

3

Parte 2

Gianni Vattimo e Andrés Torres Queiruga: apontamentos de convergências hermenêuticas, filosóficas e teológicas para a teologia da revelação

3.1.

Introdução à segunda parte

Na segunda parte da tese discutiremos ao longo de dois capítulos (1 - Contribuições do pensamento G. Vattimo; 2 - Contribuições do pensamento de A. T. Queiruga) as principais convergências hermenêuticas, filosóficas e teológicas que o pensamento de G. Vattimo e A. T. Queiruga oferecem à teologia da revelação.

O itinerário teórico que percorreremos constará dos seguintes pontos: no primeiro capítulo – Contribuições do pensamento G. Vattimo – começaremos fazendo uma introdução ao pensamento de G. Vattimo, sobretudo, enfocando a temática da morte de Deus como pluri-fontização dos *loci theologici*. Como desdobramento desta temática, refletiremos sobre a libertação da dimensão metafórica da palavra teológica, amparada, sobretudo, pelo *pensiero debole* que se constitui na afirmação de uma epistemologia para a pós-modernidade. Por fim faremos uma abordagem nas discussões que G. Vattimo faz sobre kenosis como elemento de articulação entre teologia e filosofia no diálogo com a pós-modernidade e, sobre a *caritas* como expressão prática do *pensiero debole*.

No segundo capítulo – Contribuições do pensamento de A. T. Queiruga – iniciaremos com uma introdução ao pensamento de A. T. Queiruga, privilegiando inicialmente sua abordagem sobre a maiêutica histórica no sentido de perceber que toda a realidade encontra-se grávida de Deus. Em seguida perceberemos as principais incidências da categoria maiêutica histórica sobre a teologia da revelação. Pontuaremos a centralidade de Jesus na concepção da revelação de Deus como realização humana. A partir da centralidade de Jesus trataremos dos desafios que a pós-modernidade oferece à

teologia fundamental no que diz respeito ao diálogo com as tradições religiosas, percebendo, sobretudo, as contribuições de algumas categorias do pensamento de A. T. Queiruga: teocentrismo jesuânico, da inreligiosação e universalismo assimétrico. Por fim, pautaremos a hermenêutica do amor como realização prática da maiêutica histórica.

Tentar seguir radicalmente a lógica não-vitimária e antimetafísica da revelação cristã significa permanecer pura e simplesmente sem limites e sem orientações racionais? Talvez sim, poderíamos afirmar [...] porque confiamos na certeza das evidências metafísicas mais do que na interpretação que a comunidade dos crentes – e cada crente em sua própria liberdade – fornece da palavra divina em relação ao mutável porvir da história? As respostas a esta pergunta podem ser apenas duas: ou porque acreditamos que Deus é imutável, mas, então, ele é o Deus da metafísica ao qual seria difícil atribuímos a criação do mundo no tempo, e, ainda menos, a criação de seres livres por amor, ou porque as evidências metafísicas estão em reparo de qualquer eventualidade da liberdade, colocadas todas nas mãos da autoridade que é sua depositária para sempre, e que aliás é chamada a impô-las mesmo quando a livre busca descobre a sua insubsistência. Estas duas respostas não são alternativas; em vez disso, na história antiga e recente da Igreja elas se entrelaçam em um modo difícil de ser destrinchado. Por isto, também, a sua prevalência, ainda tão maciça no nosso presente, não pode ser atribuída de forma simplista à astúcia perversa dos clérigos... O que não quer dizer, porém, que não devemos preparar continuamente a sua superação, ainda que apenas na forma da *Verwindung*, com um esforço de crítica radical⁴²⁷.

3.2. Contribuições do pensamento Gianni Vattimo

Introdução

Gianni Vattimo⁴²⁸ nasceu em Turim em 1936. Estudou Filosofia na Universidade de Turim onde foi aluno de Luigi Pareyson laureando-se em 1959, posteriormente, fez cursos na Universidade de Heidelberg onde foi aluno de Hans-Georg Gadamer⁴²⁹, do qual traduziu para o italiano a célebre

⁴²⁷ VATTIMO, Gianni. *Dopo la Cristianità*. Milano: Garzanti, 2002. Utilizaremos a seguinte tradução: VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p.149-150.

⁴²⁸ Para uma biografia mais completa há a própria autobiografia que G. Vattimo escreveu junto com Piergiorgio Paterlini. VATTIMO, Gianni & PATERLINI, Piergiorgio. *Non Essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*. Milano: Aliberti Editori, 2006.

