

1

Introdução Geral

Vivemos num momento ímpar na história do pensamento humano¹, numa esquina cultural, aonde aos poucos vai ficando para trás o cenário bem definido de uma perceptiva filosófico-científico-cultural que chamamos de Modernidade. Neste “dobrar de esquina” vem surgindo um novo cenário, com seus próprios desafios e demandas, que se impõem sobre a vivência da fé nas diversas comunidades eclesiais e, inclusive, para além delas. Como um ato segundo², a teologia é solicitada no sentido de atuar nesse novo cenário. A forma que ela atuará, depende exclusivamente do quanto ela se deixar afetar por esse novo contexto que se apresenta.

Este cenário – que não é melhor nem pior que o anterior, somente um novo e nosso – nós assumimos em uma de suas muitas nomeações, a saber: Pós-modernidade. Ele se constitui num novo *topos* para a vivência da fé e, por

¹ Para identificar esse momento de profundas transformações surgiram até aqui tentativas de nomeação por parte de cientistas, filósofos e teóricos da cultura. Algumas das mais importantes destas tentativas são: 1) por parte da epistemologia científica a tese dos paradigmas de Thomas S. Kuhn em seu livro *The structure of scientific revolutions* (traduzido para o português como “A estrutura das revoluções científicas” pela editora Perspectiva; 2) por parte da filosofia as várias teses sobre a crise da modernidade (modernidade tardia, crise da modernidade, hipermodernidade, pós-modernidade). Destacamos especialmente o conceito de pós-modernidade trabalhado por vários autores, sobretudo, para o nosso caso, aquele defendido por Gianni Vattimo em algumas de suas obras: *La fine della modernità* (traduzida para o português como “O fim da modernidade; niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna” pela editora Martins Fontes), *La Società Transparente* (traduzida para o português como “A Sociedade Transparente” pela editora Relógio D’Água), *Il Pensiero Debole* publicado pela Editora Catedra (este livro foi organizado por Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, a participação de Vattimo, porém, é destacada, inclusive tornando-o o principal representante desta perspectiva filosófica e epistemológica que conferiu certa originalidade em sua compreensão acerca da pós-modernidade); 3) por parte de alguns teóricos da cultura, destacando, sobretudo, a antropologia e a teoria literária: para a antropologia o nome de maior destaque é Clifford Geertz, entre suas obras destacam-se: *The interpretation of cultures* (traduzida para o português como “A interpretação das culturas” pela editora LTC), *Local knowledge* (traduzida para o português como “Saber local” pela editora Vozes) e, *Available light: anthropological reflections on philosophical topics* (traduzida para o português como “Nova luz sobre a antropologia” pela editora JZE); para a teoria literária destaca-se o movimento da *Estética da Recepção*, preconizado, sobretudo, por Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser, deste último merece referência – no âmbito de nossa pesquisa – *Act of reading. A theory of Esthetic response* (traduzido para o português como “Ato da leitura Vol. 1 e 2” pela editora 34).

² Cf. BOFF. Clodovis. *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações. 3 ed.* Petrópolis: Vozes, 1993. A teologia é tarefa a ser realizada *a posteriori*, antes, contudo, é a experiência que inaugura a vivência da fé. E é exatamente sobre essa experiência que se encontra toda a incidência dos traços da cultura desta ou daquela sociedade onde a experiência da fé é feita.

consequente, para sua teorização. Isto é propriamente o desafio que acolhemos nesse “dobrar de esquina” o qual pensamos dever ser feito mantendo certas coordenadas do cenário que vai ficando para trás, mas, corajosa e dialogicamente, enfrentando aquele que se impõe nesse que é o nosso tempo. Nessa difícil, mas necessária abertura dialógica que a teologia é solicitada a realizar em nosso tempo, está contida dois elementos que se reclamam e, que se atendidos podem reconduzir a teologia à sua dimensão mistagógica, a saber: experiência e discernimento.

Certamente uma das mais importantes reivindicações da pós-modernidade é a afirmação da subjetividade em perspectiva individual, ou da intersubjetividade em perspectiva comunitária (o comunitário que é vivenciado na forma das comunidades emocionais³). Isso significa uma acentuação do contato com a realidade na esfera da experiência. A realidade o é se experimentada. Neste sentido o projeto cartesiano que embalou a ciência e, também a teologia, ao longo da modernidade é frontalmente interpelado. O *cogito ergo sum* é questionado e, desafiado a abrir-se ao *sentio ergo sum*. A evidência do existir já não está mais na capacidade de racionalização, mas na possibilidade de sentir a realidade, que se torna realidade para mim – numa relação dialogal com o outro concreto – antes de ser um conceito ou uma categoria universal. A realidade é experimentada e só então é percebida como factível.

