato” e o “conteúdo” da revelação). A apologética praticada nessa época concentra-se especialmente na questão da Igreja, principal tema na controvérsia entre católicos e reformados.

Num segundo momento, na opinião de Libânio, há uma disputa com os libertinos e ateus práticos do século XVII. Os libertinos caracterizavam-se por se apresentarem de forma emancipada em relação às crenças e costumes referendados pela tradição da Igreja. Como movimento que surge, predominantemente, entre os

²⁵⁹ Teilhard de Chardin (1881-1955), sacerdote jesuíta francês, destacou-se, sobretudo, por suas tentativas de por em diálogo teologia e ciência. Dedicou-se significativamente ao trabalho científico de pesquisa e catalogação de material paleontológico, além de ter sido autor de numerosos escritos científicos. Chardin não conseguiu publicar em vida as obras que derivavam de suas reflexões filosófico-religiosas em função das profundas resistências da Igreja às suas ideias. Após sua morte, no entanto, várias obras serão publicadas, gerando intenso debate sobre a plausibilidade da fé frente aos avanços científicos (Cf. GIBELLINI, R. A. R. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 175.).

²⁶⁰ Ver, por exemplo, LIBÂNIO, J. B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 31-37; LATOURELLE, R. *Teologia da revelação*. 3. ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

jovens da corte e da rica burguesia francesa, altamente celebrador das atitudes escandalosas e da zombaria aos pregadores da fé cristã, os libertinos podem ser vistos como precursores dos chamados “livre-pensadores”, que embalarão os ataques à concepção tradicional de revelação, nos séculos XVIII e XIX, em face do protagonismo moderno da razão. A apologética católica praticada nessa época não se concentra mais no enfrentamento dos reformadores, com os quais ainda compartilha de muitos pressupostos no que respeita à revelação cristã, mas na luta contra qualquer tipo de irreligião, já que é onde se concentram os maiores perigos. Por isso, o que se torna urgente nesse momento é a construção de uma rigorosa teodiceia que pudesse fundamentar a necessidade da religião e concomitantemente a positividade do cristianismo.

Num terceiro momento, a apologética se estrutura com vistas ao enfrentamento dos deístas e enciclopedistas do século XVIII. Como se viu no capítulo 1, o momento caracteriza-se por uma redução das verdades da fé a verdades puramente racionais, que pudessem ser compreensíveis e demonstráveis dentro de um universo naturalista. A revelação não se justifica mais a não ser dentro dos limites da razão (Kant). Aqui, católicos e protestantes compartilham o mesmo desafio, na medida em que reagem igualmente à dissolução da teologia na filosofia ao insistirem no caráter obscuro e indemonstrável das verdades sobrenaturais. Nesse momento, procura-se estabelecer as provas de que a revelação cristã é verdadeira religião, e tanto os teólogos católicos quanto os protestantes esforçam-se por definir e organizar sistematicamente uma ciência apologética, que se distinguisse da dogmática, mas para a qual fornecesse os fundamentos. No entanto, a apologética torna-se refém do próprio racionalismo que pretende combater.²⁶¹

As constantes ameaças que comprometem a fé na revelação divina, sempre à espreita, provocam um posicionamento oficial da Igreja Católica no final do século XIX, instituído no Concílio Vaticano I (1869-1870). Nesse Concílio, o tema da revelação é discutido amplamente em perspectiva apologética, e abordam-se temas tais como “a sobrenaturalidade e gratuidade da ordem da revelação e da salvação de Deus [...] o fato, a possibilidade, a conveniência, a finalidade, a discernibilidade e o objeto da revelação sobrenatural”²⁶². Em face dos extremos identificados na

²⁶¹ Para uma perspectiva detalhada desses três momentos, ver LIBÂNIO, J. B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 33-37.

²⁶² LIBÂNIO, J. B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 36.

cultura de então — a afirmação da radical autonomia da razão e estabelecimento do anti-sobrenaturalismo, de um lado, e, inversamente, a demasiada desconfiança da razão em função do sentimento, da experiência subjetiva, da vivência e da tradição, de outro —, o Concílio afirma tanto a possibilidade de uma revelação sobrenatural quanto o poder da razão humana que possibilita o conhecimento da verdade. Ou seja, busca-se afirmar tanto a soberania absoluta de Deus quanto a liberdade e capacidade cognitiva do ser humano.²⁶³

No início do século XX, surgem no contexto católico os primeiros tratados de apologética que objetivam justificar epistemologicamente o seu próprio estatuto teórico, tanto frente à filosofia como perante a teologia dogmática. Segundo Geffré, citado por Libânio, as seguintes obras se propõem a tal: Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique* (1908) e Garrigou-Lagrange, *De revelatione* (1930).²⁶⁴ Essa postura, altamente apologética, grassará nos seminários e faculdades ligadas à Igreja até o Concílio Vaticano II, a partir do qual a defesa contra a Reforma e o mundo moderno perderá força em função do espírito irênico e da proposta ecumênica consagrada nesse Concílio.²⁶⁵

Por outro lado, percebe-se num movimento crescente, sobretudo no interior do protestantismo, uma tendência que se evidencia na construção de uma apologética demasiadamente interessada em justificar racionalmente os vários elementos componentes da fé cristã. Dá-se início a uma profusão de obras apologéticas que se propõem a defender o cristianismo em várias frentes, e que a partir da segunda metade do século XX passam a ser protagonizadas por teólogos e filósofos cristãos norte-americanos. Os temas que mais se destacam são: argumentos em prol da credibilidade, inerrância e infalibilidade das Escrituras; evidências em prol da divindade e ressurreição de Cristo; a questão do “Jesus histórico”; a plausibilidade dos milagres e do sobrenaturalismo; a superioridade da fé cristã frente às demais religiões; justificativas quanto às “dificuldades” do texto bíblico; desenvolvimento e sistematização do criacionismo e etc.²⁶⁶

É possível perceber, mesmo a partir dessa sumarização histórica, que a apologética concentrou-se desde o início em refutar os inimigos da Igreja, na

²⁶³ Cf. LIBÂNIO, J. B. Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 36.

²⁶⁴ Cf. GEFFRÉ, C. *Apud* LIBÂNIO, J. B. Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 37.

²⁶⁵ Cf. LIBÂNIO, J. B. Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 37.

²⁶⁶ Quanto aos principais autores e obras que caracterizaram esse período, ver “nota 13”.

esperança de que, em calando os seus adversários, pudesse prover sustentação à fé de seus fiéis. Tal postura fora testada tanto diante dos inimigos da fé religiosa (os ateus), da fé cristã (os deístas), quanto frente à fé católica (os protestantes) ou à fé protestante (os católicos). O pressuposto que aqui se pretende estabelecer é o de que nossa cultura atual, atravessada por todos os desafios históricos que a produziram, alguns aqui mencionados, outros não, mantêm-se como uma cultura ainda excessivamente apologética. E essa “atmosfera” não invade apenas os círculos religiosos e não afeta apenas os protagonistas da crença, mas se encontra presente em estruturas não religiosas, afetando, também, aqueles que não creem. Tanto os que creem quanto os que não creem podem operar numa versão apologética ou dialogal. Por exemplo: pode-se pensar o “teísmo radical” (a versão “forte” da crença) como uma versão tão apologética quanto o ateísmo (a versão “forte” da não crença). Por outro lado, percebe-se a existência de um “teísmo brando” (a versão “fraca” da crença) concomitante ao agnosticismo (a versão “fraca” da não crença). A materialização histórica da exacerbação dessas versões apologéticas pode ser encontrada no fenômeno do “fundamentalismo”, enquanto as versões não apologéticas têm gerado no mundo contemporâneo o que poderíamos chamar de “sistemas dialogais”, sistemas que conquanto exibam suas identidades, admitem que sua construção se faz permanentemente na interação com o que está para além de si mesmos, com o que extrapola suas fronteiras. Por questões de cunho metafísico, as versões apologéticas da crença e da não crença dificilmente estariam abertas ao diálogo, pois não “localizam” sua crença ou mesmo a ausência dela, ou seja, estão interessados em provar que o seu sistema vale para eles e para todos os outros. As versões não apologéticas, por outro lado, restringem seu posicionamento ao âmbito “local”, cuja validade restringe-se ao pessoal ou a um limitado grupo linguístico.

O fundamentalismo, visto como um sentimento altamente apologético que fora levado às últimas consequências, se manifesta como reação às influências do pluralismo e da globalização, fenômenos que reduzem drasticamente as certezas estruturantes desse universo. Peter Berger, citado por Faustino Teixeira, esclarece:

[...] o pluralismo cria uma condição de incerteza permanente com respeito ao que se deveria crer e ao modo como se deveria viver; mas a mente humana abomina a incerteza, sobretudo no que diz respeito ao que se conta na vida. Quando o

relativismo alcança certa intensidade, o absolutismo volta a exercer um grande fascínio.²⁶⁷

O pluralismo, portanto, provoca uma crise de sentido na medida em que desestabiliza “as auto-evidências das ordens de sentido e de valor que orientam as ações e sustentam a identidade”²⁶⁸. A essa insegurança e desestabilização da identidade, responde-se com uma redução cognitiva, que se expressa defensivamente e ofensivamente, e com afirmações ortodoxas. Os resultados dessa empreitada se evidenciam defensivamente num *fechamento comunitário*, na tentativa de se criar um “cinturão de segurança” em torno da comunidade (estratégia de gueto) e ofensivamente na forma de *cruzada* (estratégia de conquista).²⁶⁹ A “estratégia de gueto” obviamente é interessante por reduzir o “universo” de matrizes visionais, ou seja, de possibilidades de sentido, o que permite um melhor controle e manutenção do sistema. O problema da “estratégia de conquista” é que exige que todas as outras vozes se calem e, assim, se manifesta como um artifício que busca transformar o *outro* no *si mesmo* — é a manutenção da identidade em detrimento de toda alteridade. No “gueto”, *protejo-me* do outro; na “conquista”,²⁷⁰ *colonizo* e *incorporo* o outro. Em termos de fundamentalismo, em ambos os casos temos uma *negação* do outro.

No início desta seção indicou-se, *en passant*, a relação genética entre a lógica metafísica e a abordagem apologética. Importa, neste momento, ressaltar ainda dois aspectos que demonstram essa relação capaz de sustentar um discurso “forte”: a existência de um Ser último e absoluto, fundamento de tudo, que pode ser racionalmente acessado e consequentemente provado; e a manutenção de um

²⁶⁷ BERGER, P. L. *Apud* TEIXEIRA, E. B. F. Peter Berger e a religião. In: TEIXEIRA, E. B. F. (Org.) *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 218-248.

²⁶⁸ BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 71.

²⁶⁹ Cf. TEIXEIRA, E. B. F.; DIAS, Z. M. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: a arte do possível*. Aparecida: Santuário, 2008, p. 195.

²⁷⁰ A ideia de conquista esteve associada, na maioria das vezes, à violência e colonização. Um bom exemplo dessa postura pode ser encontrado na *pax romana*. O Império Romano, que dominava o mundo mediterrâneo de seu tempo, foi uma das maiores forças militares que já existiu. Mas, seu domínio não era apenas militar. Com o objetivo de mantê-los submissos a seu domínio, Roma difundia entre os povos conquistados a ideia de que o Império trouxe paz ao mundo, a “paz de Roma”. Ou seja, o imperador exigia o estabelecimento da paz e as legiões romanas garantiam a sua eficácia por meio da força militar. Portanto, o uso da força romana, somado à submissão dos vencidos assegurava a *pax romana*. Além disso, tal ideia teria a garantia dos deuses, afinal se estes protegessem e conservassem o Império Romano, automaticamente cuidariam da “salvação do mundo”. Percebe-se, então, que essa paz está fundamentada no ideal de conquista, e acontece à custa de muito derramamento de sangue, sofrimento e opressão.

dualismo que, em termos de revelação, acentuará a sua dimensão divina e negligenciará sua medida humana.

A lógica metafísica, cujos primórdios aqui situamos predominantemente no pensamento platônico, é marcada por um significativo *logocentrismo*, no dizer de Derrida — eis o primeiro aspecto a se destacar. Para Derrida, o *logocentrismo* consiste numa estrutura de significações que atribuiu ao *Logos* a prerrogativa de verdade. Ou seja, tem a ver com o seu predomínio na cultura ocidental a ponto de determiná-la — uma espécie de “imperialismo do *Logos*”. Para Derrida, o *logocentrismo* pressupõe que o ser possua uma identidade e uma presença originária redutível à sua manifestação linguística, como se fosse possível à palavra expressar de forma imediata a realidade em sua densidade. Esse pressuposto garante ao código linguístico uma forma privilegiada de conhecimento. Essa “metafísica da presença” — quer dizer, a presença do *ser* que se garante por meio da linguagem — também pressupõe que o pensamento, que irrompe na palavra, contém tanto a presença do sentido quanto a presença da verdade. Então, quando se pensa no “mundo inteligível” de Platão, pensa-se, na verdade, num mundo onde o fundamento se mostra como conceito puro, seja ele o Bem, a Verdade ou a Alma²⁷¹. Além disso, o *logocentrismo* deve ser visto numa relação de copertencimento com o próprio dualismo, na medida em que se estabelece por meio de categorias opositivas, tais como as relações mente-corpo, verdade-mentira, necessário-contingente, bem-mal e etc. Nessas relações, entretanto, vige uma hierarquização que afirma a superioridade de um termo em detrimento do outro, engendrando, assim, uma relação de poder. Não é de se estranhar que a cultura ocidental tenha dado excessivo valor aos conceitos, ideias e sistemas de pensamento, vistos como definitivos e irrefutáveis, fixados por uma autoridade externa à linguagem, mas, por outro lado, plenamente revelada nela. Para Derrida, por outro lado, nada pode existir fora da linguagem.²⁷²

²⁷¹ Para Platão, o fundamento é de ordem conceitual e pode ser sintetizada da seguinte forma: 1) o Bem, como a forma pura que sustenta todos os atos bons que se realiza no mundo sensível, e cuja corrupção se manifesta nos atos maus que se pratica; 2) a Verdade, que não se confunde com as opiniões do dia-a-dia, antes prevalece como a forma pura dos conceitos que explicam o mundo sensível e o inteligível; e 3) a Alma, que para Platão constitui-se na verdadeira essência do ser humano, porquanto imortal e contrária à condição mortal do corpo. Consequentemente, para Platão, a alma imortal “cai” do mundo inteligível no mundo sensível, tornando-se prisioneira de um corpo — eis o seu conceito de “queda”.

²⁷² Quanto a essa discussão, ver DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

Como aqui já se apontou, a Modernidade não abre mão dos fundamentos propostos pela filosofia platônica e aristotélica, apenas os desloca para o sujeito. E, como em grande medida a consciência apologética surgiu nessa Modernidade que traz à reboque o *logocentrismo* reinterpretado e levado às últimas consequências, até hoje seu método é demasiadamente dependente dos argumentos racionais que supostamente demonstrariam a plausibilidade da fé. Nutre-se, ainda, a falsa ideia de que as pessoas não optam pela fé cristã, ou por desconhecerem suas “provas” irresistíveis ou por desonestidade intelectual: normalmente a apologética só serviria ao primeiro grupo, já que o segundo é conscientemente obstinado em sua não aceitação da fé cristã, trate-se de um ateu ou mesmo um radical islâmico. Ou seja, o mundo estaria dividido em dois grandes grupos, no que respeita à não aceitação da fé cristã: aqueles que não creem por falta de provas — a estes bastaria, então, fornecer-lhes as evidências — e aqueles que não creem por não quererem crer — o problema desse segundo grupo seria “moral” e não “intelectual”. Obviamente, o movimento apologético não se deu conta de que o mundo mudou e de que esses supostos motivos não orientam a aceitação ou não do cristianismo. As pessoas normalmente não aceitam ou rejeitam o cristianismo, ou melhor, não aceitam ou rejeitam a revelação divina por motivos meramente racionais. Em muitos casos os motivos são mais passionais e derivam da pluralidade de visões com as quais se podem viver nos dias atuais.

O segundo aspecto a ser considerado marca de forma significativa a concepção tradicional de revelação: a acentuação na dimensão divina da revelação e minimização das mediações humanas. Não caberia aqui uma descrição do quanto da filosofia platônica foi drenada para dentro das categorias de compreensão da teologia, mas é importante manter isso à vista. Inevitavelmente, não se pode ignorar a parença entre as pretensões de verdade, tais quais concebidas pela filosofia em sua busca por afirmar a afinidade essencial entre o código linguístico e a realidade que o subjaz, e a revelação cristã, compreendida como “palavra autorizada de Deus”. Queiruga cita Karl Barth como o grande representante dessa tendência. Para ele, Barth parece asseverar que a revelação constitui-se numa espécie de “monólogo no céu” (expressão creditada a Heinrich Zahrnt).²⁷³ Nas palavras de Queiruga:

²⁷³ Cf. QUEIRUGA, A. T. *Repensar a revelação...*, p. 92.

[...] é manifestação na história humana da própria história primigênia (*Urgeschichte*) divina: a eleição ou predestinação do Filho pelo Pai, eternamente realizada e manifestada pelo Espírito, reflete-se no tempo através da eleição do homem em Jesus o Cristo. Por isso Deus é o sujeito absoluto; o homem, em rigor, nem sequer pode perguntar (negação da teologia natural), e a própria recepção da revelação é realizada pelo Espírito Santo, enquanto a palavra traz o “ouvido” com que pode ser escutada. A revelação — e *somente* a acontecida na Bíblia — consiste assim em ser Palavra de Deus no sentido mais rigoroso e exclusivo da expressão.²⁷⁴

Na compreensão de Barth, então, a única maneira de a teologia garantir a pureza da revelação é pressupor não apenas a autoria divina de sua emissão, mas também de sua recepção. O ser humano é incapaz de traduzir, por si mesmo, a mensagem divina, razão pela qual necessita de uma ingerência divina que lhe garanta a fidedignidade do conteúdo revelacional. Caberia, então, ao Espírito a recepção dessa revelação.

Para Queiruga, Hans Urs von Balthasar representaria a versão católica de um posicionamento semelhante ao de Barth. Para Balthasar, a revelação também consiste na manifestação do amor intratrinitário de Deus dentro da história humana, por meio de Cristo. Difere da perspectiva barthiana na medida em que inclui toda a criação e toda a história no desvelamento do sentido. Mas, Balthasar insiste que a objetivação dessa revelação se dá na Escritura como palavra viva, e inclui tanto a automanifestação de Deus em Cristo através do Espírito quanto a resposta humana por meio da fé. A revelação, nesses termos, se manifestaria plenamente em Cristo, o que além de ser algo único na história também é autoevidente, resplandece por si mesma. Para Queiruga, embora Balthasar reconheça a constitutividade das mediações humanas na revelação, sua fraqueza consiste em dar pouca atenção a elas e descuidar das contribuições da crítica bíblica e histórica, responsáveis que são por exporem os condicionamentos humanos que determinam a gênese, a formulação e a recepção da revelação.²⁷⁵

Esse desequilíbrio na compreensão da relação divino-humano, além de criar uma cultura cristã que se desumaniza cada vez mais e que, portanto, é incapaz de pressupor o diálogo como elemento que concorra para o incremento do humano, também tem contribuído para a construção de uma teologia que busca focar a revelação na perspectiva de sua emissão, ou seja, na perspectiva do sujeito-revelador — uma teologia, portanto, que sempre fala a partir “de cima”, razão pela

²⁷⁴ QUEIRUGA, A. T. *Repensar a revelação...*, p. 92.

²⁷⁵ Cf. QUEIRUGA, A. T. *Repensar a revelação...*, p. 93.

qual o discurso que daí deriva jamais pode ser “frágil”.²⁷⁶ Nos capítulos seguintes, o presente trabalho buscará contribuir com a pesquisa, ao propor diferentes parâmetros a partir dos quais se possa pensar a revelação, na esperança de também sugerir novos “caminhos” para a construção de uma teologia da revelação.

²⁷⁶ O tema da revelação — na perspectiva da “emissão” e também da “recepção” — será desenvolvido em “5.1.1”.

4

Contemporaneidade e revelação: elementos para uma teologia da ausência a partir do horizonte pós-metafísico

Também para Jesus vale a queixa do profeta: “És um Deus escondido” (Is 45, 15), que os evangelhos lhe põem nos lábios na cruz. Quem, todavia, tentar omitir essa relação religiosa de Jesus para com este Deus escondido, entenderá Jesus ou a partir de conceitos metafísicos prévios ou de modelos interpretativos sociopolíticos anteriores, e ambos são alheios ao evangelho. Em ambos os casos, desfigura-se a imagem contingente e historicamente limitada de Jesus.

Edward Schillebeeckx ²⁷⁷

Nos capítulos primeiro e segundo intentou-se estabelecer o “*desde onde*” os caminhos aqui sugeridos são possíveis e plausíveis na tentativa de se aplainar o tema da revelação. Buscaram-se na tradição ocidental, cristã e filosófica, as principais matrizes que “encapsularam” o conceito de revelação a ponto de reduzi-lo à simples “presença”. Tem-se na Modernidade, na medida em que traduz a metafísica platônica em seus próprios termos, o principal invólucro cultural que gerará esse pensamento “forte”. Neste momento, necessário se faz estabelecer o “*através do qual*” será considerada a problemática aqui sugerida. Ou seja, a partir de que horizonte teórico é possível considerar o nosso problema na esperança de se suscitar respostas que sejam pertinentes à construção de uma teologia da revelação. Nesse sentido, percebe-se uma nova tradição em tom pós-metafísico se consolidando no mundo contemporâneo — significativamente mais propícia à construção de “teologias da ausência” —, a partir da qual sugere-se aqui um diálogo crítico e construtivo. Pressupondo uma relação de copertencimento entre áreas distintas do saber em função do referencial teórico escolhido, recorreremos especificamente a dois personagens da filosofia contemporânea que se inserem na tradição pós-metafísica e três teólogos que tematizam a revelação a partir dessa mesma tradição — tal é nosso desafio neste terceiro capítulo.

²⁷⁷ SCHILLEBEECKX, E. *História humana...*, p. 26.

4.1

Horizonte pós-metafísico

A crise do pensamento metafísico coincide com a própria crise da Modernidade, cujas principais bases para a sua superação foram estabelecidas por pensadores tais como Nietzsche e Heidegger. Estes, de fato, podem ser vistos como pensadores que realizaram uma efetiva revolução paradigmática que veio para durar, pois não se tratou de críticas apenas de caráter pontual, direcionadas a alguma filosofia específica ou circunscrita a determinado período histórico. Na verdade, ao questionarem as bases mais fundamentais da filosofia ocidental, eles proporcionaram o caminho para uma mudança radical das matrizes teóricas que a sustentaram até aquele momento. Nesse sentido, uma nova tradição paulatinamente se instaura, sendo drenada para várias instâncias do pensamento gerando, também, uma multiplicidade de interpretações que se ancoram num novo paradigma. Há, portanto, um processo de “desconstrução” em curso, mas que não se configura apenas como o desmoronar de certa tradição, antes se manifesta também como temática, como categoria através da qual o mundo passará a ser interpretado.

4.1.1

Hermenêutica e Virada Linguística

A “desconstrução” empreendida é profunda na medida em que questiona o verdadeiro alcance da metafísica.²⁷⁸ Muitos, inclusive, referem-se à Pós-Modernidade como “um movimento de desconstrução [...] e desmascaramento da razão ilustrada como resposta ao projeto modernista e seu conseqüente fracasso”.

²⁷⁹ Autores como Simon Marchán-Fiz, George Balandier e Patxi Lanceros ressaltam que a atitude pós-moderna aponta não tanto para uma negação radical do paradigma moderno, mas para a sua desconstrução.²⁸⁰

²⁷⁸ Cf. STEIN, E. *Diferença e metafísica*: ensaios sobre a desconstrução. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, p. 53, 57.

²⁷⁹ TEIXEIRA, E. B. *Aventura pós-moderna e sua sombra*, p. 91.

²⁸⁰ Cf. TEIXEIRA, E. B. *Aventura pós-moderna e sua sombra*, p. 92.

Na Filosofia contemporânea, o tema da desconstrução ganha importância e também causa desconforto a partir da formulação da “diferença ontológica”²⁸¹ proposta por Heidegger.²⁸² Apesar desse caráter inaugural do pensamento heideggeriano, o “discurso da diferença” se difundiu para além das fronteiras da filosofia, sendo exportado para outras áreas do saber humano. Quanto a isso, esclarece Ernildo Stein:

O discurso da diferença, entretanto, expandiu-se historicamente, de maneira surpreendente na recepção que tiveram Heidegger e outros filósofos no contexto do pensamento francês, na segunda metade do século 20. O conjunto de temas que aí se passou a discutir ocupou praticamente todo o espaço público, não apenas na Filosofia, mas também nas ciências humanas. A expressão “diferença” tornou-se um lugar-comum para onde foram drenados temas epistemológicos da Filosofia e das ciências humanas, sobretudo no contexto do estruturalismo, como pode ser observado na Psicanálise, na Antropologia, na Sociologia, na literatura e na crítica à Filosofia clássica.²⁸³

Portanto, nesse contexto, o discurso da diferença se apresenta como principal crítica à tradição metafísica. E, a metafísica em questão é — no conceito que Heidegger importa de Nietzsche — a filosofia platônica e a filosofia cristã.²⁸⁴ Portanto, frente a essa tradição e potencializada pelas questões da diferença é que se impõe a chamada desconstrução. Quando Heidegger elabora o seu conceito de “destruição” (*Destruktion*), no parágrafo 6 de *Ser e Tempo*, sua intenção não é aniquilar por completo a tradição metafísica, mas, propor a fragilização de sua “rigidez e enrijecimento”; em suas palavras, remover os “entulhos acumulados”.

²⁸¹ Segundo Heidegger, a *diferença ontológica* designa um paradoxo na medida em que se refere à distinção que marca a separação entre o *ser* e o *ente*, apesar da relação que os reúne. Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma: “O ser e a estrutura de ser acham-se acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O *ser* é o *transcendens pura e simplesmente*. A transcendência do ser da presença é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade da *individuação* mais radical. Toda e qualquer abertura de ser enquanto *transcendens* é conhecimento *transcendental*. A *verdade fenomenológica* (abertura de ser) é *veritas transcendentalis*”. É por isso que Heidegger pode afirmar, então, que “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brota* e para onde *retorna*” (HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 78.). Essa relação de separação e, ao mesmo tempo, de reunião só é discernível por seres humanos, afinal, “são os únicos para quem a pergunta do ser se coloca como uma questão”. Não seria possível aos tais “relacionarem-se com” ou “conduzirem-se aos” entes enquanto tais se não tivessem nenhuma compreensão do *ser*. Ou seja, se soubessem apenas dos entes, seriam como animais, afetados por eles, mas sem a consciência deles (Cf. INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 42.).

²⁸² Cf. STEIN, E. *Diferença e metafísica*..., p. 23.

²⁸³ STEIN, E. *Diferença e metafísica*..., p. 23.

²⁸⁴ Cf. FERRARIS, M. Desconstrução. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 281.

No dizer de Heidegger, na medida em que procura transmitir o seu legado, a tradição também obstrui o acesso às “fontes originais”, encobrindo, portanto, a experiência originária do Ser.²⁸⁵ Não obstante Heidegger construa esse conceito imbuído de uma crítica à tradição metafísica, a apropriação do tema feita por Derrida sofre alterações significativas, o que resulta em pelo menos dois conceitos distintos de desconstrução. Gadamer chama a atenção para essa distinção:

O que me parece totalmente decisivo aqui é o fato de a “destruição”, tal como o jovem Heidegger a apresentou para nós enquanto a grande mensagem, nunca ter tido para aqueles que realmente têm no ouvido a língua alemã desses anos o tom negativo de “dizimação”, como acontece com o uso da palavra em outras línguas. Quando pensamos em dizimação, nós não utilizamos a palavra de origem latina *Destruktion*, mas *Zerstörung*. Assim, a palavra “destruição” (*Destruktion*) foi introduzida por Heidegger nos anos de 1920 e eu suponho que Derrida não estava realmente familiarizado com esse uso terminológico, e, por isso, escolheu uma construção vocabular estranha e redundante para o meu sentimento linguístico — com certeza, porém, porque ele só ouviu em “destruição”, “dizimação”.²⁸⁶

Embora a discussão seja interessante, não interessa aqui aprofundá-la em torno dos dois conceitos de desconstrução.²⁸⁷ O que se destaca, porém, é o fato de que essas distinções semânticas deram origem a distintos efeitos históricos. Por exemplo, “Freud, Derrida e Heidegger nos põem diante do problema do eu, da desconstrução do eu, da desmontagem do eu, ou da destruição do eu, com dois tipos de crítica que não se equivalem”.²⁸⁸

O que aqui interessa, portanto, não é destacar o “verdadeiro” sentido da expressão, tal qual proposta por Heidegger — caso isso seja possível, deixemos para os especialistas em Heidegger —, mas acusar os efeitos históricos que a descrição ou mesmo a reinterpretação do conceito provocou e as mudanças paradigmáticas que daí decorreu, afinal, “Mesmo uma apropriação ingênua da tradição é um ‘passar adiante o dito’ [...]”²⁸⁹. Para além das distinções semânticas, a desconstrução legou a ideia de que o sentido do texto não reside no próprio texto, mas emerge à medida que o intérprete dialoga com o texto, como se pode inferir,

²⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 59-61.

²⁸⁶ GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 76.

²⁸⁷ Para um aprofundamento maior em torno dos dois sentidos de “desconstrução”, tais como foram elaborados por Heidegger e Derrida, ver a obra de Ernildo Stein — sobretudo sua primeira parte — *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução* (Cf. STEIN, E. *Diferença e metafísica...*, p. 29ss).

²⁸⁸ STEIN, E. *Diferença e metafísica...*, p. 23.

²⁸⁹ GADAMER, H.-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Petrópolis, Vozes, 1997, p. 23.

por exemplo, da obra de Gadamer (“Verdade e Método” ²⁹⁰). E, uma vez que o sentido não é mais uma propriedade do texto, então o seu significado — e por extensão, o significado da própria realidade, vista como “texto” — não poderá prescindir da interação dos seus intérpretes, o que inevitavelmente produz uma polissemia. Não há mais lugar, portanto, para qualquer reificação do sentido, que se manifeste num texto que pareça estar à espera de ser desvendado em seu “verdadeiro” significado. Tais mudanças, obviamente, também indicam o tipo de hermenêutica que se espera daí: uma hermenêutica que resulte da conversação, em que se fundem o “horizonte” do autor, expresso no texto, e o “horizonte” do intérprete — aquilo que Gadamer chamou de “fusão de horizontes” ²⁹¹.

No contexto de tais transformações, verifica-se que essa mudança de paradigmas associa-se diretamente ao tema da linguagem. Vale destacar, portanto, as diferentes problemáticas que contribuem para que a partir do século XX a linguagem se torne a questão central da filosofia. Manfredo Araújo de Oliveira sintetiza:

[...] na teoria do conhecimento, a crítica transcendental da razão foi, por sua vez, submetida a uma crítica e se transformou em “crítica do sentido” enquanto crítica da linguagem; a lógica se confrontou com o problema das linguagens artificiais e com a análise das linguagens naturais; a antropologia vai considerar a linguagem um produto específico do ser humano e tematizar a correlação entre forma da linguagem e visão do mundo; a ética, questionada em relação a sua racionalidade, vai partir da distinção fundamental entre sentenças declarativas e sentenças normativas. Com razão se pode afirmar, com K.-O. Apel, que a linguagem se transformou em interesse comum de todas as escolas e disciplinas filosóficas da atualidade. ²⁹²

Há, portanto, uma “virada” filosófica na direção da linguagem, mas isso não significa predominantemente o surgimento de um novo campo da realidade que deva ser trabalhado filosoficamente, mas uma guinada na própria maneira de se compreender a filosofia. A princípio, diferentemente da pergunta pela essência da causalidade ou mesmo pelo conteúdo do conceito “causalidade”, tal qual constituíam o interesse da filosofia no passado, agora o que ocupa sua atenção é a pergunta pelo “uso da palavra” causalidade. Ou seja, os novos tempos, marcados pelo deslocamento da filosofia transcendental para uma semântica formal, não se

²⁹⁰ Propõe-se aqui considerar tal obra também na perspectiva da nova edição de 2003 (Cf. GADAMER, H.-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.).

²⁹¹ Cf. GADAMER, H.-G. *Verdade e método...*, 1997, p. 555.

²⁹² OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 11.

interessarão mais em perguntar pelas condições de possibilidade do conhecimento confiável, mas pelas condições de possibilidade de sentenças que sejam intersubjetivamente válidas. Instaure-se, portanto, o que veio a se denominar “*Linguistic Turn*” (“*Virada Linguística*”), paradigma no qual a linguagem deixa de ser objeto da reflexão filosófica e passa a ser a própria reflexão filosófica de todo o pensar. A filosofia da linguagem, então, assume o status de “filosofia primeira”. Oliveira, citando K.-O. Apel, sintetiza:

[...] a Filosofia Primeira não é mais a pesquisa a respeito da natureza ou das essências das coisas ou dos entes (ontologia), nem tampouco a reflexão sobre as representações ou conceitos da consciência ou da razão (teoria do conhecimento), mas reflexão sobre a significação ou o sentido das expressões linguísticas (análise da linguagem).
293

Instaura-se, portanto, uma nova tradição na qual toda e qualquer questão filosófica deve ser precedida pelo esclarecimento sobre a questão da linguagem. Ou seja, o novo paradigma pressupõe não mais existir “mundo” independentemente da linguagem, que não seja por ela exprimível. Toda inteligibilidade e expressividade do mundo encontram-se, agora, reféns de seus limites — a linguagem, portanto, torna-se constitutiva de qualquer saber humano.²⁹⁴

Embora o paradigma instaurado pela *Virada Linguística* tenha muitos protagonistas, destaca-se a indiscutível influência de Ludwig Wittgenstein. Apesar de sua produção se reduzir a apenas duas obras — o *Tractatus Lógico-Philosophicus*, de 1922, e *Investigações Filosóficas*, publicada postumamente em 1953 —, Wittgenstein foi um dos filósofos mais influentes do século XX. O pensador austríaco encarna a própria “virada”, já que suas duas obras expressam diferenças profundas e conflitantes nas concepções de linguagem. É claro que há uma continuidade temática, mas não se podem ignorar as substanciais distinções em ambas as obras, que acabam por marcar as próprias diferenças entre a semântica tradicional, concebida durante a maior parte do tempo na concepção fundamental da linguagem no Ocidente, e a semântica pós-“virada”. Sem dúvida, Wittgenstein é o exemplo vivo da passagem de uma perspectiva metafísica da linguagem para uma pós-metafísica.

²⁹³ APEL, K.-O. *Apud* OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 13.

²⁹⁴ Cf. OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 12-13.

A tese fundamental no *Tractatus* ²⁹⁵ consiste no fato de que a linguagem figura o mundo (teoria da figuração) à respeito do qual se pronuncia e nos informa. A figuração tematizada pelo primeiro Wittgenstein ainda está, de alguma forma, presa à teoria da correspondência, mesmo que em relação a esta seja uma variação. ²⁹⁶ Ou seja, busca-se ainda uma adequação entre o pensar e o real. Então, pressupondo que haja uma correspondência entre essas duas realidades, o filósofo está interessado em saber como se dá essa correspondência entre as objetividades reais e as objetividades pensadas. São as perguntas em torno dessa questão que suscitam a teoria da figuração.

Embora a problemática seja a mesma, na segunda fase do pensamento de Wittgenstein muda-se radicalmente a perspectiva segunda a qual ela é considerada. O *Tractatus* representa a expressão última da tradição filosófica ocidental da linguagem, e o “novo” Wittgenstein está interessado em desferir golpes mortais a essa tradição — sobretudo no que respeita à isomorfia entre realidade e linguagem —, o que o torna crítico de si mesmo em sua segunda fase. ²⁹⁷ Pra começar, segundo ele, a linguagem não é mero instrumento de comunicação do estado de coisas, como asseverava a tradição, afinal, é possível se fazer muito mais coisas com ela do que apenas designar o mundo. Além disso, não há conhecimento possível fora dos limites da linguagem porque também não há um mundo *em-si*, nem consciência que exista para além dela — só o *são* na linguagem! A linguagem, então, não é um instrumento de comunicação do conhecimento, é sua condição de possibilidade. Ademais, a reunião de várias coisas sob uma mesma palavra não indica que haja uma essência que as subjazam, mas apenas que existem semelhanças familiares

²⁹⁵ Cf. WITTGENSTEIN, E. *Tractatus Logico-Philosophicus*.

²⁹⁶ Ou seja, a teoria da figuração pressupõe que haja uma correspondência estrutural entre a frase e o estado de coisas. Pressupõe, portanto, que exista um mundo *em-si*, independente da linguagem, mas em relação ao qual a linguagem constitui reflexo e expressão — uma “estrutura linguística” que reproduz uma “estrutura ontológica”.

²⁹⁷ Essa ruptura se verifica não apenas em relação aos conteúdos propostos, mas também na forma com que são apresentados nas duas obras. *Investigações Filosóficas* constitui-se numa obra essencialmente antissistemática, diferentemente do *Tractatus Lógico-Philosophicus*, em que se verifica uma concatenação e ordem rigorosa dos argumentos expostos. Nas palavras de Wittgenstein, as *Investigações* constituem “apenas um álbum” (Cf. WITTGENSTEIN, E. *Investigações filosóficas*, p. 25.).

entre conceitos. Ou seja, o que existem são semelhanças entre os diversos “jogos”,²⁹⁸ mesmo que para cada um deles existam regras próprias.

Wittgenstein insiste, também, na afirmação de que a significação dos conceitos não é unitária, não se estabelece de forma definitiva. As palavras podem manifestar novos sentidos e isso difere das pressuposições do *Tractatus*. Para além de qualquer relativismo linguístico, as palavras possuem sentido, na concepção do segundo Wittgenstein, mas isso não significa que se possa determinar com exatidão esse sentido, razão pela qual se percebe que a linguagem é sempre, de certo modo, ambígua — portanto, o ideal de exatidão da linguagem deve ser abandonado e as significações assumidas como provisórias. Para ele, então, a única maneira de saber o que é a linguagem, é deixar as especulações *a priori* e prestar atenção em seus diferentes usos, já que é parte inerente da atividade humana, uma forma de vida do ser humano.²⁹⁹ A significação das palavras deve ser encontrada, pois, no exame das formas de vida e dos contextos em que aparecem, desde que é o seu uso no “espaço da vida” que define sua significação. Segue-se daí que o fato de alguém ter compreendido o sentido de uma frase não significa, necessariamente, que tenha sido o significado pretendido por seu autor, pois a compreensão é refém da *situação histórica* na qual a frase é usada, e não da intenção de seu proponente. Isso significa, também, que é arbitrário intentar dar sentido a uma palavra que jamais tenha sido utilizada com esse propósito. A compreensão, então, constitui-se elemento de uma forma de vida, possível a partir de determinado contexto sócio-histórico, o que — é preciso dizer — indica certo caráter inaugural na proposta wittgensteiniana.³⁰⁰

Percebe-se, então, que Wittgenstein vincula a compreensão à práxis, na medida em que o compreender é um processo de inserção em determinada forma de vida. Para ele, a linguagem deve ser vista como atividade humana e, nesse

²⁹⁸ A teoria dos “jogos de linguagem”, na obra wittgensteiniana, pressupõe que toda linguagem constitui-se num jogo regido por determinadas regras, relativas aos distintos contextos. Para ele, todos os jogos se equiparam em termos de validade, o que significa, então, que o único critério para se avaliar a interpretação e plausibilidade de um jogo é o uso que se faz dele. Ou seja, os contextos determinam as regras que regerão o sentido das expressões linguísticas.

²⁹⁹ Percebe-se que Wittgenstein acaba por contribuir para certa “humanização da linguagem”, mesmo que essa não tenha sido sua intenção de fundo. Uma linguagem que se constitui parte inerente da atividade humana certamente depõe contra toda perspectiva metafísica da linguagem, e tal pressuposto aqui será de vital importância para se discutir criticamente a revelação.

³⁰⁰ Cf. OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 126-135. A “compreensão”, expressão que nesse sentido indica a “recepção” humana por meio da linguagem e não propriamente um sentido metafísico e a-histórico, deverá manter-se à vista de nossa investigação, já que será importante para se pensar uma revelação que se dê nos limites dessa “recepção” (cf. cap. 4).

sentido, deve ser compreendida à luz do agir humano, como ação. Os contextos de ação humana (as “formas de vida”), pois, constituem-se no horizonte a partir do qual a linguagem se realiza. A linguagem, nesse sentido, seria apenas um elemento constitutivo, entre outros, de determinada forma de vida, sendo sua função determinada por esses contextos aos quais se vincula. A linguagem “é uma maneira segundo a qual os homens interagem, ela é a expressão de práxis comunicativa interpessoal”³⁰¹. Wittgenstein critica, assim, a teoria da significação no pensamento tradicional, na medida em que palavras e frases são essencialmente abstratas — e, portanto, não cumprem sua vocação humana — se não se explicitam a partir de contextos pragmáticos. O segundo Wittgenstein, assim, supera a semântica tradicional (o realismo linguístico) e contribui para uma importante reviravolta no campo da linguagem, mas deixa muitas questões abertas que serão objetos de reflexão e sistematização na obra de outros pensadores.

Em termos gerais, pode-se dizer que a *Virada Linguística*, em sua fase inicial, manteve-se restrita a um semanticismo, embora, mesmo assim, possibilitasse a superação de quatro problemas referentes ao paradigma do sujeito: reificação da consciência; distinção sujeito-objeto; dualismo mente-corpo; linguagem como representação. A superação do semanticismo acontece mediante a construção de uma visão da linguagem, em seu caráter pragmático-comunicativo, centrado nos “atos de fala” e nos “jogos de linguagem”. A adoção plena da dimensão pragmático-comunicativa da linguagem consolida a “virada”, ao instituir o paradigma da intersubjetividade, o que significa que inclui os corpos, as ações e interações humanas no contexto das sociedades, superando, assim, a teoria em seu sentido forte, expressa no logocentrismo, tal qual se revelou ao longo da história do Ocidente.

A *Virada Linguística* também possibilita uma mudança na noção de racionalidade. Racional não é mais “a ordem das coisas encontrada no próprio mundo ou concebida pelo sujeito [...], mas somente a solução de problemas que aparecem no momento em que se manipula a realidade de modo metodicamente correto”³⁰². O racional também não é mais uma propriedade do ente humano, algo pertencente à sua mente, alma ou espírito, nem parte constituinte de seu cérebro,

³⁰¹ OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 138.

³⁰² HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 44.

mas diz respeito a uma propriedade da linguagem usada na comunicação intersubjetiva. Nesse sentido, tanto a religião deixa de ser considerada simplesmente irracional — na verdade, passa a ser vista como entidade adepta de práticas concretas de religião — quanto o *sensu comum* recebe nova valoração, passando a ser visto como matéria-prima para o desenvolvimento do discurso. Por outro lado, mesmo a objetividade das ciências da natureza (física e biologia) não pode mais servir como modelo do pensar, afinal, a partir de então, passa a figurar como igualmente argumentativa.