⁴²⁹ Cf. REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia, vol. 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 281.

obra *Verdade e Método* e, com Karl Löwith. Especialmente L. Pareyson e H. G. Gadamer exerceram importante influência na formação de G. Vattimo⁴³⁰. Em 1964 começou a docência na Faculdade de Letras e Filosofia de Turim, da qual foi seu decano por duas vezes (1976-1980 e 1982-1984)⁴³¹. Ali também foi catedrático de Estética e, desde 1982 é catedrático de Filosofia Teórica⁴³².

Sua atividade filosófica está claramente influenciada pelo pensamento de Nietzsche e Heidegger⁴³³. Foi professor visitante das Universidades norte-americanas de Yale, Los Angeles, New York University e State University de Nova York. Doutor *Honoris causa* das Universidades argentinas de Palermo e *La Plata* e vice-presidente da Academia da Latinidade. Colaborador de diversos diários italianos, entre eles *La Stampa*, *La Repubblica*, *L'Unità* e *El País*⁴³⁴.

Sua biografia, além da atividade intelectual, está marcada também pela participação política, que teve suas primeiras expressões na militância religiosa. Primeiro como líder de movimentos sociais católicos, depois como membro do Partido Radical; posteriormente, na Aliança por Turim, e, por último, entre os Democratas de Esquerda no Parlamento Europeu⁴³⁵.

⁴³⁰ Cf. TEIXEIRA, Evilázio. *Vattimo*. In. PECORARO, Rossano (Org.). *Os filósofos. Clássicos da Filosofia. Vol. III de Ortega y Gasset a Vattimo*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 376-377.

⁴³¹ *Ibid.*, 376.

⁴³² VATTIMO, Gianni. *La tentazione del realismo*. [conferência proferida no Instituto Italiano de Cultura do Rio de Janeiro em 2000. Traduzido por Reginaldo Di Piero]. *A tentação do Realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2001. p. 48.

⁴³³ Tal influência se mostra em diversas obras suas, contudo, merece destaque *As aventuras da diferença. O que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. 1980*.

⁴³⁴ Cf. TEIXEIRA, Evilázio. *Vattimo*. p. 376.

⁴³⁵ Num opúsculo autobiográfico G. Vattimo descreve da seguinte forma sua trajetória política:

A minha inspiração religiosa-política inspirou uma filosofia atenta aos problemas da sociedade. O meu é um “pensamento fraco” que pensa a história da emancipação humana como uma progressiva redução da violência e dos dogmatismos e que favorece a superação daquelas estratificações sociais que dela derivam.

Com a vontade de lutar contra estes aspectos da realidade me engajei na política partidária, primeiro no seio do *Partido Radicale*, em seguida na *Alleanza per Torino* e depois na vitoriosa campanha do Ulivo de quem sou um consciente defensor, reconhecendo hoje nos *Democratici di Sinistra* o lugar onde conduzir as minhas batalhas. VATTIMO, Gianni. *A tentação do Realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2001. p. 49.

Entre suas obras⁴³⁶ destacam-se as seguintes: *Scheleiermacher, filósofo da interpretação*, (1968); *As aventuras da diferença. Pensar depois que Nietzsche e Heidegger*, (1980); *O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, (1985); *O pensamento débil* (com Rovatti, Pier Aldo, eds.), (1983); *O sujeito e a máscara*, (1974); *Em torno da pós-modernidade* (Org.), (1990); *A sociedade transparente*, (1989); *Ética da interpretação*, (1991); *Acreditar em acreditar*, (1996); *Para além da interpretação*, (1995); *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*, (2002); *A religião* (com Jacques Derrida, eds.), (1996); *O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia* (com Richard Rorty), (2004).

Sua proposta teórica⁴³⁷ procura uma interpretação do mundo pós-moderno, nas formas de secularização, na evolução dos regimes democráticos, no pluralismo e na tolerância. Fiel a sua primeira formação religioso-política⁴³⁸, em seu livro *Acreditar em acreditar*⁴³⁹ G. Vattimo reivindica para seu próprio pensamento o status de “filosofia cristã para a pós-modernidade⁴⁴⁰”. Para ele a “herança cristã⁴⁴¹” sempre presente na cultura Ocidental, mas obnubilada pelo racionalismo moderno⁴⁴², é o transfundo da cultura pós-moderna. Em perspectiva autobiográfica G. Vattimo afirma:

Falo de herança não só porque, na minha experiência pessoal, a adesão à mensagem cristã é uma coisa do passado que num certo momento da minha

⁴³⁶ Na bibliografia final consta uma relação exaustiva das obras de G. Vattimo, contendo seus livros, organizações, capítulos e artigos. A relação de livros citada no texto está diretamente relacionada com a tese. As obras estão citadas em português, mas as datas de publicação se referem à publicação original.