Neste sentido a teologia tem diante de si um enorme desafio, já que boa parte do seu esforço tem sido o de dar racionalidade à fé segundo as coordenadas da Modernidade, mesmo que para isso ela tenha se distanciado de sua função mistagógica⁴. A teologia tem o desafio de perceber na experiência um *locus*

³ Para um aprofundamento acerca do conceito “comunidades emocionais” ver MAFFESOLI, Michel. *A comunidade Emocional*. In MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos. : o declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 35-66. MAFFESOLI, Michel. *O conhecimento comum. Introdução à sociologia compreensiva*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p. 195-262.

⁴ Uma leitura do método teológico ao longo da história da teologia pode ilustrar o constante e crescente distanciamento que ela vem experimentando com relação à sua intrínseca função mistagógica. Desde sua tenra idade (ainda no final do primeiro século com a aproximação à filosofia neo-platônica) tem-se privilegiado mais a tarefa especulativo-conceitual do que a expressivo-experiencial. Isso acabou por operar uma acentuação nos elementos doutrinário e apologético comunicados num apriorismo metafísico, onde a multiplicidade que possibilita a contínua experiência da fé foi sufocada por uma epistemologia unívoca e anatematizadora.

para seu fazer. Aqui, propriamente, afirma-se sua tarefa mais importante nessa ambiência pós-moderna: a de contribuir para a realização do discernimento – já que reúne os muitos critérios acumulados ao longo da tradição – junto às comunidades eclesiais e, para além destas.

Experiência e discernimento são, portanto, os elementos primários que queremos focar como desafios à teologia no contexto da pós-modernidade. Sobre tal pano de fundo trabalharemos especificamente aquela realidade que subjaz a toda experiência da fé, bem como a todo possível e necessário exercício de discernimento: a Revelação.

Levando a sério a demanda por experiência que a cultura pós-moderna apresenta, bem como a subjacente afirmação da subjetividade expressada em chave individual e comunitária, a pergunta pelo lugar da revelação, seu espaço de realização, é premente. Pensar a revelação numa perspectiva de mudança de eixo do racionalismo para o raciovitalismo opera a gestação de uma renovada pergunta sobre o lugar onde se pode encontrar o sentido da revelação⁵.

Essa tendência metodológica que foi se afirmando ao longo da Patrística e da escolástica, encontrou na modernidade os aspectos adequados para seu fortalecimento, tanto na matriz anti-moderna mas ainda racional em sua aplicação das regras da lógica e da epistemologia gregas re-trabalhadas no interior da teologia (afirmando-se dessa forma todo um aparato apologético construído em face aos argumentos do racionalismo moderno – portanto tão moderno quanto a modernidade), quanto na matriz pró-moderna que se lançou nos braços do racionalismo, reduzindo a teologia a um objeto a ser verificado pelos cânones do projeto mecânico-científico-racionalista da modernidade. De qualquer forma a dimensão experiencial da fé se mostrava como uma ameaça à racionalidade do discurso teológico, quer apologético ou racionalista. Para verificar essa tendência podemos citar: BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998. PASTOR, Félix Alexandre. *Semântica do Mistério. A linguagem teológica da ortodoxia trinitária*. São Paulo: Loyola, 1982. PASTOR, Félix Alexandre. *A lógica do inefável*. São Paulo: Loyola, 1989. ROCHA, Alessandro. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno. Um novo lugar para a linguagem teológica*. São Paulo: Vida, 2007.

⁵ Sobre a questão do lugar do sentido nas discussões hermenêuticas há uma vasta bibliografia que argumenta por várias teses. Responder se o sentido se encontra no Autor, no Texto ou no Leitor (ou ainda em possíveis interações entre estas instâncias), será o propósito dessas diversas teorizações. Certamente é possível dizer que a cada perspectiva cultural (pré-moderna, moderna ou pós-moderna) corresponde mais ou menos a uma das teorias acerca dos lugares de sentido. É possível dizer também, que na perspectiva da pós-modernidade as teorias hermenêuticas buscam o sentido de determinado texto ou realidade em seu leitor. Com isso se pretende rediscutir a relação sujeito x objeto pretendida pela modernidade. De qualquer forma, na afirmação do leitor como sujeito da revelação, inaugura-se (ou pelo menos se evidencia) um novo e próspero horizonte para a teologia fundamental. Essa discussão vem sendo realizada por alguns autores da hermenêutica, bem como dos estudos literários e bíblicos. ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. ISER, Wolfgang. *Ato da leitura Vol. 1 e 2*. São Paulo: Editora 34, 1993. VVAA. *A Bíblia pós-moderna. Bíblia e cultura coletiva*. São Paulo: Loyola, 2000.

Para além de teorias fixistas que tendem a encerrar a revelação nos domínios do texto canônico ou na interpretação dos magistérios – de qualquer forma aprisionando a revelação à palavra verbalizada⁶ - acolher a possibilidade de pensar a revelação a partir de sua recepção gera uma expansão do campo semântico da teologia, bem uma revitalização do discurso teológico que pode partir das realidades locais na tarefa de refletir os temas da fé.