Em “3.3.1” mencionou-se a síntese habermasiana dos principais aspectos que sustentam a lógica metafísica. Segundo Habermas, o pensamento metafísico — que segundo ele vigorou até Hegel — pode ser visto como o “*pensamento da unidade ou da identidade*”, como o “*pensamento da abstração (idealismo)*” e finalmente como o “*pensamento da teoria*”. Na sequência de sua argumentação, Habermas destaca o progressivo acúmulo de fatos que tornaram problemática essa matriz. Em primeiro lugar, o novo tipo de racionalidade processual — que gradativamente se impõe a partir do século XVII com o método experimental assumido pelas ciências naturais e, posteriormente, a partir do século XVIII com o formalismo na teoria moral e jurídica bem como nas instituições do Estado constitucional — coloca em xeque o pensamento totalizante, que se orienta para o uno e o todo. Segundo Habermas, tanto a Filosofia da natureza quanto o direito natural se vêm confrontados com as novas exigências de fundamentação, abalando o privilégio até então gozado pelo conhecimento filosófico. Em segundo lugar, a partir do século XIX, surgem as ciências histórico-hermenêuticas que passam a refletir “as novas experiências temporais e de contingência” no contexto de complexidade da sociedade economicista moderna. A irrupção da consciência histórica contribui para que as dimensões de finitude se tornem mais convincentes do que a razão idealista não situada, o que acaba por facilitar a *destranscendentalização* dos conceitos fundamentais legados pela tradição. Em terceiro lugar, Habermas destaca a crítica da *reificação e da funcionalização de formas de vida e de relacionamento*, bem como a crítica da auto-compreensão objetivista verificada na ciência e na técnica, ambas divulgadas ao longo do século XIX. Ademais, esses temas também provocam uma crítica à própria Filosofia, que se acostumou a impor a todas as coisas o modelo baseado no esquema sujeito-objeto. É digno de nota que a mudança de paradigma da Filosofia da consciência para a Filosofia da linguagem se insere

nesse contexto. Em quarto lugar, destaca-se a falência da primazia clássica da teoria sobre a prática, na medida em que não resiste às interdependências que se insinuam e se estabelecem cada vez mais. A compreensão de que articulações teóricas devem ser interpretadas a partir de seus contextos práticos de formação e aplicação aponta para a relevância dos contextos cotidianos do agir e da comunicação.³⁰³

Embora se possam sugerir outros elementos que deflagram o pensamento pós-metafísico, os propostos por Habermas são suficientes para uma boa compreensão dessa nova lógica que se estabelece paulatinamente e se confunde com a própria *Linguistic Turn*. Ou seja, o pensamento pós-metafísico se constitui numa espécie de “ambiência teórica” derivada do novo paradigma instaurado pela *Virada Linguística*. Mas, quais suas principais características?

Uma pequena síntese do pensamento pós-metafísico ou pós-fundacional deve incluir os seguintes aspectos:

- 1) Um pensamento que abriu mão de descobrir a essência do *ser* dos entes e, assim, objetivá-lo. Não se pressupõe mais uma substância que exista para além de suas manifestações fenomênicas, o que, de certo modo, inviabiliza qualquer dualismo essência-aparência;
- 2) Um pensamento que desistiu de ser fundacional para os outros tipos de saber humano; desistiu, portanto, de se situar fora ou acima da história e finitude humanas e de oferecer uma descrição objetiva dos fatos, o que significa também uma espécie de “abertura” em termos de interpretação;
- 3) Um pensamento caracterizado por uma reflexão em torno do *ser*, “não em termos de objeto ou estado de coisas, mas em termos de ‘evento’, como diz Heidegger” (VATTIMO³⁰⁴);
- 4) Um pensamento que desistiu de buscar um “sentido” supra-histórico, centrado no sujeito-que-pensa, e instituiu o paradigma da intersubjetividade, pressupondo que a interpretação da realidade não prescindia das interações humanas.

A crítica que gera o pensamento pós-metafísico se faz na contrapartida a uma longa tradição filosófica que sempre esteve preocupada em construir sistemas

³⁰³ Cf. HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico...*, 2004, p. 58-59.

³⁰⁴ VATTIMO, G. *G. Más allá de la interpretación*. Intr. de Ramón Rodríguez. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995, p. 49.

linguísticos que pudessem traduzir fielmente o mundo e o estado de coisas. Ou seja, o cenário que se buscou foi aquele no qual o componente semântico pudesse descrever completa e apropriadamente o mundo, estabelecendo, assim, a verdade. A resposta negativa à questão de se é possível um sistema linguístico que revele ou desvele a realidade em sua essência inaugura um novo modo de pensar o mundo: o modo pós-metafísico ou pós-fundacional. A partir de então, qualquer área do saber que queira se legitimar de modo pós-fundacional — mesmo a teologia —, necessariamente deve permitir que o diálogo seja o único guia e que a comunicação intersubjetiva assuma o lugar do pensamento individual e especulativo.

4.1.2

A dialética heideggeriana e a hermenêutica kenótica vattimiana

Como aqui já se pontuou, Heidegger se conta entre os pensadores que estão a serviço da desconstrução da lógica metafísica. Pode-se notar em Platão que essa matriz se relaciona diretamente ao que veio a ser conhecido como *dualismo*. Obviamente, pensadores contemporâneos, como o próprio Heidegger, esforçam-se em propor alternativas ao modo de pensar dualista que — como já se demonstrou — marcou indelevelmente o Ocidente. Uma dessas alternativas liga-se, de certo modo, ao que se convencionou chamar de “dialética”. Mas, talvez, seja mais interessante livrar-se das acepções específicas, técnicas, que conduzem o olhar para um modelo determinado. Vale ressaltar que, embora se possa compreender historicamente o termo em pelo menos quatro acepções — como “método de divisão”, em Platão; como “lógica do provável”, em Aristóteles; como “lógica” que se preocupa com o discurso correto, a partir dos estoicos; e, como “síntese dos opostos”, no Idealismo romântico, sobretudo, em Hegel —,³⁰⁵ quando se fala em dialética, hoje em dia, em grande medida se pensa no modelo hegeliano que a popularizou. Em Hegel, a dialética tem a ver com a própria natureza do pensamento, com o ritmo progressivo da história, e se transforma em método por meio do qual ele busca superar os idealistas românticos na medida em que propõe a elevação da filosofia à ciência. Ou seja, pressupondo a cientificidade como a forma rigorosa em

³⁰⁵ Cf. D’AGOSTINI, F. Dialética. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007, p. 315-322.

que o verdadeiro se coloca, o que Hegel pretende com a dialética é proporcionar o conhecimento científico do infinito. Posto que a realidade é devir, o dinamismo torna-se o coração da dialética, na medida em que necessário se faz imprimir movimento às “essências” descobertas pelos filósofos antigos. A importância do movimento na concepção hegeliana deve ser visto à luz da natureza do Espírito, e esse movimento se dá de forma espiralar, *com ritmo triádico*, tal como descrito em “2.2.2”. O movimento dialético, então, possui três momentos, normalmente conhecidos pelos termos “tese” (a face *abstrata* ou *intelectiva*), “antítese” (o lado *dialético* ³⁰⁶, mas em sentido estrito, ou *negativamente racional*) e “síntese” (o lado *especulativo* ou *positivamente racional*). Apesar de mais popular, o próprio Hegel se utilizou poucas vezes dessa terminologia. ³⁰⁷

Não se tem aqui a pretensão de explicitar o conceito de dialética em Hegel, mas apenas ressaltar o fato de que se trata de um modelo específico cujo movimento concorre sempre para uma *síntese*, movimento esse que se consumará historicamente. A crítica de Heidegger à dialética endereça-se, sobretudo, ao modelo hegeliano e, por isso, não deve ser compreendida como uma crítica à lógica dialética em absoluto. Na verdade, desde que se rompa com o modelo hegeliano é possível dizer que a proposta heideggeriana também se emoldura a partir de certo movimento dialético. Em suas palestras no semestre de verão de 1943, Heidegger ao tematizar a origem do pensamento ocidental a partir de suas reflexões sobre Heráclito, empreende uma crítica à concepção hegeliana de dialética. Segundo ele, há uma “névoa” em torno do efésio que deriva de um uso apressado do pensamento dialético que pode, por exemplo, transformar sua obscuridade essencial (ὁ Σκοτεινός) num simples “embaçamento”. ³⁰⁸ Ou seja, o alerta de Heidegger parece ser o de que é possível, como a Hegel, procurar resolver a obscuridade do pensamento numa espécie de síntese que se manifesta como “embaçamento”. Semelhantemente a Heráclito, deve-se pensar o *ser* como aquele que se vela, portanto, abrigar o obscuro em toda a sua radicalidade.

Pode-se falar, de certo modo, em uma lógica dialética nos escritos de Heráclito. Tanto Hegel — para quem não existe frase de Heráclito que não tenha

³⁰⁶ Embora em sentido *lato* a expressão “dialética” refira-se aos três momentos, em sentido *estrito* tem a ver com a remoção da rigidez do intelecto e de seus derivados.

³⁰⁷ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, v. 3, p. 106-107.

³⁰⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *Heráclito...*, p. 49.

sido integrado em sua lógica — ³⁰⁹ quanto Heidegger empenharam-se por compreender e atualizar o pensador de Éfeso a partir de compreensões distintas sobre essa suposta dialética. É consenso entre os comentadores, no que se refere a Heráclito, que alguns temas o colocam em relevo, tais como: “a unidade dos opostos”, “o devir incessante das coisas”, “o sentido da luta”, “a relação entre homens e deuses” e etc. O tema da “unidade dos opostos” pode ser visto, por exemplo, no fragmento “67” ³¹⁰; o que representa “o devir incessante das coisas” se expressa de forma lapidar no fragmento “91” ³¹¹; “o sentido da luta” pode ser encontrado no fragmento “53” ³¹²; e “a relação entre deuses e homens” pode ser percebida, por exemplo, no fragmento “102” ³¹³. A partir de todos esses fragmentos, e tantos outros, observa-se que não seria exagero falar numa dialética em Heráclito. Entretanto, caberia uma distinção entre o modelo hegeliano e o heraclítico, apesar de Hegel partir também de Heráclito.

A distinção pode ser captada na compreensão heideggeriana de Heráclito. Heidegger parece não aquiescer à “síntese” necessária na formulação da estrutura proposta por Hegel, mas, ao contrário, preserva a identidade dos contrários a partir da manutenção da tensão ao mesmo tempo em que propõe uma relação ontológica de copertencimento. Ou seja, os elementos contrários permanecem maximamente naquilo que são, mas só o são na medida de sua relação com o outro. Há, portanto, uma interdependência que garante a subsistência de ambos os contrários.

O interesse de Heidegger pelos pré-socráticos, em especial Heráclito, tem a ver com sua pretensão de superação da metafísica, já que esta é vista pelo filósofo alemão como a melhor caracterização da filosofia, dos gregos aos nossos dias. Como Heidegger considera a hegemonia da metafísica como algo que se estende

³⁰⁹ Cf. HEGEL, G. W. F. “C – Crítica Moderna”. In: EDITORA NOVA CULTURAL. *Pré-socráticos: vida e obra*. São Paulo, 1999, p. 102.

³¹⁰ O fragmento diz: “O deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, saciedade e fome, e muda como o fogo quando se mistura a incensos, absorvendo de vez em quando os seus aromas” (GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado...*, p. 12.).

³¹¹ Esse fragmento diz: “Não é possível entrar duas vezes no mesmo rio, nem tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado; graças à velocidade do movimento, tudo se dispersa e se recompõe novamente, tudo vem e vai.” (ABANGNANO, N. *Heraclitismo*. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007, p. 579.).

³¹² Nesse fragmento, Heráclito diz: “De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres” (HERÁCLITO; ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES. *Os Pensadores Originários*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 73.).

³¹³ O fragmento 102 diz: “O homem toma por justas umas coisas e por injustas outras; para o deus, tudo é belo, bom e justo” (GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado...*, p. 12.).

desde Sócrates, Platão e Aristóteles, seu desejo consiste em voltar a um estágio anterior, aos pré-socráticos, a ver se em diálogo com estes retornaria à experiência originária de pensamento, às primeiras intuições.

Alguns temas em Heidegger revelam sua compreensão *sui generis* do pensamento de Heráclito. O principal, aqui digno de destaque, e que revelaria esse caráter dialético no pensamento heideggeriano, tem a ver com a relação entre o *encobrimento* e o *descobrimento*. Isso pode ser notado em algumas de suas reflexões, dentre as quais se destaca a interpretação do termo *alētheia* (ἀλήθεια³¹⁴), que deriva de seus comentários feitos em torno do fragmento “16” do efésio. Lá nos diz Heráclito: “τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι”, cuja tradução seria: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita?”.³¹⁵ Como se pode perceber, a expressão *alētheia* não é nomeada no fragmento “16”, mas é a partir deste na relação com outros fragmentos que Heidegger a tematiza.

Para o filósofo alemão, normalmente se traduz *alētheia* por “verdade”, “certeza”, “objetividade” ou mesmo “realidade”, na ânsia por se assegurar uma verdade objetiva a partir de proposições válidas. Segundo ele, é temerário pressupor que Heráclito tenha tentado indicar algo que se traduza numa verdade objetiva, tal qual veio a ser concebido pela Modernidade. Na sentença de Heráclito estamos diante de uma interrogação: “como alguém poderia (πῶς ἄν τις) manter-se encoberto (λάθοι) [face]”³¹⁶ ao que já não declina (τὸ μὴ δυνόν ποτε)? Heidegger pressupõe que nessa pergunta, ao falar de um μὴ δυνόν ποτε, Heráclito tenha intentado indicar, não o declínio, mas aquilo que “nunca declina”. Mas, o que “nunca declina” só se compreende à luz do que declina, ou seja, do que se mantém no próprio encobrimento. Ou seja, Heidegger não está falando de dois movimentos autônomos, mas de um mesmo movimento em relação ao qual as “diferenças” são constitutivas. Dessa relação dialética entre o declinar e o não-declinar, Heidegger haure o sentido de *alētheia* à luz da acepção grega antiga: como *des-velamento* ou *des-encobrimento*. Heidegger esclarece em que sentido o termo *a-lētheia* alberga em si tal relação:

³¹⁴ Grafia utilizada no dicionário de Isidoro Pereira (Cf. PEREIRA, SJ, I. *Dicionário grego-português e português-grego*. 6. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1984, p.26.).

³¹⁵ HERÁCLITO; ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES, *Os Pensadores Originários*, p. 63.

³¹⁶ A preposição utilizada na tradução de Heidegger não consta da formulação grega. Entretanto, ele a introduz para uma melhor compreensão do sentido originário da sentença.

Esse é o sentido do alfa (α) que compõe a palavra grega *aletheia* e que somente recebeu a designação de alfa privativo na gramática elaborada pelo pensamento grego tardio. A relação com *lethe* (λήθη), encobrimento e o próprio encobrimento não perdem de forma alguma o peso pelo fato de se experienciar diretamente o descoberto como o que apareceu, como o que entrou em vigência, como vigente.³¹⁷

Alētheia, assim, é o movimento que ao proporcionar a retirada do velamento impede que este se absolutize. Por outro lado, Heidegger pressupõe que o velamento precisa manter-se no processo a fim de que o contraponto seja possível. Ou seja, *alētheia* contrapõe-se ao velamento ao mesmo tempo em que aponta para este como sua condição, por isso o mantém e acompanha. Como se pode perceber, não se trata de um contraponto que anula o contraposto, mas aponta-se para uma contraposição com manutenção. Portanto, em Heidegger, o *encobrimento* articula-se com o *descobrimento*, afinal, só se descobre o que ainda está encoberto. No entanto, vale ressaltar que essa relação não se coloca como uma sucessão, onde ora predomina um, ora o outro. Na relação, ao contrário, há uma vigência, na medida em que enquanto há o *encobrimento* o *surgimento* se essencializa e vigora. Assim, quando se pensa *a-lētheia* de modo a colocar em evidência sua partícula de negação (o alfa privativo), aponta-se para um mesmo movimento no qual existem dois contrapontos que devem se manter naquilo que são em favor da relação.

Na perspectiva de Heidegger, o sentido de *alētheia* liga-se intrinsecamente ao sentido de *physis* (φύσις). O filósofo alemão demonstra essa proximidade ao relacionar o fragmento 123 ao 16: “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ”, cuja tradução seria: “Surgimento já tende ao encobrimento”,³¹⁸ ou “Natureza ama esconder-se”.³¹⁹ Heidegger, então, procura evocar aquilo que para ele delineia o sentido de *physis* para os gregos antigos: *o que provém a partir do que se vela, do que se esconde*. *Physis*, então, para além de seu correlato latino, “natureza”, nomeia esse aparecer que desabrocha por si só, excluindo qualquer necessidade de um agente fora da dinâmica, afinal, diz respeito tanto à força de eclodir como a eclosão propriamente dita. *Physis* também tem a ver com a noção de *ser*, já que como compreendiam os gregos, *ser é aparecer*. Mas, exatamente aqui reside o equívoco presente na tradução de *physis* por “natureza”, posto que nos remete sempre aos entes, às coisas

³¹⁷ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 229.

³¹⁸ HERÁCLITO, ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, *Os Pensadores Originários*, p. 64.

³¹⁹ EDITORA NOVA CULTURAL. “B – Fragmentos”. In: _____. *Os pré-socráticos: vida e obra*. Coleção Os Pensadores. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 101.

que se fazem representar nos objetos e nunca ao caráter verbal do aparecimento. Além disso, aqui também se deflagra o problema da compreensão moderna de metafísica, pois o “*meta*” associa-se a um entendimento equivocado de “física”. Na perspectiva sugerida por Heidegger, portanto, não haveria “*meta*” na *physis*, afinal, nada escapa à perspectiva da *physis*. À semelhança de Heráclito, as coisas comuns e cotidianas podem revestir-se de uma sacralidade, já que para os gregos antigos não há uma causa divina por detrás nem para além da *physis*, sendo esta a própria maneira de a divindade ser. Os deuses não são realidades suprassensíveis, mas o próprio *modo-de-ser* da realidade.³²⁰

Resta-nos ainda voltarmos nossa atenção brevemente a alguns conceitos importantes na perspectiva heideggeriana. São conceitos que se ligam, de certo modo, à compreensão de *ser* em Heidegger. Especificamente, refere-se aqui ao esforço do filósofo em não aquiescer à compreensão vigente que concebe o *ser* como um *sido*, como algo que ficou no tempo e já não *é* mais. Ao contrário, Heidegger esforça-se por destacar o caráter verbal que nos remeta a uma compreensão de *ser* como um *sendo*. Considerar o ser humano nessa perspectiva implica em concebê-lo como resultado de um processo contínuo, que se dá a partir de “lugares” constitutivos, ou seja, de “úteros ontológicos”.³²¹ Dois desses “úteros” merecem destaque neste momento: o *mundo como lugar* e o *outro como lugar*.

³²⁰ Quanto a essa reflexão sobre o sentido de *alētheia* e *physis* em Heidegger, ver ROCHA, A. S. *Hermenêutica do cuidado pastoral...*, p. 62-66.

³²¹ A metáfora aqui quer indicar o caráter constitutivo do ser humano. Ou seja, a expressão “útero” quer indicar o “ambiente” de gestação, constituído de elementos com os quais o *ser* interage e, consequentemente, a partir dos quais se forma, e a expressão “ontológico” expressa o caráter “fundamental” (constitutivo) do ser humano, ou seja, indica qual a dimensão deste está em jogo nesse movimento que caracteriza a trama gestativa.

Para Heidegger, um dos modos possíveis do *dasein* ³²² (o ser humano considerado no seu *modo-de-ser*) é como *ser-no-mundo*. Ou seja, o ser humano não é sujeito puro, não possui a intuição imediata de si mesmo, mas experimenta-se sempre como sujeito situado. Essa experiência, que se dá em sua própria finitude, faz com que o ser humano se torne objeto de si mesmo e, por isso, interroga-se sobre si mesmo. ³²³ O mundo, nesse sentido, designa a esfera da relação de objetividade que o *dasein* possui com a realidade. Ou seja, umas das formas de *ser* do ser humano se efetiva a partir de sua presença mundana, presença essa que se dá diante dos objetos e eventos cuja relação constitui o mundo. ³²⁴ Lima Vaz sintetiza a visão heideggeriana de *mundo*:

O fio que a conduz é a noção de “mundo ambiente”, povoado de “coisas” (*prágmata*) [...] com as quais o homem entra em relação de uso. Trata-se, pois, de coisas-utensílios que, como tais, desvelam imediatamente a sua característica de “estarem ao alcance das mãos” (*Vorhandenheit*) [...] Heidegger substitui definitivamente a concepção do *mundo* como *kósmos*, ou totalidade ordenada dos entes, pela concepção de *mundo*, como o que torna possível, na correspondência entre o “em quê” (*Worin*) e o “em vista de quê” ou perspectiva (*Woraufhin*), a manifestação do “ente” (*seiendes*). ³²⁵

Na concepção heideggeriana, o mundo também “se constrói como *habitação* ou domicílio, lugar da presença humana (*oikos*, *oikuméne*, *domus*) e da sua permanência (*manere*, *mansio*, *maison*, *mansão*) na vastidão do espaço”. ³²⁶ Quanto a isso, é digna de nota a reflexão que Heidegger propõe a partir de sua conferência, proferida em 5 de agosto de 1951, com o título “Construir, Habitar, Pensar”. ³²⁷

³²² Heidegger utiliza-se da expressão *dasein* para designar tanto o ser humano quanto o tipo de ser do ser humano, que deve ser visto como radicalmente distinto de outras entidades no mundo (Cf. INWOOD, M. *Heidegger*, p. 33-34.). Em Heidegger, o ser humano é o único ente para quem a pergunta a respeito do sentido do *ser* se coloca como uma questão. Nesse sentido, o *dasein* “possui um ‘primado ôntico’, no sentido de que deve ser interrogado primeiramente, e um ‘primado ontológico’, porquanto a ele pertence originariamente certa compreensão do ser” (ABANGNANO, N. *Dasein*. In: _____. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007, p. 268.). Além disso, o ser humano considerado como *dasein*, não simplesmente interroga sobre o sentido do *ser*, mas também se manifesta como um ente que não se permite reduzir à noção de *ser* tal como concebida pela filosofia ocidental, que identifica o *ser* com a objetividade — designa a presença, mas não a simples presença (Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, v. 3..., p. 583.). Portanto, o *dasein* não deveria ser entendido como ser simplesmente dado (tradução aproximada de *Vorhandenheit*), ou seja, como estrutura substancial e substantiva, mas em seu sentido verbal. “Como acontecimento temporal e verbal, *Dasein* não corresponde a um acontecimento no tempo, mas à temporalidade do acontecer” (HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 20.).

³²³ Cf. VAZ, H.C.L. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 9.

³²⁴ Cf. VAZ, H.C.L. *Antropologia filosófica II*, p. 15.

³²⁵ VAZ, H.C.L. *Antropologia filosófica II*, p. 19.

³²⁶ VAZ, H.C.L. *Antropologia filosófica II*, p. 22-23.

³²⁷ Cf. HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*, p. 125-141.

Para ele, quando pensamos a experiência do habitar e do construir, normalmente somos logo remetidos a pensar *moradia* e *técnicas de construção*. Para Heidegger, no entanto, o *habitar* não acontece quando um ente está dentro de outro. O *habitar* é o modo de a relação ser *humano-mundo*, em que tanto o homem quanto o mundo não estão prontos, antes se constroem na relação que se dá a cada acontecimento. Afirmar, então, que o ser humano habita o mundo, implica em dizer que tanto um quanto o outro se constroem a partir dessa relação.

Semelhantemente, costuma-se pensar o *construir* como o meio cuja finalidade é o *habitar*. Mas, para Heidegger, *construir* já é, em si, *habitar*. Trata-se, portanto, de um modo de compor o ambiente, mas que só acontece quando já o habitamos. Ou seja, *habitar* já implica num *construir* e *construir* já pressupõe um *habitar*. Como se pode perceber, em Heidegger *habitar* e *construir* guardam uma relação de interdependência.

Heidegger desenvolve, de forma análoga, a temática do *ser-no-mundo* em *A Origem da Obra de Arte*.³²⁸ Nessa obra, ao buscar a origem tanto do artista quanto da obra, Heidegger conclui que o artista é a origem da obra de arte, a obra é origem do artista e ambos são o que são a partir da arte. Nesse sentido, fora da obra não há artista, posto que este só se faz em sua obra. Não nos interessa o percurso utilizado pelo filósofo alemão para chegar a essa conclusão, tão somente ressalta-se aqui que o homem é um *ser-no-mundo*, o que significa que para ele o mundo não se resume numa realidade a se contemplar, mas num conglomerado de utensílios que se prestam ao seu uso e ao seu cuidado. Assim, ao utilizar-se dos utensílios que estão à mão, o homem transforma o mundo e, ao fazê-lo, transforma a si próprio. “O homem compreende uma coisa quando sabe o que fazer dela, do mesmo modo como compreende a si mesmo quando sabe o que pode fazer consigo, isto é, quando sabe o que pode ser”.³²⁹

Dizer, então, que o ser humano é *ser-no-mundo* equivale a afirmar que ele *só é* no mundo, e mais: significa fundamentalmente *ser* mundo, compreendê-lo como já estando implicado. Dubois ilustra essa relação da seguinte maneira:

O modo mais simples de compreender o que sou *NO* mundo seria, parece, de o compreender da mesma maneira que o garfo está na gaveta. O “*In-Sein*” significaria pura e simplesmente “*Sein in...*”, ser em. Enquanto parte, fragmento do mundo, eu seria “no mundo”, como outras coisas, como todas as coisas. Mas justamente não,

³²⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1999.

³²⁹ REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, v. 3, p. 584.

pois que, precisamente, eu não sou uma coisa. Isto é: para mim, há alguma coisa como um mundo e, a partir deste mundo, eu me relaciono com todas as coisas. O garfo não tem mundo, e não está em relação com a gaveta. Etimologicamente, podemos derivar o termo “in” de *innan*, habitar, estar sempre já numa relação de familiaridade com o “mundo”, aí se reconhecer etc. [...] De todo modo, retenhamos em primeiro lugar uma coisa: o Dasein não está no mundo no modo como poderia estar, empiricamente, na beira do mar. O ser-no-mundo é uma estrutura *a priori* do Dasein existente, e isto em dois sentidos: por um lado não se trata, para ele, de um simples “estado”, que poderia se opor a outro “estado”, por exemplo, um ser supra-mundano; por outro lado, constituindo seu ser, todo modo do existir é *ipso facto* no-mundo, ser-no-mundo não significa o encontro factual de dois entes substanciais sem relações entre si.³³⁰

Em outras palavras, Dubois está dizendo que, em certo sentido, só existe mundo para o ser humano, só ele é “formador de mundos”. Nesse sentido, por exemplo, os seres humanos se distinguem das pedras, para as quais não há mundo, e dos animais, pobres de mundo, pois apesar de serem afetados pelos entes não se relacionam com eles como tais.³³¹ Portanto, pode-se perceber que tanto o ser humano é essencialmente *no* mundo — o que significa que o mundo faz parte do que ele é — quanto o mundo é *no* ser humano — e isso quer dizer que o mundo é uma produção humana, que o contém essencialmente. O mundo, assim, é mais do que a somatória de coisas, na verdade, é também um “mundo de sentido” na medida em que para o ser humano as coisas se relacionam de maneira a extrapolar a concretude dos entes:

[...] os instrumentos que usamos referem-se a outros instrumentos, que juntos formam um local de trabalho, por sua vez referido ao mundo mais amplo além do local de trabalho. O martelo do artesão refere-se aos seus pregos, à madeira e ao couro, e ao banco no qual ele trabalha; além do local de trabalho estão seus clientes, as vacas que fornecem o couro, a floresta que fornece a madeira, e desta forma expandem-se indefinidamente círculos de familiaridade cada vez mais remota.³³²

É por estar fundado na liberdade e nesse co-pertencimento com as coisas que o ser humano pode transformar o mundo e por ele ser transformado. Entretanto, o *dasein* não encontra apenas utensílios que se prestam ao seu uso, em face do mundo que o envolve, mas também a presença de outros *dasein*. Há um mundo comum, “um mundo no seio do qual os outros estão sempre já anunciados”,³³³ o que significa que esse ser também é *ser-com-outros*. Mas, esse modo fundamental de

³³⁰ DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 26-27.

³³¹ Cf. INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, p. 120.

³³² INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, p. 120-121.

³³³ BOUTOT, A. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Lisboa: Europa-América, 1993, p. 34.

ser-com-outros não implica, necessariamente, em ter outros *dasein* nas proximidades imediatas, afinal, mesmo só o *dasein* é *ser-com-outros*. Como esclarece Boutot, mesmo a solidão só é possível a alguém quando este possui uma relação fundamental com outros.³³⁴ Ou seja, a solidão só existe porque se contrapõe, em certo sentido, a uma condição ontológica na qual os outros estão implicados naquilo que sou.

Pode-se inferir que o ser humano deve ser compreendido em seu caráter verbal, como um *acontecer*, um *realizar-se* que se efetiva permanentemente nos *embates*³³⁵ com o outro. Essa realização também se inicia a partir de uma posição, de um lugar, mas, este não diz respeito a uma localidade geográfica e sim a um *espaço de realização* que acontece na subjetividade de um outro.³³⁶ Então, tanto não há o sujeito sem o mundo, quanto não há o *eu* despojado do *outro*. Se nos construímos na medida em que nos relacionamos com o mundo, o mesmo se dirá em relação ao outro. No quarto capítulo veremos algumas implicações desses momentos constitutivos propostos por Heidegger.

A nova tradição que se estabelece desde Nietzsche e Heidegger, passando pela *Linguistic Turn*, alcançará outros pensadores, dando origem a um legado hermenêutico que repercutirá em várias áreas, inclusive na teologia. Um desses protagonistas da tradição hermenêutica é o italiano Gianni Vattimo. Vattimo, com seu conhecido *pensiero debole*, não só nos oferece uma boa síntese do atual clima intelectual que se percebe na Contemporaneidade, como, também, contribui para sua consolidação. Em linhas gerais, o “pensamento fraco” pretende anunciar “o fim da aventura metafísica do pensamento”. Ou seja, a formulação vattimiana acirra a crítica empreendida aos esforços humanos em busca de um acesso privilegiado ao

³³⁴ Cf. BOUTOT, A. Introdução à filosofia de Heidegger, p. 34.

³³⁵ Embora normalmente a expressão “embate” remeta à ideia de “peleja”, “negação do outro”, aqui possui a conotação de “encontro” — na acepção de Lima Vaz, um ir e vir ontológico (Cf. VAZ, H.C.L. *Antropologia filosófica II*, p. 53.). Um bom exemplo dessa perspectiva encontra-se na expressão *agón* — normalmente traduzida por “luta”, “disputa”, “conflito” —, na medida em que também expressa aquela força que converge as pessoas para um mesmo ambiente e lhes imputa a necessidade de se haverem uns com os outros em torno de uma mesma questão. Há, portanto, uma força que faz com que as pessoas se reúnam em torno daquilo que as atrai e que, por estranho que possa parecer, confunde-se com o sentido de *assembleia*, *lugar de assembleia*. Ou seja, nesse sentido, tanto o *agón* quanto a *ekklesia* são forças que reúnem pessoas distintas em torno de uma mesma questão (quanto a essa discussão ver PUCHEU, A. Filosofia e poesia: um encontro pelo *agón*. *Sofia*, Vitória, ano 3, n. 4, p. 135-148, 1997.).

³³⁶ Cf. SAFRA, G. A fragmentação do éthos no mundo contemporâneo. In: NOÉ, S. V. (Org.). *Espiritualidade e saúde*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005, p. 7.

ser, e à noção de fundamentos imutáveis que afiançam uma verdade absoluta, elementos também constitutivos da racionalidade ocidental.

O pensamento contra o qual se levanta a crítica de Vattimo afirma um fundamento único e normativo para todas as coisas. A crítica, nesse sentido, postula o fim do “mito da evidência” e, conseqüentemente, mostra a necessidade da passagem de uma racionalidade “forte” para uma racionalidade “fraca”. Para o filósofo torinense, a partir do seu resgate do pensamento de Heidegger, o *ser* não se traduz num estado de coisas, não pode ser considerado substancialmente, mas se apresenta como puro “evento” e, como tal, não pode ser aprisionado por meio de conceitos e dogmas. Semelhante a Nietzsche, para quem “no mundo não há dados, há somente interpretações”, para Vattimo não se trata, portanto, de se buscar uma essência que se mostraria como verdade, fundamento da existência, mas admitir uma compreensão de *ser* que se manifesta como acontecimento, como história, como devir. O *pensiero debole*, portanto, indica uma nova maneira de se falar do *ser*, em que não se teme o paradoxo, e cujas formulações são levadas a efeito com a consciência de que são provisórias. Trata-se, assim, de uma ontologia do declinar, do débil, do frágil. Ao contrário do modo metafísico de ver a realidade, numa perspectiva “fraca” são valorizadas as “aparências”, as “formas simbólicas”, e ao invés da “evidência” que supostamente legitimaria a tradição, prioriza-se uma abordagem hermenêutica como maneira de lidar com o *ser*. Na verdade, o trato hermenêutico para com a realidade já é, em si, frágil, porquanto se afirma os *loci* dos atores-intérpretes, o que faz com que o *outro* emerja e se legitime como tal. Portanto, é uma racionalidade *fraca* no sentido de não oferecer mais aquelas garantias que fundaram a racionalidade ocidental.

Na opinião de René Girard, Vattimo pode definir-se como um “heideggeriano criativo”, já que aparece como um dos poucos filósofos em circulação capaz de interpretar Heidegger de maneira original, a partir de novos caminhos.³³⁷ E a hermenêutica vista a partir de uma compreensão do *ser* é um dos temas que mais o

³³⁷ Cf. GIRARD, R.; VATTIMO, G. *G. Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010, p. 69.

interessam no filósofo alemão.³³⁸ No entanto, para Vattimo, a pretensão da hermenêutica de se colocar como um pensamento mais “válido” que outros não se sustenta sobre a ideia de que se trata de uma descrição do real estado das coisas. Segundo ele, a afirmação nietzschiana de que “não existem fatos, apenas interpretações”, não pode ser compreendida como um enunciado metafísico, mas, também, como uma interpretação possível. O próprio Heidegger se mostrou coerente, nesse sentido, na medida em que não forneceu “provas” da validade de seus enunciados — como, por exemplo, na analítica essencial de *Ser e Tempo* —, mas apenas formulou-os como resposta a situações nas quais se encontrava implicado. Para Vattimo, se existe uma distinção entre um “primeiro” e um “segundo” Heidegger, esta consiste na consciência cada vez maior de que o *ser* é caracterizado em termos históricos, como evento.³³⁹

Ao analisar a atual situação com base nos resultados possíveis a partir da analítica existencial (primeira seção da obra *Ser e Tempo*), Vattimo sintetiza da seguinte maneira: a) não se deve ter nenhuma pretensão com relação ao conhecimento, além do fato de que deve ser visto como interpretação. Nossa pré-compreensão nos torna sujeitos “interessados” (não “telas neutras”) e, portanto, já orientados a buscar algum sentido no mundo; b) o único fato do qual podemos falar é a própria interpretação, afinal, é na medida em que o sujeito se exprime que o objeto é revelado, e vice-versa — o ser das coisas, assim, liga-se de forma constitutiva ao *ser-aqui* homem; c) quanto mais se deseja captar a interpretação em termos de “autenticidade” (*Eigentlichkeit*), tanto mais ela se mostra como eventual, histórica (*Ereignishaft*); d) por tudo isso se pode afirmar que, desde que não existem fatos, apenas interpretações, qualquer interpretação só pode se

³³⁸ Na opinião de Vattimo, a hermenêutica se define como a filosofia que se desenvolve nos limites do eixo Heidegger-Gadamer. Isso não significa que outros nomes importantes, tais como Pareyson e Ricouer, não devam ser incluídos junto aos pensadores germânicos, mas que esses representam dois polos de uma tensão. Ou seja, Heidegger e Gadamer representam, no dizer de Vattimo, os limites dentro dos quais vários outros autores se encontram: uns mais perto de Heidegger, outros mais próximos a Gadamer. Com isso, Vattimo quer assinalar, não apenas uma classificação da hermenêutica, mas os seus dois aspectos constitutivos: o da *ontologia* e o da *linguisticidade*. Apesar de toda ênfase que Heidegger dá à linguagem — principalmente, na fase mais tardia de seu pensamento —, para ele a interpretação é vista, sobretudo, no horizonte do sentido do ser. Por outro lado, por mais que Gadamer considere também a ontologia, e fale a partir desta, a interpretação é por ele vista, predominantemente, a partir da linguagem (Cf. VATTIMO, G. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 14-15).

³³⁹ Cf. RORTY, R.; VATTIMO, G. *O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006, p. 63-64.

legitimar como resposta interessada a uma situação histórica determinada, o que significa que não há o ato objetivo de se conhecer um fato que seja externo à própria interpretação e que pressupõe que esta lhe seja correspondente.³⁴⁰

Para Vattimo, portanto, o pensamento heideggeriano é válido na medida em que se mostra mais capaz do que outras filosofias de co-responder à época, deixar falar o “evento” que, no dizer de Nietzsche, é o próprio niilismo, e para Heidegger, o fim da metafísica. Vattimo sintetiza as constituições históricas do “evento” nos seguintes termos:

Tal evento é constituído pelo fim do eurocentrismo, pela crítica da ideologia, pela dissolução da evidência de consciência através da psicanálise, pelo explícito pluralizar-se das agências de informação, os *mass media* que, como já havia antecipado Heidegger no ensaio sobre “A época da imagem do mundo” (*Die Zeit des Weltbildes*), tornam impossível dar *uma* imagem do mundo.³⁴¹

Digno de nota, também, é a relação que Vattimo faz entre o niilismo de Nietzsche, a ontologia hermenêutica de Heidegger e o cristianismo. Segundo ele, os teóricos do pós-moderno, como, por exemplo, François Lyotard, não conseguiram perceber que tanto Nietzsche quanto Heidegger falam não apenas de dentro do processo moderno de dissolução das metanarrativas, mas, sobretudo, do interior da tradição bíblica. Nesse sentido, indo mais longe do que Dilthey em sua *Introdução às ciências do espírito* (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883), Vattimo propõe que não apenas deve-se pressupor o advento do cristianismo como o que possibilita a progressiva dissolução da metafísica, tal como o pressupôs Dilthey, mas, também, o fato de que esse processo culminará, não com Kant, mas no niilismo nietzschiano e na proposta de fim da metafísica de Heidegger. Com o cristianismo somos apresentados ao princípio da interioridade, assim como aqui já se pontuou, o que fará com que historicamente a realidade “objetiva” perca gradativamente sua importância como perspectiva determinante no processo do conhecimento. Nesse sentido, na perspectiva de Vattimo, o niilismo de Nietzsche e a ontologia hermenêutica de Heidegger levará esse princípio às suas últimas consequências. Portanto, sua proposta é que se deixe de ver a relação entre a *hermenêutica moderna* e a *história do cristianismo* apenas nos termos da

³⁴⁰ Cf. RORTY, R.; VATTIMO, G. *O futuro da religião...*, p. 64-65.

³⁴¹ RORTY, R.; VATTIMO, G. *O futuro da religião...*, p. 66.

interpretação de textos bíblicos, e que, por meio de Nietzsche e Heidegger, aquela seja vista em seu sentido mais radical como desenvolvimento e maturação desta.

Sua ousadia é capaz de propor que “a morte de Deus”, tal qual anunciada por Nietzsche, em muitos sentidos trata-se da própria morte de Cristo na cruz, assim como narrada pelos Evangelhos.³⁴² Com isso, Vattimo quer sustentar a ideia de que o niilismo pós-moderno deve ser visto como a própria verdade atual do cristianismo, na medida em que depõe contra o histórico esforço da Igreja em afirmar a ideia de que a verdade que nos liberta é a verdade objetiva — talvez como uma tentativa de contrapor-se às pretensões da ciência de se colocar como única fonte de verdade. Depõe, também, contra as afirmações — mesmo que corolárias — que atribuem verdade objetiva aos enunciados bíblicos, e que exatamente por esse apego ao literalismo, impedem que a Igreja consiga dialogar com o mundo e suas reais demandas. Na perspectiva de Vattimo, a única via que se encontra aberta diante da Igreja que a impediria de se tornar uma pequena seita fundamentalista, é a própria assunção da mensagem evangélica como princípio que concorra para a dissolução de qualquer pretensão de objetividade. Uma “realidade” que se reduza à “mensagem” e que consiga, por isso mesmo, resolver o confronto entre verdade e caridade, tal é a proposta do filósofo torinense para um cristianismo na “idade da interpretação”. A verdade capaz de nos libertar, portanto, não seria nem a verdade objetiva das ciências e nem a verdade da teologia, afinal, a revelação escritural não deveria ser vista como uma descrição do que somos, do que Deus é ou mesmo da natureza das coisas. Necessitaríamos de decidir, à semelhança de um personagem de Dostoievski citado por Vattimo, a quem escolher: Cristo ou a verdade? — concomitantemente, a verdade encarnada ou a verdade objetiva? Nesse sentido, para Vattimo, a única verdade revelada pelas Escrituras e que não se sujeita a qualquer desmistificação no curso do tempo — por não ser um enunciado experimental, lógico ou mesmo metafísico —, é a verdade do amor, da *caritas*.³⁴³

Nas palavras de Vattimo:

Na filosofia pós-metafísica de hoje, assim como no neo-pragmatismo de um Rorty ou na filosofia do agir comunicativo de Habermas, a vizinhança entre verdade e caridade não é de modo algum uma ideia extravagante. Para esses dois pensadores e para muitos de nossos contemporâneos, não existe experiência da verdade senão como experiência de participação em uma comunidade: não necessariamente a

³⁴² Cf. RORTY, R.; VATTIMO, G. *O futuro da religião...*, p. 66-67.

³⁴³ Cf. RORTY, R.; VATTIMO, G. *O futuro da religião...*, p. 68-71.

comunidade fechada, de paróquia, de província, de família, dos comunitaristas. Como no caso da hermenêutica de Gadamer, a verdade acontece como construção sempre em curso de comunidades que coincidem em uma “fusão de horizontes” (*Horizontverschmelzung*), que não possui nenhum insuperável limite “objetivo” (como aquele da raça, da língua, das pertinências “naturais”). O que parece cada vez mais óbvio no pensamento pós-metafísico contemporâneo é que o verdadeiro não é, sobretudo, correspondência da proposição com a coisa. Mesmo quando falamos de correspondência, pretendemos aludir a proposições verificadas no âmbito de paradigmas cuja verdade consiste antes de tudo no fato de serem compartilhados por uma comunidade.³⁴⁴

Na opinião de Vattimo, há uma íntima relação entre Heidegger e a história da revelação, ou seja, para ele, “a filosofia de Heidegger é (interpretável como) uma espécie de transcrição filosófica, mais ou menos cônica, da revelação judaico-cristã”,³⁴⁵ e essa relação se explica, sobretudo, a partir dos mecanismos de violência que são comuns tanto no que respeita ao caso bíblico — a partir da compreensão da estrutura vitimária do Antigo Testamento, na acepção de Girard — quanto no que se refere ao “esquecimento do *ser*” e sua identificação com a totalidade do ente, na perspectiva heideggeriana. Nesse sentido, Heidegger não recusa a metafísica estimulado por uma razão teórica, mas, pela violência a partir da qual a metafísica reduz o *ser* à objetividade e à racionalização. Mas, sem dúvida, o que mais justifica a proximidade da filosofia de Heidegger com as escrituras judaico-cristãs é seu conceito de *ser* como “evento” (*Ereignis*) — na percepção de Vattimo, a expressão filosófica particular de sua “recepção” da mensagem judaico-cristã. Assumir o *ser* como evento, nesse sentido, implicaria em se pressupor certa “subtração”, um “enfraquecimento” e “distanciamento” que, evidentemente, prescinde de um acesso direto à verdade do *ser*.³⁴⁶

Ao perceber essa proximidade entre o pensamento heideggeriano e a Bíblia, Vattimo intenta assumir tal relação e as implicações dela para o estabelecimento de um pensamento não metafísico. Para ele, portanto, o *ser* refere-se ao próprio princípio do enfraquecimento ou à Modernidade em seus aspectos dissolutivos: dissolução das instituições políticas que se fundam no autoritarismo; dissolução da confiança num fundamento último que se traduza numa consciência subjetiva; dissolução de todo conceito de realidade, enfim, dissolução do próprio mecanismo vitimário, o que, para ele, se traduz positivamente na própria história da salvação.

³⁴⁴ RORTY, R.; VATTIMO, G. *O futuro da religião...*, p. 71-72.

³⁴⁵ GIRARD, R.; VATTIMO, G. *Cristianismo e relativismo...*, p. 85.

³⁴⁶ Cf. GIRARD, R.; VATTIMO, G. *Cristianismo e relativismo...*, p. 86-90.