⁴³⁷ Sobre o pensamento de G. Vattimo há em português um bom número de artigos e coletâneas. Contudo merecem destaque duas obras inteiramente dedicadas ao filósofo turinense: PECORARO, Rossano. *Niilismo e (pós)modernidade. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. São Paulo: Loyola. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2005. (Nesta obra consta posfácio do próprio Gianni Vattimo). SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. *Filosofia e sociedade pós-moderna. Crítica filosófica de G. Vattimo ao pensamento Moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

⁴³⁸ Nos anos cinquenta G. Vattimo foi dirigente dos estudantes católicos italianos e participou ativamente no debate sobre a “abertura à esquerda” que acabou levando-o a deixar a Ação Católica e fundar um grupo político dedicado a Emmanuel Mounnier. Cf. VATTIMO, Gianni. *A tentação do Realismo*. p. 47-48.

⁴³⁹ VATTIMO, Gianni. *Credere di credere*. Milano: Garzanti Editore, 1996. Vamos utilizar a tradução para o português, VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1998.

⁴⁴⁰ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1998. p. 21.

⁴⁴¹ *Ibid.*, 23-28.

⁴⁴² *Cf. ibid.*, 17.

vida se atualizou através da reflexão sobre os fatos e as transformações teóricas de que falei até aqui. Creio que se deve falar de herança cristã num sentido muito mais vasto, que diz respeito à nossa cultura em geral, a qual se tornou aquilo que é também e sobretudo porque foi intimamente “trabalhada” e forjada pela mensagem cristã ou, mais genericamente, pela revelação bíblica⁴⁴³.

A pós-modernidade marca a superação da modernidade dirigida pelas concepções unívocas dos modelos fechados, das grandes verdades, de fundamentos consistentes, da história como pegada unitária do acontecer. A pós-modernidade abre o caminho, segundo G. Vattimo, à tolerância, à diversidade. É a passagem do pensamento forte, metafísico, das cosmovisões filosóficas universais, das crenças verdadeiras, ao pensamento fraco, a uma ontologia fraca. Tal proposição do filósofo de Turim, segundo ele mesmo, só é possível em função da herança cristã presente em nossa cultura. Nesse sentido ele nota a “relação entre filosofia (pensamento débil⁴⁴⁴) e mensagem cristã⁴⁴⁵” e afirma sobre tal relação: “eu só consigo pensar em termos de secularização, isto é, no fundo, em termos de debilitamento, ou seja, de encarnação⁴⁴⁶”.

Reforçando ainda mais a importância da encarnação como princípio de toda secularização G. Vattimo afirma: “O termo secularização continua a ser, todavia, central, na minha opinião, porque sublinha o significado religioso de todo o processo. É isto que entendo quando digo que a ontologia débil é uma transcrição da mensagem cristã⁴⁴⁷”. É exatamente nessa perspectiva, onde ontologia fraca se identifica com a mensagem cristã, que se afirma a importância do *pensiero debole* como categoria capaz de amparar e traduzir a experiência do Deus que se revela (que se revela sempre num horizonte histórico-cultural determinado).

⁴⁴³ Ibid., 23.

⁴⁴⁴ O conceito *Pensiero debole*, central no pensamento de G. Vattimo e nesta tese, sofre algumas variações em função das várias traduções. Como já afirmamos anteriormente (capítulo 1.1 - Discussões conceituais sobre pós-modernidade) assumimos o termo como aparece em alguns especialistas, a saber: pensamento fraco. Qualquer ocorrência diferente desta é em função ao respeito à tradução utilizada.

⁴⁴⁵ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Op cit. 27.

⁴⁴⁶ Ibid.

⁴⁴⁷ Ibid., 34.