A afirmação da recepção como lugar de sentido da revelação está colocado no ideário filosófico, mas também teológico oferecido pela pós-modernidade. Neste sentido, Gianni Vattimo traduz certo consenso entre os pensadores pós-modernos quando afirma:

Aqui a emancipação consiste mais no **desenraizamento**, que é também, e ao mesmo tempo, **libertação das diferenças**, dos elementos locais, daquilo que poderíamos chamar, globalmente, **o dialeto**. Derrubada a idéia de uma realidade central da história, o mundo da comunicação generalizada explode como uma **multiplicidade de racionalidades “locais”** - minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas – que tomam a palavra, finalmente já não silenciadas e reprimidas pela idéia de que só exista uma única forma de verdadeira humanidade a realizar, com prejuízo de todas as peculiaridades, de todas as caracterizações limitadas, efêmeras, contingentes⁷.

“Desenraizamento”, “libertação das diferenças”, “dialeto” e “multiplicidade das racionalidades locais” estão imbricados na tarefa de afirmação da recepção, ou ainda, do leitor. O grande questionamento, nesse sentido, se volta àquilo que Jean François Lyotard chamou de metarrativa⁸; de discursos que não assumem um lugar de origem, que ao mesmo tempo possa o identificar (em sua dimensão ideológica, cultural, doutrinária...) e o delimitar em seu alcance e relevância.

⁶ Andrés Torres Queiruga identifica essa redução da revelação no ato verbalizador como uma das principais características da concepção tradicional da revelação. Ele identifica esse processo como “a excessiva verbalização do processo revelador, que no limite leva a concebê-lo, de maneira espontânea e irrefletida, como um ditado divino da letra bíblica”. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar la revelación. La revelación divina em la realización humana*. Madrid: Editora Trotta, 2008. p. 51.

⁷ VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*. Lisboa. Editora Relógio D'Água. 1992. p. 15. Grifo nosso.

⁸ Cf. LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. Lisboa. Gradiva. 2003.

Afirmar a recepção, e a conseqüente “multiplicidade de racionalidades locais”, não significa, porém, um abandono de todas as regras (e no caso da teologia toda a tradição), antes, como afirma Gianni Vattimo:

Este processo de libertação das diferenças, diga-se de passagem, não é necessariamente o abandono de todas as regras, a manifestação informe da demarcação: também os dialetos têm uma gramática e uma sintaxe, mas só quando conquistam dignidade e visibilidade descobrem a sua própria gramática. A libertação das diversidades é um ato com que elas “tomam a palavra”, se apresentam, se “põem em forma” de modo a poderem tornar-se reconhecidas; de modo algum uma manifestação bruta de imediato⁹.

A contribuição da pós-modernidade, especificamente do pensamento de G. Vattimo, à teologia da revelação – vista na perspectiva de sua recepção – se dá no sentido de perceber um novo lugar onde esta teologia pode se mover. G. Vattimo – sobretudo com sua tese do *pensiero debole* – pode contribuir oferecendo um lugar hermenêutico a partir do qual se poderá pensar a teologia da revelação.

Mais especificamente queremos nos valer do pensamento de G. Vattimo para refletir a contribuição de Andrés Torres Queiruga acerca da teologia da revelação. Nossa tese, portanto, é que esse capítulo da filosofia vattimiana – *pensiero debole* – com seus desdobramentos, oferece o lugar hermenêutico mais apropriado para a realização da proposta de A. T. Queiruga quanto a teologia da revelação, a saber: a maiêutica histórica.

Na perspectiva de A. T. Queiruga a revelação deve ser compreendida para além dos esquemas tradicionais onde Deus é ressaltado em detrimento do homem e da história. Como ele mesmo afirma: “A revelação implica necessariamente três dimensões fundamentais, ao ser algo que acontece entre Deus e o homem na história¹⁰”. Não levar em consideração essas três dimensões certamente leva a reflexão teológica a polarizações reducionistas. “A acentuação da dimensão Deus ou homem vem a coincidir com a tendência ao transcendentalismo ou ao imanentismo, respectivamente¹¹”.

⁹ VATTIMO, Gianni. Op. Cit.

¹⁰ QUEIRUGA, Andrés Torres. Op Cit. p. 102.

¹¹ Ibidem.

Para ele o modo de superar ao mesmo tempo o transcendentalismo e o imanentismo na abordagem teológica da revelação é o que ele chama de maiêutica histórica. Partindo do conceito socrático de maiêutica¹², a reflexão teológica volta-se para a pessoa que faz a experiência de Deus como o lugar mesmo onde se encontra a verdade teológica. Essa relação - Deus/homem, autocomunicação/recepção - é vista sempre no horizonte irreduzível da história concreta onde homens e mulheres estão imersos.