Portanto, o enfraquecimento do *ser* é análogo à dissolução da violência do sagrado, tal qual narrada nas Escrituras judaico-cristãs, na perspectiva de Girard. É nesse sentido que, partindo também das Escrituras, Vattimo propõe o conceito de *kénosis*³⁴⁷ como o mais apropriado para associar esses dois pensamentos. Ou seja, a *kénosis* como a própria encarnação de Cristo no contexto de uma história de salvação, traduz-se numa revelação que se manifesta na progressiva redução da violência original do sagrado e concomitantemente na dissolução da reivindicação metafísica da objetividade.³⁴⁸

A *kénosis*, assim, passa a ser interpretada como sinal de um Deus não violento e não absoluto da era pós-metafísica, cuja principal característica confunde-se com a vocação ao enfraquecimento, tal qual preconizada pela filosofia de orientação heideggeriana.³⁴⁹ Vattimo, então, propõe o conceito de secularização, que a despeito dos vários sentidos assumidos, todos parecem ligar-se à ideia de dessacralização do sagrado violento, autoritário e absoluto percebidos na religiosidade natural. Há, portanto, um sentido positivo de secularização que não pode ser perdido de vista, e que se traduz numa modernidade laica que se constitui como continuação e interpretação dessacralizante da mensagem bíblica, semelhante ao proposto por Weber em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”³⁵⁰. Para ele, uma maneira de não se cair no perigo de atribuir à noção de secularização fenômenos que sejam muito distintos, o que tornaria perigoso o uso desse termo, é falar, em geral, de um “enfraquecimento” cujo caso mais eminente seria a secularização.³⁵¹ Semelhantemente a Heidegger, em sua afirmação de que “um pensamento não metafísico deve permitir que o Ser ande”,³⁵² Vattimo propõe um conceito de revelação bíblica como uma história que continua, e não como o descobrimento de um núcleo de doutrina, dado de uma vez por todas, permanente, cuja custódia pertenceria a uma hierarquia sacerdotal autorizada. Afinal, quando se fala de revelação bíblica, não se fala de uma verdade-objeto, mas de uma salvação em curso. Ou seja, a salvação também se desenvolve na história por meio de uma

³⁴⁷ Esse conceito deriva de parte do hino cristológico, conforme Filipenses 2:7.

³⁴⁸ Cf. GIRARD, R.; VATTIMO, G. *Cristianismo e relativismo...*, p. 90-91.

³⁴⁹ Cf. VATTIMO, G. *Creer que se cree*, p. 38-39.

³⁵⁰ Cf. WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 13. ed. São Paulo: Pioneira, 1999.

³⁵¹ Cf. VATTIMO, G. *Creer que se cree*, p. 42-43.

³⁵² Ver citação que Vattimo faz da obra de Heidegger “*Fine dela filosofia*” (Cf. HEIDEGGER, M. *Apud* GIRARD, R.; VATTIMO, G. *Cristianismo e relativismo...*, p. 90).

interpretação cada vez mais verdadeira das Escrituras, de tal maneira que uma história da salvação se encontra estreitamente ligada a uma história da interpretação. A salvação, portanto, é o “evento” que realiza paulatina e plenamente a *kénosis*, o próprio enfraquecimento de Deus que frustra os sonhos metafísicos de uma religião que o postula como absoluto, onipotente e transcendente. Por isso, na opinião de Vattimo, a progressiva dissolução da sacralização naturalista é a própria essência do cristianismo.³⁵³

4.2

Perspectivas contemporâneas da revelação

O novo paradigma provocado pela *Linguistic Turn* não repercutiu apenas no campo da filosofia, mas, desde então, tem se constituído como horizonte a partir do qual distintas áreas do saber humano têm re-pensado seu *corpus* teórico. Ou seja, as críticas empreendidas ao pensamento metafísico e seu consequente esgotamento — isso não quer dizer que esteja morto, é claro! — tem oferecido elementos para a re-flexão daquelas estruturas que dele se nutrem, de alguma forma. É o caso da teologia, que cada vez mais tem sofrido mudanças significativas, empreendidas, não de uma só vez e nem mesmo sistematicamente, mas, paulatinamente e em distintas frentes. Talvez essa ausência de um projeto mais amplo e pretensioso se deva ao próprio descontentamento com os grandes sistemas, que procuram explicar objetivamente o mundo, tal como temos visto até aqui. Mas, mesmo que de forma difusa, é possível perceber mudanças importantes em várias áreas da teologia. E uma dessas mudanças tem ocorrido como reinterpretação da própria noção de revelação. A densidade das mudanças acarretadas pela *Linguistic Turn* e pelos movimentos que daí resultou também se reproduziu no mundo teológico. É o que se pode perceber no chamado “giro antropológico” ocorrido na teologia católica a partir do começo do século XX. Nomes como Maurice Blondel, Pierre Teilhard de Chardin, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Romano Guardini, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx e outros, protagonizaram essas mudanças que, de alguma forma, se situam dentro de um pano de fundo maior.

³⁵³ Cf. VATTIMO, G. *Creer que se cree*, p. 52-54.

A partir de agora se propõem, portanto, algumas reflexões alternativas na temática da revelação, que consciente ou inconscientemente se constroem ao sabor das mudanças paradigmáticas aqui mencionadas. Destacam-se, nesta pesquisa, três teólogos que se inserem num horizonte de crítica ao pensamento metafísico e que, portanto, oferecem-nos subsídios para uma teologia da revelação: Karl Rahner, Edward Schillebeeckx e Andrés Torres Queiruga.

4.2.1

A escuta não unânime de uma Palavra (Rahner)

Karl Rahner, com justiça, tem sido considerado por muitos como o maior teólogo católico do século XX. Nasceu em 1904, em Freiburg, na Alemanha, foi ordenado sacerdote jesuíta em 1932 e tem sido estimado como um dos principais protagonistas da reviravolta antropológica na teologia católica — que inaugura uma significativa controvérsia em relação às preocupações modernistas —, movimento esse que se caracteriza por destacar o problema da relação entre história e dogma e entre crítica científica e teologia.³⁵⁴ O pano de fundo histórico-teológico que deflagra a reviravolta estabelece-se a partir de um sistema elaborado de ideias baseado na tradição escolástica, que caracteriza a situação da Igreja na primeira metade do século XX, mas que também contribui para o crescente alheamento da cultura e da filosofia moderna. Embora Rahner não descarte o pensamento escolástico, reinterpreta-o à luz dos desafios da cultura que paulatinamente se impõe e das questões propostas pela filosofia moderna. Uma de suas empreitadas, portanto, é compreender Santo Tomás em seus possíveis desdobramentos nos filósofos modernos e contemporâneos, tais como Descartes, Kant, Hegel e, sobretudo, Heidegger, de quem se tornara discípulo em Freiburg.³⁵⁵

A reflexão filosófica no seio da teologia é uma das características marcantes na obra de Rahner, e tal fato se estabelece a partir do pressuposto de que, embora não se negue sua diferença, há uma unidade fundamental entre filosofia e teologia. Nesse caso, a filosofia consistiria num *momento interno* da teologia, o que significa

³⁵⁴ Cf. GIBELLINI, R. A. *A teologia do século XX*, p. 153.

³⁵⁵ Cf. LAVALL, L. C. Rahner na berlinda pós-conciliar. In: OLIVEIRA, P. R. F. de; PAUL, C. (Orgs.). *Karl Rahner em perspectiva*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 90.

que necessário se faz “filosofar na teologia”.³⁵⁶ Para Rahner, a relação entre filosofia e teologia se situa dentro do horizonte da relação entre natureza e graça, na medida em que esta pressupõe uma pessoa que a acolha. Ou seja, enquanto revelação, a graça pressupõe o outro de si mesma — na condição irreduzível de ser outro — a fim de que ela mesma seja. Ambas — graça e natureza — são o que são na relação irreduzível que lhes garante a distinção, mas que, ao mesmo tempo, as colocam numa unidade.³⁵⁷ A condição de possibilidade da acolhida da redenção é a autonomia do ser humano espiritual (e da criação), que a realiza na liberdade que lhe é inerente. Da mesma forma, a teologia da revelação, que tem o horizonte transcendental ilimitado do espírito humano como fundamento transcendental de possibilidade, pressupõe a filosofia enquanto ciência autônoma.³⁵⁸

Rahner, então, aproxima de forma harmoniosa as duas categorias que perpassarão toda sua obra: *transcendência divina* e *história humana*. Com esse binômio, o teólogo alemão intenta trazer para o chão da história e vivência humana a vida e mistério divinos. A contribuição de Rahner para o tema da revelação é de capital importância, sobretudo, a partir da obra que marcou o giro copernicano dentro do arraial teológico católico: “O homem ouvinte da Palavra”. Segundo Bruno Forte, citando o perfil de Rahner traçado por seu discípulo J.B. Metz, “a grande empreitada teórica de Karl Rahner foi a de repensar a fé cristã dentro do horizonte crítico próprio da época moderna, sem sacrificar à razão emancipada o que é específico e irreduzível no cristianismo”.³⁵⁹ Rahner se propõe a repensar o antigo a partir de novas categorias, e tal empreitada trás à luz sua intuição fundamental formulada de maneira rica e programática nessa obra.³⁶⁰ A reflexão rahneriana é significativa para o tema da revelação, na medida em que pressupõe que o ser humano, com suas ambiguidades e tensões, é essencialmente “abertura”

³⁵⁶ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. “É necessário filosofar na teologia”: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner. In: OLIVEIRA, P. R. F. de; PAUL, C. (Orgs.). *Karl Rahner em perspectiva*, 2004, p. 201.

³⁵⁷ A influência de Heidegger pode ser notada aqui, na medida em que Rahner propõe uma compreensão que escape do dualismo reverenciado pela cultura ocidental. Sua perspectiva baliza-se, por outro lado, a partir de uma “lógica dialética”, em que se vislumbra certa *interdependência* entre as partes: a graça, enquanto revelação, pressupõe o seu outro (a natureza) para que ela mesma se sustente enquanto tal; a natureza, igualmente, depende da graça para que ela mesma seja o que deve ser. Ambas são o que são na medida em que abrem espaço para que o seu outro seja o que verdadeiramente é.

³⁵⁸ Cf. OLIVEIRA, M. A. “É necessário filosofar na teologia”..., p. 203-204.

³⁵⁹ FORTE, B. *Teologia da história*: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995, p. 170.

³⁶⁰ Cf. FORTE, B. *Teologia da história*..., p. 170.

a Deus. Além disso, para Rahner o processo revelacional deve ser compreendido na perspectiva de que o ser humano está à escuta tanto da palavra quanto do silêncio divino. Se por um lado, a revelação do ponto-de-vista divino não pode ser feito por necessidade, por outro, do ponto-de-vista humano também depende da liberdade humana. Ou seja, pressupõe-se tanto a misteriosidade do *ser* (sua luminosidade e seu ocultamento) quanto o exercício subjetivo da liberdade do ser humano. Nesse sentido, “sem o consentimento gratuito do amor livre em si mesmo, nem Deus se abriria ao homem nem o homem se abriria às infinitas profundezas do ser divino”.

361

Rahner está interessado em compreender, em sentido ontológico-existencial, a que ouvinte se dirige o cristianismo, ou seja, quem é esse ser humano que se relaciona com a mensagem cristã. Para ele, os pressupostos que definem o ser humano estão, de alguma maneira, entrelaçados à mensagem cristã. Os horizontes de compreensão humanos interagem inevitavelmente com o que se diz, com o que se ouve e com o que se entende, delineando, assim, duas realidades que se pressupõem reciprocamente. Ou seja, há uma co-determinação entre os pressupostos humanos — que necessariamente existem no fundamento último de sua existência — e a mensagem cristã — que atua situando o ser humano perante a realidade profunda do seu ser. Para Rahner, esses pressupostos referem-se à própria essência do ser humano, sempre apresentada historicamente, que em consequência se vê confrontada com o cristianismo, compreendido como graça e mensagem histórica. Vê-se, aqui, o entrelaçamento entre filosofia e teologia, na medida em que qualquer reflexão teórica poderia acessar tais pressupostos, tanto por se tratar de realidades que são atravessadas pela história quanto por integrarem os conteúdos da própria teologia revelada. O fato de que ambos, ser humano e mensagem, encontram-se referidos à história, garante acessibilidade ao ser humano.³⁶² Ou seja, o ser humano, enquanto “ouvinte da palavra” só consegue alcançar sua realização na história, razão pela qual deve ele prestar atenção a essa história a fim de haurir a partir dela a palavra que motiva e ilumina a existência, afinal, a inteligência humana já se encontra aberta às questões que derivam do interesse de se apreender o *ser*. Vale salientar que esse entrelaçamento recíproco entre os pressupostos humanos e a mensagem cristã parece flertar com o conceito de “fusão de horizontes”, na

³⁶¹ Cf. FORTE, B. *Teologia da história...*, p. 172.

³⁶² Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé...*, p. 37-38.

perspectiva de Gadamer.³⁶³ Para Rahner, não deve haver nenhum dualismo na relação entre revelação e teologia, já que a revelação, na medida em que é aceita na fé, também é necessariamente teologia, mesmo que rudimentar. A razão disso é que a revelação, para o teólogo alemão, se insere no horizonte de compreensão humana, ou seja, ocorre na história e palavra humana, e por isso se submete às estruturas aprióricas do conhecimento desse mesmo ser humano. A palavra, portanto, é ouvida por alguém que já possui uma pré-compreensão do mundo e isso tem o poder de afetar sua interpretação, de maneira que o ouvir só pode ser entendido na unidade desse sujeito.³⁶⁴

Portanto, Rahner não se preocupa em separar a filosofia da teologia, já que a antropologia é pressuposto da possibilidade de ouvir e entender a autêntica mensagem cristã. Nesse sentido, para ele, é impossível filosofar sem pressupor a experiência da graça, própria do cristianismo, mas também comum a todos os seres humanos. Conscientes das determinações históricas, portanto, ninguém filosofa absolutamente livre de teologia. Uma antropologia filosófica, que possibilita que a mensagem de graça seja aceita e acolhida de maneira responsavelmente racional, torna-se, portanto, pressuposto para a própria teologia.³⁶⁵

No decorrer de sua explicitação sobre o conceito de homem como “ouvinte da palavra”, Rahner afirma a personalidade como pressuposto para a mensagem cristã. Ou seja, a possibilidade da revelação cristã implica em se estabelecer o conceito de pessoa e sujeito. Para Rahner, o fato de o ser humano ser pessoa e sujeito, conquanto mereça maior precisão na interpretação, significa pelo menos algumas coisas: o caráter pessoal da relação do ser humano para com Deus; a transcendência do ser humano; sua responsabilidade e liberdade; sua referência ao mistério incompreensível; sua historicidade e necessária inserção no mundo; sua sociabilidade.³⁶⁶ Estas, portanto, são determinações que cooperam para a constituição da verdadeira personalidade humana. Designar o ser humano como pessoa e sujeito, portanto, implica em admitir que aquilo que ele deve ouvir não se

³⁶³ Para Gadamer, no processo hermenêutico há uma “fusão de horizontes”, em que se fundem o horizonte do autor, presente no texto, e o horizonte do intérprete. (Por exemplo, Cf. GADAMER, H.-G. *Verdade e método...*, 1997, p. 555, 566.). Rahner se aproxima aqui do conceito gadameriano de “fusão de horizontes”, embora no contexto de uma compreensão ontológico-existencial, ao relacionar de forma recíproca o horizonte do ser humano com o horizonte da mensagem do cristianismo.

³⁶⁴ Cf. OLIVEIRA, M. A. “É necessário filosofar na teologia”..., p. 204-205.

³⁶⁵ Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé...*, p. 38.

³⁶⁶ Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé...*, p. 39.

encontra imediatamente no conceito. Os conceitos aludem à experiência mais básica e originária da subjetividade e personalidade humanas, mas essa experiência não se dá desacompanhada de palavras e nem se dá de forma irrefletida, ou seja, não se exime daquilo que diz respeito às contingências humanas, nem, por outro lado, se exprime exclusivamente por palavras ou ensino vindos de fora — o ser humano se percebe como sendo o resultado daquilo que ele mesmo não é.³⁶⁷

Para Rahner, a experiência verdadeira que delimita quem o homem é, de fato — a própria experiência originária —, também pode ser reprimida, ou pelo fato de o homem não perceber algo que faça parte dele mesmo ou porque só se fala da experiência por meio de palavras e conceitos, e estas são incapazes de dar conta da experiência originária. O que compreende uma experiência humana é mais do que a linguagem pode expressar e há experiências secretas e globais que insistem em se manter caladas. Ou seja, há realidades que nos determinam como pessoa, muitas das quais experimentamos, mas que nos escapam à compreensão, ou porque as reprimimos ou porque extrapolam as dimensões da linguagem — de outra forma: há experiências que não se quer ou não se pode traduzir em palavras. Isso quer dizer que somos parte tanto do que compreendemos quanto do que não compreendemos; tanto do que se faz ouvir, quanto do que se cala. E exatamente porquanto certas experiências extrapolam os limites da linguagem, podem ser vistas no horizonte da transcendentalidade. A experiência da subjetividade humana, que permite ao homem interrogar-se sobre o mundo e si mesmo, para Rahner insere-se naquilo que se pode chamar de experiência transcendental.³⁶⁸ Não se pode ignorar que o ser humano “experimenta-se, pois, como sujeito e pessoa precisamente à medida que se torna consciente de si como o produto do que lhe é radicalmente estranho”.³⁶⁹ O fato de estar condicionado e a própria consciência de si que subsidia ao homem o conhecimento sobre a totalidade de seus condicionamentos, evidenciam sua transcendência na medida em que mostra que ele é mais do que a soma de seus fatores. Nenhum sistema finito é capaz de proporcionar uma experiência de radical problematidade e a possibilidade de o ser humano colocar-se em questão.

Para Rahner, aquilo que está acima e fora do sistema de dados que são empiricamente determináveis não se pode entender como elemento separado da

³⁶⁷ Cf. RAHNER, K. Curso fundamental da fé, p. 40.

³⁶⁸ Cf. RAHNER, K. Curso fundamental da fé, p. 42.

³⁶⁹ RAHNER, K. Curso fundamental da fé, p. 43.

realidade empírica humana, à semelhança do que fez a teologia escolástica. Não se pode conceber o espírito ou alma humana imortal como um elemento dentre tantos outros que constituem a totalidade do homem, de maneira que se possa isolá-lo e assumi-lo como empiricamente distinto em sua pureza do resto do ser humano. Em outras palavras, o ser humano não pode ser visto compartimentalizadamente, a não ser com fins pedagógicos, do contrário cairíamos no dualismo ingênuo, concepção legada pela filosofia grega, mas, segundo Rahner, não cristã. Ao contrário, o ser humano é uno e como tal já se confrontou com um questionamento que, em função de sua radicalidade, ultrapassa todas as tentativas de respostas empíricas setoriais, razão pela qual deve ser compreendido como sujeito e subjetividade, suporte para as outras objetividades plurais a partir das quais as ciências empíricas humanas operam. Portanto, essa capacidade de o ser humano relacionar-se consigo mesmo, não constitui um elemento ao lado de tantos outros, mas diz respeito a uma realidade que o constitui como sujeito, distinto das coisas, embora também atravessado por elas.³⁷⁰

Como se poder notar, Rahner pressupõe, em sua antropologia transcendental, que o “lugar” da revelação divina precisa ser historicamente determinado, já que o ser humano é um ser histórico e comunica tais conteúdos por meio da palavra. Mas, não deve haver por parte desse ser finito a pretensão de esgotar a revelação na palavra, pois esta é apenas signo que representa aquilo que não se mostra tal como é. Por isso, por sua própria constituição finita, o ser humano é apenas “ouvinte da palavra” de Deus, ou seja, alguém que admite uma possível revelação divina, consciente, entretanto, que isso não significa uma manifestação direta e inevitável do objeto revelado — o objeto *em-si-mesmo*. Nesse sentido, na escuta da palavra — que prevê a *manifestação*, mas também a *ocultação* —, o ser humano se abre livremente à auto-comunicação divina, mas, sua *recepção*, que inevitavelmente pressupõe os filtros constituídos pelos elementos de sua mundanidade,³⁷¹ entrelaçam-se a essa auto-comunicação de forma a constituir aquilo que se pode chamar de “mensagem cristã”. Tais formulações aproximam Rahner das mudanças verificadas na compreensão de linguagem a partir da *Linguistic Turn*, tal como já verificamos, e isso é significativo para aquilo que aqui se pretende mostrar.

³⁷⁰ Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 43-44.

³⁷¹ Em “5.2.1” proporemos uma metáfora com o intuito de sugerir uma epistemologia que esclareça melhor esses supostos “filtros”.

4.2.2

Revelação na dimensão humana (Schillebeeckx e Queiruga)

Por certo, um dos grandes equívocos gestados pelo pensamento metafísico, sobretudo em sua orientação platônica, foi o *dualismo*. A lógica dualista pode ser percebida em várias relações possíveis que interessam à pesquisa teológica. Podem-se pensar, a partir dessa ótica, as relações *clero-laicato*, *bem-mal*, *espiritual-terreno*, *transcendente-imanente*, *sagrado-profano* — e a lista poderia ser longa. Mas, há uma relação possível que nos interessa neste momento, que, de certa maneira, liga-se às outras relações aqui exemplificadas, e que tem recebido enfoques profundamente dualistas ao longo da história, gerando uma compreensão de revelação que se tornou lugar-comum nas formulações a respeito: trata-se da relação *divino-humano*. Certamente um Deus que se encontra distante do mundo e de suas criaturas, cuja diferença qualitativa em relação a estas se traduza em elementos que sejam, ao mesmo tempo, estranhos e irredutíveis ao humano, acaba por alimentar a ideia de que tudo o que é divino é bom, enquanto tudo o que é humano é ruim. Essa hierarquização, obviamente, traz implicações para a maneira de se compreender a revelação, na medida em que se pode concebê-la como algo pertencente ao “mundo de Deus”, mas que, por sua ação amorosa, introduz-se na arena humana sem, contudo, perder seu caráter distintivamente “metafísico”. Normalmente isso acontece quando facilmente se identifica na experiência humana aquilo que é flagrantemente religioso. Ou seja, é como se algumas coisas, pessoas, espaços e tempos não precisassem de qualquer interpretação ou perscrutação para se mostrarem como sagrado, pois sua estrutura, já de antemão, o anuncia. É o divino que, conquanto se presentifique na dimensão humana, insiste, contudo, em permanecer com a “cara do divino”!

É nesse sentido que se percebe a importância de uma nova tradição que supere esse dualismo e que seja capaz de pensar a revelação à luz de uma lógica alternativa da relação divino-humano. Felizmente, há teólogos que, influenciados pelo novo paradigma que se impõe a partir de uma crítica ao pensamento metafísico, buscam alternativas para se re-pensar a revelação. Além de Rahner, destacam-se aqui mais dois pensadores: Edward Schillebeeckx e Andrés Torres Queiruga. Ambos também desenvolvem sua compreensão da revelação a partir de uma perspectiva não

dualista da relação Deus-homem, além de acentuarem a dimensão humana como pressuposto para a revelação.

A trajetória intelectual de Edward Schillebeeckx — teólogo dominicano que nasce às vésperas da Primeira Guerra Mundial (1914) e escreve sua última obra no contexto da queda do muro de Berlim (1989) e consequente fim da chamada Guerra Fria — liga-se diretamente aos eventos que marcaram esse que foi conhecido como o “século breve”³⁷². Sua formação se dá em meio ao descompasso entre os fortes e significativos incrementos no campo cultural e os tímidos vestígios de abertura no contexto eclesial. Sua “busca secreta” empreendida em meio a tal descompasso serve-lhe de guia para a fenomenologia, para o existencialismo e o personalismo, filosofias que o influenciarão significativamente, expondo-o ao confronto apaixonado entre a cultura francesa e o *engagement* no mundo, matéria-prima que possibilita os novos movimentos democráticos que se seguem imediatamente ao pós-guerra. Embora a vivência parisiense do jovem dominicano nesse contexto de mudanças dure pouco, será suficiente para marcar indelevelmente sua mentalidade teológica.³⁷³

A perspectiva de um *engagement* no mundo certamente será fundamental a Schillebeeckx — sobretudo, no novo contexto da Igreja holandesa no qual se encontra, tanto no “pré” quanto no pós-concílio —, na medida em que se torna testemunha íntima do esforço a partir do qual a Igreja Católica buscava encurtar a distância acumulada em relação ao mundo moderno, de forma a garantir a relevância da fé em termos objetivos. A teologia de Schillebeeckx, que estrutura-se a partir de seu grande conhecimento da tradição, contribui criticamente para as transformações operadas na Igreja holandesa, de matiz tradicionalista. Sua pesquisa teológica, levada à efeito nesse contexto, interessa-se pelos problemas reais e os diversos questionamentos do ser humano a respeito de si mesmo e de sua vida. Ou seja, as pesquisas de Schillebeeckx orientam-se para a dimensão prática da teologia e as consequentes implicações para a vivência eclesial e pastoral. Essa nova fase na Holanda marca uma virada na vida e teologia de Schillebeeckx, datada por volta dos anos de 1966, 1967, razão pela qual a historiografia geralmente distingue entre

³⁷² Expressão creditada ao historiador inglês Eric Hobsbawm, que o situa entre o início da Primeira Guerra (1914) e a subsequente derrocada do comunismo e queda do muro de Berlim, no apagar das luzes de 1989 (ver nota do tradutor em BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 11.).

³⁷³ Cf. BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*, p. 11-12.

um primeiro e um segundo Schillebeeckx. As mudanças experimentadas, pois, transformam sua reflexão numa teologia militante. De mediador crítico das demandas teológicas da Igreja em geral, converte-se em interlocutor reconhecido dos novos apelos culturais e sociais, dedicando-se, ademais, à luta pela renovação eclesial. A partir da década de 1970, Schillebeeckx acentua seu projeto de renovação, propondo reflexões no campo da cristologia (p.e., *Jesus, a história de um vivente* [1974]),³⁷⁴ do ministério eclesial (p.e., *O ministério na Igreja* [1980]),³⁷⁵ discutindo temas que propõem soluções prático-pastorais.³⁷⁶ Sua obra parece interessar-se, sobretudo, pela superação do dualismo divino-humano, a consequente valorização da história humana na compreensão do divino, e isso pode ser notado em obras tais como “*Por uma Igreja de rosto humano: identidade cristã do ministério na Igreja*” (1985)³⁷⁷ e “*História humana: revelação de Deus*” (1989).³⁷⁸

A hermenêutica de Schillebeeckx é grandemente influenciada por sua formação filosófica, herdada de seu mestre De Petter, pela metodologia histórico-teológica assimilada no Le Saulchoir, onde também defendeu sua tese de doutorado, em 1951, o que acaba por fornecer a estrutura antropológico-teológica que orientou sua interpretação criativa dos textos da tradição. Tal hermenêutica, nesse sentido, nutre-se tanto do apelo transcendental que deriva do contato imediato e pessoal com Deus quanto das mediações antropológicas da corporeidade-mundanidade e da intersubjetividade, e a obra que daí resulta conta com o elogio do próprio K. Rahner que, no entanto, lamentava as barreiras que a língua impunha aos não-holandeses.³⁷⁹

Para Schillebeeckx, a comunicação que Deus faz de si mesmo ao ser humano, de forma absoluta e gratuita — (revelação e graça) —, pressupõe a pessoa humana como condição de possibilidade. Ou seja, necessário se faz que haja um sujeito que aceite e responda ao dom livre e gratuito que provém de Deus, e essa estrutura supõe

³⁷⁴ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.

³⁷⁵ Quanto a esse assunto, por exemplo, ver HACKMANN, G. L. B. *Servir a Cristo na comunidade: o ministério presbiteral* em Edward Schillebeeckx. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

³⁷⁶ Cf. BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*, p. 13-14.

³⁷⁷ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Por uma igreja mais humana: identidade cristã dos ministérios*. São Paulo: Paulinas, 1989.

³⁷⁸ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *História humana...*, 1994.

³⁷⁹ Cf. BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*, p. 34.

uma reciprocidade entre teologia e antropologia, afinal, “tanto a graça supõe a natureza quanto a natureza supõe a graça”. Brambilla sintetiza essa reciprocidade:

Tal reciprocidade de implicação e pertinência não significa, porém, reciprocidade de origem, mas possui o objetivo fundamental de mostrar a *intrinsecidade da revelação à autocompreensão humana*, de sorte que a primeira não se mostre extrinsecamente como um significado materialmente somado ao humano, e sim como seu cumprimento, ainda que indeduzível. Daí emerge a tese que rege o pensamento de Schillebeeckx e o situa na linha da antropologia transcendental: “Revelação da salvação e clarificação divina do autoconhecimento humano são correlativas: Deus delinea a ‘teo-logia’ revelando uma ‘antropologia’ e revela a antropologia delineando a teologia” [...]. A tese soa de modo formal e exige ser articulada no conteúdo. Isso ocorre com a consideração do ser humano como ser relacional, inspirada na fenomenologia e no personalismo. A relação do ser humano com Deus articula-se num duplo aspecto: o aspecto transcendental, em que o homem, através da faixa complexa de suas relações intramundanas, chega à relação absoluta com Deus, implicada nas relações relativas; o aspecto teológico, que qualifica de uma nova maneira a abertura transcendental do ser humano para o mistério absoluto, dada justamente como revelação salvífica e como graça interna pela fé.³⁸⁰

Percebe-se, portanto, que para o teólogo dominicano a antropologia é condição de possibilidade da revelação. Sua perspectiva transcendental não prescinde, de forma alguma, da vivência, antes se constitui na explicitação daquilo que se encontra de modo irreflexivo e aleatório na experiência humana. Na verdade, Schillebeeckx se destaca como um teólogo que abordou ampla e originalmente a relação entre fé e experiência, problemática enfrentada por praticamente todas as teologias do século XX que se confrontaram com a redescoberta da subjetividade feita pelo pensamento moderno, tanto no mundo católico quanto protestante-evangélico. Sua reflexão em torno da teologia como compreensão da experiência cristã deriva de sua *segunda fase*, que se inicia após o Concílio Vaticano II, especialmente depois de 1967. O teólogo belga distancia-se de seu antigo referencial teórico, o tomismo acadêmico — que marca sua primeira fase —, e passa a confrontar-se com as novas hermenêuticas e a dialogar mais diretamente com a experiência do ser humano secular contemporâneo, como parte de seu esforço por compreender mais plenamente a experiência cristã, concreta e contemporânea.³⁸¹ Para ele, a revelação, por sua própria natureza, tem a ver com a experiência humana; trata-se de uma experiência expressa com palavras; é,

³⁸⁰ BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*, p. 37. Nessa passagem, Brambilla cita a tese de Schillebeeckx que o localiza na linha da antropologia transcendental (Cf. SCHILLEBEECKX, E. La funzione della fede nell’autoconsapevolezza umana. In: BURKE, T. P. *La parola nella storia*. Brescia: Queriniana, 1968, p. 56).

³⁸¹ Cf. GIBELLINI, R. A. *A teologia do século XX*, p. 323-325.

também, ação salvífica de Deus na medida em que é experimentada e expressa pelo ser humano.³⁸²

A reflexão sobre as dimensões fundamentais da existência humana emerge do terreno onde se situa as múltiplas relações mundanas e intersubjetivas. Semelhantemente, a relação transcendental com Deus fundamenta e constitui a mundanidade e intersubjetividade humana. Nisso constitui a tese antropológica fundamental de Schillebeeckx, que afirma a *inseparabilidade* e, ao mesmo tempo, a *diferença* que se estabelece entre a relação absoluta com Deus e nossas relações com o mundo e com outros semelhantes. A *inseparabilidade* nos lembra de que não podemos sustentar uma relação com Deus abstraída da trama histórica de nossa própria existência, já que acessamos Deus apenas por meio da mediação da vivência humana. Por outro lado, a *diferença* afirma a maneira com que a mediação das relações relativas em relação à absoluta é apreendida pelo pensamento reflexivo, já que discerne a distinção entre o aspecto que funda e constitui a relação absoluta e aquele que revela e exprime as dimensões intramundanas do ser humano.³⁸³

Schillebeeckx, então, sintetiza essa discussão a partir do estabelecimento de dois aspectos essenciais — ambos constituem duas dimensões antropológicas — que também fundamentarão sua concepção de revelação. O primeiro afirma o ser humano como “espírito no mundo”. Há aqui, claramente, uma superação do dualismo reinante na cultura ocidental em relação ao ser humano, tanto em sua matriz platônica quanto em sua matriz cartesiana. Esse aspecto proposto por Schillebeeckx fragiliza o pressuposto dualista que concebe o ser humano como uma realidade interior, completa em si mesma, que habita um corpo no contexto do mundo. Sua proposta é a de que se parta da totalidade concreta do mundo, perspectiva capaz de compreender a espiritualidade e a corporeidade, por exemplo, como aspectos totais do ser humano enquanto tal e não como dois dados “extrínsecos e impermeáveis”, como dois compartimentos que se somam a fim de constituir a unidade. Nesse sentido, Schillebeeckx pressupõe tanto a encarnação quanto a autotranscendência como dois aspectos necessários no processo de se tornar pessoa. A corporeidade, assim, é vista como sinal que desvela velando, compreensão típica do universo sacramental. O segundo aspecto ou dimensão

³⁸² Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1982, p. 38.

³⁸³ BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*, p. 37-39.

antropológica é a “intersubjetividade”, que se relaciona diretamente com a corporeidade. Ou seja, o ser humano é autoconsciente e, assim, dirige-se ao mundo das coisas e de outros seres humanos de forma intersubjetiva. Schillebeeckx recolhe fragmentos e intuições da fenomenologia e do personalismo, mas não faz uma análise antropológica completa.³⁸⁴ Para ele, a interioridade que se manifesta na corporeidade é a primeira forma de revelação. A corporeidade, nesse sentido, jamais manifesta plenamente sua interioridade, mas apenas acena como sinal revelador que é. Além disso, pode ser usada de maneira distorcida, como projeção da interioridade e não como sinal.³⁸⁵

Digno de maior explicitação em sua compreensão sobre a revelação é o tema da história humana como pressuposto para a revelação divina. Em sua obra “*História humana: revelação de Deus*”,³⁸⁶ Schillebeeckx intenta superar a tese exclusivista “*extra ecclesiam nulla salus*” (“fora da Igreja não há salvação”), declarada no Concílio de Ferrara-Florença, em 1442, propondo sua radical formulação “*extra mundum nulla salus*” (“fora do mundo não há salvação”). Para ele, a revelação possui estrutura sacramental na medida em que o evento profano torna-se matéria-prima para a “palavra de Deus”. Ou seja, todo sentido religioso que se extrai de um processo mundano pressupõe um sentido humano. A revelação, assim, toma como base a realização humana significativa, afinal, todo acontecimento que seja libertador dos seres humanos já é humanamente relevante, mesmo que não faça referência direta a Deus — “*etsi deus non daretur*” (“mesmo se Deus não existisse”). Na verdade, tal evento libertador é não apenas relevante, mas, também, caminho para a revelação, já que Schillebeeckx parte do princípio de que Deus só pode se revelar numa história na qual os seres humanos sejam libertos para a verdadeira humanidade. Em histórias de sofrimento e opressão Deus só se

³⁸⁴ É flagrante a influência de Heidegger nas formulações de Schillebeeckx a respeito do ser humano como “espírito no mundo” e a dimensão antropológica da “intersubjetividade” e “corporeidade”, na medida em que se alinham aos conceitos de *ser-no-mundo* e *ser-com-os-outros*, propostos pelo filósofo alemão.

³⁸⁵ Cf. BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*, p. 39-41.

³⁸⁶ Em sua segunda fase, Schillebeeckx se lança a um amplo projeto cristológico que resulta em três grandes obras: “Jesus: a história de um vivente” (Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Jesus*: a história de um vivente.), lançado em 1974, livro que despertou, em grande medida, a atenção dos leitores em função de sua originalidade; “Cristo e os cristãos” (Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo y los cristianos*.), publicado em 1977, cujo tema principal é a permanente experiência de salvação a partir do encontro com Jesus. Dez anos depois do segundo volume, Schillebeeckx retoma a terceira parte do projeto, mas o reformula inteiramente em relação à intenção original. Em 1989, então, publica esse que se tonou o terceiro volume, intitulado “História humana: revelação de Deus” (Cf. SCHILLEBEECKX, E. *História humana...*).

revela como veto ou julgamento. Portanto, no nível da libertação humana, que se constitui o material da revelação de Deus, tanto crentes quanto incrédulos podem se expressar, em linguagem comum, possibilitando um diálogo que se manifesta não apenas em acordos, mas, também, em cooperação. Sendo assim, o sentido religioso é sempre posterior ao sentido humano, o que significa que falar muito cedo sobre Deus, sem o devido lastro humano e histórico, pode suscitar um discurso que se estabeleça a partir de uma imagem de Deus envelhecida.³⁸⁷

Ao argumentar a partir das Escrituras, Schillebeeckx usa exemplos bíblicos para reforçar o pressuposto de que acontecimentos histórico-profanos constituem a base de muitas confissões religiosas. A história profana, portanto, pode ser relida de forma nova por pessoas que creem em Deus, mas, não se deve ignorar que a percepção experiencial que resulta na fé em Deus parte de uma base que se estabelece a partir da contingência do mundo e da história. Ou seja, é a experiência da limitação humana criatural que nutre a linguagem religiosa e sua espiritualidade própria. Como em Jesus, os eventos humanos libertadores constituem os meios através dos quais os crentes reconheceram o rosto de Deus. O “sentido religioso”, pois, torna-se incrível sem o “sentido humano”.³⁸⁸

Schillebeeckx, então, parte do princípio de que a história humana, uma vez que seja libertadora de seres humanos para uma humanidade melhor e para uma profunda atenção de uns aos outros, se apresenta aos cristãos como história da salvação de Deus, independentemente de uma consciência prévia da estrutura salvífica de graça e do próprio fato de se tratar, efetivamente, de libertação humana. Há de se perceber em Schillebeeckx, portanto, uma distinção entre história da salvação e história da revelação, visto que se fala de um significado religioso de uma realização conscientemente humana e libertadora. Nas palavras de Schillebeeckx, é necessário que não se perca de vista o fato de que “o humano” é meio de possível revelação de Deus”, afinal, “Fé em Deus é impossível sem fé nos homens”.³⁸⁹ E é em função dessa “plataforma” comum a todos que o teólogo belga sugere que não se deve reduzir a presença ativa e salvífica de Deus à nossa consciência ou à experiência de sentido que dela fazemos. Ou seja, não se deve

³⁸⁷ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *História humana...*, p. 24.

³⁸⁸ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *História humana...*, p. 25-26.

³⁸⁹ SCHILLEBEECKX, E. *História humana...*, p. 28. Digna de nota é a assertiva que Schillebeeckx estabelece como tema dessa obra: “Os homens são as palavras com as quais Deus narra sua história”

reduzir a salvação-vinda-de-Deus aos lugares especiais de salvação aos quais chamamos de *religiões*. Nesse caso, a história da salvação não se reduz à história das religiões, do judaísmo ou do cristianismo — a história profana inteira, na qual se realiza salvação ou não-salvação, encontra-se sob o encaminhamento do Deus libertador da criação, ainda que como oferta e dom a absoluta presença salvífica dependa da acolhida humana. As religiões manifestam-se tão somente como o ambiente que proporciona às pessoas tornarem-se conscientes da ação salvífica de Deus na história. Portanto, a salvação-vinda-de-Deus realiza-se primariamente na realidade mundana da história e só posteriormente na consciência dos crentes como revelação.³⁹⁰

Andrés Torres Queiruga pressupõe a revelação como o núcleo central de toda experiência religiosa. Essa tese sustenta sua proposta de uma revelação que se apresenta como lugar de encontro e diálogo entre as muitas religiões, afinal, Deus não se revela de modo arbitrário ou favoritista; subsidia, também, o encontro entre as religiões e a cultura secular. Para Queiruga, o aspecto transcendental da revelação não significa uma ameaça à sua imanência e à própria autonomia humana. Ao contrário, significa compreendê-la como parte da própria constituição do ser humano.³⁹¹ Depois que a crítica bíblica desmantelou o literalismo, não se pode mais, na opinião de Queiruga, insistir numa compreensão da revelação que se dê nos termos de um “ditado mecânico”, algo que supostamente resguardaria a identidade do sagrado enquanto tal. Há uma autonomia que deve ser respeitada, tanto do mundo — que resiste a que se compreenda a revelação como intervencionismo milagroso — quanto do sujeito — que a impede de ser vista como imposição extrínseca e autoritária. Queiruga busca, então, no sentido histórico a deslegitimação de todo particularismo etnocêntrico. Com base no princípio de que Deus, em seu amor, deseja revelar-se plenamente a todos, desde sempre e em todas as partes, Queiruga pressupõe que todas as religiões têm acesso à revelação de Deus, desde que a compreendam como um “dar-se conta” da Presença fundante e

³⁹⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *História humana...*, p. 29-30.

³⁹¹ Cf. QUEIRUGA, A. T. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.

ativa. Aos profetas, portanto, cabe o anúncio mediante a *maiêutica histórica*, que nunca pressupõe que se leve algo ao outro, mas que se desperte algo no outro.³⁹²

Alguns temas saltam aos olhos quando se considera a proposta de compreensão da revelação na formulação de Queiruga e que merecem maior atenção. Destacam-se aqui dois desses temas. Em primeiro lugar, ressalta-se um pressuposto que norteia sua abordagem: *a revelação pressupõe uma presença constante de Deus na realização humana, cujo amor que a possibilita se dá sempre em ato, mas isso não implica nem no equívoco do intervencionismo milagroso, por um lado, nem num silêncio ou ocultamento divino, por outro*. Ou seja, Deus está constantemente se revelando ao ser humano na máxima medida que lhe é possível.

³⁹³ Nesse sentido, os únicos limites da revelação derivam da incapacidade e do pecado humanos, capazes de obnubilar, deformar ou mesmo deslegitimar a manifestação divina. Ou seja, essa defasagem deriva das limitações humanas inevitáveis no processo de *recepção* da revelação e não do livre exercício divino de ocultar-se. Portanto, Deus não age distante da criação, mas dentro dela e, de modo particular, na subjetividade humana. Assim, necessário se faz que se compreenda a revelação como processo que acontece a partir de dentro da natureza e que, por isso mesmo, respeita a autonomia do mundo no anúncio de sua imanência.

É digno de nota o esforço de Queiruga por desfazer o equívoco dualista que exagera a distinção entre Deus e o ser humano, a ponto de pressupor uma “rivalidade” entre ambos. A aceitação dessa rivalidade somada à consciência de que Deus é tudo em todos, acaba por tornar perceptível a falsa compreensão de que o que pertence à esfera do divino é legítimo e aceitável, mas o que é da esfera do humano é corrupto e desprezível. Segundo Queiruga, esse mal-entendido deriva, pelo menos, de duas constatações: 1) Em primeiro lugar, tem a ver com uma *convicção difusa* a partir do Iluminismo, que se sustenta sobre a ideia de que afirmar Deus supostamente implicaria em negar o ser humano.³⁹⁴ Ou seja, a afirmação de

³⁹² Queiruga submete suas reflexões teológicas sobre a “compreensão e vivência da revelação”, apresentadas em seu livro *“A revelação de Deus na realização humana”*, a novas e atualizadas articulações, conforme seu novo projeto sob o título *“Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana”*. Nesse novo projeto, Queiruga mantém e reafirma a concepção de fundo e as intuições fundamentais de sua obra de 1995 (cf. edição brasileira), mas acrescenta e atualiza alguns temas, tais como: o diálogo das religiões; resquícios de fundamentalismo exegético; e, a teologia feminista. Quanto a isso, ver prólogo à nova edição espanhola (Cf. QUEIRUGA, A. T. *Repensar a revelação...*, p. 13-14.).

³⁹³ Cf. QUEIRUGA, A. T. *A revelação de Deus na realização humana*, p. 408.

³⁹⁴ Cf. QUEIRUGA, A. T. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 30-31.