No sentido de evidenciar o pensamento de G. Vattimo como constitutivo do horizonte hermenêutico apropriado para uma reflexão acerca da teologia revelação, sobretudo no que diz respeito à experiência que homens e mulheres culturalmente situados podem fazer com o Deus *revelatus*, é que procederemos na tarefa de sistematizar algumas categorias do pensamento vattimiano, dispondo-as segundo a aproximação imposta por nossa tese. Para tanto percorreremos o seguinte trajeto: a centralidade da categoria nietzscheana “morte de Deus” como pluri-fontização dos *loci theologici*; o *pensiero debole* como afirmação de uma epistemologia para a pós-modernidade; a kenosis como veículo introdutório da teologia no diálogo com a filosofia pós-moderna; a *caritas* como expressão prática do *pensiero debole*.

3.2.1.

A morte de Deus como pluri-fontização dos *loci theologici*⁴⁴⁸

A morte de Deus, segundo expôs F. Nietzsche, é antes de qualquer outra coisa a morte de uma estrutura epistemológica lingüístico-teológica⁴⁴⁹ sobre a qual

⁴⁴⁸ A expressão *loci theologici* remonta à obra *De locis theologicis* do dominicano Melchior Cano (1509-1560). Em sua obra M. Cano expõe sistematicamente aquilo que ele chama de “lugares teológicos”. Clodovis Boff observa que por tal expressão deve-se compreender “as instâncias de argumentação, as ‘sedes’ ou ‘domicílios’ das razões teológicas. Trata-se na verdade de uma heurística ou tópica teológica – a parte do método que ensina onde encontrar (*heuriskein*) os argumentos de autoridade em teologia” BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 200.

Conforme expõe C. Boff “a taxionomia dos ‘lugares’ de M. Cano é a seguinte: 1. Escritura, 2. Tradição, 3. Igreja Católica, 4. Concílios, 5. Igreja Romana, 6. Santos Padres, 7. Teólogos escolásticos, 8. Razão natural, 9. Filósofos, 10. História humana”. Ibid.

⁴⁴⁹ Juan Antônio Estrada reflete com acuidade a crítica nietzschiana da morte de Deus como decadência da gramática Ocidental. Tal gramática estrutura a linguagem e faz parecer natural aquilo que esta expressa. Ele afirma:

A metafísica, como sistematização hierárquica da realidade e da cosmovisão, que oferece um horizonte, já está inserta na sintaxe e na gramática da linguagem. Isto não é nunca um instrumento neutro, mas a subjetividade individual e pessoal. Por sua vez, o sentido comum é uma cristalização das relações de poder que penetram a racionalidade, a linguagem e a história. ESTRADA, Juan Antônio. *Deus nas tradições filosóficas. Vol 2. Da morte de Deus à crise do sujeito*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 176.

É o próprio F. Nietzsche quem denuncia a inserção da idéia do Deus metafísico na gramática e, de sua naturalização na linguagem, tanto em sua expressão científica, quanto, principalmente, no senso comum. Dessa forma, pela imposição gramatical, a idéia desse Deus torna-se absolutamente necessária. F. Nietzsche descreve tal processo da seguinte forma:

Hoje, ao contrário, vemos até que ponto o fato do preconceito da razão nos obrigar a fixar a unidade, a identidade, a duração, a substância, a causa, a coisidade, o Ser, nos

foram erigidos os cânones da Teologia Cristã em sua expressão ortodoxa, sobretudo no âmbito da dogmática⁴⁵⁰. No verso da certidão de óbito de tal estrutura epistemológica está a certidão de nascimento da pluralidade de epistemologias que amparam a multiplicação de “lugares teológicos”⁴⁵¹. Isso quer dizer que há uma íntima relação entre a temática da morte de Deus e da pluralidade teológica típica da pós-modernidade.

Esse deicídio que F. Nietzsche credits aos próprios religiosos⁴⁵² não foi tranqüilo, como se diz no interior: uma morte morrida. Foi antes uma morte matada, resultado de uma batalha por autonomia e historicidade do ser⁴⁵³.

enreda de certa maneira no erro, nos leva necessariamente ao erro [...] A “razão” na linguagem: oh! Mas que velha matrona enganadora! Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática... NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos (ou como filosofar com o martelo)*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 30-32.

J. A. Estrada aprofundando tais perspectivas nietzschianas conclui: “A metafísica inserida na gramática da linguagem é um falso preconceito moral e não uma ontologia”. ESTRADA, Juan Antônio. *Deus nas tradições filosóficas. Vol 2. Da morte de Deus à crise do sujeito*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 177.