A tese de Andrés Torres Queiruga reclama, porém, para sua viabilidade, um lugar hermenêutico diferente daquele onde as abordagens acerca da revelação (quer sejam as de tendência transcendentalista ou imanentista) têm sido realizadas. Esse novo lugar hermenêutico, que julgamos adequado para a realização da maiêutica histórica é o *pensiero debole*. Para além de um pensamento forte, totalizador e universalista, o *pensiero debole* privilegia estruturas epistemológicas fracas, reconhecidamente limitadas diante da tarefa de dizer a realidade.

Nesse sentido as abordagens totalizadoras das metanarrativas teológicas podem ceder espaço a articulações mais limitadas em seu alcance (voltadas às racionalidades locais), ao mesmo tempo em que mais relevantes (uma vez que assumem um dialeto concreto, uma gramática real). Desta forma a teologia poderá desenvolver sua tarefa inalienável de contribuir para a realização do discernimento, ao invés de buscar tutelar as consciências de seus fiéis. Num momento onde a experiência se afirma como dimensão primeira do contato com a realidade, o desafio não é dizer a totalidade das coisas, antes, colaborar para discernir os elementos irreduzíveis da fé cristã entre as múltiplas propostas que se encontram a disposição. Em suma, a teologia poderá desta forma reconduzir suas forças à sua vocação de colaborar com pessoas e comunidades no sentido de discernirem suas experiências à luz das tradições cristãs..

¹² Prática obstetrícia que Sócrates – ressignificando – assumiu como seu método filosófico. Para Sócrates a reflexão sobre a verdade não deveria ser feita com a transferência de conteúdos realizadas em sermões ou preleções, mas numa dinâmica onde o filósofo busca levar o próprio ouvinte a encontrar (ou não) em si a verdade. O filósofo não seria desta forma o detentor da verdade, mas a parteira que trás a luz aquilo que já estava na pessoa para qual se dirigia.

Em seu livro *Depois da Cristandade – Por um cristianismo não religioso*, G. Vattimo dá algumas pistas sobre seu percurso paradoxal: o de ter reencontrado o cristianismo através de Nietzsche e Heidegger e de tê-lo reencontrado sob a forma do "acreditar que acredito"¹³. O autor conta em seu livro que esta expressão surgiu enquanto falava ao telefone com um antigo professor muito religioso que de repente lhe perguntou : Mas você ainda acredita em Deus? A resposta foi: Acredito que acredito! "Refletindo sobre a minha resposta espontânea, entendi, ou acho que entendi, que este ambíguo significado da fé está ligado à toda a minha experiência de estudioso de filosofia e talvez, de intelectual desta época"¹⁴.

Estudioso do pensamento de Nietzsche, Heidegger e Gadamer, G. Vattimo é conhecido como o mentor do *pensiero debole* (pensamento fraco) que ele mesmo define como "uma filosofia fundada sobre a idéia do enfraquecimento das estruturas do ser como sentido da emancipação da história humana; emancipação que vai exatamente na direção de um enfraquecimento das estruturas objetivas, ou seja, daquilo que a metafísica chamava o Ser"¹⁵. O filósofo propõe uma maior liberdade de reflexão sobre a realidade e o ser opondo-se às certezas da metafísica clássica a respeito do fundamento único da realidade - para construir assim uma filosofia que dá margem a interpretações mais largas (os três grandes mestres da hermenêutica moderna, Nietzsche, Freud e Heidegger, estão presentes na idéia de pensamento fraco). Nietzsche e Heidegger¹⁶ estão presentes, sobretudo no sentido de terem demonstrado que aquilo que nos parece ser a verdade é uma interpretação.

¹³ Deste episódio surgiu a obra *Credere di Credere*. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa. Relógio D'Água. 1998.

¹⁴ VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade. Por um cristianismo não religioso*. São Paulo. Record. 2004. p.8.

¹⁵ VATTIMO, Gianni & ROVATTI, Pier Aldo (eds.). *El pensiero Débil*. Madri. Catedra. 1998. p. 22.

¹⁶ Sobre a importância de Nietzsche e Heidegger para a filosofia pós-moderna e para sua proposta de *pensiero debole* G. Vattimo escreveu várias obras, destaca-se, porém: VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo. Martins Fontes. 2002. VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença. O que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Lisboa. Edições 70. 1989.

Na perspectiva do *pensiero debole* não há ninguém que veja a verdade a não ser com os próprios olhos. Neste sentido a escuta do outro em suas múltiplas diferenças indica uma dignidade da pluralidade enquanto lugar da experiência da revelação. Portanto, marcada por uma cultura pós-moderna, a recepção (o leitor/sujeito de experiência) da Palavra passa a ser a dimensão primeira da teologia fundamental. Desta forma o pensamento de G. Vattimo pode oferecer à reflexão teológica (mais especificamente à teologia fundamental) o aporte teórico para o diálogo com a cultura pós-moderna. O *pensiero debole* aponta para a idéia de que a verdade acontece no diálogo intersubjetivo. O Ser, portanto, não é uma estrutura estável, antes, ele se dá na eventualidade, no diálogo¹⁷.