Deus contrapõe-se ao desenvolvimento de uma humanidade rumo à plenitude e autenticidade.³⁹⁵ 2) Em segundo lugar, deriva de uma *convicção profunda*, que habita a consciência cristã, de que Deus é “uma presença exigente que torna mais incômoda a existência e mais pesada a vida, que impõe obrigações duras e difíceis, que pode manifestar-se em castigos obscuros, dolorosos e inexplicáveis”.³⁹⁶ Podem-se pressupor, então — a partir de boas razões históricas, algumas das quais já sinalizadas aqui —, que o novo pressuposto que se estabelece no interior do cristianismo, que privilegia o divino em detrimento do humano, não é outra coisa senão uma resposta tão dualista quanto as assertivas iluministas a partir das quais essa compreensão se estabelece e se justifica. Isso, obviamente, traz graves implicações para a maneira de se compreender a revelação.

Outro tema que merece atenção em Queiruga — sendo esse um de seus principais conceitos na reflexão sobre a revelação — é aquilo que denomina de *maiêutica histórica*. Tal conceito busca responder à seguinte pergunta: “como uma revelação que aparece na palavra *externa* da Bíblia pode ser, de verdade, revelação *para nós*?”³⁹⁷ Esta pergunta remete a duas questões que preocupam, há muito tempo, o pensamento atual, tanto em seu aspecto filosófico quanto teológico: 1) a relação imanência-transcendência; 2) o problema da história e de seu sentido. Com relação à primeira, deve-se notar a tendência a conceber a revelação como conteúdo que cai do alto, alheado da radical intimidade do ser humano, rompendo com a imanência e ameaçando o princípio da autonomia. A segunda questão nos mostra que a revelação, na medida em que se apoia numa palavra inspirada, recobre os fatos históricos por meio de um sentido adicionado, que não pode ser controlado pelo ser humano, mas apenas admissível por autoridade e, por isso mesmo, arbitrário, o que acaba por romper com os mais profundos e legítimos postulados do Iluminismo.³⁹⁸

Nesse sentido, na proposta de Queiruga, a *maiêutica histórica* procura fazer justiça àquilo que é mais legítimo nessa tradição que se constrói a partir do

³⁹⁵ Cf. QUEIRUGA, A. T. *Creio em Deus Pai...*, p. 11-45. Na página 30 Queiruga cita Feuerbach como exemplo dessa pré-compreensão que norteara o pensamento após o Iluminismo. Nas palavras de Feuerbach: “Para enriquecer Deus deve o homem se tornar pobre para que Deus seja tudo e o homem nada” (FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 55.).

³⁹⁶ QUEIRUGA, A. T. *Recuperar a salvação*: por uma interpretação libertadora da experiência cristã. São Paulo: Paulus, 1999, p. 14.

³⁹⁷ QUEIRUGA, A. T. A revelação de Deus na realização humana, p. 410.

³⁹⁸ Cf. QUEIRUGA, A. T. A revelação de Deus na realização humana, p. 410.

Iluminismo. Segundo Queiruga há uma “tensão dual” em ambas as questões que pode ser recuperada pela *maiêutica*, na medida em que indica, por um lado, que a palavra reveladora, de fato, vem de “fora” (*fides ex auditu*); por outro, conscientiza-nos de que o propósito é “trazer à luz” aquilo que é mais profundo no sujeito, ou seja, seu próprio ser como aquele que é “radical e ultimamente” determinado por Deus. Mas, essa determinação pertence à própria constituição do ser concreto do humano — afinal, ele é *ser-desde-Deus-no-mundo* —, por isso tal revelação não rompe a imanência, apenas a desvela na condição de algo que se funda na transcendência.

A palavra enquanto *maiêutica* consiste em ajudar a pessoa a “se aperceber” do sentido que já se encontrava aí, ainda que “lutando” para se fazer sentir por meio da ambiguidade da história. Assim, o profeta é tão somente aquele que descobre a presença que a todos já dá sinais e na qual todos já se encontram. Nota-se, portanto, que a *maiêutica* pressupõe uma dialética de *exterioridade* e *interioridade*, necessária à apropriação comunitária da revelação, pois aquilo que vem de fora só faz sentido na medida em que se constitui reenvio à própria realidade e interioridade. Mesmo apoiando-se na palavra do mediador, a revelação só se realiza a partir de uma dinâmica que conduz à experiência e “intuição” direta. Mesmo vivida como algo gratuito e manifesto, a revelação é a realização plena do próprio ser e do próprio mundo. Queiruga, entretanto, reconhece as dificuldades que tal desafio impõe ao teólogo, já que na história percebe-se uma oscilação entre um e outro polo. Na medida em que se interpreta a revelação como “comunicação” de algo oculto, normalmente tende-se a colocar em relevo o *extrinsecismo*: ou seja, pela palavra do mediador, o sujeito é remetido ao revelado, mas, este é visto na condição de algo externo ao sujeito, sem que haja qualquer contato direto e pessoal. Ao contrário dessa polarização, a revelação pode ser interpretada também como presença imediata do revelado no âmbito da experiência humana — nesse caso, corre-se o risco de acentuar o *intrinsecismo*: ou seja, o revelado é interno ao sujeito, o que significa que pode reduzir-se a ele e, assim, perder o transcendente como referência.³⁹⁹

Para Queiruga, a categoria da *maiêutica* é um bom conceito para se pensar a revelação, pois possui a vantagem de não ter sido usada de forma abusiva e,

³⁹⁹ Cf. QUEIRUGA, A. T. *Repensar a revelação...*, p. 114-115.

portanto, “viciada” na reflexão tradicional sobre a revelação, conservando, assim, sua capacidade de sugestão. Além disso, a *maiêutica* possui um dinamismo interno que se liga estreitamente ao Novo Testamento, apesar de a palavra não aparecer nas Escrituras. Por outro lado, entretanto, há uma herança socrática que não pode ser ignorada sob o risco de se interpretar novamente a revelação a partir de bases metafísicas. A matriz básica a partir de onde se constrói a concepção de *maiêutica* em Platão está expressa no *Teeteto*, um de seus diálogos. Lá Sócrates declara praticar a mesma arte de sua mãe: a “arte da parteira” (μαίευτική τέχνη). Sócrates é o próprio parteiro que, a partir de suas inquições, traz à luz o conhecimento já presente — embora de forma inconsciente — em seus interlocutores: “Tenho isto em comum com as parteiras: sou estéril de sabedoria; e aquilo que há anos muitos censuram em mim, que interrogo os outros, mas nunca respondo por mim porque não tenho pensamentos sábios a expor, é censura justa” (*Teet.*, 15c).⁴⁰⁰ Na concepção platônica, que se materializa a partir do personagem de Sócrates, há embutido no conceito de *maiêutica* o pressuposto grego da eterna repetição da “essência” por meio do recurso à memória (*anámnesis*). Ou seja, há algo que permanece intrínseco ao ser humano, como “essência metafísica”, que se encontra nele latente, apesar de sua “queda” e inevitável aprisionamento no corpo. O conhecimento, portanto, é herança de uma condição anterior, podendo ser acessado por meio do recurso anamnético.

Percebe-se, então, que na concepção platônica esse conhecimento é algo supra-histórico e que apenas deve ser despertado. Queiruga, embora se aproprie desse conceito para pensar a revelação, procura desvesti-lo de seus pressupostos metafísicos. Por isso propõe a *maiêutica histórica*, que não fala do intimismo da lembrança (anamnese), nem se constitui num processo a partir do qual se tira de dentro “ideias” puras e essencialmente permanentes, antes pressupõe a descoberta de uma presença que se dá na concretude da existência. Pressupõe, portanto — e também *pari passu* a Heidegger —, que todo ser humano é *ser-no-mundo*, ou seja, ser que se faz a partir do mundo-da-vida (*Lebenswelt*), que é, por assim dizer, um mundo histórico. Nesse sentido, qualquer desvelamento de si mesmo pressupõe um desvelamento da situação vivencial e todo desvelamento da situação já constitui um

⁴⁰⁰ ABANGNANO, N. *Maiêutica*. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007, p. 734.

desvelamento de si próprio.⁴⁰¹ Queiruga sintetiza a *maiêutica histórica* da seguinte maneira:

Maiêutica, porque, como em Sócrates, a palavra é necessária; mas, não porque, de fora, coloque a verdade divina dentro da mente humana, e sim porque, como ‘parteira’, ajuda a mente humana de tal forma que, tornando-se consciente do que leva dentro, o “dê à luz”. Histórica, porque, ao contrário de Sócrates, se produz não no modo da reminiscência do sempre sido em eterno retorno, senão no do anúncio de um Deus ao mesmo tempo sempre presente e sempre vindo; que, ao nos revelar, nos transforma, capacitando-nos para um novo avanço de revelação e transformação, remodelando o presente e suscitando futuro, fazendo de nós “novas criaturas”.⁴⁰²

Edward Schillebeeckx é citado por Queiruga no contexto de uma discussão que aproxima os dois teólogos no que respeita ao tema da revelação. Ao argumentar sobre o conceito de *maiêutica histórica*, Queiruga retoma a perspectiva de Schillebeeckx sobre o ser humano: “[...] um ser-com-Deus-neste-mundo-de-homens-e-de-coisas”.⁴⁰³ Ou seja, um Deus que embora não se reduza à consciência humana — o que significa que a transcende —, só se experimenta por um ser humano situado concretamente no mundo e construído a partir, não apenas dessa relação, mas também de suas relações com outros seres humanos e coisas. De outro modo, trata-se de um *ser-a-partir-de-Deus-no-mundo*. Schillebeeckx, portanto, aproxima-se de Queiruga,⁴⁰⁴ sobretudo, no pressuposto geral de que a perspectiva metafísica deve ser superada a fim de que se conceba uma revelação que se dê na própria história humana.

⁴⁰¹ Cf. QUEIRUGA, A. T. *Repensar a revelação...*, p. 120.

⁴⁰² QUEIRUGA, A. T. *Fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 50.

⁴⁰³ SCHILLEBEECKX, E. *Apud* QUEIRUGA, A. T. *Repensar a revelação...*, p. 120.

⁴⁰⁴ Queiruga, em seu prólogo à nova edição espanhola, reconhece-se devedor de alguns nomes: ao lado de Rahner e Pannenberg, ele cita Schillebeeckx e os arrola como aqueles que devem ser mencionados em primeiro lugar (Cf. QUEIRUGA, A. T. *Repensar a revelação...*, p.14.).

5

Revelação e Vulnerabilidade: uma hermenêutica da presença-ausência

A revelação é ao mesmo tempo palavra e história, Palavra de Deus misturada à história dos homens como sinal a ser decifrado, história de Deus sustentada pelo discurso dos homens como uma presença interpeladora.

Joseph Moingt⁴⁰⁵

Alguns problemas foram apontados aqui como determinantes para uma teologia da revelação. O desnudamento do mundo, empreendimento que se inicia na Modernidade e se arrasta para além dela, concorre para uma compreensão da revelação que se dá exclusivamente nos termos da *manifestação*. O cristianismo participa também dessa cultura que paulatinamente se estabelece, na medida em que ajuda a consolidar uma inflação do sentido e da presença, calcado numa lógica extremamente metafísica em sua estrutura e amplamente apologética em seu discurso. Esses problemas identificados objetivaram não só apontar a lógica a partir da qual a revelação tem sido pensada desde os primórdios, mas também sugerir que a tradição que se estabelece a partir dessa lógica é insuficiente para uma compreensão que faça jus à complexidade da revelação. O objetivo deste capítulo, portanto, constitui-se em não apenas afirmar o caráter manifestacional da revelação — afinal, não se pretende aqui sugerir que a revelação não se dê, também, nos termos da manifestação —, mas também sua dimensão abscôndita, que para além de um Deus simplesmente presente, também preconiza sua ausência. Busca-se, para tanto, sugerir caminhos para se lidar com a *recepção* dessa revelação: no nível da linguagem (uma teologia de “textos escritos”) e no nível da experiência humana (uma teologia de “textos vivos”). Além disso, o caráter inabarcável desse Deus que se revela pressupõe que se “cuide” desse processo revelacional por meio de uma “fragilidade pastoral” que respeite a vocação do revelado.

⁴⁰⁵ MOINGT, J. Deus que vem ao homem..., p. 407.

5.1

A recepção como critério hermenêutico-teológico

Ao tentar estabelecer uma semiótica da recepção, Humberto Eco esclarece que o processo de leitura pode ser entendido como uma procura por três tipos de “intenção”: a intenção do autor (*intentio auctoris*), a intenção da obra (*intentio operis*) ou a intenção do leitor (*intentio lectoris*).⁴⁰⁶ A intenção do autor, que tem exercido o seu fascínio há séculos e despertado numerosos seguidores, pressupõe que interpretar um texto equivale a tentar acessar aquilo que seu autor pretendeu expressar. Historicamente percebe-se que, com frequência, esse modo de lidar com o texto se prestou à dominação ideológica, pois uma vez que se acredite ter acessado a intenção do autor, normalmente cria-se um grau de certeza e investe-se de um poder de verdade que não tolera a produção de sentidos alternativos. Nesse caso, o autor — cuja autoridade torna-se o balizamento para determinar as interpretações certas e erradas que os leitores realizam em relação ao seu texto — convoca seus leitores a uma leitura investigativa, caracterizada pela busca das marcas pessoais do autor, bem como dos conflitos humanos presentes em seus escritos.

No entanto, a partir das mudanças encampadas pelo estruturalismo, uma nova relação com o texto passa a dominar as pesquisas universitárias por volta das décadas de 1960 e 1970, e isso produz uma guinada na compreensão do que, de fato, deve ser buscado na interpretação de um texto. Ler, então, passa a ser a busca pela intenção da obra, sem a preocupação se o sentido que daí deriva corresponde à intenção do autor. Trata-se do texto pelo texto. Arnaldo Cortina cita um artigo de Greimas sobre enunciação, do início dos anos 1970, que pretende mostrar a impossibilidade de se interpretar um texto dependendo de elementos exteriores a ele. Nesse artigo, Greimas diz: “Eu queria terminar meu discurso parafraseando este enunciado: Fora do texto não há salvação” (tradução nossa).⁴⁰⁷ Essa afirmação de Greimas sintetiza bem o ato interpretativo conforme a perspectiva da *intentio operis*, que consiste na capacidade do indivíduo em perceber de que maneira o texto

⁴⁰⁶ Essa discussão pode ser acessada por meio das seguintes obras de Humberto Eco: ECO, H. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995; ECO, H. *Interpretação e superinterpretação*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

⁴⁰⁷ “J’ai voulu terminer mon discours sur cette énonciation par une paraphrase: Hors du texte, point de salut” (GREIMAS, A. J. L’énonciation: une posture épistémologique. In: *Significação: revista brasileira de semiótica*, São Paulo, n. 01, p. 9-25, 1974.).

se organiza e, a partir daí, entender o que está sendo dito por ele. As respostas que o leitor almeja deixam de ser buscadas no autor e passam a ser encontradas no próprio texto, na medida em que importa mais *como* o texto comunica e não tanto *o que* comunica. Portanto, uma leitura é tanto mais correta quanto mais consegue dar conta da visão estrutural do texto, sem depender de elementos externos a ele. Não se pode negar a polêmica que se estabelece em torno do método estruturalista, muitas vezes acusado de fundar um domínio da forma, mas também é inegável as contribuições que proporcionou ao estudo do texto, sobretudo aquela que afirma a distinção e distanciamento entre a figura do autor e a figura do narrador.

A terceira maneira de se entender um texto é aquela que se interessa e se constrói a partir da intenção do leitor.⁴⁰⁸ É precisamente aqui que adentramos à tradição dos estudos de recepção textual. Tal perspectiva não nega o caráter estrutural por meio do qual se organiza um texto, mas insiste que essa estrutura não deve ser o elemento determinante de toda a interpretação. Ao comentar sobre um trecho do *Mercury, or the Secret and Swift Messenger* (1641), de John Wilkins, e as objeções contemporâneas à narrativa de Wilkins, Eco assim se expressa:

[...] a escrita é tomada como exemplo supremo de semiose e todo texto escrito (ou falado), visto como uma máquina que produz uma “deriva infinita de sentido”. A objeção que essas teorias contemporâneas levantam contra Wilkins é a de que um texto, uma vez separado de seu emissor (bem como da intenção do emissor) e das circunstâncias concretas de sua emissão (e consequentemente de seu referente implícito), flutua (por assim dizer) no vazio de um espaço potencialmente infinito de interpretações possíveis. Consequentemente, texto algum pode ser interpretado segundo a utopia de um sentido autorizado fixo, original e definitivo. A linguagem sempre diz algo mais do que seu inacessível sentido literal, o qual já se perdeu a partir do início da emissão textual.⁴⁰⁹

Embora a declaração de Eco possa aparentemente indicar um relativismo hermenêutico extremo, ele mesmo chama a atenção para o fato de que aos intérpretes são impostas restrições que se colocam pelo próprio texto interpretado. Não obstante os limites da interpretação não coincidam com os direitos de seu autor, todavia, coincidem com os direitos do texto, afinal, como afirma Eco, até mesmo os desconstrucionistas mais radicais concordariam que existem interpretações inaceitáveis.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Quanto às três perspectivas possíveis de leitura de um texto ver CORTINA, A. *O príncipe de Maquiavel e seus leitores: uma investigação sobre o processo de leitura*. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 35-52.

⁴⁰⁹ ECO, H. *Os limites da interpretação*, 1995, p. XIII-XIV.

⁴¹⁰ Cf. ECO, H. *Os limites da interpretação*, p. XXII.

Essa passagem ao leitor, cujos primórdios também remontam ao final da década de 1960, foi favorecida pela hermenêutica fenomenológica, que estabelecia a consciência como o lugar de todo o sentido. A partir da fenomenologia, percebem-se outras abordagens que revalorizam a leitura, dentre as quais a estética da recepção (Escola de Constança). Mas, a passagem definitiva ao leitor ocorre com a apresentação da Aula Inaugural de Hans Robert Jauss, em 1967, na Universidade de Constança, cujo título foi: “A história da literatura como provocação à ciência da literatura”, e posteriormente com desdobramentos semelhantes às teses de Jauss propostos por W. Iser. Com a proposta de uma nova forma de interpretação da obra literária, a estética da recepção promove consequentemente uma nova orientação aos estudos literários.⁴¹¹

A recepção, na perspectiva dos estudiosos da Escola de Constança, consiste em uma “concretização pertinente à estrutura da obra, tanto no momento de sua produção como no da sua leitura, que pode ser estudada esteticamente, o que dá ensejo à denominação da teoria de estética da recepção”.⁴¹² Para Bordini e Aguiar o texto cria vazios a partir daquilo que não diz que forcem o leitor a interferir criativamente e a dialogar com ele em condições de igualdade — nisso constitui o processo da concretização.

Portanto, há uma atualização constante do texto que se faz pelo leitor que o recebe, pelo escritor que se coloca a cada vez como produtor e até pelo crítico que os reflete. O contexto histórico no qual está inserida uma obra, nesse caso, não se constitui numa sequência de acontecimentos que independam de um observador, ao contrário, ganham força à medida que se inscrevem novamente no horizonte de novos leitores.⁴¹³ Há um sistema de expectativas psicológicas, socioculturais, históricas, intelectuais, ideológicas, linguísticas e literárias que aproximam e fazem interagir autor, texto e leitor — chamados de “horizontes de expectativas” —, e que surge do fato de que tais “horizontes”, muitas vezes distintos e defasados, necessitam dessa interação para que a comunicação ocorra.⁴¹⁴

⁴¹¹ Cf. ADRIANO FILHO, J. Estética da recepção e hermenêutica bíblica. In: NOGUEIRA, P. A. de S. *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 167.

⁴¹² BORDINI, M. da G.; AGUIAR, V. T. de. *Literatura: a formação do leitor: alternativas metodológicas*. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1993, p. 82.

⁴¹³ Cf. JAUSS, H. R. A história da literatura como provocação à ciência da literatura. São Paulo: Ática, 1994, p. 13.

⁴¹⁴ Cf. ADRIANO FILHO, J. Estética da recepção e hermenêutica bíblica, p. 174.

Embora aqui ainda não se pretenda apontar relações estreitas entre os estudos de recepção e a teologia da revelação — deixaremos isso para um aprofundamento futuro —, gostaríamos de mostrar que o caminho que se propõe não é estranho a essas abordagens que se iniciam no interior da literatura, antes se insere e se alimenta da mesma ebulição cultural provada por movimentos que surgem em outras áreas do conhecimento humano.

5.1.1

Revelação enquanto *emissão* e enquanto *recepção*

O pressuposto que aqui se delineia inclui a *recepção* como critério hermenêutico-teológico a partir do qual pretendemos pensar o tema da revelação. Embora essa seja uma possibilidade legada pela nova tradição hermenêutica que se insinua, sobretudo, após a *Linguistic Turn*, tal perspectiva ainda necessita lidar com uma tradição que se acostumou a pensar a revelação a partir de sua emissão ou de seu emissor. Talvez isso se deva à sedução de se lidar com um “objeto” que, inevitavelmente, se apresenta como *sagrado, separado, distante*, algo que se destaca qualitativamente de seus pares por sua condição extraordinária. Ou seja, a pergunta parece inevitável: como falar do sagrado de maneira a honrar e preservar sua sacralidade, sua distinção, seu caráter extraordinário? Inflammada por essa sedução e catalisada por uma cultura metafísica, não é de se estranhar que a teologia tenha se acostumado a empreender os seus maiores esforços na construção de um edifício que se faça *de cima para baixo*, cujos alicerces se estabelecem *em cima* e não *em baixo*. Falar a partir *de cima* inevitavelmente implica na construção de uma linguagem que se aparta cada vez mais da realidade humana e de suas contingências. Mas, essa tem sido a situação na qual se encontra a teologia em geral e a teologia da revelação em especial.

Um bom exemplo dessa discussão pode ser visto na maneira como se tem tratado a cristologia ao longo da história da teologia, sobretudo, naquilo que se convencionou chamar de *cristologia a partir de cima* e *cristologia a partir de baixo*. Embora ambas as cristologias incorram num problema essencial de método, como bem mencionou J. Galot nos idos da década de 1970, na verdade, a questão de fundo não se restringe à discussão cristológica, mas, diz respeito a toda teologia.

Normalmente, essa discussão concentrou-se em responder à pergunta: a elaboração da cristologia deve proceder a partir de Deus e descender ao homem ⁴¹⁵ ou, ao contrário, proceder do homem e ascender a Deus? ⁴¹⁶ Deve fundar-se sobre o dogma da fé ou sobre a base da história?

A cristologia *de cima* parte da divindade de Jesus, do Filho eterno de Deus na Trindade, o Logos preexistente e sua encarnação para se compreender o homem Jesus. Essa abordagem pressupõe que os eventos relacionados à vida de Jesus, “seu falar, seu agir, a ressurreição e exaltação só encontram sentido adequado se o sujeito de tudo isso for a Pessoa divina do Verbo”. ⁴¹⁷ Pressupõe, como em Kähler, que o Jesus real identifica-se com o Cristo pregado, o Cristo da fé. ⁴¹⁸ Nessa perspectiva, Deus é o autor de tudo, desde que nossa redenção vem dele e é por ele que somos interpelados. A cristologia *de cima* também pode ter como fundamento a Palavra de Deus, enquanto palavra indefectível que faz suscitar a fé, como em Barth. Ou seja, a Palavra de Deus não se baseia sobre a fé, na medida em que tem a precedência e em relação à qual a fé é uma resposta humana. Embora Barth sustente a ideia de que Jesus é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, segundo Calcedônia — e posteriormente tenha reconhecido que a humanidade de Deus não recebeu dele a devida consideração —, sua insistência no sujeito divino da Encarnação é tal que a humanidade de Jesus fica em segundo plano. ⁴¹⁹

A chamada cristologia *de baixo*, por outro lado, caracteriza-se por ser uma volta ao Jesus da história. Nessa abordagem, o testemunho neotestamentário torna-se a base para se compreender a figura histórica de Cristo, sendo que tal figura funda

⁴¹⁵ Martin Kähler pode ser considerado o protagonista da cristologia a partir *de cima* (Cf. GALOT, J. “Cristologia: de cima ou de baixo?”. In: *Perspectiva Teológica*, v. 5, n. 9, 1973, p. 137-155.). Em 1896, Kähler escreveu um livreto intitulado “Der Sogenannte Historische Jesus und der Geschichtliche, Biblische Christus” (“O Chamado Jesus Histórico e o Cristo Bíblico e Histórico”), que exerceu uma significativa influência na cristologia do século XX. Kähler se insurge contra a abordagem subjetivista de alguns teólogos do século XIX, sobretudo, F. Schleiermacher, A. Ritschl e W. Hermann, propondo uma abordagem alternativa capaz de preservar a fé, criticando o que para ele consistia numa abordagem equivocada da forma histórica de se compreender a vida de Jesus. Além de Kähler, outros teólogos se destacaram por advogarem uma cristologia *de cima*, tais como K. Barth, E. Brunner, F. Buri e H. Vogel.

⁴¹⁶ A cristologia a partir de baixo nasce, fundamentalmente, como reação à tese de Bultmann, que procurou separar o querigma e existência na fé do Jesus histórico. Teólogos como A. Ritschl, W. Hermann, G. Ebeling, Pannenberg — e mais recentemente, W. Elert, P. Athaus e F. Gogarten — destacam-se como seus principais proponentes (Cf. GALOT, J. “Cristologia: de cima ou de baixo?”, p. 137-155.).

⁴¹⁷ CIOLA, N. *Introdução à cristologia*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 47.

⁴¹⁸ Rudolf Bultmann parece ser uma exceção a isso, já que num sentido bem particular ele também é considerado um representante da cristologia *de cima*, embora sua principal contribuição a essa abordagem seja exatamente a separação que propõe entre o Jesus histórico e o Cristo da fé.

⁴¹⁹ Cf. GALOT, J. “Cristologia: de cima ou de baixo?”, p. 137-155.

a fé no Filho de Deus no sentido de que o Cristianismo fica de pé ou cai na medida em que se liga ou não à sua origem histórica. Pannenberg destaca-se como o autor que mais desenvolveu a revelação do Jesus histórico como ponto de partida para o *querigma* da comunidade. A cristologia *de baixo*, portanto, parte do homem Jesus e sobe em direção ao reconhecimento de sua divindade e, por último, chega à ideia de sua Encarnação. Como atesta Galot, o que distingue Pannenberg de outros proponentes de uma cristologia *de baixo* é o radicalismo com que enuncia e aplica seu método, na medida em que, para ele, qualquer conteúdo da fé precisa ser verificado e demonstrado nos limites de uma prova histórica. É somente no Jesus da história, portanto, que se pode haurir a prova de sua divindade.⁴²⁰

Pode-se dizer que, na maioria das vezes, as abordagens *de cima* e *de baixo*, aplicadas à cristologia, flertam com certo dualismo que acaba por ignorar os inevitáveis entrelaçamentos dos temas que se colocam no “jogo”. Não se pode, sem o prejuízo da própria cristologia, se apressar em compartimentalizar as abordagens, distribuindo os elementos teológicos, ora em um compartimento, ora em outro. Por exemplo, normalmente a fé tem sido considerada um elemento *de cima* que se contrapõe às evidências históricas e racionais, que são *de baixo*. Essa maneira de compreender os temas ignora que tanto a fé quanto a razão humana são ao mesmo tempo dádiva divina e patrimônio humano. E o são indistintamente, independentemente da tradição religiosa ou do tipo de oposição que se faça à religião em geral e ao cristianismo em particular. Deus não oferta a fé, assim como a razão, a alguns privilegiados, mas a todos conforme sua graça, afinal, embora muitos teólogos tenham se debruçado sobre o tema na tentativa de mostrar que há uma fé salvadora, revelada a alguns poucos que assentiram a ela, tal compreensão não se sustenta. É difícil — talvez impossível — fundamentar a ideia de que a fé de um muçulmano é *essencialmente* distinta da de um cristão, afora os elementos “externos” e institucionais tais como símbolos, tradição e etc. Portanto, a fé é tanto uma dádiva *de cima* quanto o é *de baixo*, e isso se constitui num problema a ser superado pela tradicional discussão sobre as cristologias *de baixo* e *de cima* na medida em que se sustentam sobre essa compartimentalização.

Por outro lado, essa discussão normalmente não leva em conta categorias de fundo, nem sempre facilmente discerníveis dependendo do horizonte a partir do

⁴²⁰ Cf. GALOT, J. “Cristologia: de cima ou de baixo?”, p. 137-155.

qual se consideram os temas. Ou seja, parece-nos que essa discussão cristológica se polarizou em grande medida em função de não se compreender adequadamente as categorias sobre as quais se conduzia a discussão, que em alguns casos revelaram-se extremamente metafísicas. Além disso, o equívoco se estende para a própria compreensão do que significa, no final das contas, o “histórico”. Em grande medida se pensou o “histórico” como sinônimo de “biográfico” e, nesse sentido, a investigação se orientou por um desejo de se conhecer, no tempo e no espaço, o verdadeiro homem Jesus, que nasceu, viveu e morreu na Palestina por volta do século primeiro. Tal empreitada levou muitos, como o próprio Bultmann, a separar o Jesus histórico do Cristo da fé. Essa conotação de “histórico”, embora ainda embale algumas consciências, tem paulatinamente perdido o seu valor graças a uma nova compreensão que define o “histórico” como algo circunscrito à narrativa. Ou seja, a narrativa não apenas revela conteúdo histórico — que, aliás, nem sempre é o caso —, mas, ela própria revela em sua estrutura uma historicidade por meio da qual acreditamos que se dá a revelação. A narrativa, portanto, não revela necessariamente conteúdos biográficos, embora seja a própria marca histórica de uma humanidade que se vê interpelada pelo divino.

A brevíssima caracterização aqui exposta da discussão concernente às abordagens *de cima* e *de baixo* tem por objetivo apenas indicar um problema que não se circunscreve à temática cristológica, mas verifica-se na teologia em geral. Distingue-se dessa discussão, entretanto, aquilo que aqui chamamos de abordagem a partir *de baixo*, na medida em que evitamos nessa abordagem as armadilhas de uma lógica metafísica, sempre à espreita. Uma abordagem que se construa a partir *de baixo*, na forma como aqui compreendemos, significa tão somente considerar a revelação na perspectiva da *recepção* e do *receptor* humano. Ou seja, limita-se a abordar o tema de forma consciente a partir de como ele nos toca, como nos interpela, como se transforma em experiência humana e de que maneira se amolda à nossa linguagem. Falar a partir *de baixo* significa falar muito mais da fé e da compreensão humanas, como os limites da revelação, do que do objeto revelado em toda a sua plenitude e absolutidade.

Mas, falar *de cima* é tão sedutor quando se trata de expressar o divino, o transcendente e absoluto, que pode nos trair mesmo quando conscientemente nos colocamos como críticos dessa lógica metafísica. Como se apontou no capítulo 3, Andrés Torres Queiruga é fundamental para esta pesquisa na medida em que nos

fornece as pistas para a compreensão de uma revelação que se dê na realização humana. Como alguém que se insere na tradição que se delineia desde a virada antropológica na teologia católica, não se pode ignorar suas contribuições, já que concorrem para a reabilitação da *mundanidade* como o “lugar” de toda a revelação. Entretanto, mesmo Queiruga parece ceder à tentação de buscar um aporte teórico a partir *de cima* para fundamentar seu discurso. O teólogo galego afirma: “os limites da revelação histórica não se devem a uma reserva divina, mas antes a uma incapacidade humana”.⁴²¹ Essa afirmação é central na compreensão de Queiruga sobre a revelação e traz como consequência a ideia de que a aparente ausência divina não deriva de sua autolimitação, de sua consciente dissimulação ou de sua “autoretenção”. Que há uma incapacidade humana de acessar a plenitude do divino, não há dúvidas! Mas, e quanto a Deus se manifestar sempre ou, ao contrário, se poupar periodicamente? O que se pode falar sobre isso? Referir-se à dinâmica da revelação nesses termos, pode deflagrar, mesmo que sensível e inconscientemente, a tentação de falarmos *desde cima*. Na verdade, não está em nossas mãos definir isso na medida em que nos propomos a falar da revelação a partir *de baixo*. Então, se é correto tal percepção, pode-se afirmar que a revelação é um processo complexo que se presta ao discurso teológico, mas sempre a partir da experiência humana, do *páthos* humano, da *recepção* humana. Queiruga, ao fazer essa afirmação, corre o risco de flertar com uma perspectiva metafísica, ao abrir mão de falar apenas *desde baixo*, desde o modo como se compreende a realidade, sempre atravessado pelas contingências humanas. Ou seja, de sua afirmativa pode-se falar o seguinte: de fato, há uma incapacidade humana, pois nós a experimentamos — e só a conhecemos porque dela experimentamos. Entretanto, se há ou não uma “reserva divina”, disso não podemos falar. Se Deus se esquivar ou se essa aparente furtividade deriva da incapacidade humana, não o sabemos. O certo é que esse é o sentimento e a sensação que se tem como humano, sendo apenas disso o que, de fato, se pode falar.

⁴²¹ QUEIRUGA, A. T. A revelação de Deus na realização humana, p. 408.

5.1.2

Um Deus-para-nós

O pressuposto de uma teologia da revelação que se proponha a partir da *recepção* implica numa compreensão que se estenda para além do universo da crença. Como se viu no primeiro capítulo, pode-se dizer que as sementes do ateísmo se apresentam como corolários do próprio cristianismo. Os conceitos de “pessoa”, “liberdade” e “tempo”, propostos pelo cristianismo de modo bastante peculiar e inaugural, paulatinamente contribuem para a ascensão do ser humano e o declínio da ideia de Deus. Trata-se de uma dessacralização do divino que ganha reformulações e contornos cada vez mais ousados, contribui para a construção da Modernidade para a qual a autonomia do sujeito se tornará em fundamento e a partir da qual se adquirirá categorias filosóficas de compreensão, a começar pelo *cogito* cartesiano, e atinge seu clímax a partir do Iluminismo. Nietzsche, ao expor a fragilidade do modelo moderno e da tradição cristã e denunciar a tirania do sentido sobre a qual se funda essa tradição ocidental, traz para a arena da discussão o conceito de niilismo. Seguindo a trilha de Vattimo, vimos que, por estranho que possa parecer, a verdade do cristianismo deve assimilar o niilismo como sinal da própria desistência das pretensões de objetividade. Ou seja, propõe-se que se desista, afinal, de pressupor que essa verdade implique numa descrição de como as coisas e o próprio Deus são.

Uma verdade niilista, que abra mão de sua pretensão fundacionista, acaba por aproximar crentes e descrentes que se inserem numa perspectiva “débil” da crença ou da não crença. Referimo-nos aqui, de modo especial, aos “teístas brandos” e “agnósticos”, que parecem assumir suas posições de uma maneira frágil porquanto as assumem numa perspectiva “pessoal”, “local” e não metafísica. Manifestam sua fé ou sua descrença, portanto, a partir de uma perspectiva humana, da maneira como são tocados pela realidade, enfim, a partir da sua *recepção*. Viver ou não viver a realidade do divino deriva, assim, de uma experiência conscientemente pessoal e situada. Não há, nessas versões, a pretensão de se arvorar para além desse “para-nós”, em direção a uma concepção metafísica e universalizante. Só nessa dimensão é possível um diálogo entre crentes e não crentes, afinal, as versões metafísicas da crença e da não crença não se inclinam ao diálogo por razões óbvias.

É precisamente aqui que podemos falar da revelação como um processo que parte do pressuposto de que Deus é um *ser-para-nós*, na acepção de Joseph Moingt.⁴²² O título da obra de Moingt, “*Deus que Vem ao Homem*”, expressa bem o seu projeto: o substantivo *o homem* designa tanto o indivíduo Jesus em quem Deus se revela aos seres humanos quanto o gênero humano com quem ele vem para fazer história; o verbo *vir*, por outro lado, indica o tipo de consideração sobre Deus que se adotará: o gênero *narrativo* mais do que o *metafísico*; além disso, a consideração narrativa introduz também uma proposição relativa: *Deus que vem*.⁴²³

Em Jesus, Deus deixa de ser aquele que intervém na história, mantendo-se fora dela; deixa de ser o Deus absoluto, infinito e necessário da filosofia e também o Deus Onipotente da religião; em Jesus, Deus deixa de ser objeto de saber, garantia de uma fé amparada sobre o conhecimento objetivo, sujeito às provas tanto de sua existência (teístas) quanto de sua inexistência (ateístas); em Jesus morre o Deus da metafísica, o totalmente outro das antigas religiões, alheio do drama humano tanto quanto deficiente de presença mundana (*ser-ai*, *dasein* na acepção de Heidegger). Por isso o crente deve assumir a morte de Deus em favor da afirmação de uma revelação do absoluto, mas que seja *recebido* em um acontecimento singular, compreendido por meio da linguagem humana e por esta feito mensagem, além de experimentado na fé não imposta e nem constrangedora de uma comunidade de homens situados.

Nessa perspectiva, então, Deus deixa de ser *aquele que é*, compreendido na perspectiva da necessidade, e torna-se *aquele que vem*, que reclama ser percebido na perspectiva da gratuidade. Falar de uma revelação em toda a sua complexidade passa por compreender o Deus que *é-para-nós* como aquele que é tal como aparece. Ou seja, nessa perspectiva, abre-se mão de se conceber o Deus *em si* em favor de uma compreensão ancorada no seu *vir-a-ser* como o ato de *vir-a-nós*. Entretanto, esse entendimento, em muito devedor de uma perspectiva fenomenológica da

⁴²² Cf. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem...*

⁴²³ Cf. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem...*, p. 12.

revelação,⁴²⁴ não implica em se reduzir Deus a alguém que se delimita no *vir-a-nós*, por mais óbvio que possam parecer as consequentes implicações. Trata-se apenas de renunciar ao vício — há muito presente na tradição metafísica que se propõe a sistematizar o tema da revelação e embalá-lo em proposições dogmáticas — de se falar de Deus sempre muito mais a partir *de cima* do que a partir *de baixo*. Ou seja, todo conhecimento que deriva do processo revelacional deve ser conscientemente formulado — e até eventualmente sistematizado — a partir da *recepção* humana, embora sempre aponte para além dele mesmo, para o seu *vir-a-ser* — fala-se, portanto, de um conhecimento, não como algo pronto, mas como o próprio exercício constante do pensar, do *a-se-pensar*.⁴²⁵

Moingt, também inserido no horizonte teórico da reviravolta antropológica na teologia católica, ajuda-nos a entender melhor esse que aqui se torna um critério hermenêutico-teológico a partir de sua proposta de um *Deus-para-nós*. Ou seja, somos convidados a ampliar o horizonte ontológico com respeito a Deus ao integrar ao seu *ser* sua relação com o mundo, o que delinea sua história conosco.⁴²⁶ Na verdade, ao se desvelar Deus em Cristo, aplica-se o mesmo critério que Heidegger já havia proposto com relação ao *dasein*. Assim como o *mundo* e o *outro* — incluindo as coisas com as quais se pode entrar numa relação de objetividade e mesmo as pessoas com as quais se interage numa relação de intersubjetividade —

⁴²⁴ Em grande medida devedora a Husserl, a *fenomenologia* normalmente pressupõe um “voltar às coisas nelas mesmas”, o que significa reconhecer os fenômenos em si mesmos, sem a necessidade de submetê-los à condição de uma instância anterior, geralmente identificada como *coisa-em-si*, causa, princípio, essência e etc. Trata-se, portanto, de libertar os fenômenos de quaisquer precedentes e fundar-se em sua simples doação, ou seja, recebê-los pura e simplesmente como se dão, nos limites em que se dão. Para a *fenomenologia*, nenhuma outra resposta à pergunta pela existência deve ser buscada além daquela que insiste que todo fenômeno é como se dá, portanto, é sem *porquê* — sua razão encontra-se na própria doação. Para Jean-Luc Marion, uma vez que se renuncie ao interdito da razão suficiente, abre-se um campo de possibilidades a fenômenos normalmente marcados pela impossibilidade, tais como os fenômenos religiosos. Fenômenos tais como as crenças, as vontades de caridade, de fraternidade, de paz e etc. são de pleno direito na medida em que foram dados *a* e recebidos *por* uma determinada consciência. O fato de faltar, em muitos momentos, a pretendida explicação, sua causa ou razão suficiente, não os deslegitimam enquanto fenômenos, afinal, ao menos é possível se pressupor que a fenomenalidade não se encerra na objetividade. Heidegger radicalizará a equivalência “Tal aparência, tal ser”, assim como proposta por Husserl, reformulando-a a partir de seu caráter verbal: “Tal aparecer, tal ser”. Heidegger, nesse sentido, integrará à fenomenalidade tudo o que não se mostra a não ser com “pudor”, por indício, desembocando, assim, numa fenomenologia do não-aparente. Ou seja, mesmo o invisível pode ser assumido como fenômeno autêntico na medida em que se mostra nele mesmo a partir de si mesmo, embora o faça indiretamente (ver MARION, *O visível e o revelado*, p. 20-23).

⁴²⁵ Expressão usada por Heidegger, que identifica a filosofia com o *Ser*. Encontra-se pressuposto nessa expressão a necessidade de sempre se pensar originariamente. De modo geral, aponta para um pensamento *a caminho*, que sempre precisa estar sendo pensado.

⁴²⁶ Cf. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem...*, p. 14.

são elementos ontológicos do ser humano, o que significa que não há humano sem o mundo ou mesmo sem os outros, o mesmo se dirá com relação a Deus, na medida em que o concebemos como um ser que se faz *para-nós* a partir de suas relações com o mundo. Ou seja, a identidade divina não se define em si mesma, portanto, Deus também passa a *ser* na relação. Como nos lembra Moingh, a compreensão de Deus deve se estender à “fé em Deus”, ⁴²⁷ afinal, o objeto da fé não pode ser separado da subjetividade da fé que se funda nele a partir do discurso que o enuncia. ⁴²⁸ Obviamente, tal compreensão soa escandalosa à teologia clássica, refém que é dos pressupostos da unicidade e da imutabilidade, na medida em que propõe um Deus que não está pronto, pelo menos não *para-nós*. Ele intervém na história, mas não de forma higienizada e alheia, e sim por meio de uma interação com esta que o constrói de maneira a reconhecermos nele os traços humanos que o revelam como o Emanuel. A revelação em Cristo, é bom que se ressalte, nos promete esse *Deus-para-nós* que nem sempre é percebido pela teologia, mas cujo *ser* deve ser colocado sob o horizonte da história. Introduzir a história no conceito de Deus, pois, implica em compreendê-lo a partir das contingências que nos atravessam, tais como a tradição religiosa, as interrogações e dúvidas, a procura, a necessidade, o fracasso e até mesmo a negação. Nesse sentido, a melhor maneira de compreender e dizer o *ser* de Deus é narrando essa história como nossa, como história do nosso mundo, história do Deus com a gente.

5.2

A re-revelação nos limites da linguagem: por uma teologia de textos escritos

Embora a filosofia contemporânea trabalhe com a ideia de que nada existe para além da linguagem — o que aqui nos serve de inspiração para a proposta de uma teologia da revelação —, deve-se fazer a distinção entre a necessidade humana de interpretação da realidade e sua impossibilidade de aludi-la plenamente. Aí, nesse sentido, de fato nada mais pode ser dito além daquilo que está nos limites da

⁴²⁷ A expressão “fé em Deus”, no contexto em que é usada por MOINGT, J. pode ser compreendida na mesma perspectiva em que entendemos aqui a *recepção*. Ou seja, tem a ver com a subjetividade inerente ao ato de ser tocado pelo objeto da fé.

⁴²⁸ Cf. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem...*, p. 15.

linguagem. A formulação de teologias, por outro lado, é sempre uma necessidade humana, mas não se pode ignorar o fato de que tais teologias devem fazer jus à finitude humana e à sua incapacidade de construir conceitos que sejam acabados. Ou seja, se, em certo sentido, é impossível não se fazer teologia a partir de nossas impressões da realidade de Deus que reverbera no mundo dos humanos, então urge a necessidade de construirmos uma “teologia de textos” que se arrisque na ação do *dizer*, mas, que não se arvore para além dos limites da linguagem, o que pressupõe certa humildade nessas formulações.