⁴⁵⁰ F. Nietzsche expressa sua percepção de como a Igreja e sua teologia se valeram de certa idéia de Deus (do Deus metafísico) para operar um “melhoramento” moral dos homens. Ele afirma:

Tanto a domesticação da besta humana quanto a criação de um determinado gênero de homem foi chamada de “melhoramento”: somente estes termos zoológicos expressam realidades. Realidades das quais com certeza o sacerdote, o típico “melhorador”, nada sabe – nada quer saber... Chamar a domesticação de um animal seu “melhoramento” soa, para nós, quase como uma piada. Quem sabe o que acontece nos amestramentos em geral duvida de que a besta seja aí mesmo “melhorada”. Ela é enfraquecida, torna-se menos nociva, ela se transforma em uma besta doentia através do afeto depressivo do medo, através do sofrimento, através das chagas, através da fome [...] A igreja compreendeu isso: ele perverteu o homem, ela o tornou fraco, mas pretendeu tê-lo “melhorado”. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos (ou como filosofar com o martelo)*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 58-59.

⁴⁵¹ Na perspectiva de uma reflexão teológica que assume a pós-modernidade como horizonte epistemológico válido, os “lugares teológicos” são multiplicados segundo a necessidade de cada situação concreta onde homens e mulheres fazem a experiência de Deus. Nesse sentido, como tratamos no segundo capítulo, a experiência se reveste não num “lugar teológico”, mas num acesso privilegiado aos diversos “lugares”, tanto os clássicos, quanto àqueles que se afirmam em nossa cultura.

⁴⁵² F. Nietzsche trata pontualmente do tema da morte de Deus, sobretudo no aforisma 125 da *Gaia Ciência*.

Não ouviram falar daquele louco que, à luz clara da manhã, acendeu uma lanterna, correu pela praça do mercado e se pôs a gritar incessantemente: «Eu procuro Deus! Eu procuro Deus!». Estando reunidos na praça muitos daqueles que, precisamente, não acreditavam em Deus, o homem provocou grande hilaridade. «Será que se perdeu?» dizia um. «Será que se enganou no caminho, como se fosse uma criança?» perguntava outro. «Ou estará escondido?» «Terá medo de nós?» «Terá embarcado?» «Terá

Ao falar dessa batalha a partir do pensamento nietzschiano, Giorgio Penzo diz: “A polêmica com o cristianismo decadente revela-se, no fundo, como conseqüência lógica da polêmica com a concepção platônica, que afirma a distinção entre mundo do ser e mundo do devir⁴⁵⁴”. E ainda: “Na concepção platônico-cristã, o devir ver-se-ia privado de sua intrínseca perfeição e seria rebaixado à condição de realidade imperfeita relativamente à realidade mítico-metafísica, a que se atribui toda a perfeição⁴⁵⁵”.

A morte declarada é, portanto, de uma representação lingüístico-teológica de Deus. Porém, o discurso teológico, sobretudo o dogmático, forçou de tal maneira a identificação dessa representação com o Deus cristão que qualquer ataque àquele recaí inevitavelmente sobre este⁴⁵⁶.

Como observou William Hamilton: “Não há nenhuma necessidade imediata de aceitarmos que o Deus morto é o Deus da “fé”; por outro lado não podemos deixar de concluir que o Deus morto não é o Deus da idolatria, ou da falsa piedade, ou da “religião”, mas o Deus da Igreja cristã histórica e da cristandade⁴⁵⁷”. Para H. Hamilton, que representa a escola teológica chamada

partido para sempre?», assim exclamavam e riam todos ao mesmo tempo. **O louco saltou para o meio deles e trespassou-os com o olhar: “Onde está Deus?”, gritou ele, “digo-vos! Matámo-lo – vós e eu! Somos todos os seus assassinos!** Mas como foi que fizemos isso? Como fomos capazes de esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja com que apagámos o horizonte inteiro? Que fizemos, ao desamarrarmos esta terra do seu sol? Para onde irá agora a terra? Para onde nos levará o seu movimento? Para longe de todos os sóis? Não nos teremos precipitado numa queda sem fim? Uma queda para trás, para o lado, para a frente, para toda a parte? Haverá ainda um em cima e um em baixo? Ou não erraremos através de um nada infinito? Não sentimos já o sopro do vazio? Não está mais frio? Não é sempre noite sem descanso e cada vez mais noite? Não teremos que acender as lanternas desta manhãzinha? Não ouviremos nada além do ruído dos coveiros que enterraram Deus? NIETZSCHE, Friedrich *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 147-148. Grifo nosso.