O *pensiero debole* está intimamente vinculado à condição hermenêutica que caracteriza o pensamento pós-moderno. É exatamente esse o ponto de convergência onde se encontram o pensamento de G. Vattimo e o de A. T. Queiruga e sua teologia¹⁸. Esta aponta para a revelação de Deus na história humana como acontecimento que se processa no tempo. Nós a compreendemos a partir do horizonte de sentido que é próprio de nossa realidade. É na concretude deste realismo histórico que A. T. Queiruga nos apresenta duas chaves hermenêuticas, que podem nos ajudar a melhor compreender o processo de Revelação de Deus na história humana: maiêutica histórica e hermenêutica do amor. Desenvolvendo a compreensão da revelação na história, A. T. Queiruga elabora a categoria de maiêutica histórica, buscando uma nova síntese entre transcendência e imanência¹⁹. Com essa nova categorização, a revelação é reconhecida e apropriada e, à luz do sagrado, nela se processa uma autêntica interpretação da existência humana pessoal e social.

¹⁷ Sobre isso G. Vattimo afirma: “A ontologia nada mais é que interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora de seu ‘evento’, que acontece no seu e nosso historicizar-se”. VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo. Martins Fontes. 2002. p. VIII.

¹⁸ Interessa-nos na teologia de A. T. Queiruga (no escopo deste trabalho) sua abordagem sobre a revelação, sobretudo, enfocando sua tese acerca da revelação como maiêutica histórica. Destaca-se nesse sentido sua obra “*A revelación de Deus na realización do home*” (1985), traduzida para o português em 1995 pela editora Paulus com o título “*A revelação de Deus e a realização humana*” (Esta obra foi ampliada e republicada em 2008 com o título “Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana”, pela Editora Trotta). Além desta obra trabalharemos com os demais livros e artigos de A. T. Queiruga que tratam do tema da maiêutica histórica e de temas correlatos.

¹⁹ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. Op Cit. p.115-139;

A palavra tem uma função maiêutica: devolver o ser humano à sua mais fundamental autenticidade²⁰, fazendo-o despertar das aparências falsas e clarificando-lhe sua situação de nova criatura que agora é sem levá-lo para fora de si e sem falar de realidades estranhas a ele. A palavra age como parteira, trazendo à luz a consciência do novo ser gerado pela ação reveladora de um Ser pessoal. A palavra sempre moldou as entranhas humanas instigando-as rumo à sua aceitação.

Interpretada como maiêutica histórica, a palavra bíblica não é entendida como palavra portadora de um sentido estranho, que informa acerca de mistérios externos e longínquos, mas como palavra que ajuda a dar à luz a realidade mais íntima e profunda que se é pela livre iniciativa do amor que cria e salva. Há no homem profundezas que só a palavra de Deus é capaz de atingir e desvelar²¹.

A revelação de Deus atua constante e progressivamente com liberdade plena, sem condicionar-se pelo ser humano, e ao mesmo tempo provocando a liberdade humana a reagir. O ser humano é como um cristal. A revelação é uma luz mais forte que, por iniciativa de Deus, livre, histórica e nova, bate-se contra o cristal. Se este não se cobre diante dela, torna-se ainda mais transparente e luminoso. A luz não lhe viola a estrutura. Também não estava dentro dela. Mas veio de fora, não para fazer arbitrariamente uma nova estrutura, mas para torná-la renovada, luminosa, irradiante.

Sobre o pano de fundo da demanda pela afirmação da experiência como interface para o contato com a realidade e, do necessário acolhimento da tarefa do discernimento como serviço fundamental que a teologia é chamada a prestar na cultura pós-moderna, o encontro entre o pensamento de G. Vattimo - *pensiero debole* – e A. T. Queiruga – maiêutica histórica – é a realização de uma rica possibilidade de refletir teologicamente sobre a centralidade da recepção da palavra como um novo centro a partir do qual se pode pensar a revelação.

²⁰ Ibid., p. 114.

²¹ Cf ibid., p. 214.

Neste sentido buscaremos desenvolver nossa tese e alcançar os seguintes objetivos:

- Indicar a recepção da revelação como o espaço mais adequado de pensar o discurso teológico num momento cultural de superação de estruturas lingüísticas baseadas na metafísica.
- Estabelecer um diálogo crítico e aberto com a cultura pós-moderna, sobretudo em sua proposição de compreensão de realidade a partir de abordagens locais e concretas, onde o pensamento forte (epistemologia que identifica o discurso à realidade numa dinâmica de continuidade) é superado em suas estruturas de aproximação da realidade no sentido de representá-la como sua continuação.
- Apontar a proposição filosófica sobre o *pensiero debole* como o horizonte hermenêutico adequado para se pensar a teologia fundamental numa cultura pós-moderna.
- Desenvolver, a partir do horizonte hermenêutico indicado, a tese de que é no espaço da recepção da Palavra onde se gesta a palavra teológica. Isso significa que a recepção (em toda sua plural possibilidade de cognição, sobretudo aquelas que tendem a superar as estruturas do pensamento forte, basicamente dependentes do racionalismo), como acolhida da Palavra em processos históricos distintos, com distintas perspectivas antropológicas, é o núcleo mesmo de uma palavra teológica possível e débil, porém, nem por isso menos importante.
- Propor uma abordagem à teologia fundamental, que privilegiando a recepção num horizonte hermenêutico pós-moderno compreenda a revelação na perspectiva da maiêutica histórica, onde o leitor é chamado à condição de sujeito de sentido já mesmo no núcleo da palavra teológica.
- Identificar as plurais possibilidades de cognição dos homens e mulheres dessa cultura chamada pós-moderna frente à insuficiência dos meios de cognição trabalhados na comunicação da palavra teológica em nossos dias, sobretudo presente na tendência doutrinário-racionalista.

- Relacionar propositivamente a dialeticidade entre a centralidade da experiência na cultura pós-moderna e, a inalienável tarefa de fazer discernimento que a teologia precisa ocupar nessa mesma cultura.

Compreendemos que tais objetivos justificam esta pesquisa. Sobretudo, se levarmos em consideração a profunda mudança de paradigma que a cultura Ocidental está vivenciando. A teologia, que se encontra imersa nesse mesmo contexto de mudança, tem a tarefa de comunicar a experiência da fé precisando para isso buscar por empréstimo os elementos lingüísticos necessários para seu discurso. Como comunicar a fé a um mundo já tão distanciado das perspectivas sócio-culturais de momentos onde nossos dogmas e doutrinas foram fixados? Nesse sentido, estudar em perspectiva teológica a relação entre o fundamento da existência cristã como tal (auto-comunicação de Deus), e seu lugar de realização histórica (sujeitos históricos que recebem essa auto-comunicação) é de uma enorme relevância.

Destaca-se nesse nosso intento de pesquisa algumas problematizações da relação entre teologia e cultura pós-moderna acerca do lugar de sentido da revelação (ou ainda da realização do que chamamos Palavra de Deus), bem como possíveis contribuições que julgamos poder dar às reflexões teológicas contemporâneas decorrentes dessas discussões:

Em primeiro lugar, a crescente afirmação da experiência como “porta de entrada” para o contato com a realidade e o decorrente inalienável papel de fazer discernimento que pesa sobre a teologia.

Decididamente tem ocorrido na cultura pós-moderna uma mudança epistemológica profunda. O acento que a modernidade pôs sobre a razão como forma mais adequada de dizer a realidade sofre de um sério descrédito, operando certo deslocamento que transfere o acento para regiões mais empíricas e subjetivas. Isso se deu, em grande medida, devido ao fracasso da modernidade de construir um projeto humanitário capaz de atender a

perspectivas mínimas de ética, justiça, paz, saúde, promoção humana²²... Também para a teologia a aposta na racionalidade moderna, ou melhor, no racionalismo moderno, não resultou numa satisfatória comunicação das boas novas do Reino de Deus, nem em suas relação intra-eclesiais, nem tão pouco nas extra-eclesiais²³.

De qualquer forma, o racionalismo moderno cerceou certas dimensões da expressividade humana, em nome da ascensão da razão ao trono de um modelo de civilização. Isso operou um represamento epistemológico de dimensões da existência humana, que não encontravam lugares de plausibilidade. Na virada cultural que a pós-modernidade opera sobre a modernidade, o primeiro dos grandes ataques desfechados (dos muitos que estão acontecendo e de tantos que ainda ocorrerão) se deu sobre o racionalismo e sua epistemologia²⁴. Não há propriamente um apelo ao irracionalismo, mas a proposição de uma “racionalidade mais ampla, flexível, inventiva, que exige uma audácia de pensamento e, sobretudo, que possui sentimento de que é precária, aleatória, submissa ao instante²⁵”.

Na perspectiva de G. Vattimo essa nova e enfraquecida racionalidade que se apresenta, encontra no cotidiano, no radicalmente local, no dialeto, o seu lugar de realização. “O começo, pois, é o *Dasein* e o seu ser lançado ao mundo; é o

²² O século XX, que em face as propostas da modernidade deveria se consagrar como o século da realização do processo evolutivo apregoado tanto pela ciência como pela filosofia de corte positivista, acabou por denunciar a fragilidade ideológica da super-valorização da razão instrumental e de seus mecanismos de objetivação e controle. Boa introdução crítica sobre essa temática nos oferece MORIN, Edgard. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 11 ed. São Paulo: Cortez. Brasília: Unesco, 2006. MORIN, Edgard. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2006. MORIN, Edgard. & KERN, Anne Brigitte. *Terre-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2005. CAPRA, Fritjof. *O ponto de Mutação. A ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 2006.