5.2.1

Epistemologia *kenótica*: entre o dizer e o não-dizer

Falar de uma epistemologia como parte integrante na construção de uma teologia da revelação pode parecer problemático, sobretudo, em dois aspectos: em primeiro lugar, não se pode ignorar o *desde onde* a epistemologia se constrói — isso quase equivaleria a buscar-se uma epistemologia da epistemologia. Conforme ressalta Johannes Hessen, uma teoria do conhecimento, enquanto disciplina filosófica independente, não deve ser buscada nem na Antiguidade, nem na Idade Média. De fato, podem-se encontrar diversas reflexões epistemológicas na filosofia antiga, sobretudo em Platão e em Aristóteles. Entretanto, tais investigações filosóficas são ainda completamente reféns de contextos psicológicos e metafísicos,⁴²⁹ o que significa que é só na Modernidade que a teoria do conhecimento surge como disciplina independente.⁴³⁰ Portanto, a epistemologia é filha da Modernidade e como tal carrega suas marcas, algumas das quais em franco confronto com a base a partir da qual intentamos propor “caminhos” para a construção de uma teologia da revelação. Basta lembrarmos que a teoria do conhecimento figura como uma espécie de “corte” da realidade que favorece a compartimentalização e o

⁴²⁹ Embora isso não seja levado em conta por Hessen, com tal afirmativa não se quer dizer que a Modernidade não tenha, a seu próprio modo, operado dentro de bases metafísicas. Temos um deslocamento da metafísica clássica para a metafísica moderna que não pode ser ignorado. Embora tal deslocamento seja de proporções enormes, isso não pode ofuscar nosso olhar quanto ao fato de que, no que se refere ao horizonte metafísico, só se tem na Modernidade uma mudança de fundamento. Não é mais a *Ideia*, como em Platão, nem mesmo *Deus*, como no cristianismo, mas pode-se falar de um *sujeito autônomo* como fundamento da Modernidade. Muitas coisas mudam, inclusive o tipo de fundamento, mas o que é comum à Modernidade e ao período precedente é que pressupõem um fundamento.

⁴³⁰ Cf. HESSEN, J. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 14.

consequente domínio da *res cogitans* sobre a *res extensa*. Trata-se, portanto, de um *conhecer* que se expressa como representação que um sujeito pensante (o *res cogitans*) realiza sobre um objeto dado (a *res extensa*).⁴³¹ Ou seja, a Teoria do Conhecimento certamente catalisou os ideais da Modernidade, comprometidos que são com o exercício desmedido da razão sobre a totalidade da realidade. Como vimos no primeiro capítulo, a máxima de Bacon “saber é poder” sintetiza o afã da Modernidade — em que a aposta num saber sem limites acaba por desrespeitar os limites da própria “coisa” — e uma teoria do conhecimento passa a ser um importante instrumento a partir do qual esse “sonho” moderno será buscado. Percebe-se, então, que a Teoria do Conhecimento, como disciplina autônoma e geneticamente ligada à Modernidade, ajuda a estabelecer uma cultura que se acostumou a dizer o que as coisas são.

Em segundo lugar, não se pode ignorar o esgotamento e limite dessa pretensão de objetividade e o ressurgimento de outra tradição que “corre por fora”, desde os primórdios da Idade Média: trata-se da *teologia negativa*. Pode-se dizer que ela marca o início da questão da negatividade no discurso e embora se distinga da mística, de certo modo, também se relaciona com esta no sentido de uma “mística especulativa” ou “filosófica”. Dionísio Areopagita (ou Pseudo-Dionísio Areopagita)⁴³² aparece na história como o principal expoente dessa teologia, seguido, dentre outros, por Meister Eckhart, São João da Cruz, Nicolau de Cusa e Angelus Silesius. A teologia negativa consiste num modo de se abordar Deus aplicando-lhe proposições negativas. Ou seja, em vez de proceder por analogias ou mesmo atribuir-lhe qualidades positivas, esse método, também conhecido como *apofatismo*, consiste em dizer aquilo que Deus não é, recusando-lhe, assim, qualquer predicado. Para Jacques Derrida esse método foi amplamente usado também por São Tomás de Aquino e, para ele, apesar das pretensões da teologia negativa de se querer racional, deve, no entanto, ser relacionada ao “misticismo”.

⁴³¹ É desse paralelismo — *res cogitans* e *res extensa*, o “dentro” e o “fora” — que surge a disciplina “Teoria do Conhecimento”. Ou seja, o conhecimento, no contexto da epistemologia, figura como *intermediário* ou *instrumento* que estabelece a conexão entre o *sujeito* e o *objeto* — é, portanto, compreendido como uma espécie de *epifenômeno*. Em grande medida, portanto, o esforço dos teóricos do conhecimento é por determinar de que forma e por quais mecanismos o sujeito apreenderá o seu objeto. A apreensão do *cogito* daquilo que lhe é externo foi conhecido no contexto da Teoria do Conhecimento como “o problema da ponte”.

⁴³² No âmbito da filosofia e da literatura Dionísio Areopagita é considerado por alguns como o pai da teologia negativa e da mística ocidental cristã.

Ou seja, pertence à intuição de uma realidade transcendente que extrapola as possibilidades da linguagem.⁴³³

Não se pode deixar de notar que a atual discussão sobre a religião, incluindo sua reflexão filosófica pós-metafísica — por exemplo, em Habermas, Putnam, Derrida e outros —, passa, de algum modo, pela teologia negativa. Além disso, ela é pressuposto para quem se interessa pela discussão das relações entre Modernidade, religião e teologia.⁴³⁴

A teologia negativa, com seu método de falar de Deus a partir do que ele não é, contribuiu de alguma forma para uma compreensão do absoluto a partir *de baixo*. Destaca-se a consciência de que o conhecimento de Deus não se dá apenas pelas vias racionais, além do fato de que a mente humana é incapaz de acessá-lo com suas próprias forças. Nesse sentido, o mérito da teologia negativa tem sido o de ajudar a desembaraçar o intelecto das imagens falsas, abrindo caminho para a possibilidade de um acesso a Deus de forma imediata e essencial, tal qual proposto pela tradição mística. A teologia negativa, sobretudo via Plotino e Dionísio Areopagita, nega tanto as imagens e o culto a estas quanto a possibilidade de qualquer atributo divino.⁴³⁵

Digno de nota são alguns traços essenciais que, segundo Derrida, estão presentes em qualquer teologia negativa: “a passagem no limite, depois a travessia de uma fronteira, inclusive aquela de uma comunidade, portanto de uma razão ou de uma razão de ser sociopolítica, institucional, eclesial”.⁴³⁶ Derrida nota a tênue relação entre a teologia apofática e o ateísmo, pois tal teologia não apenas se coloca no limite entre a razão e a “experiência mística”,⁴³⁷ mas, também, entre a ortodoxia e a heresia e entre a crença e a não crença. Ou seja, a teologia negativa, e mesmo a mística, caracteriza-se por uma ousadia nas declarações, normalmente incompatíveis com a teologia oficial.

⁴³³ Cf. DERRIDA, J. *Salvo o nome*. Campinas, SP: Papirus, 1995, p. 7-8.

⁴³⁴ Cf. LOSSO, E. G. B. *Teologia negativa e Theodor Adorno: a secularização da mística na arte moderna*. Rio de Janeiro: UFRJ. Tese de doutorado, 2007, p. 259-260.

⁴³⁵ Cf. LOSSO, E. G. B. *Crítica e mística: poesia moderna e instantaneidade*. In: TEIXEIRA, F. (Org.). *Caminhos da mística*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 284.

⁴³⁶ DERRIDA, J. *Salvo o nome*, p. 9.

⁴³⁷ Com relação à “experiência mística” ou “religiosa” e sua distinção da “experiência de Deus” (também a narrativa no contexto desta atualmente) e da “experiência cristã de Deus”, ver BINGEMER, M. C. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

Derrida marca o caráter não estritamente racional da teologia apofática ao analisar as *confissões* de Agostinho. Para ele,

[...] o essencial da confissão ou do testemunho não consiste em uma experiência de conhecimento. Seu ato não se reduz a informar, a ensinar, a anunciar. Estranha ao saber, portanto a qualquer determinação ou a qualquer atribuição predicativa, a confissão divide essa destinação com o movimento apofático. A resposta de Agostinho inscreve-se como ordem cristã do amor ou da caridade: como fraternidade [...] A confissão não consiste em anunciar — e por meio disso ensina que o ensino como transmissão do saber positivo não é essencial. A confissão não pertence essencialmente à ordem da determinação cognitiva. Em relação a isso, é quase apofática. Nada tem a ver com o saber — enquanto tal. Enquanto ato de caridade, amor e amizade em Cristo, destina-se a Deus e às criaturas, ao Pai e aos irmãos para "excitar" o amor, para aumentar um afeto, o amor, entre eles, entre nós.⁴³⁸

Mas, apesar da enorme contribuição que a teologia negativa trouxe à reflexão filosófica e teológica e que, de alguma maneira, ajuda-nos na construção de uma teologia da revelação, é preciso dizer que seu modo de se propor é insuficiente para uma abordagem que se pretenda a partir *de baixo*. Neste momento, é preciso nos recordar da assertiva de Heidegger quanto ao *dasein*. Segundo o filósofo alemão, o *dasein* é o único para quem a pergunta a respeito do sentido do ser se coloca como uma questão. Ou seja, pelos motivos já expostos, conclui-se que o ser humano é incuravelmente alguém que indaga pelo sentido das coisas e, conseqüentemente, sente a necessidade do *dizer*. O ato de *dizer*, que sempre mantém no horizonte o *não-dito*, partindo e ao mesmo tempo direcionando-se a este, também é uma ação com densidade ontológica, constitutiva. Ou seja, é na palavra que o ser humano significa o mundo e ao fazê-lo também se constrói nesse *vir-a-ser*, nesse constante *sendo*. Portanto, afora os benefícios que apontamos a pouco, o método da teologia negativa é apenas uma maneira de ignorar aquilo que não é possível: o *dizer*. Dizer o que Deus é ou dizer o que ele não é sempre será o *dizer*. Parece-nos que a teologia negativa poderia ter sido mais efetiva se simplesmente seguisse sua intuição de fundo — que é a consciência da impossibilidade de se compreender plenamente a Deus e traduzi-lo num discurso —, não recorrendo a uma fala indireta, mas assumindo o *dizer*, porém fazendo-o de maneira *frágil*, considerando qualquer

⁴³⁸ DERRIDA, J. *Salvo o nome*, p. 13-14.

símbolo com a suspeita necessária.⁴³⁹ Talvez por isso Heidegger tenha proposto um *questionar dos entes* e uma *escuta do ser*. Voltaremos a esse tema, mas, neste momento, gostaríamos de propor alguns caminhos para a construção de uma epistemologia frágil.

As metáforas geralmente são uma boa maneira de se falar daquilo que se mostra de difícil compreensão quando acessado pela via da razão. No horizonte teórico a partir do qual se intenta aqui a proposta de “caminhos” para a construção de uma teologia da revelação, as metáforas são de particular importância, na medida em que nos aproximam do objeto pretendido de uma forma “aberta” e “indireta”, propício à nossa abordagem. Por essa razão, neste capítulo, se recorrerá com maior frequência às metáforas. Nesse sentido, na esperança de se explicitar melhor a maneira como se dá o conhecimento no âmbito da revelação, sugere-se aqui uma metáfora para se compreender as bases epistemológicas a partir das quais se pode falar de um processo revelacional, à luz da hermenêutica contemporânea. Consideremos, pois, a metáfora do filtro, digamos: um filtro de café. Considere a figura a seguir:

⁴³⁹ John Haught faz menção da atitude de “suspeita” com a qual disciplinas tais como a filosofia, a psicologia, a sociologia, a antropologia, a crítica literária e a teologia consideram a expressão simbólica atualmente. Em sua opinião, boa parte dessa suspeita com relação aos símbolos é útil, razão pela qual sugere que a chamada “hermenêutica da suspeita”, na acepção de Paul Ricoeur, deve tornar-se um componente do exercício teológico contemporâneo (ver REAGAN, C. E.; STEWART, D. (Orgs.). *The philosophy of Paul Ricoeur: an anthology of his work*. Boston: Beacon Press, 1978, p. 213-222.). Para Haught, a “suspeita” sempre foi um elemento essencial da autêntica religião, assim como pode ser visto, por exemplo, no *apofatismo*. O “silêncio” proposto pela teologia apofática, nesse sentido, seria o desestímulo ao excesso de confiança depositado em nossos símbolos, cuja radicalização frequentemente anula o mistério (Cf. HAUGHT, J. F. *Mistério e promessa...*, p. 18).

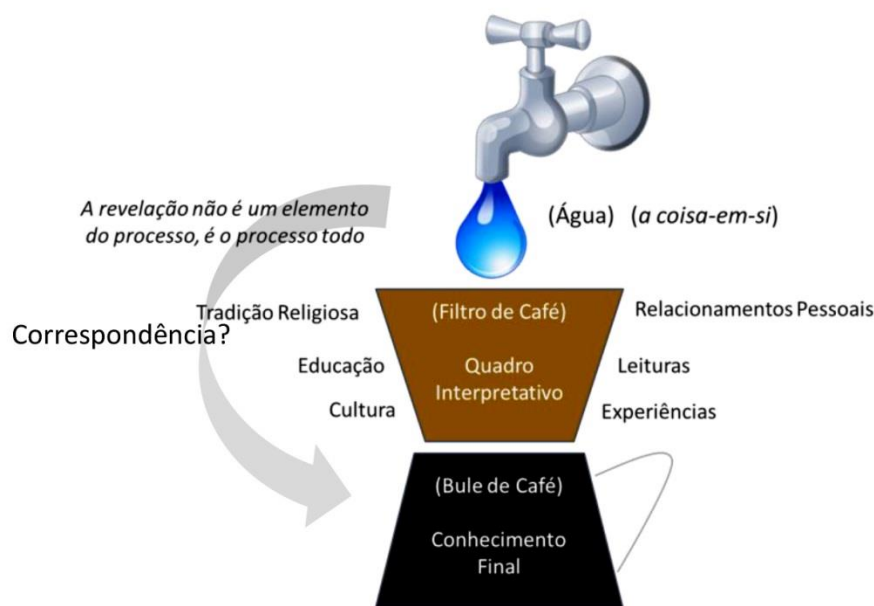


Figura 1: Epistemologia do filtro

O processo de realização do café, em seu modo mais tradicional, conhecemos bem: introduz-se água, mais ou menos entre 90° e 100°, num filtro que contenha o pó de café, e o contato da água fervente com esse pó produz uma bebida apreciada por muitos, não só no Brasil como também em outras partes do mundo. Nesse processo, algumas coisas interessantes saltam aos olhos: o líquido que se encontra no fim do processo e que, no final das contas, é o que todos saborearão, não é o mesmo que se encontra no início do processo, embora também o pressuponha. Ou seja, o café não é a água, embora a contenha! O que faz com que o líquido inicial não seja o líquido final é exatamente o “caminho” que a água precisa percorrer — ou seja, o filtro com o pó de café — para que se alcance o fim do processo. Em nossa metáfora, chamaremos a água de “a *coisa-em-si*”, o café de “o *conhecimento final*” e o filtro com o pó de café de “quadro interpretativo”. Vejamos, então, cada um desses elementos:

Do que estamos falando quando nos referimos à *coisa-em-si*? Para se buscar uma epistemologia que faça jus ao caráter da revelação, concebida *desde baixo*, é preciso manter à vista o niilismo de Nietzsche, que nasce, de certo modo, de suas leituras de Schopenhauer, como se viu em “2.1.1”. Como lá se viu, o mundo *em-si-mesmo* independe do sujeito que o conhece e diferencia-se, nesse sentido, do *fenômeno*. A *coisa-em-si*, aqui simbolizada na água, tem a ver com a realidade nela mesma, ou seja, fora de nossa subjetividade, de nossa linguagem, portanto, fora de

nossa interpretação. É claro que tanto para Schopenhauer quanto para Nietzsche, isso significaria a própria ausência de valores absolutos e ausência de uma ordenação moral do mundo, já que esses elementos são o produto do sentido humano, presente apenas no *fenômeno*. Para Nietzsche igualmente, o *mundo-em-si*, sem o humano, não é nem bom, nem ruim, não erra, nem mente, não possui valores, afinal, em suas palavras, “tudo somente – humano, demasiado humano” (cf. “Humano, demasiado humano”, “Prólogo, §1).⁴⁴⁰ Para Nietzsche, somos os criadores das causas, da sucessão, da reciprocidade, da relatividade, da liberdade, da finalidade e etc., afinal, no “*em-si*” não há nada disso. Para ele, quando afinal misturamos às coisas esse mundo de signos humanos, como algo *em-si*, agimos mitologicamente (cf. “Além do bem e do mal”, §21).

É claro que para além do niilismo (*non sens*) de Schopenhauer e Nietzsche, há embutidos pressupostos e conclusões que não são compartilhados pelos crentes em geral, e nem deveriam ser, se se acredita na possibilidade de uma revelação. Também para além da teologia negativa, partimos do pressuposto de que é possível se falar da *coisa-em-si* se se admite que a realidade extrapola a linguagem, ou seja, se se pressupõe que a linguagem é limitada para abarcar todas as coisas, incluindo nossas experiências. Ao contrário de nossos filósofos, não é preciso pressupor que no *mundo-em-si* não hajam “conteúdos ordenados”, sobretudo se se acredita na existência de um Deus, e tal suspensão de juízo faria mais jus a um discurso que provém *de baixo*. Então, é razoável acreditar que há algo para além dos limites do meu “mundo” (“mundo de sentido”, na acepção de Heidegger, por exemplo), algo que o transcende, e a própria experiência humana dá testemunho disso, como veremos em “5.3”. Parece-nos que o mundo cristão não tem muitas dificuldades para compreender o conceito de *coisa-em-si* — para além dessa perspectiva de Schopenhauer e Nietzsche, é claro —, já que trabalha com pressupostos que incluem a noção de absolutos. Um absoluto, por assim dizer, é sempre algo cuja realidade independe dos sujeitos envolvidos. Então, o problema com o qual nos debatemos não é se existem absolutos ou não — muitos da tradição pós-metafísica concluiriam que não —, mas se temos acesso a eles absolutamente.

O que queremos dizer quando nos referimos ao *quadro interpretativo*? Nosso “quadro interpretativo”, que designa os filtros que formam nossa subjetividade, é

⁴⁴⁰ Ver comentário dessa passagem na “nota 196”.

configurado ao longo de nossa vida e determinado por vários elementos, tais como: tradição religiosa; educação; cultura; relacionamentos pessoais; experiências e etc. Determina-se, também, pelas contingências que atravessam os seres humanos, como, por exemplo, suas interrogações e respostas, suas dúvidas e certezas, sua procura e posse, sua necessidade e gozo, seu fracasso e triunfo e até mesmo sua afirmação ou negação. Gadamer chamava o “quadro interpretativo” de “horizonte”⁴⁴¹ e Thomas Kuhn de “paradigma”.⁴⁴² Ou seja, designa o “lugar” a partir de onde interpretamos o mundo, que sempre é um “lugar” subjetivo, constituído por nossos pressupostos e por nossas experiências da realidade. O quadro interpretativo faz com que a experiência seja experimentada diferentemente. Há um condicionamento mútuo entre o “objeto”, que normalmente já vem interpretado por alguém — a menos, é claro, que haja uma experiência “direta”, epifânica —, e o quadro interpretativo. Gadamer chamou isso de “fusão de horizontes”, querendo se referir à fusão entre o horizonte do intérprete e o horizonte do autor expresso no texto. Nossa experiência interpretativa, então, é epocal, histórica. Gadamer fala de um “círculo hermenêutico”,⁴⁴³ em que há uma determinação recíproca entre intérprete e texto, respectivamente uma relação entre o *todo* (cosmovisão do intérprete) e a *parte* (o texto). Ou seja, quando vamos ao texto, levamos conosco nossa subjetividade constituída de pressupostos, que de alguma forma afeta esse texto. Por outro lado, o texto ou a realidade experimentada goza de certa autonomia (que pode ser respeitada ou não), e quando o deixamos falar, isso também tem o poder de afetar nossa visão de mundo (pressupostos), já que nem sempre a realidade experimentada corresponde ao que o “quadro interpretativo” espera dela — nesse caso, ela extrapola e explode o “modelo”. Nesse sentido, o “quadro interpretativo” será corrigido e até substituído.⁴⁴⁴ Tanto o “quadro interpretativo” coloca limites

⁴⁴¹ Cf. GADAMER, H.-G. *Verdade e método I...*, 2003.

⁴⁴² Cf. KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*.

⁴⁴³ Cf. GADAMER, H.-G. *Verdade e método...*, 1997, p. 400-416.

⁴⁴⁴ John Haught introduz o conceito de “experiência-limite” no contexto da temática sobre o mistério. Segundo ele, o senso de mistério se apresenta mais explicitamente a partir de “experiências-limite” e “perguntas-limite”. Para ele, trata-se de “[...] acontecimentos em nossa vida que nos chocam, levando-nos ao reconhecimento de que nossa existência comum está cercada por um reino do desconhecido, anteriormente não percebido. Muitas vezes coincidem com momentos de tragédia ou de perplexidade, mas também podem surgir inesperadamente em tempos de alegria e de êxtase e até nos momentos mais normais [...] Em meio a essas experiências-limite encontramos entre uma decisão de confiar no mistério, ou talvez entregar-nos a desespero que nos liga ainda mais estritamente ao que é familiar” (HAUGHT, J. F. *Mistério e promessa...*, p. 61-62.). Esse conceito parece interessante para se compreender essa reestruturação do “quadro interpretativo”, na medida em que este é confrontado e fraturado a partir de experiências não previstas.

ao objeto interpretado, como o contrário também é verdadeiro. Então, o “círculo hermenêutico” pressupõe que o intérprete com sua cosmovisão afeta o texto e o texto em sua autonomia afeta o intérprete.

Finalmente, o que queremos dizer quando nos referimos ao *conhecimento final*, aqui representado pelo café? Para Schopenhauer, toda ordenação do mundo e seu significado são manufaturas humanas, pois como se viu anteriormente, para ele o *mundo-em-si* é desordenado e *sem-sentido* (*non sens*). O nosso “mundo”, portanto, é uma sucessão de representações de nossa consciência — o sentido do mundo, então, só existe no *fenômeno*, é uma padronização humana e não uma propriedade do *mundo-em-si*. O que chamamos de realidade, portanto — esse mundo humanizado —, resulta de um processo interpretativo. Em “A Gaia ciência” Nietzsche pergunta o quanto o mundo humano equivale ao mundo *em-si*. Sua resposta é uma afirmação de que não se pode conhecer o mundo real sem o acréscimo humano. Tal consciência esteve ausente do mundo ocidental por muito tempo, razão pela qual Nietzsche deseja instruir seu leitor a não confundir o mundo *em-si*, tanto com sua *antropomorfização* quanto com sua *divinização*. Partindo de nossa metáfora, então, é possível dizer que assim como aquilo que chega no bule de café não é água — embora a contenha —, mas trata-se do café que também é o produto da mediação do coador, assim o mundo que nos chega nunca é o mundo epistemologicamente puro — embora contenha indícios da *realidade-em-si* —, mas sempre já mediatizado pelo nosso “quadro interpretativo”.

Se Deus assume o lugar da *coisa-em-si*, então também haverá implicações para a maneira como entendemos a revelação. O cristianismo, por exemplo, pressupõe que exista um *Deus-em-si*, que por ser uma realidade que reverbera no mundo deve se constituir pressuposto para todas as elaborações teológico-religiosas. Mas, se a base hermenêutica sobre a qual repousa a epistemologia que propomos é correta, então isso implicaria em se pressupor que o Deus que nos chega também não é epistemologicamente “puro” e essa suposta “impureza”, que em nada depõe contra a revelação na acepção que aqui estamos propondo — *desde baixo* —, proporciona que Deus sempre se *manifeste absconditamente*. Parece óbvio, mas muitos lidam com isso como se o Deus a quem servimos ou do qual falamos identifica-se com o *Deus-em-si*. É como se a água que é lançada no coador chegasse ao bule com suas propriedades inalteradas, a despeito do pó de café que reside o coador.

Como se sinalizou anteriormente, o problema não está em se pressupor que exista uma realidade absoluta assim como um Deus absoluto, mas em como se experimenta humanamente essa absolutidade. Contudo, não fazemos a experiência do absoluto, já que toda experiência é relativa por definição. Nesse sentido, não acessamos o Deus absoluto absolutamente — acessamos o Deus absoluto relativamente. Nosso acesso é sempre por “imagens”, sendo isso não só legítimo como inevitável. O problema é quando acreditamos que uma dessas imagens, ou um conjunto delas, corresponde ao Deus-em-si — nesse caso, incorremos em “idolatria”. Sempre que o cristão em geral, ou mesmo a reflexão teológica lida com esse para-nós como se fosse um em-si, nas palavras de Nietzsche, incorre-se numa ação mitológica. Trata-se do velho afã por se estabelecer uma correspondência entre a realidade em-si e nossas descrições da realidade, entre o mundo tal como é e o nosso código linguístico. O conceito correspondentista da verdade, embora seja uma prática antiga e de certa forma tenha sido drenado para o universo da teologia, ainda determina boa parte de nossas formulações teológicas.⁴⁴⁵ E é por isso que um dos grandes desafios da teologia, nas palavras de Moingt, consiste em reconciliar o para-nós com o em-si de Deus:

Os teólogos [...] interessaram-se pelos mistérios da eternidade mais que pelas realidades da história, e foi desta maneira que a ideia de Deus terminou por se obscurecer nas especulações da metafísica. A tarefa da teologia hoje — e numerosos teólogos se engajaram nessa via — é reconciliar o em-si de Deus e seu para-nós, sua eternidade e sua presença no tempo. É a condição para reconciliar o pensamento da

⁴⁴⁵ Muitos inadvertidamente admitem uma relação de correspondência entre o *Deus-em-si* e o *Deus-em-nós*. Nas teorias da linguagem, essa versão *correspondentista* pressupõe que a verdade se estabelece na medida em que o signo corresponda à coisa significada, ou seja, pressupõe que a formulação linguística, conceitual traduz fielmente a realidade em relação à qual pretende falar. A linguagem, nesse caso, seria uma “radiografia” da realidade. Pode-se regressar no tempo, até as versões metafísicas que remontam os primeiros filósofos que se debruçaram sobre o tema, na busca pelos elementos genéticos dessa predisposição à correspondência no âmbito da linguagem. É possível perceber os traços metafísicos dessa semântica tradicional já em Platão. No “Crátilo”, por exemplo, apresentam-se duas teorias da linguagem que servirão de base para inúmeras releituras posteriores que, todavia, se manterão no horizonte metafísico platônico: o *naturalismo* e o *convencionalismo*. A tese naturalista advoga a ideia de que há uma *afinidade natural* entre a *coisa-em-si* e a linguagem que a expressa — portanto, entre o signo e a coisa significada. Nesse sentido, supostamente a linguagem traria à tona a própria coisa. Por outro lado, o *convencionalismo* ignora que haja uma afinidade natural entre a realidade e a linguagem, postulando, portanto, a ideia de que os nomes e conceitos são arbitrários e se estabelecem por convenção, o que significa que não obedecem a qualquer suposta relação intrínseca e nem revelam conhecimento a respeito da *coisa-em-si*. Enquanto a tese naturalista avançará para conceitos mais elaborados, porém circunscritos ao universo metafísico, a tese convencionalista, embora originalmente também opere dentro de uma lógica metafísica, paulatinamente inspirará elaborações posteriores de cunho pós-metafísico (quanto a essa discussão que caracteriza a semântica tradicional na perspectiva platônica, ver OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 17-23.).

modernidade com a revelação cristã compreendida sob esta nova luz. É também a condição para fundar sobre Deus mesmo a autonomia e a consistência do mundo.⁴⁴⁶

Se não há correspondência entre a linguagem e a *realidade-em-si*, então isso significa que seria absurdo absolutizar qualquer conhecimento, mesmo que se trate do conhecimento teológico. Chegaríamos à conclusão, então, de que a realidade extrapola os limites da linguagem. Por outro lado, teríamos que concluir também que só temos algum controle sobre o que está nos limites da linguagem, sendo esse o nosso mundo. Eis aí um paradoxo! Isso implicaria — é preciso reafirmar isso — em se abandonar a ideia de falar *desde cima*, ou seja, desde o mundo de Deus, e se contentar em falar *desde baixo*, do mundo humano que nos chega e que nos atravessa. Seria, portanto, lidar com a revelação não na perspectiva de sua *emissão*, mas de sua *recepção*, pois é sobre esse conhecimento mediado por todos os condicionamentos humanos que, de fato, podemos falar. Isso, obviamente, implica em humildade. Implica, também, num constante “estar a caminho”, na esperança de que a *viagem* construa o *viajor*. A teologia que daí resulta necessariamente será uma teologia humana, provisória, criativa e, conseqüentemente, menos opressora.

Quando se diz que Deus usa os mecanismos humanos, com suas contingências, para se revelar ao ser humano, fala-se de um conhecimento que nos vem a partir de um processo que aqui chamamos de revelação. Assim como quando falamos do café não nos referimos apenas à água nem mesmo ao café, mas pressupomos todo o processo, a revelação também não se resume ao *Deus-em-si* e também não se refere ao conhecimento final que dele obtemos, mas a todo o processo que inclui os elementos originários e divinos bem como os contingentes e humanos, além das relações que derivam daí. Nesse sentido, somente uma epistemologia kenótica, que construa o conhecimento a partir dessa vulnerabilidade humana, seria capaz de contribuir para a compreensão de uma revelação divina que se realize permanentemente no mundo dos seres humanos.

⁴⁴⁶ MOINGT, J. *Deus que vem ao homem...*, p. 437.

5.2.2 Teologia dialogal

Resta-nos apontar para algumas consequências que derivam de se propor uma compreensão da revelação que não se arvore para além dos limites da linguagem humana. Se não temos acesso à *realidade-em-si*, mas apenas àquilo que dela se circunscreve à linguagem, isso inviabiliza o *falar* do absoluto absolutamente, inviabiliza qualquer teologia que se construa sobre esse “mito” e, conseqüentemente, inviabiliza as relações humanas que se legitimam em função de algum conteúdo teológico e que, por isso, tornariam as relações fraternais entre cristãos e adeptos de outras religiões algo impossível. Inviabiliza, por assim dizer, o discurso apologético. Embora epistemologicamente não se sustente qualquer discurso baseado na absolutidade do conhecimento do mundo, esse é o grande problema que se apresenta quando se fala no diálogo das religiões. Onde há sistemas que se colocam em relação baseados em pressupostos absolutos, ali não há diálogo.

Vimos em “2.3.2” a abordagem excessivamente apologética a partir da qual a revelação foi proposta durante muito tempo. Verificou-se, de forma sumariada, que tal postura esteve presente tanto entre católicos quanto entre protestantes. Do lado católico, a abordagem apologética se verificou em três momentos: 1) primeiramente surge do confronto entre os católicos e a reforma protestante: enquanto os católicos acentuam os aspectos objetivos da fé, os protestantes ressaltam os aspectos subjetivos; além disso, o tema principal da controvérsia é a questão da Igreja; 2) num segundo momento, no qual a preocupação é com os vários tipos de irreligião, destaca-se a disputa contra os libertinos do século XVII, caracterizados pela emancipação em relação às crenças cristãs e conhecidos por se tornarem os precursores dos chamados “livre-pensadores”; 3) num terceiro momento, há um enfrentamento dos deístas e enciclopedistas do século XVIII, que força a revelação a se justificar dentro dos limites da razão, o que significa redução das verdades da fé a verdades racionais e demonstráveis. Nesse momento, católicos e protestantes unem-se em prol da sistematização de uma ciência apologética, tornando-se reféns do próprio racionalismo que buscavam combater. Finalmente, busca-se afirmar tanto a soberania absoluta de Deus quanto a liberdade e capacidade cognitiva do homem — por isso, a busca por uma justificação epistemológica da fé.

Do lado protestante, sobretudo na segunda metade do século XX, autores norte-americanos esforçam-se por elaborar argumentos racionais em favor dos vários elementos constitutivos da fé cristã. Alguns temas incluem: argumentos em favor da credibilidade, inerrância e infalibilidade das Escrituras; evidências que comprovam a divindade e ressurreição de Cristo; a questão do “Jesus histórico”; a plausibilidade dos milagres e do sobrenaturalismo e insuficiência do naturalismo; a superioridade da fé cristã frente às demais religiões; justificativas quanto às chamadas “dificuldades” bíblicas; desenvolvimento e sistematização do criacionismo e etc.

Com relação a isso se pode dizer que em todos os vários momentos nos quais se verificou o discurso apologético, o que está na base desse posicionamento “forte” é o “mito” que se funda na ideia de que se detém a verdade absoluta, seja a que autoriza a fé ou a que legitima a não-fé; também no pressuposto de que se pode compreender aquilo que está para além dos limites da linguagem a partir do equívoco de que o código linguístico traduz plenamente a *coisa-em-si*. Há implícito sempre um recorrente dualismo no discurso, expresso nos seguintes impasses: a Tradição ou as Escrituras, o objetivo ou subjetivo, ou mesmo onde está a salvação, dentro ou fora? Conservadores ou “livres-pensadores”, religião ou irreligião? Deísmo ou teísmo, razão ou fé? Crença ou não crença? Verdade ou mito? Criacionismo ou evolucionismo?

Foi (e ainda tem sido em muitas esferas) esse o quadro que permeou as discussões sobre a revelação. A “força”, no entanto, não nos parece a melhor “abordagem” para propormos uma teologia da revelação, já que não se trata apenas de uma questão de desavenças entre o cristianismo e as demais religiões ou mesmo entre o cristianismo e o ateísmo e/ou agnosticismo. Trata-se de um ingrediente que tem o poder de afetar epistemologicamente o tema. Ou seja, o próprio modo como construímos uma teologia pode conter os elementos da força e da violência que se entremesclam na constituição de um conceito de revelação. Se quisermos libertar a revelação dessa matriz altamente violenta, urge a necessidade de trabalharmos numa teologia mais dialogal, que abandone suas matrizes fundacionais e metafísicas que representam, até onde podemos enxergar, os principais mecanismos de pujança e domesticação da cultura ocidental. Então, se falamos de uma teologia dialogal, o que isso pressupõe, afinal?

Em primeiro lugar, *o diálogo pressupõe uma autopoiese*, um movimento que se faça desde dentro, das próprias entranhas. A despeito dos muitos exageros que se cometem em relação a isso, não se pode negar que há uma chamada ao novo que exige uma superação da reação apologética, tanto na forma mais extremada do fundamentalismo quanto nas formas mais brandas de um endurecimento institucional. Quanto a isso, assim se expressa Queiruga:

A reação cristã só será crível se conseguir acolher o que de genuíno há nestas chamadas do novo e de mostrar-se capaz de integrá-lo, dinamizá-lo e enriquecê-lo desde seu projeto específico. Condição indispensável para isso é a de se deixar questionar honestamente e, renovando o contato com suas raízes, mostrar-se dispostos à mudança e à renovação: à “conversão”.⁴⁴⁷

O termo grego *poiésis*, que está na origem da palavra “poesia”, significa fabricação, criação. Diz respeito a uma ação que transforma e assim fazendo dá continuidade ao mundo. Inspirado na palavra grega, o conceito de *autopoiese* foi criado pelos cientistas chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela.⁴⁴⁸ Segundo esse conceito, os seres vivos são sistemas que, em interação com o meio ambiente, produzem a si mesmos continuamente. Com capacidade de criar, inventar e reinventar a si próprio, um sistema *autopoiético* é “produtor” e “produto” ao mesmo tempo. Ou seja, diferentemente das máquinas, que sempre produzem algo distinto de si mesmas, os seres vivos produzem também a si próprios a partir dessas relações. Os seres vivos são sistemas *autopoiéticos* na medida em que possuem a capacidade de recompor-se continuamente em função de componentes desgastados. Presente nos estudos de Maturana, a partir de suas pesquisas sobre o sistema nervoso e os fenômenos da percepção, está a ideia de que o “externo” não determina a experiência, por si só, mas o sistema nervoso funciona também a partir de correlações internas. Os estudos de Maturana, assim, o levam a distanciar-se da maneira tradicional de se compreender o ato cognitivo, enquanto restrito à influência de algo externo ao sujeito. Na verdade, para Maturana, há um paradoxo — que se manifesta no fato de os seres vivos operarem a partir de um “centro da dinâmica constitutiva” e o fazerem tanto de forma autônoma quanto a partir de recursos do meio ambiente — que não pode ser compreendido a partir da binariedade linear (sim/não, ou/ou), caracterizada pela análise das partes separadas.

⁴⁴⁷ QUEIRUGA, A. T. Fim do cristianismo pré-moderno, p. 117.

⁴⁴⁸ Cf. MATURANA, H.; VARELA, F. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen, 2003.

Tal paradoxo, antes, deve ser entendido dentro de uma perspectiva sistêmica. Autonomia e dependência, portanto, traduzem a dinâmica *autopoietica*.⁴⁴⁹ O conceito de *autopoiese*, compreendido fenomenologicamente, ou seja, da forma como se nos apresenta, conduz-nos a uma compreensão da vida como um constante *vir-a-ser* nos domínios da existência.

A partir dessa capacidade interna de se reconfigurar, de se criar e se reinventar, o conceito de *autopoiese* nos ajuda a entender melhor essa vocação do cristianismo de se reconfigurar criativamente diante da crise, inspiração para a própria teologia.⁴⁵⁰ Queiruga esclarece:

Fiel a sua origem, o cristianismo é uma religião profética e de resposta à crise: seu Fundador rompeu conformismos (que lhe custaram a vida) e iluminou um futuro repleto de possibilidades de experiências radicalmente novas e fecundas em um mundo angustiado, deslumbrado diante de uma nova era. E quanto à mensagem, o cristianismo demonstrou ser capaz de criatividade e renovação histórica, desmentindo sempre as profecias de um final que tantas vezes parecia evidente [...] É preciso buscar hoje aqueles vetores que, desde sua própria entranha, se mostram capazes de enfrentar criativamente o novo desafio.⁴⁵¹

O que Queiruga parece indicar é a capacidade do cristianismo de lançar mão de uma criatividade que lhe possibilita experiências que também destoam do entorno e que, portanto, lhe é interna, surge desde dentro. Essa perspectiva, compreendida pela via epistemológica, é interessante na medida em que não reduz a identidade do sujeito, seja este o ser humano, o cristianismo ou a teologia, às influências externas, ainda que isso seja também uma realidade. Isso nos remeteria a pensar o cristianismo e mesmo a teologia a partir de um diálogo que não se dê apenas com aquilo que lhes é externo, mas, também, um diálogo entre os elementos que constituem o seu “interno” e que, igualmente, lhe proporcionem novas e criativas reconfigurações. Afinal, embora o cristianismo e a teologia tenham se embrenhado por caminhos tortuosos, produzindo em muitos momentos mais prejuízos do que benefícios, não se pode negar que os elementos para sua reinvenção encontram-se não apenas do lado de fora, mas, também, dentro de sua

⁴⁴⁹ Cf. MARIOTTI, H. *Autopoiese, cultura e sociedade*. Disponível em: <http://bit.ly/1IQqOas>. Acessado em: 22-05-2015.

⁴⁵⁰ Não nos parece equívoco a utilização de um conceito oriundo da biologia para se compreender o caráter dialógico da teologia, já que os autores do conceito de *autopoiese*, Humberto Maturana e Francisco Varela, também o elaboram a partir de uma perspectiva transdisciplinar. Não só os conhecimentos da biologia são movimentados nesse conceito, mas, também, os da cibernética, da epistemologia, da psicologia e etc. (Cf. MATURANA, H. *Autopoiese e cognição*. São Paulo: Record, 1972.).

⁴⁵¹ QUEIRUGA, A. T. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 118.

própria estrutura constitutiva. Uma teologia dialogal, portanto, que faça jus ao caráter manifestacional e abscondito da revelação, inevitavelmente requer que se busquem nos elementos que compõem sua tradição, novas e criativas relações.⁴⁵²

À semelhança do cristianismo, que pode ser visto como um organismo que nasce com a proposta de renovação do ambiente religioso judaico do primeiro século, deve fazer parte de uma teologia dialogal o ideal de transformação. Apesar da lentidão em assimilar mudanças, dado que historicamente contradiz o que parece ser uma vocação do cristianismo e da própria teologia, felizmente nos últimos tempos algumas respostas históricas positivas já se fazem sentir. No plano teórico, a assunção da crítica histórica e reconhecimento da legitimidade das novas filosofias (desde as transcendentais até as hermenêuticas) rumo à atualização da inteligibilidade da fé, já demonstra essa capacidade *autopoiética*; também no *plano prático*, a partir de uma consciência geográfica maior, o aparecimento de teologias contextuais, como se verá a seguir; em ambos os planos, verifica-se a gestação de uma nova espiritualidade, “visível nos esforços de renovação querigmática, litúrgica e pastoral, assim como na vivificação da dogmática, que, por um lado, reconheceu seu ‘déficit de experiência’ [...]”.⁴⁵³

Esse ideal de renovação também deve estar presente na própria linguagem a partir da qual a teologia se constrói. Ou seja, faz-se necessário que a teologia que se pretenda dialogal esteja disposta a mudar sua linguagem e suas “imagens” para continuar tendo a força motivadora que já teve. Vale salientar que mudar a linguagem não significa apenas mudar o “médium”, mas implica numa mudança do “mundo de sentido”. Quando mudamos a linguagem ou as “imagens” incorremos na possibilidade de conceber a realidade de outra forma, no entanto, a coragem da

⁴⁵² A própria ideia de uma “recepção” da tradição, remete-nos a uma “inovação” da mesma, já que se pressupõem conteúdos que foram gestados por determinadas pessoas, num certo ambiente, que operam a partir de certas expectativas, e que são legados a outras pessoas, que se encontram imersos em outro ambiente e que se movem a partir de outras expectativas. Claude Geffré fala de uma “hermenêutica conciliar”, a partir da qual se pode compreender que a tradição não se opõe à “inovação”. Nesta, a ideia de um surgimento da verdade (que é de ordem operatória) liga-se essencialmente à nossa experiência histórica e por esta é condicionado. Ou seja, há um passado que nos afeta ao mesmo tempo em que se requer uma postura responsável diante da recepção ativa desse passado, que se faz inevitável. Há, portanto, um diálogo ativo que se constrói na tensão entre um *espaço de experiência* que nos antecede, e que por vezes opera mesmo sem dele possuímos qualquer consciência, e um *horizonte de expectativas*, que nos convocam ao futuro. O diálogo, então, se manifesta numa fidelidade ao passado que necessariamente é uma *fidelidade criativa* (Cf. GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004, p. 65-69.).

⁴⁵³ QUEIRUGA, A. T. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 119.

mudança deve se fundar na consciência de que mudar a linguagem ou as imagens a respeito de Deus, por outro lado, não mudam o *Deus-em-si*, apenas nossa compreensão dele. Uma teologia nos limites da linguagem, o que em certo sentido a torna refém de uma visão hermenêutica do mundo, também estará em melhor posição para respeitar o caráter elusivo do sagrado.

Mas, o diálogo não se realiza apenas internamente, a partir da relação entre os elementos constitutivos da própria identidade. Ele se faz também a partir do outro. Portanto, em segundo lugar, *o diálogo pressupõe alteridade*. Não se trata apenas de um diálogo com o outro, mas um diálogo desde a relação com o outro. Uma teologia dialogal também será aquela capaz de respeitar as diferenças a partir da compreensão de que isso não é necessário apenas por uma questão de conceder ao outro o lugar que lhe é devido, mas, também, porque a identidade se constrói na alteridade. O diálogo pressupõe, nesse sentido, a consciência de que o *si-mesmo* não se basta, quer se tratem de indivíduos, instituições ou mesmo do discurso teológico. Nosso discurso não faz sentido se não se constrói nos “embates” com o outro, se não se apropria dessa interação. Nós e nossas elaborações teológicas sempre seremos devedoras do outro, compreendido em toda a sua irredutibilidade, afinal, o *diálogo* parte do princípio de que por mais diferente que o outro seja do *mim-mesmo*, pode-se por ele ser interpelado, questionado, consolidado ou mesmo completado, de maneira que por todos esses movimentos é possível crescer para além do que se é.