⁴⁵³ A crise da metafísica e do discurso teológico cristão coincide com a virada antropológica ocorrida na modernidade. Na busca por emancipação com relação ao cristianismo, o homem moderno precisou demolir as colunas sobre as quais ela se estruturava.

⁴⁵⁴ PENZO, Giorgio. *Friedrich Nietzsche. O divino como problematidade*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (orgs.). *Deus na Filosofia do Século XX*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2000. p.29.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p.30.

⁴⁵⁶ Cf. ROCHA, Alessandro. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno*. São Paulo: Vida, 2007. p. 125.

⁴⁵⁷ HAMILTON, William. *A Morte de Deus. Introdução à Teologia Radical*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. p. 29

“Teologia da Morte de Deus”, a teologia não pode reputar a crítica embutida da temática da morte Deus somente a espíritos críticos ao cristianismo. Tal crítica tem sua gênese na própria tradição cristã. Nesse sentido ele continua: “Por que – gostaríamos de perguntar – é necessário relacionar desse modo a Igreja com a cristandade? Porque quando ela ingressou no mundo helenístico, contribuindo para criar o mundo moderno Ocidental, tornou-se indissolúvelmente ligada à tradição histórica característica⁴⁵⁸”. E conclui: “Freqüentemente os teólogos modernos têm descoberto, com grande constrangimento que, logicamente e lingüisticamente, não é possível dissociar os ritos credos e dogmas da Igreja de seu invólucro acidental⁴⁵⁹”.

A constatação da morte de Deus é, portanto, uma grande bênção para a teologia, à medida que liberta seu discurso das amarras da metafísica, que, cristalizada, gestou tão somente uma discursividade excludente. O ocaso do Deus metafísico pode significar a libertação da dimensão metafórica da linguagem, possibilitando um renovado falar teológico, que encontra na experiência da fé um lugar privilegiado. Como também indicou Rubem Alves: “o anúncio da morte de Deus não é uma reportagem sobre o sepultamento de um ser eterno, mas antes a simples constatação de um colapso de todas as estruturas de pensamento e linguagem que o teísmo oferecia⁴⁶⁰”.

Tal morte, portanto, “anuncia o fim de uma visão global de universo, de uma certa filosofia, de uma linguagem que articulava a experiência do homem pelo simples fato de que uma nova maneira de pensar a vida, de encarar os seus problemas, de falar, está surgindo, e que contradiz e nega, de forma radical e irreconciliável a forma velha⁴⁶¹”.

A questão fundamental aqui é dar as boas vindas a essa declaração de morte⁴⁶², percebendo que ela representa “o universo perdendo seu centro⁴⁶³” e ainda que

⁴⁵⁸ Ibid., p.30.

⁴⁵⁹ Ibid.

⁴⁶⁰ ALVES, Rubem. *Deus Morreu – Viva Deus!* In ALVES, Rubem & MOLTSMANN, Jürgen. *Liberdade e Fé*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1972. p.10.

⁴⁶¹ Ibid.

⁴⁶² HAMILTON, William. Op. Cit. P.41.

⁴⁶³ Ibid.

“o mundo supra-sensível não tem poder eficiente⁴⁶⁴” no sentido de responder às questões encontradas no horizonte existencial dos homens e mulheres concretos.

É a partir da recepção da morte de Deus e da compreensão de que ela significa a libertação da dimensão plural do discurso teológico que se torna possível abrir-se à multiplicidade, à concretude da vida, onde efetivamente ocorrem as experiências humanas, e dentre elas, aquela que poderia ser dita como a mais humana: a experiência do Mistério, do Deus *revelatus*, que estrutura desde dentro a existência de homens e mulheres.

Como temos proposto até aqui a constatação nietzschiana da morte de Deus – bem como a proposição heideggeriana do fim da metafísica – inaugura uma nova época e, exatamente por isso, uma nova percepção da realidade e, novos meios de aproximação dela. G. Vattimo, nesse particular profundamente influenciado⁴⁶⁵ pelo pensamento do teólogo medieval Gioacchino da Fiore⁴⁶⁶, concebe essa nova época como uma era espiritual: a era hermenêutica⁴⁶⁷.

⁴⁶⁴ TROTIGNON, Pierre. *Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1982. p.83.

⁴⁶⁵ G. Vattimo dedica partes de algumas de suas obras para apresentar o pensamento de Gioacchino da Fiore. Destacam-se, sobretudo: VATTIMO, Gianni. *Os ensinamentos de Gioacchino*. In *Depois da cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 37-54. VATTIMO, Gianni. *Religião*. In *Para além da interpretação. O significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 67-88.