²³ Há no horizonte da teologia do século um enorme movimento de afirmação de perspectivas teológicas marginais que apontam para a falência dos discursos teológicos construídos a partir da matriz do racionalismo moderno, tanto em sua dimensão científicista, quanto na expressão apologética produtora e dogmatismos e fundamentalismos. Aqui se encontram mais ou menos na mesma situação as teologias católica e protestante, ambas marcadas pelos mesmos efeitos que o racionalismo moderno gerou sobre a ciência e a filosofia.

²⁴ A esta epistemologia G. Vattimo chama de “pensamento forte” (ou tradição metafísica), contra a qual ele propõe o “pensamento fraco”.

²⁵ MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 56.

cotidiano, a nossa experiência que se realiza em um contexto histórico e que é sempre historicamente qualificada, culturalmente densa²⁶”.

Essa nova racionalidade encontra sua expressividade, entre outras dimensões da existência, na experiência, nessa relação direta e intuitiva com a realidade. Isso, porém, não significa um desprezo epistemológico frente à realidade, antes, a afirmação de uma outra racionalidade, a construção de uma outra epistemologia.

Diante dessa perspectiva que surge nas mais diversas expressões da cultura e da intelectualidade ocidental (filosofia, antropologia, literatura e teoria literária...) a teologia é convocada a corajosamente mostrar-se, e com isso construir diologicamente sua discursividade. Aqui está, porém, seu maior desafio: refletir criticamente sobre sua pretenciosa tentativa de propor metanarrativas totalizadoras (amplamente ancoradas sobre o racionalismo moderno), ao mesmo tempo em que se colocar na ausculta da demanda por muitas experiências que se vive hoje, articulando na interface com a realidade uma palavra de discernimento, realizando dessa forma sua vocação.

Em segundo lugar, a afirmação do sujeito receptor da revelação como lugar de sentido teológico, superando dessa forma a tendência à verbalização que ocorre nas teorias sobre a revelação que põem seus acentos na relação autor/texto em detrimento da relevância do leitor nos processos de construção de sentido.

Assumindo de forma crítica, mas positivamente a demanda pós-moderna por uma epistemologia que contempla a experiência como forma de perceber a realidade, caminha-se para um passo conseguinte e necessário de rediscutir tanto a exacerbada verbalização que a teologia da revelação submeteu a Palavra de Deus, quanto a geração de lugares hermenêuticos de sentido baseados nas instâncias autor/texto.

Em coerência com a valorização da experiência está a afirmação do sujeito da recepção da revelação como sendo propriamente aquele que constitui em sua relação com o texto o sentido teológico que se deva assumir. Essa perspectiva,

²⁶ PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós) modernidade. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio. São Paulo: Editora Loyola, 2005. p. 40.

em suma, pode operar um deslocamento da tendência que a teologia tem de produzir metanarrativas totalizadoras, para uma postura que assume a “multiplicidade de racionalidades locais” operando uma “libertação das diferenças” na construção da discursividade teológica.

Essa postura teológica poderá operar uma habilitação de múltiplas tradições para a teologia a medida que rediscute criticamente o conceito de unicidade da história. Se realidades locais forem assumidas legitimamente em sua capacidade de recepção da revelação, novos centros de produção teológica surgirão, podendo surgir também uma nova gama de discursos teológicos de menos alcance, mas certamente de maior relevância para os espaços onde eles forem plausíveis. A percepção da revelação nessa dimensão deixa de ser fixista, onde o sentido teológico da revelação deverá ser encontrado na mente de um autor morto ou na letra de um texto canonizado, passando a ser dinâmica. Dessa forma a Palavra de Deus, do Deus é se comunicando, há de ser encontrada onde houver vida em abertura à auto-comunicação de Deus. Isso é propriamente a realização da maiêutica histórica.

Em terceiro lugar, a proposição de uma postura dialogal na comunicação da experiência da fé cristã baseada na maiêutica histórica realizada no ambiente hermenêutico erigido sobre o *pensiero debole*.

Como dimensão última de todo esse processo pode surgir um duplo alargamento das fronteiras de comunicação da experiência da fé cristã. Por um lado seria possível uma ampliação das fronteiras internas. Isso significa que as muitas comunidades cristãs teriam o que comunicar entre si, de forma que fossem acolhidas pelas demais em toda a sua relevância, para o necessário discernimento. Seria propriamente a realização da pluralidade da recepção da “multiforme graça de Deus” e, da conseguinte reflexão teológica derivada dessa recepção.

Por outro lado a teologia cristã poderia se inserir no diálogo com outras tradições religiosas de forma mais humilde ao mesmo tempo em que mais profunda. Se a tendência verbalizadora e fixista quanto a revelação for superada, a compreensão da Palavra do Deus que é se comunicando pode ser

ampliada para além dos lugares onde vigora certo domínio escriturístico ou magisterial. Isso não impede aceitação da singularidade e da plenitude da revelação cristã, antes coloca a teologia cristã numa relação de diálogo com outras tradições religiosas a partir daquilo que chamou A. T. Queiruga de universalismo assimétrico²⁷.