A partir do momento em que se compreende a importância do outro no processo constante de construção do humano, conclui-se que as identidades, conquanto pressuponham certa “durabilidade” — senão não seria identidades —, não são tão perenes assim. Nos termos de Bauman, posto que o sujeito contemporâneo sofra os efeitos da globalização, do deslocamento, da fragmentação, as identidades se tornaram “líquidas”. ⁴⁵⁴ Bauman afirma que “é realmente um dilema e um desafio para a sociologia — se você lembrar de que, há apenas algumas décadas, a ‘identidade’ não estava nem perto do centro de nosso debate” ⁴⁵⁵ A reflexão em torno desse tema, portanto, em grande medida se justifica na proximidade cada vez maior que somos obrigados a ter com o outro. Da imigração na Europa e as superpopulações das grandes metrópoles até o fenômeno mais

⁴⁵⁴ Cf. BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

⁴⁵⁵ BAUMAN, Z. *Identidade*, p. 22-23.

recente das Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC's), somos crescentemente desafiados em face do encurtamento das distâncias que nos colocam diariamente frente ao diferente. Muitos se preocupam em “perder” a identidade diante da possibilidade de ter que dialogar com o diferente. Mas, esse receio quase sempre ignora que nossas identidades estão em permanente construção. Uma teologia dialogal, nesses termos, certamente não se ressentirá de seu constante *vir-a-ser*.

Considerar uma teologia dialogal na perspectiva da alteridade passa também pelo respeito a outros “sistemas de verdade” — tais como as outras religiões, a filosofia, a arte e a própria ciência — e pela consciência de que a própria identidade se forja nas relações com esses sistemas.⁴⁵⁶ Quanto mais a história caminha e quanto mais se tornam complexas as culturas e as sociedades, mais surgem questões não previstas nos vários discursos religiosos e que poderiam ser tratadas a partir de uma análise multidisciplinar. É inegável, também, as contribuições que tanto a filosofia quanto a arte em geral podem oferecer à construção de uma teologia mais humana e afeita às necessidades da sociedade. Além disso, deparamo-nos a todo o momento com “questões-limite”, que se colocam na fronteira entre a teologia e a ciência. Trata-se de questões que não deveriam ser colonizadas nem por uma área, nem por outra, pois demandam uma abordagem mais ampla, para além dos limites que configuram cada uma dessas instâncias. A existência, pois, dessas questões de fronteira deveria ser motivo mais do que suficiente para o diálogo entre as partes.

5.3

A re-revelação nos limites da pessoa: por uma teologia de “textos vivos”

O percurso que abre caminhos em direção a uma teologia da revelação revelou-nos um paradoxo: a linguagem não é uma representação da *realidade-em-si*, por um lado, mas, constitui-se em nosso mundo, por outro. Isso significa que só temos acesso àquilo que se encontra nos limites da linguagem e qualquer teologia

⁴⁵⁶ São cada vez mais comuns no mundo contemporâneo propostas de teologia que procuram dialogar com outras “ciências”: desde as ciências humanas, tais como a filosofia, a história, a sociologia, a antropologia, a psicologia, até as chamadas “ciências duras”, tais como a física, química, biologia, neurociência e etc. Esse diálogo tem sido significativo para uma compreensão mais crítica e criativa da teologia, que aqui constitui base para nossa abordagem.

que se construa deve partir desse pressuposto. Entretanto, tem-se também que a *realidade-em-si* não se esgota na linguagem, não possui nela o seu termo — ela sempre sobra para além de suas próprias descrições. Esse paradoxo revelou-nos a necessidade de partir da compreensão de que a teologia, então, deve evitar o perigo dos “ídolos conceituais” e compreender-se como atividade que procede por sucessivas aproximações, interpretações cada vez mais adequadas, cujas manifestações em *devoir* já apontam para uma “reserva” que demonstra o caráter elusivo da revelação.⁴⁵⁷ Essa postura certamente opõe-se vigorosamente à lógica metafísica, sobretudo em sua ilusão de que o código linguístico corresponde à realidade sobre a qual se versa. Na verdade, toda a tradição hermenêutica contemporânea está na contramão do pensamento metafísico. Mas, considerando a tradição filosófica desde Nietzsche e Heidegger, a crítica à metafísica não necessariamente constitui-se numa crítica à ontologia, apesar de muitos tomarem as duas expressões como equivalentes. Heidegger, por exemplo, é um grande crítico da metafísica, mas não da ontologia. Portanto, a admissão dos limites da linguagem, ao mesmo tempo em que a legitimação da dimensão ontológica, abre espaço para o abscôndito na revelação.

A revelação, no sentido que aqui se propõe, é indissociavelmente *linguagem* e *experiência*. Seguindo a trilha de Schillebeeckx, tal qual fizemos em “3.2.2”, pode-se dizer que o cristianismo não se manifesta primariamente como uma mensagem na qual se deva crer, mas trata-se de uma experiência de fé que se transforma numa mensagem. Ou seja, há uma experiência de fé cujo relato inicial dá testemunho do seu caráter inefável e que, posteriormente, se traduz numa diversidade de linguagens que constituem o Novo Testamento. Nesse sentido, afora a singularidade do evento pascal, há um “chão” comum que reúne essa experiência a qualquer outro “experimento” do sagrado. Assim, qualquer experiência religiosa, incluindo a experiência cristã, possui sua dimensão pré-racional — Rudolf Otto a chamaria de “aspecto irracional do sagrado” —⁴⁵⁸ e sua dimensão racional. A experiência epifânica, pré-racional no sentido de ser prévia à própria distinção entre o racional e o irracional, é *imediata*, se “aloja” na dimensão indiferenciada do sagrado, e a linguagem que lhe dá suporte é a simbólica (do grego, *syn-ballein*), “da

⁴⁵⁷ Ver GEFFRÉ, C. Crer e interpretar..., p. 39.

⁴⁵⁸ Cf. OTTO, R. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

qual se alimentam as narrativas míticas, mágicas, poéticas e religiosas”.⁴⁵⁹ Segue-se à experiência epifânica, no entanto, sua própria interpretação que *a posteriori* se traduz em linguagem, teologia, dogma, instituição, etc. Anteriormente, essa linguagem se manifestava através de narrativas míticas, mas, pouco a pouco se apropria do discurso da razão, baseada no princípio da *identidade* e *não-contradição*, cujo princípio regente é a disjunção (do grego, *dia-ballein*) e a estrutura linguística é o conceito. O princípio da disjunção interdita que algo seja ele mesmo e outra coisa, ao mesmo tempo e sob as mesmas circunstâncias. Também esse é um estágio inevitável na experiência humana, responsável pela construção das instituições religiosas. Mas, deve-se ter em mente que a dimensão linguística da revelação pressupõe uma experiência humana, o que nos impõe a necessidade de uma “teologia da pessoa”.

Embora a formulação linguística da experiência humana seja uma etapa no processo, existem questões que parecem extrapolar a linguagem, como experiências de dor e sofrimento ou mesmo de experiência religiosa, cuja descrição é absolutamente impossível de ser feita a contento. A linguagem sempre deixará escapar alguma coisa presente na experiência originária, não importa o quão precisa ela seja. Nesse caso, a própria consciência de que a linguagem é limitada para descrever a realidade, nos levaria à necessidade de concomitantemente trabalhar na construção de uma teologia de “textos vivos”. Essa teologia deveria valorizar as experiências humanas, consciente de que nem sempre estarão respaldadas nos parâmetros normativos que se estabelecem a partir das descrições teológicas vigentes. Ou seja, para além dos textos “normativos” e da verdade que daí derivou existem pessoas de carne e osso, que como tais devem ser consideradas nas formulações teológicas, além de se tornarem pressupostos para as mesmas.⁴⁶⁰ Considerar as pessoas e suas vulnerabilidades como parâmetro teológico também indica o tipo de relação que se deve ter para com essa teologia: uma relação de *fragilidade*.

⁴⁵⁹ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado...*, p. 14.

⁴⁶⁰ Vale ressaltar que assim como a consciência de limitação da linguagem nos força a uma “teologia da pessoa” — a linguagem apontando para o humano como sua condição —, o caráter inabarcável da experiência humana também exige uma teologia “aberta” — o humano como exigência do tipo de linguagem que se deve usar.

5.3.1

Materializações da vulnerabilidade humana na teologia latino-americana

Se os movimentos que desembocaram numa reviravolta linguístico-hermenêutico-pragmática nos legaram bons instrumentos para a compreensão de uma teologia da revelação em seu aspecto linguístico-discursivo, deveríamos agora buscar instrumentos que nos ajudem na construção de uma teologia da revelação em seu aspecto humano-experiencial. Do mundo europeu e americano devemos nos conduzir ao contexto brasileiro e latino-americano. Então, a pergunta: há alguma relação entre a melhor tradição que subsidia a hermenêutica contemporânea, sobretudo aquela que deriva dos movimentos resultantes da *Linguistic Turn*, e a hermenêutica latino-americana? E se há, qual o possível elemento propulsor e como isso aparece na teologia praticada, sobretudo, na América Latina (AL)?

Na AL também se pode notar um projeto epistemológico inovador, entretanto, muito mais afeito ao humano e suas contingências. Então, se queremos sugerir uma teologia de “textos vivos”, como pressuposto para uma teologia da revelação, devemos encontrar nossa melhor tradição na AL. De modo geral, pode-se dizer que há um “núcleo estruturante” da hermenêutica latino-americana digno de nota e que aqui deve ser destacado. Isso, é claro, não significa que não se possa pensá-la a partir de outros “núcleos”. De qualquer forma, não se pode negar a força propulsora dessa hermenêutica que é a *legitimação do fraco e oprimido*, mas, muito mais do que isso, a *construção de um projeto epistemológico que se funde na descolonização*. Trata-se, portanto, de dar voz e vez à produção de conhecimentos autóctones que, portanto, se emancipem da Europa. Trata-se, nesse sentido, de um conhecimento que se baliza *pela* e se nutra *da* prática e do entorno socioeconômico. Esse projeto inclui, inclusive, identificar na história sujeitos que foram importantes e justamente mereceriam a posição de protagonistas, muito embora ficassem obscurecidos frente aos sujeitos protagonizados pela cultura europeia. Mas, sobretudo, tem a ver com a tarefa de agregar à sua própria hermenêutica o elemento da vulnerabilidade humana. Ou seja, trata-se de um modo distinto de produção de conhecimento, de compreensão do mundo.

A crítica latino-americana parte do fato de que o pensamento hegemônico nos impede de representar o mundo como nosso e nos torna objetos e não sujeitos

epistemológicos. Essa mudança é importante, pois, se não se consegue representar o mundo como sendo seu, tampouco se poderá transformá-lo, já que se coloca a serviço de outro e, de alguma maneira, encontra-se exilado em sua própria casa. Tal epistemologia, nesse sentido, constrói-se a partir de uma crítica ao capitalismo (política), ao colonialismo (sociocultural) e ao patriarcado (gênero). Esse giro epistemológico, portanto, tem o poder de dar ao excluído o direito de construir e interpretar o seu próprio mundo, de fazer sua própria filosofia, sua própria teologia e produzir seu próprio cristianismo, já que seu “quadro interpretativo” (que sempre seleciona algumas coisas e deixa de lado outras) é radicalmente diferente em relação às matrizes europeias.

Poderíamos citar muitas características que traduzem bem essa fragilidade a partir da qual a hermenêutica latino-americana se propõe. Entretanto, elencaremos aqui as que parecem mais relevantes para uma teologia da revelação em seu caráter manifestacional e abscôndito. Em primeiro lugar, essa “fragilidade” que subsidia a hermenêutica na AL e a partir da qual propomos alguns elementos para uma teologia da revelação se evidencia nos “palcos” a partir dos quais se faz ouvir. Não se fará mais presente na pura “identidade” e nos lugares “familiares” do texto bíblico, nas interpretações já consagradas, mas numa alteridade e estranhamento que passaram a ser acolhidos como critério hermenêutico. Não se restringirá à cristalização e sacralização das Escrituras em seu ambiente de origem, mas se encontrará na mistura do texto com a realidade e demanda do ouvinte, sobretudo em sua história de opressão. A fragilidade que motiva essa nova epistemologia, portanto, também se insurge contra a colonização do texto bíblico, ao privilegiar os coadjuvantes e seu testemunho, as narrativas de luta e opressão e as utopias sepultadas sob a camada de séculos de tradição interpretativa.

A “epistemologia da fragilidade” também se verifica naqueles que lutam para se tornarem sujeitos dessa nova hermenêutica. Pensar o próprio mundo não é mais privilégio que se restrinja ao rico, branco, europeu, cristão e macho. Estende-se, também, ao pobre, índio, negro, pagão, mulher, etc. Por mais desafiador que isso seja, pressupõe-se que todos devam ter voz e direito a participar na construção de seu próprio *éthos*. Pressupõe-se, portanto, que se legitimem os “filtros” daqueles que até então estiveram à mercê dos “quadros interpretativos” de outrem, afinal, a história da AL é uma história de colonização desses “horizontes interpretativos”. O giro epistemológico, então, é de proporções muito grandes. Além disso, vale

ressaltar que esses novos sujeitos — o pobre, o índio, o negro, a mulher e etc. — deram origem àquilo que poderíamos chamar de “hermenêuticas contextuais” que, na verdade, expressam a legitimação de um número maior de “quadros interpretativos”. Afinal, uma coisa é nos conscientizarmos de que estamos irremediavelmente confinados aos nossos próprios “filtros”, outra coisa é estarmos inseridos num projeto epistemológico que os legitimem.

Algumas dessas hermenêuticas contextuais — e que de alguma forma reúnem-se sob a égide de uma perspectiva teológica da libertação — incluiriam a “hermenêutica da libertação”, a “hermenêutica índia”, a “hermenêutica negra”, a “hermenêutica feminista”, dentre outras. Essas leituras se sustentam sobre a consciência de que muitos são os “filtros” que existem e que devem ser legitimados a fim de que se mostre toda a riqueza do Deus que se revela. Portanto, múltiplas e não definitivas são as recepções da mensagem cristã no decurso da história, afinal, como afirma Geffré: “No fundo, quem diz texto diz comentário [...]”.⁴⁶¹

Aproveitando a ilustração do “filtro” que utilizamos anteriormente, observemos os desdobramentos:

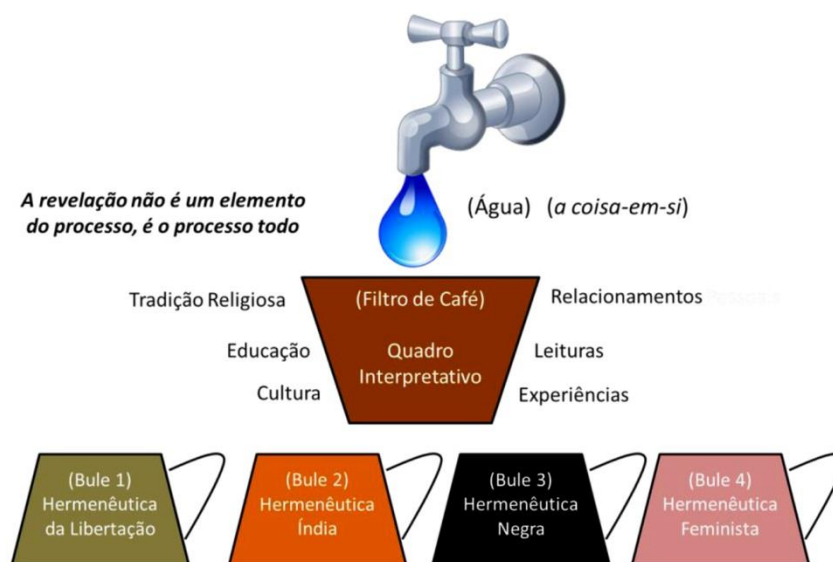


Figura 2: Epistemologia do filtro II

⁴⁶¹ GEFFRÉ, C. Crer e interpretar..., p. 39.

O contexto determina a leitura que se faz de um texto.⁴⁶² Uma hermenêutica contextual, portanto, pressupõe que a interpretação se determinará significativamente pelo contexto no qual se está inserido. Em se tratando dos grupos que representam a hermenêutica praticada na AL, pode-se dizer que os elementos que formam o seu quadro interpretativo são distintos em relação ao contexto hegemônico. Sua crítica se sustenta sobre o pressuposto de que qualquer contexto que se absolutize — por mais contraditório que isso seja — depõe contra a própria ideia de contexto. Ou seja, quando se fala em contexto já se pressupõe a diversidade de fatores determinantes da leitura de um texto. Portanto, um contexto absoluto é um não-contexto.

As hermenêuticas contextuais são a materialização histórica da legitimação dos distintos *quadros interpretativos* a partir dos quais se pode compreender o divino e consequentemente se fazer teologia. Elas depõem contra o “mito” de que a revelação dribla os diferentes “filtros” que são construídos a partir das muitas relações mundanas que nos constituem, mito esse que se sustenta sobre uma suposta garantia de univocidade. Depõe, pois, contra a legitimação de apenas um dos possíveis *quadros interpretativos*. A revelação, nesse sentido, não se identifica com o *Deus-em-si*, não se identifica com nossas *teologias finais*, nem tampouco com nosso *quadro interpretativo*. Quando inadvertidamente se identifica com o *Deus-em-si*, cria o equívoco de que uma vez depositários da revelação seríamos igualmente depositários autorizados do Deus que se revela, e a história já nos mostrou os estragos que esse equívoco pode ocasionar; quando se identifica com nossas teologias finais, cria o equívoco de acreditarmos que quando fazemos teologia da revelação produzimos conhecimento absoluto do divino e, consequentemente, uma vez que o possuímos nos tornamos “guardiões da verdade”; quando se identifica com nossos “quadros interpretativos”, cria o equívoco psicologizante de que Deus se reduz ao que dele suspeitamos, ou seja, se reduz ao impacto que exerce sobre nós nossas tradições, nossas leituras, experiências, cultura, relacionamentos e etc. A revelação não se constitui num elemento do

⁴⁶² Embora os teóricos proponham sistematizações diferentes para a classificação dos tipos de contexto, Cortina conclui que todas elas acabam se resumindo a dois diferentes tipos de abordagem: a semântica, que se caracteriza por ser interna ao texto, e a situacional, que designa o que é externo ao texto. Para ele, no processo de leitura, tanto mais verdadeira será essa leitura quanto maiores forem os dados contextuais do sujeito leitor, bem como maior sua capacidade de perceber relações (Cf. CORTINA, A. *O príncipe de Maquiavel e seus leitores...*, p. 25-35.).

processo, mas diz respeito ao processo todo, que se inicia num Deus que gratuitamente decide reverberar-se no mundo humano, cujo ser passa pelas contingências formadoras do nosso filtro e se mistura à criatividade humana na forma de conhecimento teológico. As hermenêuticas contextuais, assim, dão testemunho desse processo na medida em que expõem o humano e suas vicissitudes — bem como a imprevisibilidade que daí decorre — como constitutivos do processo revelacional.

Não está no escopo deste trabalho uma síntese das hermenêuticas contextuais materializadas em distintas teologias, nem as práticas que decorrem de tais perspectivas, já que existe abundante literatura a esse respeito.⁴⁶³ Entretanto, a

⁴⁶³ A obra que deriva da hermenêutica praticada na AL é abundante. Se nos restringirmos à Teologia da Libertação, que se constitui numa das principais hermenêuticas contextuais, inspiradora e mesmo matriz de muitas outras que se seguiram a ela, poderíamos citar brevemente os seguintes autores e obras: a obra de referência da Teologia da Libertação surge das conferências do teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, realizadas na sequência da conferência de Medellín, em 1968. Gutiérrez lança um primeiro ensaio, publicado em 1969, com o título: “Hacia Una Teología da Liberación”, mas, em 1971, publica esse conteúdo em forma de livro, no qual apresenta sua perspectiva latino-americana da libertação (Cf. GUTIÉRREZ, G. *Teología da liberación: perspectivas*. Lima: CEP, 1971. Quanto a um aprofundamento da obra de Gutiérrez e uma síntese das edições brasileiras e suas modificações, ver ALMEIDA, J. C. *Teologia da solidariedade: uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.). A obra de Gutiérrez marca o início da primeira geração de teólogos que se debruçaram sobre a Teologia da Libertação, que inclui também teólogos tais como o uruguaio Juan Luis Segundo, o argentino Lucio Gera, os chilenos Segundo Galilea e Pablo Richard, o brasileiro Hugo Assmann, além dos teólogos protestantes que se organizam em torno da ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina – para uma compreensão detalhada da ISAL, ver FILHO, J. B. *Caminhos do protestantismo militante: ISAL e Conferência do Nordeste*. Vitória: Editora UNIDA, 2014.), dentre os quais se destacam o brasileiro Rubem Alves, o argentino José Míguez Bonino e os uruguaios Emílio Castro e Julio de Santa Ana (Cf. FÜSSEL, K. Teologia da Libertação. In: EICHER, P. (Org.). *Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 866.). Dentre as muitas obras escritas por esses autores, destacam-se também as seguintes: ALVES, R. *Teologia della speranza umana*. Brescia: Queriniana, 1971; SEGUNDO, J. L. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975; ASSMANN, H. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1973. À primeira geração de teólogos da libertação segue-se uma segunda, representados por expoentes, tais como, o brasileiro Leonardo Boff, os argentinos Severino Croatto, Aldo Büntig, J. C. Scannone, além do filósofo Enrique Dussel, o mexicano Raúl Vidales, o salvadorenho Ignacio Ellacuría e o chileno Ronaldo Muñoz (Cf. FÜSSEL, Teologia da Libertação, p. 866.). Temos ainda aquilo que se pode chamar de terceira geração de teólogos da libertação, representados, sobretudo, pelos brasileiros Frei Betto, Clodovis Boff e Rogério de Almeida, o salvadorenho de nascimento espanhol Jon Sobrino, o chileno Fernando Castillo e o nicaraguense Juan H. Pico (Cf. FÜSSEL, Teologia da Libertação, p. 867.). Atualmente, algumas obras se destacam pela tentativa de um balanço dos resultados da Teologia da Libertação: BOFF, L.; RAMOS-REGIDOR, J; BOFF, C. *A Teologia da Libertação: balanço e perspectiva*. São Paulo: Editora Ática, 1996; a obra que comemora os 30 anos da Teologia da Libertação: SUSIN, L. C. (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo, SP: SOTER/Loyola, 2000; destaca-se, também, a publicação de um livro, como consequência da conferência proferida por Leonardo Boff, em 2011, no 24º Congresso Internacional da SOTER, em Belo Horizonte/Brasil, por ocasião da comemoração dos 40 anos da Teologia da Libertação: BOFF, L. Quarenta anos de Teologia da Libertação: uma metáfora do mistério pascal. In: DE MORI, G.; OLIVEIRA, P. R. (Orgs.). *Religião e Educação para a cidadania*. São Paulo: Paulinas-SOTER, 2011, p. 129-143.

título de exemplo, vale a pena uma pequena síntese de uma das práticas hermenêuticas resultante da busca por essa nova epistemologia que se sustenta na vulnerabilidade humana: a “leitura popular da Bíblia”.

A leitura popular da Bíblia teve como um de seus principais proponentes o teólogo Carlos Mesters. Segundo Mesters, “A preocupação principal do povo não é interpretar a Bíblia, mas é interpretar a vida com a ajuda da Bíblia”.⁴⁶⁴ Parte do pressuposto de que “A revelação de Deus, outrora acontecida e consignada no texto, faz-se viva para a comunidade de fé nesse novo contexto de vida”.⁴⁶⁵ O método utilizado baseia-se no chamado “triângulo hermenêutico”: *realidade* (social, política, econômica...); *texto* (Bíblia) e *comunidade* (olhar da fé). A *realidade* é o “chão” humano, a concretude da vida, o lugar das alegrias e tristezas, vitórias e derrotas, sonhos e dissabores e onde se entretence e se articula a Palavra de Deus. Como tal transforma-se em “porta de entrada” para o texto bíblico. Parte-se, portanto, das necessidades concretas da vida cotidiana (o caráter cotidiano da vida também é resgatado) e da estruturação mais ampla da sociedade, além de utilizar-se dos instrumentais fornecidos por outras áreas do conhecimento. A realidade, portanto, é assumida em sua forma dinâmica, o que significa entrar em sintonia com as vozes, os gemidos e silêncios, nem sempre explícitos, mas reais. A expressão “popular”, que define o movimento de aproximação ao *texto bíblico*, pressupõe a participação, contextualização e crítica. O texto, por outro lado, é a palavra escrita da Bíblia. Se, por um lado, a leitura popular procura fugir do aprisionamento imposto pelo fundamentalismo, que tende a extrair o texto de seu contexto histórico e de seu lugar social, por outro, tenta fugir, também, do academicismo — este, caracterizado por um estudo aprofundado e sistematizado, mas abstraído da realidade do povo. Finalmente, o triângulo inclui a *comunidade de fé* (também nomeada por *contexto*), que lê a Bíblia em busca de respostas para seu cotidiano sofrimento.⁴⁶⁶ Ou seja, as comunidades constituem o contexto onde a Bíblia é lida e atualizada de maneira a fazer sentido a partir de sua realidade. Para Mesters, a realidade (pré-texto) e a comunidade de fé (contexto) determinam o lugar a partir de onde se lê e se interpreta o texto.

⁴⁶⁴ MESTERS, C. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 37.

⁴⁶⁵ MESTERS, C. *Apud* LIBÂNIO, J. B. Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 98-99.

⁴⁶⁶ Cf. NEUENFELDT, E. G. Diálogo entre a leitura popular e a leitura feminista da Bíblia. In: *Estudos teológicos*, v. 45, n. 2, p. 117-128, 2005.

Vale ainda ressaltar aqui a perspectiva do teólogo norueguês Sturla J. Stalsett sobre a vulnerabilidade humana, sobretudo a que se verifica a partir do contexto latino-americano. A reflexão de Stalsett toma como base o tema da ética, em relação à qual identifica duas dimensões: aquela que se manifesta como busca da atitude correta, a boa conduta do ser humano, e aquela que se compreende como a boa vida e a boa sociedade. A primeira, com caráter fortemente individualista, destaca a qualidade moral dos procedimentos humanos, ou seja, se as ações são realizadas com justiça, com boas intenções, honestidade, transparência, etc. Essa dimensão da ética é de vital importância, sobretudo na AL, onde os temas da corrupção, crise de confiança, abuso de poder, má utilização dos recursos públicos, favoritismo, impunidade e etc. são extremamente atuais. A segunda, entretanto, parte do pressuposto de que não adianta seguir as regras do “jogo” se essas regras são equivocadas. Portanto, necessita-se de uma qualidade ética nas metas, substância e legitimidade das regras que regulam o comportamento ético. Nesse sentido, a pergunta que se coloca é: o que significa a boa vida para todos os que vivem em comunidades, em particular, os excluídos? Stalsett pretende ressaltar a segunda dimensão da ética. Portanto, propõe três valores éticos fundamentais no mundo globalizado: a *vulnerabilidade*, a *dignidade* e a *justiça*.

Para Stalsett, em sentido crítico e negativo, a globalização tem a ver com os limites de acessibilidade e disponibilidade dos recursos globais, não só presente de forma violenta já no processo de conquista verificado no século XVI, mas de forma ainda mais sistemática também a partir do século passado. O que Stalsett pretende indicar é a consciência de que o globo como um todo é vulnerável e tal vulnerabilidade é compartilhada por todos os habitantes do planeta. Tal vulnerabilidade se percebe em realidades que vão da ameaça nuclear e os problemas ecológicos que derivam do desenvolvimento desenfreado às ameaças terroristas que a todos apavoram. No entanto, embora compartilhada, essa vulnerabilidade é assimétrica no sentido de que existem poucos ganhadores e muitos perdedores. Então, quando Stalsett se refere à ética frente ao fenômeno da globalização, refere-se a uma vulnerabilidade compartilhada, porém assimétrica. Portanto, para ele, a ética constitui-se no reconhecimento dessa vulnerabilidade compartilhada e assimétrica, assumida como tarefa pessoal e coletiva.

Stalsett também chama a atenção para o fato de que a busca excessiva por segurança, na esperança de eliminar a vulnerabilidade humana, pode ter

consequências desumanizantes, já que a vulnerabilidade é constitutiva do ser humano — “ser humano é ser vulnerável” —, além de se constituir abertura ao outro, na acepção de Lévinas. A vulnerabilidade, nesse sentido, é o fundamento de toda *sensibilidade*, *compaixão* e *comunidade* — e porque não dizer, elementos caros à tradição hermenêutica latino-americana? A ausência de reconhecimento da vulnerabilidade, na perspectiva de Stalsett, inviabiliza o reconhecimento da vulnerabilidade do outro e a demanda ética que daí decorre. Para o teólogo norueguês o sonho da invulnerabilidade, central no projeto moderno e desejado pelos impérios históricos e atuais, é um sonho imoral, porquanto desumanizante.⁴⁶⁷

5.3.2

Os “textos vivos” como manifestação e camuflagem do divino

A densidade do pensamento de Sturla Stalsett, presente em seu artigo “El Sujeto, Los Fundamentalismos y La Vulnerabilidad”, se aproxima sensível, mas significativamente de nosso tema. Nesse artigo, Stalsett nos expõe o vigor e vivacidade do ser humano que advêm de sua capacidade de gritar, interpelar e até se rebelar. No entanto, apesar desse vigor que se manifesta num sujeito atravessado pelas contingências e em cujo processo se revela humano, esse vivente está presente como sujeito negado, como ausência. A experiência da vulnerabilidade humana é o “lugar” onde encontramos as marcas desse sujeito negado e ausente.

Evocando autores como Lévinas, Dussel, Hinkelammert e Logstrup, Stalsett insiste que a demanda ética surge desde a vulnerabilidade do Outro, afinal, não se pode escutar e responder à voz que emerge da vulnerabilidade, se não se reconhece a própria vulnerabilidade. Nas palavras do teólogo,

Sem reconhecimento da própria vulnerabilidade, não é possível perceber a vulnerabilidade do Outro e, portanto, não é possível a ação ética. Em outras palavras, sem o reconhecimento da interdependência que surge de uma vulnerabilidade compartilhada, não se pode escutar e responder ao grito do sujeito [...] Esta interdependência expressa na vulnerabilidade compartilhada se afirma na frase de Franz Hinkelammert: “o assassinato é suicídio”. O que aqui se vê é o caráter constitutivo da vulnerabilidade, tanto em sentido antropológico como em sentido

⁴⁶⁷ Cf. STALSETT, S. J. Vulnerabilidad, dignidade e justicia: valores éticos fundamentales em um mundo globalizado. In: *Revista Venezolana de Gerencia*, año 9, n° 25, 2004, p. 145-157.

ético. Antropológicamente dito: “Eu somente sou se tu também fores (*ubuntu*); eticamente expresso: ame a teu próximo porque você o é” [...] (tradução nossa).⁴⁶⁸

Essa vulnerabilidade, enquanto marca do sujeito ausente, está na contramão dos fundamentalismos, sejam os tradicionais religiosos de cunho protestante, católico, islâmico, hindu ou mesmo o fundamentalismo do Império neoliberal globalizado, na medida em que estes não aceitam sua própria vulnerabilidade — consequentemente, tornam-se insensíveis à vulnerabilidade do outro. O sonho de todos os fundamentalismos é a invulnerabilidade absoluta, mas, segundo Stalsett, as maneiras de se buscar a realização desse sonho são distintas nos dois casos. O fundamentalismo religioso procura eliminar seu adversário mediante a violência simbólico-religiosa que se nutre dos textos sagrados, da história e do dogma. Inquisições, por um lado, terrorismo islâmico, por outro, marcam as posteriores materializações dessa violência. O fundamentalismo do Império global, por sua vez, busca na supremacia absoluta da tirania capitalista e da tecnologia, principalmente armamentista, a realização de seu sonho de invulnerabilidade. Portanto, à vulnerabilidade dos viventes, traço constitutivo de sua humanidade, contrapõe-se a força dos fundamentalismos.

O elo que liga o estado de negação ou vitimização e a ação libertadora — na compreensão de Stalsett — está não somente no reconhecimento e aceitação da própria vulnerabilidade, mas, também, na assunção dessa debilidade como força, como potência. Além disso, faz-se necessário racializar os sujeitos negados, ou seja, identificá-los enquanto mulheres, negros, indígenas, etc., afinal, são esses os que melhor reconhecem e tornam sua vulnerabilidade em força de resistência e libertação. Assemelham-se às primeiras comunidades cristãs, cuja força brotava da imagem da ausência do Cristo ressurreto, estampada tanto na cruz como no túmulo vazio. Uma imagem paradoxal, refletida na presença-ausência, que inspirou uma comunidade vulnerável a tornar-se um movimento que se perpetuaria ao longo da história, porém, nem sempre discernindo sua real vocação em face de sua própria

⁴⁶⁸ “Sin reconocimiento de la propia vulnerabilidad no es posible percibir la vulnerabilidad del Otro, y por lo tanto no es posible la acción ética. Dicho de otra forma, sin el reconocimiento de la interdependencia que surge de una vulnerabilidad compartida, no puede escucharse y responderse al grito del sujeto [...] Esta interdependencia expresada en la vulnerabilidad compartida [...] se afirma en la frase de Franz Hinkelammert: ‘el asesinato es suicidio’. Lo que aquí se ve, es el carácter constituyente de la vulnerabilidad, tanto en sentido antropológico como en sentido ético. Antropológicamente dicho: ‘Yo soy solo si tú también eres (*ubuntu*); éticamente expresado: ‘Ama a tu prójimo, porque tú lo eres’” (STALSETT, S. J. El sujeto, los fundamentalismos y la vulnerabilidad. In: Pasos, n. 104. San José-Costa Rica: Segunda Época: DEI, 2002, p. 33.).

debilidade, por um lado, e da violência de sua própria saturação, por outro. O perigo está sempre à espreita, razão pela qual devemos encontrar na própria história da Igreja cristã razões para uma busca incessante e contínua de nossa originária vulnerabilidade, já que a transformação do débil em força criativa também pode paulatinamente se transfigurar em poder e conquista.

Mas, se é possível que Deus se revele aos marginalizados e excluídos, assim como supõe a teologia latino-americana, então é possível dizer que Deus também se esconde no ser humano ausente. Ele se identifica com a ausência presente de um povo negado e se esconde frequentemente nos *não-lugares (u-topia)* onde se encontram os *não-sujeitos*. Portanto, nem sempre se encontra presente nos templos ou lugares sagrados, como era de se esperar, mas em barracas, margens de estrada, ruas, praças públicas, nas passeatas, nos sindicatos e associações e etc., na medida em que são esses os lugares que ainda insistem em não serem colonizados. Embora o esperemos na complexidade das coisas — por isso a complexidade da religião judaica e cristã —, ele frequentemente se esconde na simplicidade. Embora o esperemos como adulto entre adultos e achamos que o Reino é feito por adultos, o encontramos entre as crianças e descobrimos que é delas o Reino dos Céus. Mas, a surpresa também encontra o seu lugar quando o procuramos entre as crianças e ele se esconde entre os doutores; quando o esperamos entre os Pastores, Padres e Rabinos e ele se refugia entre a gente simples, tornando-as protagonistas de uma nova história contada pelos oprimidos. Finalmente, somos surpreendidos quando o esperamos como conquistador em glória e poder, empunhando o cetro-símbolo de sua autoridade, mas ele se esconde em sua própria fraqueza (*kenosis*), sendo a cruz o seu melhor símbolo. A fratura imposta à compreensão vigente, pois, trabalha a favor de uma nova hermenêutica, afinal, Deus parece se esconder exatamente onde não é mais procurado.

Pode-se perceber, a partir da hermenêutica praticada na AL, o papel central e preponderante do humano no processo revelacional. Ao considerarmos uma das expressões dessa hermenêutica, conforme o exemplo dado anteriormente — a “leitura popular da Bíblia” —, pode-se vislumbrar tal centralidade. Na caracterização dessa prática, proposta por Carlos Mesters e Francisco Orofino, é notória a predominância do humano. Os referidos autores elencam dez características da leitura popular da Bíblia, cuja síntese poderia ser descrita da seguinte maneira: 1) mediante a fé, o **povo reconhece** e **acolhe** a Bíblia como

Palavra de Deus; 2) a Bíblia, vista como “espelho” da **realidade**, é lida levando-se em conta a **história de lutas e sofrimento do povo que a lê**; 3) a leitura proporciona uma **experiência** inédita de Deus como fruto da **identificação do povo** com as narrativas bíblicas: “Se Deus esteve com aquele povo no passado, então Ele está também conosco nesta luta que fazemos para nos libertar [...]”; 4) a Bíblia deixa de ser propriedade exclusiva do clero e passa a fazer parte do **cotidiano da vida do povo**, trazendo consigo a presença viva de Deus que se **experimenta** em meio ao **sofrimento**; 5) a Bíblia, vista como o “**nosso**” **livro**, torna-se instrumento de uma análise mais crítica da **realidade**; 6) a Palavra de Deus não está só na Bíblia, mas também na **vida**, então, interpretá-la significa **interpretar a vida** com a ajuda da Bíblia; 7) a Bíblia não chega ao **povo** pela porta da imposição autoritária, cujo conteúdo manifesta-se em doutrinas de cima para baixo, mas pela porta da **experiência pessoal e comunitária**, como Boa Nova que revela a presença libertadora de Deus; 8) a ligação entre a Bíblia e a **vida** se dá a partir de **perguntas** que surgem da **realidade** e que tenham a ver com o **povo**, do uso adequado da ciência e do bom-senso para se **interpretar a realidade** e o próprio texto, bem como de uma visão holística da Bíblia, que leve em conta seus **leitores** e sua **concreticidade**; 9) a **interpretação** da Bíblia pressupõe tanto a contribuição **intelectual** do **exegeta** quanto a **criatividade, intuição e participação da comunidade**; e 10) partindo-se do pressuposto de que o sentido da Bíblia não se restringe a uma ideia que se capta com a razão, mas, também, a um **sentimento** que se percebe com o **coração**, a boa **interpretação** necessita de um **ambiente de fé e fraternidade** (cantos, orações, celebrações, etc.).⁴⁶⁹ Os grifos ressaltam os elementos humanos que são atravessados pela realidade e concreticidade da vida, e que nos convidam a abriremos caminho em direção a uma teologia da revelação que inclua o humano em suas formulações. Portanto, pensar uma teologia da revelação não passa apenas por uma teologia de textos escritos, mas, também, por uma teologia de “textos vivos”.

Pode-se dizer que é razoável encontrarmos no texto escrito um ambiente menos “ameaçador” do que o ambiente no qual vivem as pessoas. O *face-a-face* não só é mais frequente do que o *face-ao-texto*, mas, também, evoca uma alteridade muito maior. Isso não se constitui um problema àqueles que se acostumaram à

⁴⁶⁹ Cf. MESTERS, C.; OROFINO, F. *Sobre a leitura popular da Bíblia no Brasil*. Disponível em: <http://bit.ly/1L9eBR4>. Acessado em: 25-05-2015.

irredutibilidade do outro, pois se há um respeito à diferença, não importa se se tratam de textos escritos ou textos vivos. Gadamer chama a atenção para a necessidade de se respeitar a alteridade do texto, bem como de se ter a consciência das próprias “opiniões prévias”, inevitáveis na relação hermenêutica:

Aquele que quer compreender não pode se entregar de antemão ao arbítrio de suas próprias opiniões prévias, ignorando a opinião do texto da maneira mais obstinada e conseqüente possível — até que este acabe por não poder ser ignorado e derrube a suposta compreensão. Em princípio, quem quer compreender um texto deve estar disposto a deixar que este lhe diga alguma coisa. Por isso, uma consciência formada hermenêuticamente deve, desde o princípio, mostrar-se receptiva à alteridade do texto [...] O que importa é dar-se conta dos próprios pressupostos, a fim de que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade, podendo assim confrontar sua verdade com as opiniões prévias pessoais.⁴⁷⁰

Pode-se dizer que a história da AL é a história de pseudo-protagonistas que se entregaram obstinadamente às próprias opiniões prévias, ignorando a opinião dos textos vivos com os quais se relacionaram hermenêuticamente. Ou seja, refere-se a textos vivos que foram cooptados e manipulados a partir de uma leitura hegemônica, refém da lógica da identidade. Tal leitura não se deu conta dos próprios pressupostos que se ocultaram na ilusão universalista imposta por uma cultura europeia, cristã e altamente patriarcal, o que fez com que também não prestasse atenção ao grito e gemido de seus textos (extremamente) vivos. Não prestaram atenção ao seu texto, tampouco ao respectivo contexto, fosse ele “interno” ou “externo”, “linguístico” ou “situacional”. São dignos de nota alguns pronunciamentos de líderes ameríndios, registrados por Raúl Fornet-Betancourt em uma obra que critica a expansão do cristianismo na AL e se propõe a contar a história a partir dos oprimidos. A seguir uma dessas reações que representa a tradição religiosa maia, na qual se percebe o gemido de um “texto vivo” que foi ignorado em função de uma “leitura” violenta e colonialista:

Somente pelo tempo louco, pelos loucos sacerdotes, foi que entrou para nós a tristeza, que entrou em nós o ‘Cristianismo’. Porque os ‘mui cristãos’ chegaram aqui com o verdadeiro deus; mas isso foi o princípio da nossa miséria, o princípio do tributo, o princípio da ‘esmola’, a causa de que saísse a discórdia oculta, o princípio das brigas com armas de fogo, o princípio dos atropelos, o princípio dos despojos de tudo, o princípio da escravidão pelas dívidas, o princípio das dívidas pegadas nas costas, o princípio da contínua rixa, o princípio do padecimento. Foi o princípio da obra dos espanhóis e dos ‘padres’, o princípio dos caciques, os professores de escola e dos fiscais... Mas chegará o dia em que chegarão até Deus as lágrimas de seus olhos e baixe a justiça de Deus de um golpe sobre o mundo. Verdadeiramente é a vontade

⁴⁷⁰ GADAMER, H.-G. *Verdade e método I...*, 2003, p. 358.

de Deus que regressem *Ah-Kantenal* e *Ix-Pucyolá*, para arremessá-los da superfície da terra!⁴⁷¹

A alteridade dos textos vivos é significativamente maior do que a dos textos escritos e embora se possa manipular pessoas assim como se manipulam textos, estes não protestam e interpelam como aqueles. Ou seja, mesmo que não sejamos afeitos a essa irredutibilidade do outro, pode-se ainda se surpreender com a manifestação da alteridade humana. Felizmente os “textos vivos” nem sempre se comportam como esperávamos, e essa “ruptura” e irrompimento do outro no processo hermenêutico fomenta novas e criativas interpretações. Trata-se, portanto, de uma revelação que nem sempre acontece por uma predisposição do leitor, mas exatamente pela ausência desta. Quando se diz que a alteridade do “texto escrito” é mais limitada em relação a alteridade do “texto vivo”, deve-se prestar atenção à relação de objetividade e de intersubjetividade que caracterizam esses dois tipos de textos. O texto escrito, nesse sentido, se inscreve numa relação de objetividade enquanto o texto vivo, por outro lado, numa relação de intersubjetividade. Quanto às duas relações, assim se expressa Lima Vaz:

[...] ao passarmos da relação *não-recíproca* de objetividade para a relação *recíproca* de intersubjetividade, encontramos-nos em face de uma nova forma da dialética em que dois “infinitos” se relacionam (paradoxalmente!) ou dialeticamente se opõem. Com efeito, na relação de objetividade, a infinitude *intencional* do sujeito faz face à infinitude *potencial* do universo [...] Mas, na relação de *intersubjetividade*, a infinitude *intencional* do sujeito tem diante de si outra infinitude *intencional*, e é a reciprocidade da relação entre ambas que constitui o paradoxo próprio da intersubjetividade, manifestando-se primeiramente na finitude da linguagem como portadora do universo infinito da significação.⁴⁷²

O fato de se tratar de uma relação que põe frente a frente duas infinitudes intencionais, duas presenças, dois *dasein*, que como tais não se correspondem em suas “aberturas”, torna essa complexa relação dotada de uma alteridade muito maior, mais rica, mas, também, desafiadora em sua compreensão. Ou seja, há uma reciprocidade constitutiva na intersubjetividade — muito menor na objetividade —

⁴⁷¹ FORNET-BETANCOURT, R. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Nova Harmonia, Sinodal, 2007, p.23.