⁴⁶⁶ Gioacchino da Fiore (1132 – 1202) foi um abade cisterciense, filósofo, místico, defensor do milenarismo e do advento da Idade do Espírito. Nascido em Celico, província de Cosenza (Itália), era filho de Maurus de Celico. Conta-se que certa vez, em peregrinação à Terra Santa, G. da Fiore aprofundou a sua fé entregando-se a um intenso misticismo, aparentemente em razão de ter presenciado uma grande calamidade, talvez uma epidemia de peste. Passou, então, a quaresma daquele ano em contemplação no Monte Tabor, onde se diz ter recebido, em visão, a inspiração divina que terá guiado o resto da sua vida.

⁴⁶⁷ G. Vattimo encontra suporte nos ensinamentos de G. da Fiore, em especial, no tocante ao retorno à religião, como uma espécie de "profecia" preconizada pelo monge calabrês. Nesse sentido, G. Vattimo assume a tarefa de desenvolver tal pensamento, encontrando nele familiaridades no que se reporta ao pensamento fraco, e o reencontro possível entre Filosofia e Religião. Pensando o parentesco dos temas “enfraquecimento do ser” e “secularização do sacro” e, as antecipações dessas temáticas em G. da Fiore, G. Vattimo afirma:

O reconhecimento do parentesco entre história ou enfraquecimento do ser e secularização do sacro na tradição do Ocidente cria, a meu ver, um vastíssimo terreno de reflexão, quer para a filosofia enquanto tal, quer para a auto-interpretação da experiência religiosa. VATTIMO, Gianni. *Os ensinamentos de Gioacchino*. In *Depois da cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 37.

Se a história da salvação como pensa G. Vattimo, agora se dá não mais como momento objetivístico, mas apenas como história da interpretação, G. da Fiore tem muito a dizer a este respeito. Ele mesmo deu uma conotação toda particular à interpretação das Escrituras, o que denominou de "inteligência espiritual" (para um aprofundamento do tema da inteligência espiritual, além de G. Vattimo ver: FILHO, Manoel Bernardino. *Escatologia e apocalíptica em Joaquim de Fiore. Uma leitura crítica do Tertium Testamentum*. In. TEPEDINO, Ana Maria. *Amor e discernimento. Experiência e razão no horizonte pneumatológico das Igrejas*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 101-117.

Uma vez que a salvação agora assume um caráter histórico-interpretativo, pode-se dizer que ela ainda não se efetivou plenamente, mas está em curso, ou seja, a salvação se dá com a interpretação. Para nos salvarmos é preciso, pois, interpretar a Palavra de Deus na Escritura e aplicar corretamente à própria condição histórica e situação epocal. Uma vez que o próprio Cristo é a interpretação do Pai, o Verbo (*Logos*), a salvação para os homens também passa pela interpretação das Escrituras. Nesse sentido G. Vattimo afirma o seguinte acerca do pensamento de G. da Fiore:

A inteligência espiritual da Escritura é, acima de tudo, a capacidade de entender os eventos narrados pela Bíblia antes, e talvez, mais fundamentalmente, como 'figuras' de outros eventos históricos, do que como parábolas voltadas para a edificação dos fiéis. Ibid., p. 41.

É disto que G. da Fiore fala e que G. Vattimo interpreta como as "Idades do Espírito". G. da Fiore compreende a Sagrada Escritura no contexto da história. Considera a Bíblia como sendo dividida historicamente em três momentos, estádios, ou Idades da história, como ele mesmo vai sustentar. Cf. VATTIMO, Gianni. *Os ensinamentos de Gioacchino*. p. 42-44.

A primeira Idade corresponde ao governo de Deus Pai e é representada pela Lei, pelo poder absoluto. Marcada pelo temor ao Deus "totalmente outro", pela escravidão à lei e, portanto, pela violência Metafísica (como já vimos em outra parte deste trabalho) no sentido de que não se abre para o diálogo, mas somente requer contemplação, adoração e obediência servil. Esta Idade está compreendida nos textos do Antigo Testamento.

A segunda Idade, G. da Fiore denomina como a "Idade da Graça", ou seja, a da revelação do Novo Testamento. É caracterizada não mais pela escravidão, mas pela servidão filial, voluntária, por amor ao Cristo e aos outros. Isto implica no exemplo da pessoa do Filho que se dá pela *kenosis*, compartilhando a "lama" da humanidade e não mais marcada pela contemplação, senão agora pela ação. Esta Idade nos é contemporânea, por se tratar do estádio em que nos encontramos em nossa condição presente.