Diante destas questões afirmamos a seguinte hipótese central: na virada cultural que estamos vivendo - que nomeamos pós-modernidade - está acontecendo um deslocamento do *locus* de sentido teológico, passando das estruturas epistemológicas baseadas na racionalidade moderna para novas formas de racionalidade abertas, sobretudo, à experiência como canal de contato com a realidade²⁸. A partir dessa percepção propõe-se uma abordagem à teologia fundamental (mais especificamente à temática da revelação) – compreendendo que ela é a realidade que subjaz toda experiência religiosa, mais especificamente a experiência cristã – que parta da recepção da Palavra de Deus no sentido de pensar um novo lugar de sentido teológico, superando dessa forma a excessiva verbalização que a teologia tem submetido a revelação.

Desta hipótese central decorrem as seguintes hipóteses corolárias:

A teologia encontra-se diante de uma mudança cultural que a coloca face a premente tarefa de revisão tanto de sua linguagem, quanto de seus lugares teológicos. Isso significa uma abertura crítica, mais positiva diante da cultura pós-moderna como sendo não a melhor nem a pior, mas a nossa cultura.

²⁷ Cf QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus. Por uma nova imagem de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 332-356.

²⁸ O tema da centralidade da experiência humana geral e também religiosa será tratado a partir do aporte teórico da filosofia, da fenomenologia e da antropologia da religião e, da teologia. VAZ, Henrique C de Lima. *Experiência mística e filosófica na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000. VAZ, Henrique C de Lima. *Escritos de filosofia I*. São Paulo: Loyola, 1986. VAZ, Henrique C de Lima. *Escritos de filosofia II*. São Paulo: Loyola, 1993. CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino. Fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1992. VELASCO, Juan Martín. *A experiência cristã de Deus*. São Paulo. Paulinas. 2001. VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid. Editorial Trotta. 1999. SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana. Revelação de Deus*. São Paulo. Paulus. 1994.

A teologia fundamental, especificamente a temática da revelação, pensada nessa perspectiva de mudança cultural deve assumir uma racionalidade que valorize a subjetividade emergente²⁹ – experiência como elemento desvelador da realidade – produzindo um deslocamento no que diz respeito aos lugares de sentido teológico. Surge dessa forma um novo sujeito teológico, não mais somente as instâncias canônicas e magisteriais, como centro mesmo da reflexão teológica: o sujeito da recepção.

As metanarrativas teológicas, de caráter totalizador e universal, dão lugar a pluralidade de discursos localizados, a partir dos locais e dialetos onde a experiência com o Deus que se comunica é realizada. Nesse sentido a teologia assume seu papel mais original: fazer discernimento junto a pessoas e comunidades.

As teorias sobre a verdade teológica, fundadas sobre a epistemologia metafísica, são revistas na ótica do *pensiero debole*, possibilitando o “parto” das verdades teológicas presentes na auto-comunicação de Deus numa dinâmica de maiêutica histórica.

As fronteiras internas e externas do diálogo teológico são ampliadas em direção à superação de práticas reducionistas e apologéticas, em benefício de certa postura dialógico-fenomenológica que é capaz de perceber e aceitar a revelação de Deus para além das instâncias de autoridade cristãs. Isso se dá sem o devido reconhecimento da especificidade e ultimidade da revelação em perspectiva cristã³⁰.

Essas hipóteses serão desenvolvidas em três partes contento dois capítulos cada uma delas. A primeira parte: Pós-modernidade e razão. Por um conceito ampliado de racionalidade e, seus dois capítulos são: Pós-modernidade e ampliação do conceito de racionalidade e, A afirmação da experiência como

²⁹ Michel Maffesoli chama essa nova racionalidade de raciovitalismo. Cf. MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 51-78.

³⁰ Andrés Torres Queiruga estabelece alguns parâmetros para esse passo de abertura e diálogo acerca da auto-comunicação de Deus e a relação com outras tradições religiosas, propondo o que ele chama de universalismo assimétrico e teocentrismo jesuânico. Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Autocompreensão cristã. Diálogo das religiões*. São Paulo. Paulinas. 2007.

forma de percepção da realidade e do Real. A segunda parte: Gianni Vattimo e Andrés Torres Queiruga: apontamentos de convergências hermenêuticas, filosóficas e teológicas para a teologia da revelação e, seus dois capítulos: Contribuições do pensamento Gianni Vattimo e, Contribuições do pensamento de Andrés Torres Queiruga. A terceira parte: Teologia fundamental no âmbito das discussões sobre os lugares hermenêuticos de sentido. O desafio do discernimento teológico e, seus dois capítulos: Teologia da revelação à luz do debate acerca dos lugares hermenêuticos de sentido e, Discernimento como tarefa para a teologia: uma *maiêuta debole* frente ao desafio do *pensiero* histórico.