⁴⁷² VAZ, H.C.L. *Antropologia filosófica II*, p. 50.

em cuja relação ambos os infinitos se interpelam e se constroem nesse paradoxo intersubjetivo.⁴⁷³

A pergunta pela revelação, em função daquilo que até aqui se expôs, é uma pergunta também pelo sentido. Isso é significativo numa cultura na qual a busca pelo Deus escondido se faz necessária frente a um esgotamento dos sistemas de sentido. A crise da religião, qualquer que seja a instância na qual essa crise se instaura, também implica numa crise de sentido, já que a religião pode ser vista como uma das mais antigas produtoras de sentido. Embora se possa afirmar que a religião está em alta — ou como alguns diriam: há um “retorno do sagrado”⁴⁷⁴ —, a crítica contemporânea aos seus fundamentos está concomitantemente em destaque. Nesse caso, a própria crise dos fundamentos da religião, incluindo o cristianismo, acaba por fomentar as reações fundamentalistas que surgem de grupos que se sentem vocacionados a reestabelecerem tais fundamentos. Em contrapartida, essas reações calcadas na “força” voltam intensificando a crise em pessoas e contextos que não se identificam com o fundamentalismo, ou por motivos teóricos ou por terem sido vítimas dessa postura “violenta”. De qualquer forma, esse paradoxo aponta para um aumento da crise de sentido, característica cada vez mais apropriada ao mundo contemporâneo.

Nas considerações sobre o *Dasein*, em *Ser e Tempo*, Heidegger procura compreender a totalidade do seu *modo-de-ser* e, para isso, desenvolve um conceito

⁴⁷³ Lima Vaz chama a atenção para o perigo da transposição do eu no outro. Na nota “15” do capítulo 2 (“Categoria da Intersubjetividade”) da segunda seção, Lima Vaz afirma: “[...] A aparição do ‘outro Eu’ ao termo da relação não deve ser entendida, evidentemente, como *transposição* do meu próprio Eu, o que negaria a primazia da relação, mas, exatamente, como descoberta do *outro* na alteridade constitutiva do *diálogo*” (VAZ, H.C.L. *Antropologia filosófica II*, p. 81.).

⁴⁷⁴ Gianni Vattimo, por exemplo, se refere a um “retorno da religião” (Cf. VATTIMO, G. G. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, J. J.; VATTIMO, G. G. (Orgs.). *A religião: o seminário de capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 91-107.). Segundo o filósofo torinense, esse retorno, todavia, não deve ser visto como a experiência de um “êxodo”. Ou seja, o reaparecimento da religião não é um aspecto inteiramente acidental, mas, apresenta-se como aspecto essencial, constitutivo dessa experiência religiosa, incluindo até mesmo os modos concretos a partir dos quais se dá esse retorno, na forma como o experimentamos em nossas condições históricas determinadas. Na acepção vattimiana, há dois tipos de modalidades concretas do retorno do religioso, e que de certa forma revelam um paradoxo: o retorno do religioso, presente na cultura comum, motivado pela realidade dos riscos globais, sem precedentes na história da humanidade; o retorno do religioso que se apresenta por meio de experiências teóricas e que, nesse sentido, se contrasta com o modo de ser fundamentalista da nova religiosidade oriunda dos medos apocalípticos. O paradoxo se adensa na medida em que a vitalidade da religião da **cultura comum** depende de o **pensamento crítico** não conseguir fornecer sentido à existência; por outro lado, a plausibilidade da religião por parte do pensamento crítico depende do esgotamento das metanarrações metafísicas. Ou seja, para cada um deles o retorno do religioso se torna plausível e vital na medida do esgotamento e crise do outro.

existencial da morte.⁴⁷⁵ Para ele, a morte é uma realidade ontológica e constitutiva do ser humano e diferencia-se, nesse sentido, da morte bio-fisiológica, que denota o término da vida. Para Heidegger, a morte bio-fisiológica deve ser compreendida a partir do termo “finar” (*Vereden*), enquanto a expressão “morrer” (*Sterben*) designa o fenômeno existencial. Portanto, visto dessa forma, só os seres humanos *morrem*; os animais e as plantas *findam*, desde que morrer se inscreve no horizonte de sentido humano. O *ser-no-mundo*, portanto, também é um *ser-para-a-morte*, e como tal também é um ser que se experimenta como finito, cuja morte precisa ser assumida em sua própria existência. Em outras palavras, a morte é uma realidade existencial que o *dasein* deve assumir antes de deixar de viver. A consciência da morte, por outro lado, também evoca o *cuidado* pela vida. Semelhante compreensão parece estar presente nas ciências do comportamento, na medida em que insiste na importância de as pessoas viverem o luto quando são acometidas pela perda de alguém. Viver o luto significa sentir a ausência, assumindo-a como falta e incompletude, como consciência de finitude. É na possibilidade da morte e na angústia que deriva dessa consciência que nos revelamos humanos. Dizem-nos que negar a morte pode trazer consequências psicológicas irreparáveis que se efetivam, por exemplo, em neuroses e psicoses. A presença saudável, nesse sentido, dependeria da consciência e aceitação dessa ausência. Da filosofia heideggeriana e das ciências do comportamento, por exemplo, pode-se migrar para a teologia e o alerta continuaria válido. Na ausência divina também devem ser encontrados os sinais de sua presença. Embora afirmando que Deus habita o invisível da história, Joseph Moingt nos chama a atenção para a tragédia que pode ser para nossa cultura quando os sinais de sua existência não forem mais legíveis, de maneira que a memória coletiva não consiga mais interpretá-los; quando a ausência não for mais sentida como ausência, vazio ou falta.⁴⁷⁶

A história da AL, como temos visto, é um bom exemplo da oportunidade que se tem frente à própria ausência, já que a crise de sentido se relaciona intrinsecamente com o fenômeno da ausência. Portanto, diante da ausência de sentido, somos convocados a dar sentido à ausência. E isso é possível desde que se consiga olhar para as histórias de dor e sofrimento, como histórias de ausência, e a isso dar sentido, tarefa incansável dos povos desprivilegiados. Dar sentido à

⁴⁷⁵ ST I § 45 (Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 12)

⁴⁷⁶ Cf. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem...*, p. 29.

ausência estampada na realidade de milhões de pessoas marginalizadas e despossuídas significa dar sentido à própria ausência divina, desde que o Deus que se revela também se esconde na face do oprimido — “Verdadeiramente tu és um Deus que se esconde, ó Deus e Salvador de Israel”⁴⁷⁷.

Quando se fala de um retorno do sagrado, não se está afirmando que ele esteve fora por algum tempo e de repente resolveu ressurgir. Numa cultura cada vez mais dessacralizada pode-se falar de um sagrado que sobrevive de maneira camuflada. Essa camuflagem do sagrado, obviamente, acontece em meio às realidades profanas, como um elemento de sua própria manifestação. Ou seja, o sagrado enquanto tal designa uma realidade qualitativamente distinta da realidade natural. Há uma dissociação por meio do qual o sagrado se separa de tudo o que é profano. Mas, essa separação se dá apenas em parâmetros hermenêuticos, afinal, o lugar de destaque que o ente sagrado possui frente a seus iguais justifica-se no fato de que depende da operação do olhar. De outro modo, a sacralidade não é uma característica moral ou espiritual, inerente ao objeto ou à pessoa sacralizada, mas, sua densidade de sentido depende do sujeito que se coloca em relação. Assim, há uma coexistência paradoxal e dialética entre o sagrado e o profano, na medida em que tanto compartilham da mesma profanidade quanto se distanciam em função da sacralidade. Embora o sagrado seja qualitativamente diferente do profano, manifesta-se em qualquer lugar ou objeto do mundo profano. Essa relação dialética não depende de se assumir a realidade ora como sagrada, ora como profana, pois um mesmo objeto ou pessoa pode ser concomitantemente sagrado e profano. Partindo da abordagem eliadiana, Scarlatelli esclarece:

O sagrado passa pelo profano, enquanto que o profano passa, por sua vez, a revelar o sagrado. Contudo não temos aqui uma dialética negativa, em que o mesmo momento não possa ser sagrado e profano, mas sim uma dialética que implica a coexistência paradoxal das duas realidades opostas. O profano, sem deixar de ser o que é, passa a revelar o sagrado, enquanto que o sagrado traveste-se de profano, camufla-se [...] Enquanto o profano é investido de sacralidade, o sagrado, por sua vez, passa por um processo de “profanação”. O sagrado, para se manifestar, se esconde nos céus, nas águas, nas árvores, até mesmo nas formas mais humildes.⁴⁷⁸

As descrições que se aplicam ao sagrado — qualquer que seja a compreensão que se tenha a partir da fenomenologia da religião — não se incompatibilizam com

⁴⁷⁷ Cf. Isaías 45:15 (NVI).

⁴⁷⁸ Cf. SCARLATELLI, C. C. da S. A camuflagem do sagrado. In: *Síntese Nova Fase*, v. 25, nº 82, 1998, p. 419-429.

a perspectiva teológica a respeito do Deus que se revela. Pode-se dizer, então, que o profano — o que inclui a história humana e suas vicissitudes — é o meio para a manifestação do divino. Ao contrário de ser uma realidade que impede a revelação de Deus, o profano é pressuposto para sua concretização. Portanto, contrariamente às tentativas de higienização da revelação, ou seja, de ablação do elemento humano e seus condicionamentos, a revelação divina os pressupõe. Nesse sentido, é oportuna a alegoria de Kant: “A leve pomba, enquanto em seu livre voo, corta o ar cuja resistência sente, poderia imaginar que mais sucesso teria no vácuo”.⁴⁷⁹

5.4

Hermenêutica da revelação: um chamado ao “pastoreio”

Uma das coisas que nos pareceram claras neste último capítulo, e que se mostra de fundamental importância na compreensão de nosso tema, é o fato de que a revelação não diz respeito ao conteúdo, compreendido em sua autonomia (o *Deus-em-si*), nem à subjetividade dos “filtros” humanos interpretativos através dos quais compreendemos esse conteúdo, tampouco ao conhecimento final, que nos chega mediado por nosso quadro interpretativo. A revelação, então, longe de ser um elemento no processo, diz respeito ao processo todo: é o processo que se inicia na livre decisão de Deus em se propor ao ser humano, passa pelos mecanismos de compreensão e recepção humana e redundando em conhecimento recebido, que se prestará às nossas teologias, inclusive àquela que se propõe a entender tal processo, a própria teologia da revelação.

Nesse sentido, tudo quanto podemos compreender e falar se limita ao modo pelo qual se dá o processo de recepção. Lidamos, assim, com as “imagens” que se formam a partir desse processo e pressupomos que o parâmetro para delimitarmos a legitimidade dessas “imagens” é a medida com que elas humanizam nossa

⁴⁷⁹ STEIN, E. *Apud* SCARLATELLI, C. C. da S. A camuflagem do sagrado..., p. 421. Stein comenta a alegoria de Kant nos seguintes termos: “Kant procura mostrar com essa Alegoria como a metafísica, confiante na razão humana, pensa poder abandonar o chão da experiência, a que o homem, em sua condição de finitude, está vinculado, para movimentar-se no mundo da abstração, em que não existe a possibilidade do apelo à experiência. Se atentarmos para o sentido da alegoria, podemos descobrir nele um enfoque positivo da finitude. A finitude não é um elemento negativo da condição humana [...] A finitude, com sua resistência é, antes de mais nada, aquilo que possibilita o voo; querer eliminá-la seria destruir a própria possibilidade do voo” (STEIN, E. *Apud* SCARLATELLI, C. C. da S. A camuflagem do sagrado..., p. 421.).

teologia de “textos escritos”, bem como nossa “teologia de textos vivos”. É por isso que tal teologia precisa partir de uma revelação que se dê na história profana — que em si já se constitui uma camuflagem do divino que não raro causa escândalo, na medida em que estamos acostumados a uma teologia divina, não mundana —, que torne o melhor do humano como parâmetro de sua própria autenticidade. Nesses termos, uma revelação que oprima e desumanize os seus interlocutores, deve ser rejeitada como algo que se distancia do *Deus-em-si* o suficiente para não mais revelá-lo. Se Deus é bom, nos ama e deseja se revelar — pressuposto que parece se perpetuar no horizonte do cristianismo histórico —, então é de se concluir que nada que possa vir dele oprime e desumaniza suas criaturas. Deus pode se esconder na face do oprimido, mas, certamente, essa *re-revelação* não se manifesta de forma opressora. Além disso, a consciência dos limites que essa compreensão impõe, leva-nos a uma “abertura” capaz de instaurar a “esperança” que nos conduz para além de nós mesmos. Não acreditar que se possa compreender o absoluto absolutamente não significa que não se possa acreditar no absoluto e em sua “reserva” contínua de sentido. Ou seja, sempre há algo ainda ausente que, entretanto, tem a força de se presentificar na “esperança” que conduz ao futuro. Trata-se do sentido mais próprio de *u-topia*: a esperança daquilo que ainda não tem “lugar” instaura “novos lugares” que se inscrevem sob o signo do *caminho* — é o paradoxo da presença-ausência que se manifesta na força daquilo que ainda não foi.

Em face de todas essas questões, cabe a pergunta: o caráter manifestacional e também abscôndito da revelação nos convoca a uma resposta diferenciada? Na condição de seres humanos, atravessados pelas contingências que emergem do “chão” da mundanidade, como, então, acolher essa revelação de maneira a fazer jus à sua própria vocação? Em que termos se dariam a recepção daquilo que se anuncia desde Deus? Sugere-se aqui, como resposta a essas perguntas, uma recepção da revelação que se compreenda a partir do conceito de *cuidado*. Antes, porém, de aprofundarmos tais questões, necessário se faz esclarecermos de que *cuidado* estamos falando.

5.4.1

Da *Sorge* heideggeriana ao *Cuidado* em sentido teológico

Normalmente a literatura que se propõe a falar sobre o conceito de *cuidado* numa perspectiva teológica, reduz sua abordagem ao cuidado *de*, perdendo de vista *o que*, efetivamente, significa *cuidar*. Parte-se do falso pressuposto de que tal conceito é algo já resolvido e que, nesse sentido, o que importa é discutir sobre quem ou o quê será cuidado. Ou seja, segue-se direto ao *objeto* desse cuidado e à maneira de se cuidá-lo, sem antes discutir o conceito de cuidado. É possível que esse enfoque tenha uma íntima relação com o fato de tal conceito ter sido capitaneado pela Teologia Prática e, nesse sentido, não ser alvo da preocupação das demais subdivisões da teologia: sistemática (dogmática), histórica, bíblica... De fato, há temas que aparentemente foram “colonizados” por determinados setores, o que significa uma perda considerável em termos de novas relações e de novas reflexões que certamente ampliariam criativamente o pensar teológico. A própria identidade da Teologia Prática — que se constitui a partir de sua vocação “prática” —, embora não seja um defeito genético, também pode contribuir para esse enfoque reducionista.

Diante dessa lacuna conceitual, necessário se faz libertar o conceito de *cuidado* de seus pretensos “tutores”, a fim de que se mostre para além de seu uso corrente e se coloque como suporte a partir do qual seja possível pensar a recepção humana da revelação divina. Portanto, na busca pelas bases teóricas que sustentem a pergunta: “o que significa *cuidar*?”, evocam-se as contribuições de Heidegger, afinal, o pensador contemporâneo talvez seja o que melhor formulou o conceito de *cuidado* ao investigar suas bases ontológicas. Uma aproximação entre Heidegger e a teologia não seria anacrônica, visto que é possível identificar uma relação “arqueológica” entre o conceito de *cuidado*, na perspectiva do filósofo alemão, e a tradição cristã, sobretudo na perspectiva da antropologia de Santo Agostinho. Na opinião de Luiz Hebeche, Heidegger estabelece as bases para a concepção de *cura* (*cuidado*) — sobre a qual se construiria uma de suas principais obras, *Ser e Tempo* — a partir da tematização agostiniana do “homem interior”.⁴⁸⁰ Agostinho não

⁴⁸⁰ Cf. HEBECHE, L. Uma arqueologia da cura. In: OLIVEIRA, N. de; SOUZA, D. G. de (Orgs.). *Hermenêutica e filosofia primeira: festschrift para Ernildo Stein*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006, p. 207.

apenas empreende uma reflexão teórica sobre as ambiguidades da vida interior, mas, fala como quem as vivencia. Nesse sentido, pode-se dizer que a inquietude da *vida fática* ⁴⁸¹ origina-se na tradição cristã e ganha contornos filosóficos no pensamento de Heidegger. Nas palavras de Hebeche:

Quando Heidegger delimita a analítica do ser-aí [*da-sein*] diante da Antropologia, Psicologia e Biologia, afasta a noção de homem de seu vínculo teológico como imagem de Deus e também de sua herança ontológica objetiva grega como ser vivo dotado de razão (*zvon logon econ*). Ele pensa, porém, que um obstáculo ao seu projeto se encontra na Antropologia cristã da Antiguidade a partir de um detalhe que escapou tanto do personalismo quanto da filosofia da vida: a sua insuficiência de fundamentos ontológicos. SZ [*Ser e Tempo*] tem como projeto estabelecer esses fundamentos, só que essa tentativa carrega consigo uma herança da Filosofia do sujeito também assentada na Antropologia cristã primitiva, que Heidegger pretende refutar. E isso tornou-se viável a partir da concepção de uma “gramática existencial”. ⁴⁸²

Em *Ser e Tempo*, Heidegger confere ao conceito de *cuidado* contornos ontológicos. Nesse sentido, não se refere a ações de cuidar, nem mesmo a atitudes de cuidado, mas, designa um *modo-de-ser* próprio do ser humano, além de se relacionar com outras estruturas de natureza ontológica propostas pelo filósofo — os chamados “existenciais”. Vimos em “3.1.2” alguns conceitos que indicam elementos constitutivos do ser humano: o conceito de *dasein*, o modo pelo qual o próprio ser humano deve ser compreendido; o ser humano como *ser-no-mundo* e; o ser humano como *ser-com-os-outros*. Quando se considera o ser humano como alguém que é lançado no mundo e se constitui a partir das relações com esse mundo e também a partir das relações com os outros *dasein*, aproxima-se do conceito de *cuidado* como *modo-de-ser*. Reale e Antiseri esclarecem:

[...] assim como o ser-no-mundo do homem se expressa pelo *cuidar das coisas*, do mesmo modo o seu ser-com-os-outros se expressa pelo *cuidar dos outros*, coisa que constitui a estrutura basilar de toda possível relação entre os homens. E o cuidar dos outros pode tomar duas direções: na primeira, procura-se subtrair os outros de seus cuidados; na segunda, procura-se ajudá-los a conquistar a liberdade de assumir seus próprios cuidados. No primeiro caso, temos um simples “estar junto” e estamos diante da forma *inautêntica* de coexistência; no segundo caso, ao contrário, temos *autêntico* “coexistir”. ⁴⁸³

⁴⁸¹ Estar lançado no mundo — enquanto uma característica da existência humana — significa estar submetido às necessidades e imposições dos fatos. Eis o que significa a *facticidade* no pensamento heideggeriano.

⁴⁸² Cf. HEBECHE, L. Uma arqueologia da cura, p. 208.

⁴⁸³ REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, v. 3, p. 585.

Percebe-se, então, que tanto o *ser-no-mundo* quanto o *ser-com-os-outros* são lugares constitutivos que se fazem possíveis mediante uma força fundamental: o *cuidado*. Para Heidegger, o *cuidado* enquanto “totalidade originária” é o modo mais completo de se mostrar o ser do *dasein*. Mas, deve ser visto em seu sentido existencial, como um *a priori*, o que significa que embora possa ser encontrado em ações e atitudes de cuidado, não se identifica com elas, pois as precede. Em Heidegger, “‘teoria’ e ‘prática’ são possibilidades ontológicas de um ente cujo ser deve determinar-se como cura”,⁴⁸⁴ razão pela qual é possível dizer que o *cuidado* nessa perspectiva nivela as atitudes práticas e teóricas. O conceito de *cuidado* em Heidegger pode ser sintetizado nas palavras de Michael Inwood:

Heidegger usa três palavras cognatas: 1. *Sorge*, “cura (cuidado)”, é “propriamente a ansiedade, a preocupação que nasce de apreensões que concernem ao futuro e referem-se tanto à causa externa quanto ao estado interno” (DGS, 56). O verbo *sorgen* é “cuidar” em dois sentidos: (a) *sich sorgen um* é “preocupar-se, estar preocupado com” algo; (b) *sorgen für* é “tomar conta de, cuidar de, fornecer (algo para)” alguém ou algo. 2. *Besorgen* possui três sentidos principais: (a) “obter, adquirir, prover” algo para si mesmo ou para outra pessoa; (b) “tratar de, cuidar de, tomar conta de” algo; (c) especialmente com o particípio passado, *besorgt*, “estar ansioso, perturbado, preocupado” com algo. O infinitivo substantivado é *das Besorgen*, “ocupação” no sentido de “ocupar-se de ou com” algo. 3. *Fürsorge*, “preocupação”, é “cuidar ativamente de alguém que precisa de ajuda”, portanto: (a) o “bem-estar” organizado pelo estado ou por corporações de caridade (cf. ST, 121); (b) “cuidado, preocupação”.⁴⁸⁵

Esses três conceitos, *Sorge*, *Besorgen* e *Fürsorge* indicam o alcance da significação da ideia de *cuidado* em Heidegger. De maneira geral, para ele, *Sorge* pertence ao próprio *dasein*, *Besorgen* diz respeito às suas atividades no mundo e *Fürsorge* tem a ver com o seu *ser-com-outros*. O *cuidado* (*Sorge*), assim, surge como *modo-de-ser* básico do *dasein*, no sentido de que se faz presente de maneira indissociável tanto na ocupação (*Besorgen*) quanto na preocupação (*Fürsorge*), já que também figura como membro dominante dessa tríade. Ademais, ressalta-se que essa estrutura triádica do *cuidado* também pretende indicar que mesmo na hipótese de o *dasein* ser desleixado no trato com as coisas e despreocupado no trato com as pessoas, ainda assim se mantém como dotado de *Besorgen*, *Fürsorge* e *Sorge*, embora de um modo deficiente, no “modo do não”.⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 261.

⁴⁸⁵ INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, p. 26.

⁴⁸⁶ Cf. INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, p. 26-27.

Segundo Olinto Pegoraro, o mundo ocidental postulou três distintas concepções do ser humano, sendo que uma delas se inscreve sob o signo do *cuidado*:

A Antiguidade Grega colocou a Razão como fundamento de dignidade humana. A época judaico-cristã manteve essa base, mas reforçou-a com a luz da fé. A fé leva a razão a admitir realidades que a transcendem, mas não a contradizem. A era contemporânea criou outro conceito metafísico [⁴⁸⁷] do ser humano, definindo-o como Cuidado (um ser que é, por excelência, cuidadoso). Em síntese, nestes últimos 25 séculos, nos entendemos como um ser racional, um ser racional com fé e um ser racional cuidadoso do mundo.⁴⁸⁸

Se mantivermos em mente o trajeto que se fez no primeiro capítulo, pode-se facilmente perceber que ainda somos herdeiros de uma cultura na qual a força do sujeito se mantivera como principal característica do sonho moderno. Ou seja, a Modernidade tornou-se o ambiente propício à construção de um sujeito “forte”, cuja relação com o mundo do qual se emancipa sustenta-se sobre um conhecimento que se presta à dominação, o que significa que sua postura frente ao objeto caracteriza-se pela *força da ação*. De modo geral, pode-se dizer que esse é o “lugar” a partir de onde o conceito de cuidado como ação de cuidar tem sido construído e, conseqüentemente, essa é a matriz sobre a qual tem se sustentado as formulações teológicas contemporâneas a respeito do *cuidado*. Não é de se estranhar, portanto, que o limite que demarca a distinção entre o *cuidado* e a *dominação* seja extremamente tênue.

Há algumas razões pelas quais se admite aqui a insuficiência de um conceito de cuidado como *ação de cuidar* e a preferência por um conceito que seja assumido como *modo-de-ser*. Gostaríamos de sugerir três razões:

⁴⁸⁷ Deve-se observar que Pegoraro se utiliza da expressão “metafísico” como sinônimo de “ontológico”, assim como passou a ser concebida na filosofia existencialista, especialmente na de Heidegger. Esse sentido empregado por Pegoraro se confirma na sequência da frase, na qual se expressa: “De fato, o movimento fenomenológico, iniciado há quase um século, teve o mérito de trazer o discurso filosófico para o mundo da existência. Quase todas as filosofias anteriores exploravam o mundo metafísico das essências, os princípios últimos da ética e a constituição subjetiva do homem. A fenomenologia arrancou do fato, a existência” (Existência humana é existência cuidadosa. In: *O Mundo de Saúde*, São Paulo, ano 33, n. 2, p. 136-142, 2009. Disponível em: <http://bit.ly/1jxLWvY>. Acesso em: 31-05-2015.).

⁴⁸⁸ PEGORARO, O. Existência humana é existência cuidadosa, p. 136-142.

Em primeiro lugar, o conceito de *cuidado-como-ação* não é um bom conceito, pois há ações que, na opinião de Habermas, são “estratégicas”.⁴⁸⁹ Pessoas ou instituições, nesse sentido, podem empreender ações cuidadosas, mas fundamentalmente por razões egoístas que, no final das contas, nada tem a ver o cuidado como *modo-de-ser*. No Brasil são relativamente comuns, entre nossos políticos, aquelas ações que são empreendidas de maneira a ocultar o desejo pela fama e pela fortuna. Tais ações são misericordiosas apenas na aparência, afinal, não são orientadas pelo valor incondicional do outro, mas por aquilo que se pode tirar do outro. Não só não demonstram o *cuidado* como *modo-de-ser*, como também revelam, sempre a seu tempo, o completo descaso pelo humano. Leonardo Boff chama a atenção para o fato de que os problemas contemporâneos, que normalmente comprometem a construção da identidade humana, resultam do descuido, descaso e abandono, características de nossa crise civilizacional.⁴⁹⁰

Percebe-se, então, que concentrar-se na ação de cuidar pode, frequentemente, mascarar o verdadeiro *cuidado*. As repercussões práticas disso podem ser vistas no engano que acaba disseminando: se o *cuidado* se manifesta plenamente na ação de cuidar, então, certamente destila-se o equívoco de que quando agimos cuidadosamente, na verdade, estamos cuidando de fato. Tal pressuposto acaba por banalizar a ideia de cuidado que, nesse caso, manifesta-se em ações pretensamente caridosas, mas que, na verdade, é apenas outra maneira de legitimar o descuido e descaso para com o outro, aumentando, assim, a crise civilizacional mencionada por Boff.

Em segundo lugar, quando consideramos o *cuidado* como *modo-de-ser*, percebemos que há uma espécie de “negligência benigna” que também pode ser meio para a manifestação do *cuidado*. Ou seja, se por um lado nem toda ação de

⁴⁸⁹ Uma das “dimensões da racionalidade da ação”, na perspectiva habermasiana, é a “dimensão estratégica”, racionalidade essa que desconsidera a importância da validade dos meios e fins desejados. Nesse sentido, a racionalidade estratégica indica aquelas ações que escondem os verdadeiros interesses. Habermas enuncia o seu conceito de ação estratégica (ou teleológica) da seguinte maneira: “*El concepto de acción teleológica ocupa desde Aristóteles el centro de la teoría filosófica de la acción [...] El actor realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada. El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezada a la realización de un propósito, dirigida por máximas y apoyada en una interpretación de la situación*” (HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madri: Taurus, 1987, p.122.).

⁴⁹⁰ Cf. BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 18.

cuidar revela o *cuidado* como *modo-de-ser*, por outro, mesmo a não-ação poderia revelá-lo. Não agir cuidadosamente, em determinados momentos, também pode ser uma forma de *cuidado*. É digno de nota que as ciências do comportamento tenham traduzido essa ideia em método: o método *não diretivo*. Esse método baseia-se no pressuposto de que aquele que está sendo ajudado — por exemplo, num processo psicoterápico — possui todos os recursos para sua própria cura, por isso deve tornar-se o protagonista desse processo. Ao ajudador cabe portar-se maieuticamente⁴⁹¹ de maneira a conduzir o consulente na descoberta de seus próprios recursos com vistas a uma caminhada mais segura pela senda da cura. Tal postura abre mão de uma participação mais *ativa* por parte do cuidador, objetivando, assim, o estabelecimento de um “espaço terapêutico”, já que se pressupõe que o crescimento do outro demanda “espaço”. Quando se ocupa todo o espaço, já não é mais possível se falar de *outro* — o que se tem, então, é uma mera reprodução da *identidade* (geralmente, a do cuidador).

Quando se fala de “negligência”, portanto, não se fala de descuido e completo abandono, ainda que em muitos momentos seja aparentemente essa a sensação. Quem assim se porta, não o faz por frieza e crueldade, ao contrário, sofre a dor exclusiva de quem verdadeiramente ama. Nosso melhor paradigma encontra-se em Marcos 15:34, onde se lê: “E, à hora nona, Jesus exclamou com grande voz, dizendo: Eloí, Eloí, lamá sabactâni? que, traduzido, é: Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?”. Essa foi a “negligência” através da qual Deus demonstrou o seu *cuidado* não só por Jesus, mas por toda a humanidade.

Em terceiro lugar, o conceito de *cuidado* como *modo-de-ser* justifica-se no fato de que o cuidado não ocorre apenas por meio da ação ou mesmo da não-ação, mas, também se dá quando sofremos a ação. Para além da *ação* e para além da *não-ação*, fala-se numa *afetação* (*páthos*). Esta expressão diz respeito a um suportar, sofrer, ser tocado. Refere-se a algo em relação ao qual não se tem controle. Nesse

⁴⁹¹ A “maieutica histórica”, na acepção de Queiruga, pode ser um importante conceito a partir do qual o *não-diretismo* nas ciências do comportamento pode ser pensado. Evoca, nesse sentido, o pressuposto de que a cura não vem exclusivamente de fora — geralmente entendida como algo que se situa no ajudador —, não depõe contra a imanência, nem ameaça o princípio de autonomia. Há, de fato, uma “palavra que vem de fora”, protagonizada pelo hermeneuta-ajudador, mas que pressupõe um “trazer à luz” aquilo que se encontra no mais profundo do sujeito, como algo cuja determinação se faz a partir da concreticidade humana, de seu *ser-no-mundo*. A “negligência benigna”, nesse caso, se manifesta num *deixar-o-outro-aperceber-se*, que se manifesta num recobrimento dos “fatos históricos por meio de um sentido adicionado”, tarefa exclusiva do ajudando.

sentido, o *cuidado-como-afetação* insere o indivíduo na dimensão do padecimento da ação, instaurando, assim, o “sofrimento” como instância do cuidado. Ao escrever sobre o que significa ser um ministro no mundo atual, Henri Nouwen mostra a contraposição entre a tradicional imagem do cuidador “distante e contido” e aquela que se caracteriza por oferecer aos irmãos os próprios ferimentos, como fonte libertadora.⁴⁹²

Uma metáfora pode ser interessante na medida em que nos aproxima dessa forma de *cuidado* que se manifesta no *páthos*. Trata-se daquilo que aqui poderíamos chamar de “abordagem alopática” e “abordagem homeopática”. Conhecemos a distinção. A primeira diz respeito a um método terapêutico baseado no princípio da *contraposição*, em que a cura resulta do uso de remédios que produzem no organismo um efeito contrário ao da doença que está sendo combatida. A segunda, por sua vez, constitui-se num método que se estabelece a partir do princípio da *comunhão*. Neste caso, utiliza-se de substâncias em pequenínissimas doses, que se usadas em quantidade expressiva, produziriam no organismo sintomas semelhantes aos da doença que está sendo reprimida.

Não é preciso muito esforço para perceber a analogia: *nossos métodos de cura refletem mais uma abordagem alopática do que homeopática*. A abordagem apologética — com a qual historicamente aprendemos a lidar com o outro — repercutiu em nossa maneira de cuidar no contexto do cristianismo. Nessa perspectiva, quase sempre se propõe cura às pessoas mediante elementos que se contraponham ao mal que as acomete. Aos tristes e desanimados, por exemplo, propõem-se alegria; aos doentes, a saúde; aos quebrantados, a edificação; aos perdidos, a salvação (e a lista poderia ir longe!). É preciso ressaltar, ainda, que tal abordagem não é, necessariamente, um problema, assim como também não se afirma aqui que o *cuidado* não se manifeste, por vezes, em ações de cuidar. Mas, é preciso assinalar o fato de que numa sociedade altamente secularizada, abrir mão de uma abordagem do tipo “homeopática” faz com que o cristianismo tenha muito a perder. Essa abordagem se caracteriza por um *cuidado* que também se expressa por meio da comunhão nos sofrimentos. Nesse sentido, tal abordagem nos levaria a chorar com os que choram (mais do que apenas enxugar suas lágrimas); sofrer com os que sofrem (mais do que eliminar o sofrimento); manifestar ao outro nosso

⁴⁹² Cf. NOUWEN, H. J. M. *O sofrimento que cura*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

quebrantamento (e não apenas querer edificar); não ocultar nossos extravios (melhor do que apenas ofertarmos a salvação). Isaías 53:5 nos lembra de que “pelas feridas do Messias nós fomos curados”. Portanto, ao contrário de um *cuidado* constituído a partir da “força do cuidador”, herança da Modernidade Iluminista, fala-se de um *modo-de-ser* no qual somos continuamente cuidados pela fragilidade de Cristo. Assim, não é mais a força do sujeito o lugar a partir de onde haurimos a cura, mas sua fundamental fraqueza.

5.4.2

De pastor do ser a pastor da revelação

Heidegger propõe que se compreenda o *ser*, não em seu caráter substantivo, mas em seu caráter verbal. Sua crítica é endereçada à Modernidade Ocidental, na medida em que, segundo ele, esta compreendeu o *ser substancialmente*. Para ele, o *ser* é puro *evento* e, nesse sentido, se traduz no movimento constante de manifestação e encobrimento, o que significa que não pode ser reificado. O *ser*, portanto, se vela e se revela de maneira que se torna anacrônica qualquer absolutização de um desses movimentos. Seu caráter *eventual*, por outro lado, implica num trato diferenciado por parte do *dasein*, postura que seja capaz de preservá-lo e acolhê-lo em todo o seu vigor. Portanto, o *ser* não se refere a um estado de coisas, mas àquilo que subjaz aos entes como sua condição de existência ao mesmo tempo em que se manifesta por meio deles. Ou seja, embora a Modernidade Ocidental não tenha entendido isso, o *ser* nunca aparece a não ser através dos entes, o que significa que se mostra veladamente. Assemelha-se, nesse sentido, à luz (φῶς, φῶς) enquanto aquela claridade sem a qual nada aparece, nada sai do encobrimento para o descobrimento, mas que, na medida em que permite a aparição das coisas, ela mesma não aparece.

É digna de nota a crítica que Heidegger faz — em sua *Carta Sobre o Humanismo*, de 1947 — à noção humanista e metafísica a partir da qual o ser humano se define como “animal racional”, meramente dotado de razão.⁴⁹³ Embora o ser humano enquanto *dasein* seja o único que indaga sobre o sentido do *ser*, tal questionar não se presta à sede desmedida pelo saber racionalizado, tal qual se

⁴⁹³ Cf. HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 25ss.

verificou na Modernidade. Então, há um descompasso entre a descrição metafísica do ser humano e a proposta de um ser lançado no mundo, que se constrói a partir de suas relações com esse mundo e com as demais pessoas, e essa contraposição traz implicações para a maneira como o *dasein* se relaciona com o *ser*. Para Heidegger, então, o que distingue o *dasein* de outros entes é essa relação com o *Ser*, especialmente a maneira como o cuida, como o resguarda. Sua tarefa precípua, portanto, é a de *pastor do ser*:

O ser humano não é senhor do ente. O ser humano é o pastor do *ser*. Nesse “menos” o ser humano não só não perde nada, como ganha por chegar à verdade do ser. Ganha a pobreza essencial do pastor, cuja dignidade consiste em ser chamado pelo próprio ser para a guarda de sua verdade” (tradução nossa).⁴⁹⁴

A metáfora de Heidegger, e obviamente aquilo que vem a reboque dela, nos sugere um modo de compreensão a partir do qual é possível pensarmos a própria revelação, tomando como base aquilo que propomos até agora. Ou seja, fala-se de uma consciência tal do caráter eventual do Deus que se revela que somos constrangidos a *cuidar* desse processo que aqui nomeamos de revelação. Somos convocados, então, a *pastorear a revelação*. Tal metáfora nos sugere que não é tarefa do ser humano, enquanto *pastor da revelação*, agir no mundo de modo a reger a revelação, manipulá-la como tendo sobre ela qualquer domínio. Há um contraponto na metáfora entre a atitude de *senhor* e a atitude de *pastor*. Ao contrário de uma postura de senhorio em relação à revelação — portanto, calcada na força e dominação —, a tarefa do pastor consiste em servir-lhe em obediência, sempre à escuta de sua verdade que, via de regra, se alberga exclusivamente em nós os seus interlocutores, já que somos essencialmente “abertura”. A despeito de a tradição teológica ocidental em geral se dirigir na direção contrária, é preciso ressaltar que não é o ser humano quem decide pelo destino da *revelação*, mas, ao contrário, cabe a ele submeter-se ao seu destinar. Chama-nos atenção a “pobreza” do pastor, condição indispensável ao *cuidado* da revelação. Um Deus que se caracteriza como evento só poderia ser “pastoreado” por alguém cuja fragilidade lhe garantisse uma tal manifestação que fizesse jus à sua própria vocação. Por isso, à semelhança do

⁴⁹⁴ “El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este “menos” el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad” (HEIDEGGER, M. Carta sobre el humanismo, p. 57.).

ser, a dignidade do pastor também consiste em ser chamado pelo próprio Deus à guarda de sua verdade.

Para Heidegger, há uma diferença significativa entre o propor-se silencioso do *ser*, que demanda sempre a escuta de um *ouvinte* (na acepção de Rahner), e o questionar dos entes, que também se revela como legítima vocação do ser humano, como se ressaltou em “4.2”. Para Bruno Forte, não é por acaso que a história do pensamento tenha mostrado que o questionar dos entes é, há muito, característica determinante do pensar:

[...] o esquecimento do ser e a concentração sobre os entes, típicos da metafísica ocidental, que, nesse sentido, é a história do nihilismo, do abandono do ser em favor das essências domináveis do pensamento, induziram o existir, que é o homem pensante, a posicionar-se como o questionador, que pretende conhecer não o ser da coisa, mas “o que ela é”, justamente para dominá-la. A superação da metafísica, entendida como retrocessão (“Schritt zurück”) na direção do originário, exigirá necessariamente o abandono dessa atitude pretenciosa e dominadora do existir, para chegar a uma atitude de acolhida radical do ser que se doa, em que o questionar cede lugar ao ser questionado, a pergunta instrumental converte-se em escuta silenciosa e recolhida, o dizer torne-se o deixar-se dizer por quem escuta a linguagem.⁴⁹⁵

Cada vez que escutamos algo, não importa o modo como escutamos, trata-se sempre daquele *deixar-se dizer* no qual já se encontram todo perceber e representar.

⁴⁹⁶ O pastor, portanto, está mais diante de um *páthos* do que propriamente de um objeto que deve ser manipulado pela força da ação do sujeito e cuja correta descrição se transforma em teologia. Diante do que se doa, característica marcante do Deus que se revela, há de se acolher a própria *afetação* como condição hermenêutica para a recepção da revelação. Nesse sentido, assim como no caso do *ser*, a revelação não vem à linguagem no pensamento “calculador”, mas, sim, no pensamento meditativo.⁴⁹⁷

Com respeito à relação entre a linguagem e o *ser*, Heidegger propõe nova metáfora: “a linguagem é a casa do ser”. Seu objetivo é apontar para a essência da linguagem, não para a representação de um objeto ou para estruturas linguísticas. Pensar a linguagem de maneira meditativa só se faz possível quando desacostumamo-nos a ouvir apenas o que já sabíamos de antemão. Nesse sentido,

⁴⁹⁵ FORTE, B. *À escuta do outro...*, p. 105.

⁴⁹⁶ Cf. FORTE, B. *À escuta do outro...*, p. 105.

⁴⁹⁷ Com relação ao ser que se mostra na linguagem, ver DUARTE, A. *Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro*. Disponível em: <http://bit.ly/1MQi49v>, p. 3. Acesso em: 06 jul. 2010.

“será preciso expor-se a um domínio estranho e não pode haver experiência em sentido verdadeiro senão nessa exposição ao estranho”.⁴⁹⁸

Percebe-se, portanto, que Heidegger propõe uma relação dialética entre o *mostrar-se* e o *retrair-se* do *ser*, que se manifesta concomitantemente na relação entre o dizer originário e o silêncio originário. A linguagem é o lugar do advento e do êxodo, afinal, esse movimento dialético faz a palavra surgir do silêncio e a ele retornar.⁴⁹⁹ Pode-se dizer, nesse sentido, que a palavra que provém do silêncio é significativamente mais densa do que a palavra que provém da palavra, e isso é fundamentalmente importante na construção de uma teologia da revelação. A palavra que deriva do silêncio diz mais do que aparenta dizer. A manifestação do *ser* em seu *dizer*, tanto quanto a manifestação do divino em seu processo revelacional, pode seduzir as pessoas a querer retê-lo, se ameaçadas pela possibilidade de se perder sua presença e vigor, tal como nos adverte a narrativa bíblica do maná, em Êxodo 16:1-36.⁵⁰⁰ Ceder a tal apelo, conforme o fez a cultura ocidental, resulta na entificação do *ser*, ou seja, em sua coisificação. O mesmo afã por tal reificação do *ser* verificou-se na teologia, que na opinião de Heidegger acaba por também coisificar Deus na ânsia por absolutizar sua manifestação, como sintetiza Forte:

[...] o pensamento da coisificação ou da entificação de Deus não é senão um caso singular, e talvez o mais exemplar, do niilismo do Ocidente, lugar do *ocaso*, do declínio no esquecimento do ser. Reduzir Deus a um objeto entre objetos do pensar, explicá-lo com a ideia de *causa sui*, significa simplesmente esvaziá-lo de toda a santidade e sublimidade, de todo caráter misterioso de seu ser outro, para fazer dele um ente disponível ao jogo instrumental do conceito de existir”.⁵⁰¹

⁴⁹⁸ Cf. DUARTE, A. *Heidegger e a linguagem...*, p. 12.

⁴⁹⁹ Cf. FORTE, B. *À escuta do outro...*, p. 109.

⁵⁰⁰ Essa narrativa deflagra a dificuldade humana em lidar com os escapes divinos pelo receio de se perder as “garantias” que asseguram a estabilidade. “A orientação de Javé aos filhos de Israel era que recebessem a porção de cada dia e não *retivessem* o maná para o dia seguinte. Nesse sentido, a atitude divina, ao mesmo tempo em que mostrava que deveriam confiar em seu Deus, na certeza de que aquilo que se manifestou “hoje” se manifestaria também “amanhã”, mostrava também que seria insensata toda tentativa de garantir com as próprias mãos o sustento do futuro. Levando-se em conta o fato de que Javé se manifestava por meio da provisão do maná, pode-se pensar que uma tentativa de controle dessa provisão, num primeiro momento, certamente facilitaria aquela atitude (por vezes inconsciente) que até hoje se manifesta numa relação com a divindade marcada também pela tentação de dominá-la por meio de práticas religiosas. Ao contrário, portanto, em vez de a reterem, deveriam acolhê-la em sua subversão” (Cf. nota “283” em ROCHA, A. S. *Hermenêutica do cuidado pastoral...*, p. 270.).

⁵⁰¹ FORTE, B. *À escuta do outro...*, p. 107.

Como se pode perceber, a reflexão proposta por Heidegger com relação ao *ser* pode ser um caminho criativo para se pensar a revelação. À semelhança de nossa relação pastoral com o *ser*, somos convidados também ao pastoreio da revelação, afinal, essa é a única maneira de se lidar com um Deus que embora absoluto, se experimenta humana e relativamente. Aos interlocutores da revelação divina cabe a pobreza do pastor, que certamente não se mostra na força do sujeito, na coisificação do divino, na absolutização da linguagem teológica, nem mesmo na colonização do outro. Pastorear a revelação significa acolher e albergar o divino a fim de que se mostre sempre no vigor próprio de sua manifestação-ocultação.

Vattimo afirma que o conceito de *ser* como *evento* é um ponto de partida para que se reconheça o estreito parentesco entre a filosofia heideggeriana e a Bíblia. Segundo ele, durante a redação de *Ser e Tempo*, no início dos anos de 1920, Heidegger ocupou-se de forma especial com a leitura do Novo Testamento e com a obra de Lutero. Para Vattimo, uma das coisas que provavelmente estimulou Heidegger a recusar a objetividade da metafísica foram os argumentos extraídos de suas meditações sobre problemas tais como o da graça, da liberdade, da predestinação e etc. Vattimo sustenta, então, que o conceito de *ser* como *evento* é a expressão filosófica de sua particular “recepção” da mensagem judaico-cristã.⁵⁰² Isso mostra que, na verdade, o que estamos propondo é um caminho inverso ao já realizado por Heidegger. Se ele parte da teologia e das Escrituras para pensar sua filosofia do *ser*, não seria absurdo partirmos de suas elucubrações para pensarmos a revelação, afinal, de uma forma ou de outra estaremos lidando com questões de cunho teológico.

Influenciado pelas reflexões de Heidegger, recentemente John Caputo, filósofo e teólogo norte-americano, procurou pensar uma *teologia do evento*. Caputo propôs uma interpretação de Deus, não como substantivo, mas como *evento*. Ou seja, o nome de Deus é um *evento* ou, à semelhança de Heidegger, uma linguagem que abriga um *evento*, sendo a teologia a hermenêutica desse *evento*, cuja tarefa consiste em libertar do nome esse acontecimento originário, dando-lhe sua própria autonomia. Embora se diga que o nome contenha um *evento*, este não pode, em princípio, contê-lo, afinal, há sempre algo de incontrolável e incondicional no *evento* que escapa às determinações linguísticas, como já vimos. Para Caputo,

⁵⁰² Cf. GIRARD, R.; VATTIMO, G. *Cristianismo e relativismo...*, p. 86-88.

então, o *evento* se manifesta como promessa em aberto que se encontra contida num nome, mas que pode ser liberado sob outros nomes, outras condições, outros tempos e culturas, o que também inclui outros nomes que ainda estão por vir e a própria ideia de um “porvir” como constitutivo do *evento*. Além disso, interpretar Deus como tal implica, também, em se abrir mão de sua soberania em intervir física ou metafisicamente na natureza e no curso da história, já que é o Deus dos escravos, das viúvas, dos órfãos e isso exige uma ética que se presta à sobrevivência da humanidade.⁵⁰³

Para lidar com uma revelação que compreenda Deus como *evento* deve-se recorrer a uma teologia que se entenda como hermenêutica, afinal, esta se constitui como o modo mais frágil de compreensão humana. Ou seja, encontra-se na própria constituição da hermenêutica uma debilidade implícita que faz jus à vulnerabilidade humana, na medida em que inviabiliza qualquer absolutização de sua compreensão. Se isso é verdade, uma teologia da revelação deveria estar hermeneuticamente aberta a constantes reformulações, na medida em que o *evento* divino se move na força-fraqueza de sua própria liberdade. Deveria estar aberta a dizer o divino a partir de outros nomes, outros conceitos, enfim, outra linguagem. Tal como em Caputo, embora alguns nomes e conceitos já se tenham consagrado no âmbito de uma teologia da revelação (e de toda a teologia) — como, por exemplo, o conceito de “soberania” —, não deveria ser vista como sacrilégio uma teologia que abrisse mão de tal linguagem em favor de novas reformulações, se é verdade que o *evento* de fato extrapola o nome. Mas, certamente, só uma teologia que se inscreva no horizonte hermenêutico consegue lidar com a radicalidade dessa proposta de recepção, que sempre pressuporá um pastor como receptor da revelação. Nesse sentido, fala-se de uma hermenêutica na qual interpretar seja sinônimo de cuidar, na medida em que não se pressupõe mais um processo em que o interpretante se distancia objetivamente do interpretado. A interpretação, nesse caso, passa pela interpelação e esta deve ser feita de tal maneira que respeite o caráter *eventual* do revelado. O pastoreio da revelação, ademais, é um conceito que assume tanto a força da manifestação quanto a fraqueza de sua ausência caracterizada no escape divino.

Como aqui já foi dito, não se necessita de muito esforço para fundamentar uma teologia da revelação em seu aspecto manifestacional, já que a cultura moderna

⁵⁰³ Cf. CAPUTO, J. D. *The weakness of God...*, p. 1-20.

ocidental nos legou elementos mais do que suficientes para a construção de “teologias da presença”. Nossa dificuldade reside em lidarmos com esse caráter furtivo do divino, para o qual devemos empreender esforços em direção a “teologias da ausência”. Não é fácil construir uma “teologia da ausência” e nem se constitui empreendimento último deste trabalho. Antes, objetiva-se propor “caminhos” para esse empreendimento que está aí para ser pensado. O que aqui se propõe é que a única maneira de se lidar com essa ausência, de maneira não apenas teológica, mas também existencial, é a partir de um “cuidado da revelação”, em sentido heideggeriano. Tal cuidado deverá compreender a natureza da ausência com a qual se lida a fim de que o mesmo não se transfigure em dominação. Embora haja ausências e ausências, que devem ser consideradas em suas particularidades, o cuidado que aqui se sugere parece ser o mesmo tanto para “textos escritos” quanto para “textos vivos”. Em linhas gerais, a pergunta: “Que tipo de pastoreio deve receber a revelação que se apresenta nos textos escritos, tanto presentes nas Escrituras quanto nas consequentes interpretações contidas nos manuais de teologia?” deveria suscitar basicamente as mesmas respostas que a pergunta: “Que tipo de pastoreio deve receber a revelação que se estampa na face de um sujeito negado, oprimido, invisibilizado?”.⁵⁰⁴ O tipo de invisibilidade que pressupõe cuidado na forma de pastoreio é o mesmo para ambas as instâncias. A única diferença talvez resida nas ferramentas que serão utilizadas em ambos os casos. Estaríamos aqui diante de uma subversão dos limites que separam a Teologia Sistemática (Dogmática) da Teologia Prática? É possível!

⁵⁰⁴ Pode-se evocar aqui o conceito de “invisibilidade social”. Trata-se de uma realidade presente em sociedades que se tornam cada vez mais urbanas e menos rurais. O psicólogo Fernando Braga da Costa vestiu-se de gari por oito anos, na Universidade de São Paulo, a fim de pesquisar aquilo que denomina de “invisibilidade pública”. Eis o que ele concluiu de sua pesquisa: para grande parte da sociedade, os trabalhadores braçais são seres “invisíveis”, em quem se enxerga apenas a “função” e não a “pessoa” (Cf. COSTA, F. B. da. *Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social*. São Paulo: Globo, 2004.). Obviamente, pessoas “invisíveis” — sobretudo quando consideradas como “textos vivos”, a partir dos quais Deus se revela — não podem ser cuidadas. O cuidado, então, passa por enxergar as pessoas que foram invisibilizadas em razão de sua condição social, política, cultural, racial ou mesmo identitária. Tal qual expresso na parábola do “Bom Samaritano”, narrada em Lucas 10:25-37, é preciso ultrapassar as barreiras teológicas, etnocêntricas e religiosas para se vislumbrar um ser humano despido de qualquer roupagem que supostamente não o classificaria como próximo, a fim de que seja possível a manifestação do cuidado. Embora olhemos para o mundo e as pessoas sempre baseado em nossos “filtros interpretativos”, é preciso ter em vista que nem todos os elementos que se inserem em nosso “horizonte” são legítimos, e que há, de fato, muita “móbia” entre nós, os pastores da revelação, e os moribundos em cuja vulnerabilidade se esconde o Deus que se revela.

Em ambos os casos — a revelação se materializando numa teologia de “textos escritos” ou numa teologia de “textos vivos” —, percebe-se a centralidade do ser humano, sua manufatura e participação na interpretação daquilo que lhe ultrapassa. Nesse sentido, a centralidade do humano e mesmo a urgência de se pressupô-lo numa compreensão do processo revelacional, exige um trato “orgânico” e “artesanal” que deve ser o modo pelo qual devemos lidar “pastoralmente” com essa manifestação e escondimento divino.

Uma “hermenêutica orgânica” deve sempre nos fazer lembrar o caráter inabarcável do Deus que se propõe ao “jogo” da revelação. Nesse sentido, procura responder à pergunta: “Quem é esse que se presta à recepção de suas criaturas em meio ao processo revelacional?”. Essa hermenêutica, então, aponta para a consciência do caráter “selvagem” e “indomesticável” da revelação, daquilo que nasce e se desenvolve por si só — uma espécie de princípio do *por-si-mesmo*. Aponta, portanto, para a necessidade de se liberar ao máximo o divino em sua própria potência, mesmo que a aparência nem sempre revele sua grandeza (pensemos na aparência “desmotivadora” de Cristo diante daqueles que esperavam ver nele o Messias prometido – comparar Isaías 53:2 ⁵⁰⁵ com João 1:46 ⁵⁰⁶). Uma “hermenêutica orgânica” aponta também para o fato de que é desastroso pensar a revelação dissociada da vida, de suas intempéries e do imponderável, elementos que sempre nos lembram de que não temos o controle total sobre o processo de interpretação da revelação — estamos sempre expostos ao incondicional e incontrolável. Pressupõe, nesse sentido, uma interação com o meio e suas contingências, por mais ameaçador que possa parecer. Aponta, além disso, para um respeito no trato daquilo que reclama sua própria “sustentabilidade” ⁵⁰⁷. Uma “hermenêutica orgânica” deve ser ainda o modo pelo qual lidamos com a revelação, conscientes de sua vulnerabilidade, de seu desvanecimento, de sua breve permanência, já que todas as tentativas “sintéticas” de “fertilização”, perenização ou mesmo “higienização” do revelado derivam das tentativas humanas de

⁵⁰⁵ “Ele cresceu diante dele como um broto tenro, e como uma raiz saída de uma terra seca. Ele não tinha qualquer beleza ou majestade que nos atraísse, nada em sua aparência para que o desejássemos” (NVI).

⁵⁰⁶ “Perguntou Natanael: ‘Nazaré? Pode vir alguma coisa boa de lá?’ Disse Filipe: ‘Venha e veja’” (NVI).

⁵⁰⁷ A expressão “sustentabilidade”, tomada aqui por empréstimo, designa um trato com a revelação de maneira a garantir tanto sua contínua preservação quanto a contínua utilização humana.

objetivação, frutos da força do sujeito. O “orgânico”, assim, acontece *por-si-mesmo*, não prescinde da vida e suas implicações e é frágil.

Esse pastoreio também se materializa numa “hermenêutica artesanal”, que aqui deve ser considerada indissociável de uma “hermenêutica orgânica”. Ela aponta em geral para a maneira como lidamos humanamente com a revelação, já que esta não prescinde da manufatura humana. Ou seja, embora o “orgânico” aconteça por si só, sempre será recebido e manipulado pelo humano. Uma “hermenêutica artesanal”, então, nos indica o tipo de tratamento que se deve dar no âmbito da τέχνη (técnica). Embora a técnica possa ser descrita tanto como “meio para um fim” quanto como “atividade humana” — já que estabelecer fins, procurar e usar meios para alcançá-los também é uma atividade humana —, há algo que pode ser estabelecido como o *proprium* da técnica: o fato de levar alguma coisa a aparecer, deixar que algo venha a viger em seu pleno advento. Na medida em que torna algo vigente a partir do não-vigente, a técnica se aproxima da *poiésis* (produção). Essa concepção da técnica nos foi legada pelo pensamento grego antigo e tem a ver com a técnica artesanal, mas, distancia-se sensível e significativamente da técnica moderna. Esta, embora também seja uma forma de desencobrimento, o é no sentido de uma exploração que impõe à natureza sua tirania com vistas ao beneficiamento e acúmulo. Na técnica moderna não há cultivo e proteção, mas, sim, exploração. “O homem pode, certamente, representar, elaborar ou realizar qualquer coisa, desta ou daquela maneira. O homem não tem, contudo, em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde”.⁵⁰⁸

Tomando como base a discussão sobre a técnica na perspectiva heideggeriana,⁵⁰⁹ pode-se dizer que uma “hermenêutica artesanal” aponta para um cuidado que permite à revelação viger em seu próprio advento. Ou seja, tal hermenêutica reconhece que embora a revelação aconteça também como desencobrimento, a manifestação divina sempre se dá com “pudor”, afinal, como se disse anteriormente, Deus se camufla, se dissimula — pelo menos na perspectiva de nossa recepção —, sendo isso o que nós hermeneutas da revelação devemos proteger. Assim, pressupõe-se que à semelhança da técnica dos gregos antigos, cuja produção se caracteriza por um operar sobre a natureza de maneira cuidadosa,

⁵⁰⁸ HEIDEGGER, M. Ensaaios e conferências, p. 21.

⁵⁰⁹ Quanto a essa discussão, ver o artigo de Heidegger “A questão da Técnica” (Cf. HEIDEGGER, M. *Ensaaios e conferências*, p. 11-38.).

respeitando sua tendência natural, o pastoreio da revelação é ação humana que respeita a vocação própria do Deus que se revela.

Uma “hermenêutica artesanal” também aponta para um cuidado com a revelação que não mais pressupõe o “irregular” e “contingente” depreciativamente — como normalmente acontece nos métodos tradicionais de interpretação —, antes os pressupõe como qualidade e manifestação da riqueza que lhe é inerente. O “artesanal” aplicado à hermenêutica da revelação, portanto, se inscreve no horizonte da arte, é sempre inédito, pois não se produz em série; implica em proximidade entre artista e arte; implica em respeito à vocação da “matéria-prima” que se transformará em arte; implica, finalmente, num maior tempo empregado nesse trabalho poético-hermenêutico-pastoral, na medida em que supõe um demorar-se naquilo sobre o qual se debruça.

No decorrer deste capítulo procurou-se refletir sobre a revelação à luz da vulnerabilidade a partir de uma hermenêutica da presença-ausência. Mostrou-se de fundamental importância o pressuposto de que o *Deus-em-si*, por meio das Escrituras e da experiência humana, se mostra no vigor próprio de sua presença ao mesmo tempo em que se esconde na fragilidade expressa em sua inevitável ausência. Isso significa que essa presença, por mais que seja celebrada e absolutizada em sua manifestação, não se garante e nem se pode perenizar, pois é frágil. Aos humanos vulneráveis, também intérpretes do revelado, cabe cuidar pastoralmente da revelação por meio de uma hermenêutica igualmente frágil, “orgânica” e “artesanal”, a fim de que esse Deus que se propõe seja recebido segundo sua própria vocação, em toda a sua força e concomitante fraqueza.

6 Conclusão

A presente pesquisa buscou percorrer uma ampla tradição na qual o conceito de revelação tem sido recorrentemente interpretado. Partimos da constatação de que essa tradição, na maior parte do tempo, sofreu o influxo de uma lógica metafísica capaz de ver na revelação apenas o seu caráter manifestacional. Ou seja, a revelação em grande medida foi interpretada como o processo através do qual aquilo que estava oculto se manifestou absoluta, plena e substancialmente. Há, portanto, uma *saturação* da presença que se verifica tanto na cultura ocidental moderna, de maneira geral, quanto no cristianismo, de modo particular. Nesse percurso constatamos também uma crítica exacerbada ao modo metafísico de conceber a realidade e o surgimento de uma nova tradição em tom pós-metafísico, a partir da qual intentamos pensar nosso tema. Escolhemos dois filósofos e três teólogos que pensam a partir dessa crítica ao pensamento metafísico, a ver se poderíamos propor alguns “caminhos” para a construção de uma nova teologia da revelação a partir de uma reflexão crítica e criativa. Finalmente, esse percurso nos conduziu a uma proposta de revelação que pudesse ser construída a partir da vulnerabilidade humana, por meio de uma hermenêutica da presença-ausência. Tal proposta assume a *recepção* como critério hermenêutico-teológico e sugere a construção de uma teologia de “textos escritos” — consciente de que só pode se erigir com base nos limites da linguagem — e uma teologia de “textos vivos”, afinal, há experiências humanas que extrapolam esses limites. Ademais, entendemos que o modo de se lidar com esse caráter manifesto e abscôndito do divino, de maneira a fazer jus à sua grandeza nessa dialética da presença-ausência, é na forma de um “pastoreio”. Pastorear o divino; pastorear os meios através dos quais o compreendemos; pastorear o “produto final” desse processo, que se transforma em teologia; pastorear o próprio pastoreio; enfim, pastorear a *revelação* — eis aí o desafio a que nos propomos. Mas, ao longo desse percurso algumas questões vieram à tona e que aqui merecem nossa atenção.

Ao fim de nosso trabalho ficaram mais claros os limites da pesquisa. Como bem sugere o subtítulo, já ressaltado aqui, propomos algumas reflexões críticas que se constituem em “caminhos” para a construção de uma hermenêutica da revelação a partir da presença-ausência. A palavra “caminho” é intencional e designa algumas coisas: inicialmente designa muito mais um processo do que um “estado de coisas”, o que significa que se aplicado à teologia implica numa constante construção que se alimenta mais desse processo ininterrupto, e do movimento que daí resulta, do que propriamente da ilusão de que se chegará ao final da caminhada. Designa, portanto, mais a *procura* do que a *posse*. Nesse sentido, seria um completo desatino se ao final do percurso esta pesquisa desse a impressão de que estamos propondo a sistematização finalmente “acabada” de uma teologia da revelação. Não é nem uma “teologia da revelação”, e muito menos “acabada”.

A expressão designa também o fato de que talvez essa seja a única vocação da teologia: estar a caminho! Talvez seja nesse trilhar humanamente contingenciado que se encontra sua identidade, o que significa que a teologia não diz respeito aonde se chega, mas diz respeito a “como” se caminha. Sua verdade, portanto, não se encontra no final, mas na travessia. É por isso que essa pesquisa se entende meramente como um “estar a caminho” e as reflexões que surgiram dessa caminhada podem se constituir em posteriores sistematizações, se de fato isso ainda é possível. A expressão sustenta ainda a ideia de que, então, é o “caminho” que faz o caminhante. Nós os “textos vivos” “com os quais Deus conta sua história”, somos recorrentemente atravessados por outros textos, quer “escritos”, quer “vivos”, que paulatinamente também vão construindo-nos como cuidadores do processo revelacional. Não se pode permanecer o mesmo quando se entra em contato com “textos”, razão pela qual o autor expressa aqui seu crescimento resultante dessa caminhada.

Amparados por essa ideia do “caminho”, é preciso dizer que não achamos tudo o que a princípio intentávamos em nossa procura. Um “caminho” ainda não caminhado sempre se encontra aberto às surpresas e, de fato, é possível que algumas coisas que foram buscadas não tenham sido encontradas, ao passo que outras se apresentaram sem ao menos terem sido cogitadas. Estamos muito acostumados com o “buscai e achareis” da narrativa bíblica, que de certo modo favorece uma previsão e controle, mas, por outro lado, é sempre estimulante achar aquilo que não se busca, lidar com o incondicional e imponderável, afinal, isso também faz parte da relação

com o divino e também faz parte da pesquisa acadêmica! Isso, ademais, indica o caráter inabarcável da realidade e do divino, tema significativamente caro à nossa pesquisa que, como vimos, demanda um trato hermenêutico “pastoral”, no melhor sentido da palavra. Na verdade, achar o que não se busca é experiência, em geral, mais presente naqueles que se acostumaram à irredutibilidade dos textos com os quais entra em contato. Muitos, alheios a essa realidade, já sabem o que vão encontrar em seus textos, e essa lógica da identidade depõe contra a compreensão hermenêutica aqui assumida.

Além dessa possível futura “sistematização” de uma teologia da revelação, pretensão que não deve ser procurada nas reflexões aqui sugeridas — embora delas seja possível se nutrir —, há outras questões que devem ser aprofundadas em trabalhos futuros. Algumas incluem, por exemplo, maior explicitação dos elementos que estão referidos na “metáfora do filtro”, a saber, a *coisa-em-si*, o *quadro interpretativo* e o *conhecimento final*, bem como o modo como se relacionam. Tal tarefa incluiria, também, um aprofundamento dos temas aqui trabalhados, tais como a vulnerabilidade humana e divina, o *cuidado* e *pastoreio*, bem como o processo de *recepção* dentro do quadro proposto pela metáfora. Um aprofundamento nas relações possíveis entre os estudos de *recepção* — sobretudo a *semiótica da recepção* — e a teologia da revelação, também seria uma tarefa extremamente relevante, na medida em que não se pretendeu aqui estabelecer relações muito estreitas entre essas duas instâncias. Supõe-se que haja um vasto campo a ser investigado nessa área, que conscientemente ficou fora desta pesquisa.

Seria interessante “arrancar” a teologia da revelação de seu ambiente dogmático e cotejá-la com reflexões que estão sendo levadas a efeito em outras áreas que se firmam hermeneuticamente cada vez mais. O resultado dessa interação pode ser relevante para o âmbito da teologia. O estudo da *vulnerabilidade humana*, na forma como se nos tornou explícita a partir da tradição hermenêutica latino-americana, também revelou lacunas que poderiam ser preenchidas em futuras pesquisas. A “invisibilidade social”, por exemplo, tema que tem sido objeto de estudos em outras áreas, também mereceria uma reflexão na perspectiva da *ausência*. Ou seja, como esse tipo de “invisibilidade”, que também é uma forma de se expor o sujeito negado, se alinha mais estreitamente com a revelação, sobretudo em sua face abscondita? Parece-nos que tal reflexão seria uma maneira interessante de se atualizar a “Parábola do Bom Samaritano”, sem perder sua densidade.

Caberia ainda uma maior aproximação entre a “teologia do evento”, tal qual proposta por John Caputo, e a teologia da revelação. Nossa consideração aqui sobre as reflexões do filósofo e teólogo norte-americano foi complementar em relação ao tema maior. Além de sua “teologia do evento” ser extremamente pertinente ao nosso tema, como se pôde ver brevemente em nossa pesquisa, uma investigação futura sobre a teologia de Caputo e suas implicações para o conceito de revelação se mostraria relevante também pelo fato de, neste momento, não existir nenhuma obra desse autor traduzida para o português, além de serem relativamente escassos em língua portuguesa os estudos de natureza teológica sobre suas reflexões.

Nossa pesquisa também se mantém consciente de que esse tema tem sido um dos mais debatidos no seio da teologia cristã, razão pela qual consideramos este trabalho uma incursão ousada quando considerados os aportes teóricos a partir dos quais os “caminhos” para o *repensar* da revelação se encontram aqui sugeridos. Partimos do pressuposto de que nenhuma instância das ciências, sobretudo as humanas, basta-se a si mesma e que os vários setores ali representados tanto mais se enriquecem quanto mais conseguem interagir com outras áreas do saber humano. Nesse sentido, à semelhança dos teólogos com os quais dialogamos aqui — todos de competência reconhecida, cujas propostas têm servido de inspiração para esse *repensar* da revelação ao longo das últimas décadas —, consideramos mais ricas e relevantes, diante dos desafios que se apresentam no mundo contemporâneo, exatamente aquelas teologias que conseguem continuamente dialogar com outros setores. Por isso, também não nos ressentimos de que nossa pesquisa seja conscientemente multi-inter-transdisciplinar.

Finalmente, como em qualquer reflexão que se pretenda de fato relevante, vemos como um grande desafio conduzir as reflexões aqui propostas, bem como o conjunto de saberes mobilizados, em direção ao povo em cujo rosto se encontram as marcas da vulnerabilidade. Uma teologia que se pretenda em algum nível pós-metafísica não pode ceder à tentação de se ensimesmar na sedução da pura reflexão. Como se inferiu anteriormente — e que aqui também se mostra como um tema que merece aprofundamento futuro —, o deslocamento de certos conceitos de seu lugar de origem, tal como propusemos com o conceito de *cuidado*, normalmente objeto de estudo da Teologia Prática, poderia romper com certos limites disciplinares e contribuir, de alguma forma, para uma maior atenuação do dualismo teórico-prático. Pensar mais temas, à semelhança desse *pastoreio* que se insinua no

contexto da teologia sistemática (dogmática), poderia enriquecer a teologia, além de facilitar essa drenagem de percepções para o universo das pessoas reais que se encontram em situações de vulnerabilidade também reais. Deve-se ainda constituir tarefa do teólogo pensar como seria possível esse deslocamento de uma teologia para além de seu próprio “exílio” teórico em direção ao mundo da vida, de onde também deveria vir o material para novas reflexões. A Teologia da Libertação talvez tenha sido a que mais se aproximou dessa perspectiva, embora não de forma completa.

Portanto, cabe a nós teólogos e teólogas que se inserem nesse “caminho” a tarefa de atualizar a cada vez nossas teologias, ampliando, assim, a capacidade de percepção das inúmeras formas por meio das quais Deus se revela, além de contribuir de forma singular com o estabelecimento do Reino de Deus ao levar às pessoas reais aquilo que de melhor temos alcançado na constante tarefa da reflexão teológica.

7

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, N. Dasein. In: _____. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007.

_____. Heraclitismo. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007.

_____. Inteligível. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007.

_____. Maiêutica. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007.

ADAM, A. Le Libertinage au XVII^e siècle. In: *Libertins, Encyclopaedia Universalis*. Paris, 1968, IX, 990-991.

ADRIANO FILHO, J. Estética da recepção e hermenêutica bíblica. In: NOGUEIRA, P. A. de S. *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012.

AGOSTINHO, S. *Confissões; de magistro*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ALMEIDA, J. C. *Teologia da solidariedade: uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ALVES, R. *Teologia della speranza umana*. Brescia: Queriniana, 1971.

ARCHER, G. L. *Enciclopédia de dificuldades bíblicas*. São Paulo: Editora Vida, 1997.

ASSMANN, H. *Teología desde la praxis de la liberacion*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1973.

BACON, F. Aforismos sobre a interpretação da natureza e o reino do homem: livro I. In: EDITORA NOVA CULTURAL. *Bacon*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, 1999.

_____. Novum Organum. In: EDITORA NOVA CULTURAL. *Bacon*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, 1999.

BAGET BOZZO, G. *Dio e l'Occidente*. Milão: Leonardo Mondadori, 1995.

BARRERA, P. Fragmentação do Sagrado e Crise das Tradições na Pós-modernidade: desafios para o estudo da religião. In: TRASFERETTI, J.; GONÇALVES, S. L. (Orgs.). *Teologia na pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2003.

BARROS, J. D. *O tempo dos historiadores*. Petrópolis: Vozes, 2013.

BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2011.

- _____. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.
- BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BECK, U. et al. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997.
- BENJAMIN, W. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: ADORNO, T. W. et al. *Teoria da Cultura de massa*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BINGEMER, M. C. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de desencana*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- _____. Secularização e experiência de Deus. In: BINGEMER, M. C.; ANDRADE, P. F. C. de (Orgs.). *Secularização: novos desafios*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2012.
- BOCK, D. L., WALLACE, D. B. *Dethroning Jesus: exposing popular culture's quest to unseat the biblical Christ*. Thomas Nelson Publishers, 2007.
- BOCK, D. *Jesus segundo as escrituras*. São Paulo: Shedd, 2006.
- BOFF, L.; RAMOS-REGIDOR, J.; BOFF, C. *A Teologia da Libertação: balanço e perspectiva*. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- BOFF, L. Quarenta anos de Teologia da Libertação: uma metáfora do mistério pascal. In: DE MORI, G.; OLIVEIRA, P. R. (Orgs.). *Religião e Educação para a cidadania*. São Paulo: Paulinas-SOTER, 2011, p. 129-143.
- _____. *Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BORDINI, M. da G.; AGUIAR, V. T. de. *Literatura: a formação do leitor: alternativas metodológicas*. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1993.
- BOUTOT, A. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Lisboa: Europa-América, 1993.
- BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- BRUCE, F. F. *Merece confiança o Novo Testamento?* 2. ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 1990.
- BUENO, F. da S. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*, v. 5. São Paulo: Editora Brasília, 1974.
- CAPUTO, J. D. *The weakness of God: a theology of the event*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006.
- CHALMERS, A.F. *O Que é a Ciência Afinal?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.
- CHESTERTON, G.K. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

- CIOLA, N. *Introdução à cristologia*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- CLARK, D. K. *Dialogical Apologetics: a person-centered approach to christian defense*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1993.
- CORTINA, A. *O príncipe de Maquiavel e seus leitores: uma investigação sobre o processo de leitura*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- COSTA, F. B. da. *Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social*. São Paulo: Globo, 2004.
- COX, H. *A cidade secular: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Santo André, SP: Editora Academia Cristã, 2015.
- CRAIG, W. L. *A veracidade da fé cristã: uma apologética contemporânea*. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- D'AGOSTINI, F. Dialética. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007.
- DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: 1997.
- DELUMEAU, J. *Nascimento e afirmação da reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- _____. *Salvo o nome*. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- DESCARTES, R. *Meditações*. In: EDITORA NOVA CULTURAL. *Descartes*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, 1999.
- _____. *Discurso do método*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- DENZINGER, H; SCHÖNMETZER, A. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 1976.
- DENZINGER, E. *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1961.
- DOTOLO, C. *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di Gianni Vattimo*. Roma: LAS, 1999.
- DUARTE, A. *Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro*. Disponível em: <http://bit.ly/1MQi49v>, p. 3. Acesso em: 06 jul. 2010.
- DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- ECO, H. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.
- _____. *Interpretação e superinterpretação*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- EDITORA NOVA CULTURAL. "B – Fragmentos". In: _____. *Os pré-socráticos: vida e obra*. Coleção Os Pensadores. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

_____. Vida e obra. In: _____. *Bacon*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, 1999.

_____. Vida e obra. In: _____. *Descartes*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, 1999.

_____. Vida e obra. In: _____. *Galileu*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, 1996.

ELIADE, M. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. *Origens: história e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989.

FERRARIS, M. Desconstrução. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FERREIRA, J. A. (Org.). *Antologia teológica*. São Paulo: Novo Século, 2003.

FERRY, L. *O homem-Deus, ou o sentido da vida*. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

FILHO, J. B. *Caminhos do protestantismo militante: ISAL e Conferência do Nordeste*. Vitória: Editora UNIDA, 2014.

FORNERO, G. Metafísica. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FORNET-BETANCOURT, R. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Nova Harmonia, Sinodal, 2007.

FORTE, B. *À escuta do outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *Teologia da história: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 1995.

FRAME, J. *Apologética para a glória de Deus: uma introdução*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.

FRECHEIRAS, M. L. de O.; PAIXÃO, M. P. (Orgs.). *Em torno da metafísica*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.

FÜSSEL, K. Teologia da Libertação. In: EICHER, P. (Org.). *Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Petrópolis, Vozes, 1997.

_____. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

GALILEI, G. *Ciência e fé: cartas de Galileu sobre o acordo do sistema copernicano com a Bíblia*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

_____. *Galileu: vida e obra*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

GALOT, J. "Cristologia: de cima ou de baixo?". In: *Perspectiva Teológica*, v. 5, n. 9, 1973, p. 137-155.

GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004.

_____. *L'histoire recente de la théologie fondamentale: essai d'interprétation*. In: *Concilium*, n. 46, 1969.

GEISLER, N. (Org.). *A inerrância da Bíblia: uma sólida defesa da infalibilidade das Escrituras*. São Paulo: Editora Vida, 2003.

_____. *Enciclopédia de apologética: respostas aos críticos da fé cristã*. São Paulo: Editora Vida, 2002.

GEISLER, N., FEINBERG, P. D. *Introdução à filosofia: uma perspectiva cristã*. São Paulo: Editora Vida Nova, 1983.

GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GIRARD, R., VATTIMO, G. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010.

GREIMAS, A. J. L'énonciation: une posture épistémologique. In: *Significação: revista brasileira de semiótica*, São Paulo, n. 01, p. 9-25, 1974.

GUIDI, R. *Il dibattito sull'uomo nel'400*. Roma: Tielle Media, 1998.

GUMBRECHT, H. U. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2010.

GUTIÉRREZ, G. *Teología da liberación: perspectivas*. Lima: CEP, 1971.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. Coimbra: Almedina, 2004.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madri: Taurus, 1987, p.122.

HACKMANN, G. L. B. *Servir a Cristo na comunidade: o ministério presbiteral em Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

HAUGHT, J. F. *Mistério e promessa: teologia da revelação*. São Paulo: Paulus, 1998.

HEBECHE, L. Uma arqueologia da cura. In: OLIVEIRA, N. de; SOUZA, D. G. de (Orgs.). *Hermenêutica e filosofia primeira: festschrift para Ernildo Stein*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

- HEGEL, G. W. F. "C – Crítica Moderna". In: EDITORA NOVA CULTURAL. *Pré-socráticos: vida e obra*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, 1999.
- _____. *Fenomenologia do espírito: parte 1*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Fenomenologia do espírito: parte 2*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- _____. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 25ss.
- _____. *Ensaio e conferências*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.
- HERÁCLITO; ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES. *Os Pensadores Originários*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HERVIEU-LÉGER, D. *El peregrino y el convertido: la religión em movimiento*. México: Instituto Cultural Helénico, A.C., 2004.
- HESSEN, J. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- INESTROSA, S. *La religión como mediadora del sentido de la vida*. México: Universidad Iberoamericana, 2001.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- _____. *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- JAMESON, F. *As sementes do tempo*. São Paulo: Ática, 1996.
- JAUSS, H. R. *A história da literatura como provocação à ciência da literatura*. São Paulo: Ática, 1994.
- JOHNSON, P. E. *Darwin no banco dos réus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.
- JÜNGEL, E. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984, 522 p.
- KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- KOIRÉ, A. *Galileu e platão*. Lisboa: Gradiva Publicações, [19--].
- KONDER, L. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- LAFONT, G. *História teológica da igreja católica: itinerário e formas da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LATOURELLE, R. *Teologia da revelação*. 3. ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

LAVALL, L. C. Rahner na berlinda pós-conciliar. In: OLIVEIRA, P. R. F. de; PAUL, C. (Orgs.). *Karl Rahner em perspectiva*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LENNOX, J. C. *Porque a ciência não consegue enterrar Deus*. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

LIBÂNIO, J. B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

LITTLE, P. E. *Saiba o que você crê: conheça a verdade e dissipe suas dúvidas*. 2. ed. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1985.

_____. *Você pode explicar sua fé? A fé cristã não deve ser cega*. 4. ed. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1990.

LOSSO, E. G. B. Crítica e mística: poesia moderna e instantaneidade. In: TEIXEIRA, F. (Org.). *Caminhos da mística*. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. *Teologia negativa e Theodor Adorno: a secularização da mística na arte moderna*. Rio de Janeiro: UFRJ. Tese de doutorado, 2007.

LYOTARD, J.-F. *O pós-moderno*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.

MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MARION, J.-L. *O visível e o revelado*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

MARIOTTI, H. *Autopoiese, cultura e sociedade*. Disponível em: <http://bit.ly/1IQqOas>. Acessado em: 22-05-2015.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2. ed. Revista. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATOS, O. C. F. *Olgária Matos e a sociedade do espetáculo no Hora da Coruja*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KnPKbzzlP2k>. Acessado em: 27-10-2014.

MATURANA, H.; VARELA, F. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen, 2003.

MATURANA, H. *Autopoiese e cognição*. São Paulo: Record, 1972.

McDOWELL, J. *Ele andou entre nós: evidências do Jesus histórico*. São Paulo: Editora Candeia, 1995.

_____. *Evidência que exige um veredito: evidências históricas da fé cristã*. São Paulo: Editora Candeia, 1989.

_____. *Evidência que exige um veredito: evidências históricas da fé cristã*, v. II. São Paulo: Editora Candeia, 1993.

McGRATH, A. *Apologética pura e simples: como levar os que buscam e os que duvidam a encontrar a fé*. São Paulo: Vida Nova, 2013.

_____. *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

MENDONÇA, A. G. A volta do sagrado selvagem: misticismo e êxtase no protestantismo do Brasil. In: AUGUSTO, A. M. (Org.). *Ainda o sagrado selvagem: homenagem a Antônio Gouvêa Mendonça*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas Editora, 2010.

_____. A volta do sagrado selvagem: misticismo e êxtase no protestantismo do Brasil. In: MENDONÇA, A. G. et al. *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo: Editora Paulinas, 1984.

MESTERS, C. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Por trás das palavras*. Petrópolis: Vozes, 1980.

MESTERS, C.; OROFINO, F. *Sobre a leitura popular da Bíblia no Brasil*. Disponível em: <http://bit.ly/1L9eBR4>. Acessado em: 25-05-2015.

MOINGT, J. *Deus que vem ao homem: do luto à revelação de Deus*, v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

MONTGOMERY, J. W. *Faith founded on fact: essays in evidential apologetics*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1978.

MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MORELAND, J.P., CRAIG, W. L. *Filosofia e cosmovisão cristã*: São Paulo: Vida Nova, 2005.

NEUENFELDT, E. G. Diálogo entre a leitura popular e a leitura feminista da Bíblia. In: *Estudos teológicos*, v. 45, n. 2, p. 117-128, 2005.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência: texto integral*. São Paulo: Editora Escala, 2006.

_____. *Além do bem e do mal*, § 9. Porto Alegre: L&PM Editores, 2011.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Más ala del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*, v. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Coleção Os Pensadores).

_____. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NOUWEN, H. J. M. *O sofrimento que cura*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

OLIVEIRA, M. A. de. “É necessário filosofar na teologia”: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner. In: OLIVEIRA, P. R. F. de; PAUL, C. (Orgs.). *Karl Rahner em perspectiva*, 2004.

_____. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

OLIVEIRA, P. R. F. de; PAUL, C. (Orgs.). *Karl Rahner em perspectiva*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

OTTO, R. *Lo santo: lo racional e lo irracional em la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

_____. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. *Teologia sistemática*, v. 1. Santo André: Editora Academia cristã; São Paulo: Paulus, 2009.

_____. *Teologia sistemática*, v. 2. Santo André: Editora Academia cristã; São Paulo: Paulus, 2009.

_____. *Teologia sistemática*, v. 3. Santo André: Editora Academia cristã; São Paulo: Paulus, 2009.

PEGORARO, Olinto. Existência humana é existência cuidadosa. In: *O Mundo de Saúde*, São Paulo, ano 33, n. 2, p. 136-142, 2009. Disponível em: <http://bit.ly/1jxLWvY>. Acesso em: 31-05-2015.

PEREIRA, SJ, Isidoro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 6. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1984.

PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

PLANTINGA, A. *Deus, a liberdade e o mal*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2012.

_____. *Warranted Christian Belief*. Oxford/New York: OUP, 2000.

PLATÃO. A república. In: EDITORA NOVA CULTURAL. *Platão*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo, 1999.

PUCHEU, Alberto. Filosofia e poesia: um encontro pelo agón. *Sofia*, Vitória, ano 3, n. 4, p. 135-148, 1997.

QUEIRUGA, A. T. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. *Fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. *Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana*. São Paulo: Paulinas, 2010.

RAHNER, K. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *Escritos de teologia, tomo IV: escritos recientes*. Madrid: Taurus Ediciones, 1964.

REAGAN, C. E.; STEWART, D. (Orgs.). *The philosophy of Paul Ricoeur: an anthology of his work*. Boston: Beacon Press, 1978.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*, v. 1. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *História da filosofia: do humanismo a Kant*, v. 2. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*, v. 3. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. *História da filosofia: do humanismo a Descartes*, v. 3. São Paulo: Paulus, 2004.

ROCHA, A. S. Cristianismo como cultura da presença: uma breve análise dos seus principais movimentos. In: SANTOS, F. de A. S. dos; GONÇALVES, J. M.; RIBEIRO, O. L. (Orgs.). *Ciências das religiões aplicadas: interfaces de uma ciência-profissão*. Vitória, ES: Editora Unida, 2014, p. 167-182.

_____. *Hermenêutica do cuidado pastoral: lendo textos e pessoas num mundo paradoxal*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

ROMERALES, E. *El pensamiento británico hasta la ilustración: del empirismo soberano al parlamento de las ideias*. Madrid: Ediciones Akal, 1997.

RORTY, R.; VATTIMO, G. *O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

RORTY, R. *The Linguistic Turn: recent essays in philosophical method*. Chicago: Chicago University Press, 1967.

ROVIGHI, S. V. *História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

RUBIO, A. G. (Org.). *O humano integrado: abordagens de antropologia teológica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2001, p. 98.

SAFRA, G. A fragmentação do éthos no mundo contemporâneo. In: NOÉ, S. V. (Org.). *Espiritualidade e saúde*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005.

SCARLATELLI, C. C. da S. A camuflagem do sagrado. In: *Síntese Nova Fase*, v. 25, nº 82, 1998, p. 419-429.

SCHAEFFER, F. A. *A morte da razão*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.

_____. *O Deus que intervém*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.

_____. *O Deus que se revela*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.

SCHILLEBEECKX, E. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1982.

_____. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. Intelligence de la foi et interpretation de soi. In: Id., *Théologie d'aujourd'hui et de demain*. Paris: du Cerf, 1967.

_____. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. La funzione dela fede nell'autoconsapevolezza umana. In: BURKE, T. P. *La parola nella storia*. Brescia: Queriniana, 1968.

_____. *Por uma igreja mais humana: identidade cristã dos ministérios*. São Paulo: Paulinas, 1989.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SEGUNDO, J. L. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975.

STALSETT, S. J. El sujeto, los fundamentalismos y la vulnerabilidad. In: *Pasos*, n. 104. San José-Costa Rica: Segunda Época: DEI, 2002.

_____. Vulnerabilidad, dignidade e justicia: valores éticos fundamentales em um mundo globalizado. In: *Revista Venezolana de Gerencia*, año 9, nº 25, 2004, p. 145-157.

STEIN, E. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, p. 54.

_____. *Melancolia: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1976.

SUSIN, L. C. (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo, SP: SOTER/Loyola, 2000.

SWINBURNE, R. G. *Revelation: from metaphor to analogy*. 2. ed. Oxford: University Press, 2007.

_____. *Será que Deus existe?* Lisboa: Editora Gradiva, 1998.

_____. *The Choerence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

_____. *The Resurrection of God Incarnate*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

TABORDA, F. Mistério — símbolo — mistério: ensaio de compreensão da lógica interna da teologia de Karl Rahner. In: OLIVEIRA, P. R. F. de, TABORDA, F. (Orgs.). *Karl Rahner 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TEIXEIRA, E. B. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005.

TEIXEIRA, F.; DIAS, Z. M. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: a arte do possível*. Aparecida: Santuário, 2008.

TEIXEIRA, F. Peter Berger e a religião. In: TEIXEIRA, F. (Org.) *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

TINDAL, M. *Christianity as old as the creation: or the gospel as a republication of the religion of nature*. The Second Edition in Ottavo. Londres, 1732.

TOLAND, J. *Christianity not mysterious: or, a treatise showing that there is nothing in the gospel contrary to reason, nor above it: and that no christian doctrine can be properly call'd a mysthery*. Londres, 1702.

TRESMONTANT, C. *El problema del alma*. Barcelona: Herder, 1974.

VATTIMO, G. *Creer que se cree*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1996.

_____. *La sociedade transparente*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1990.

_____. *Las aventuras de la diferencia: pensar depois de Nietzsche e Heidegger*. Barcelona: Ediciones Península, 1986.

_____. *Más allá de la interpretación*. Intr. de Ramón Rodríguez. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995

_____. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Orgs.). *A religião: o seminário de capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_____. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VAZ, H.C.L. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 13. ed. São Paulo: Pioneira, 1999.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Coleção Os Pensadores. Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; [introdução de Bertrand Russell]. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

ZILLES, U. *A modernidade e a Igreja*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.