Finalmente, a terceira se caracteriza pela liberdade e se assume na Pessoa do Espírito. Isto significa dizer uma inteligência espiritual para interpretar as Escrituras, outrora inacessível aos demais, cabendo-nos apenas a sua servil obediência prática. Esta profecia de G. da Fiore será a plenitude dos tempos, visto que não mais nos relacionaremos como escravos, nem tampouco como servos [embora] voluntários, mas agora como amigos (caráter de proximidade da divindade). Contudo, esta Idade do Espírito ainda não se efetivou em nosso tempo, mas trata-se de um tempo que virá: "O Império do Divino Espírito Santo".

Após discutir a teoria de G. da Fiore sobre as três idades do mundo presentes na Escritura, G. Vattimo pondera:

Até aqui a atualidade dos ensinamentos de Gioacchino parece estar relacionada, portanto, à "descoberta" fundamental da historicidade constitutiva da revelação, que corresponderia ao caráter eventual do ser teorizado pela filosofia pós-metafísica [...] Os sinais da aproximação da terceira idade, que hoje chamamos de época do fim da metafísica, obviamente são os mesmos de que falava Gioacchino. Todavia, no que tange o significado fundamental idade do Espírito – não mais o texto e sim o espírito

3.2.1.1.

A morte de Deus como inauguração da era hermenêutica. A hermenêutica como *koiné* da pós-modernidade

A morte de Deus nos comunica o fato de que foi ultrapassada a idéia do Deus da metafísica, isso, contudo, não abole o supra-sensível de fato, nos diz apenas que não há um fundamento (*Gründ*) definitivo. Nada mais que isso. Se não há, portanto, mais um fundamento definitivo, o ser acontece na história, torna-se evento. Esta é o ponto de partida que G. Vattimo estabelece para constatar que a época pós-moderna é uma era onde a hermenêutica é o *koiné* da cultura⁴⁶⁸.

No sentido de evidenciar a importância da hermenêutica para a pós-modernidade G. Vattimo recorre à imagem da modalidade dominante da língua grega no período helenístico: o *koiné*⁴⁶⁹. A hermenêutica é o *koiné* de nossa cultura. “A hipótese, aventada em meados dos anos oitenta, de que a hermenêutica tivesse se tornado uma espécie de *koiné*, de idioma comum da cultura ocidental, não apenas filosófica ainda não parece ter sido até agora desmentida⁴⁷⁰”. G. Vattimo observa que a hermenêutica compreendida como *koiné* revela, sobretudo, “um clima difuso, uma sensibilidade geral, ou ainda

da revelação; não mais servos e sim amigos; não mais o temor ou a fé e sim a caridade; e talvez, também não mais a ação e sim a contemplação – a obra de Giocchino ainda nos serve de guia. VATTIMO, Gianni. *Os ensinamentos de Gioacchino*. p. 44-45.

Esta "inteligência espiritual" de que fala G. da Fiore é uma evolução natural que, segundo ele, move-se no curso da história da humanidade. Percebemos, então, de maneira mais clara e lógica o percurso que G. Vattimo fez em suas obras, pois para se alcançar esta "plenitude da graça" é preciso todo um itinerário a ser traçado. Desse modo, a "morte de Deus", o fim da Metafísica, a secularização, o ocaso do ser, o seu enfraquecimento, a ausência de estruturas fortes e o próprio niilismo como vocação do ser, são (agora é G. Vattimo quem faz toda esta interpretação do pensamento de G. da Fiore) elementos positivos e não negativos como se poderia pensar mesmo para o Cristianismo. Isto porque, acreditava-se que fosse negativo todo o processo de secularização e enfraquecimento para a Religião/Cristianismo.

⁴⁶⁸ *Koiné* é a modalidade popular do grego que no período helenístico tornou-se amplamente popular, sendo a “língua de todos”.

⁴⁶⁹ Para encontrar as primeiras postulações sobre essa temática ver: VATTIMO, Gianni. *Hermenêutica: Nuova koiné*. In. VATTIMO, Gianni. *Ética de la Interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991. p. 55-72.

⁴⁷⁰ VATTIMO, Gianni. *Oltre L'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma: Laterza, 1994. Utilizaremos a seguinte tradução: VATTIMO, Gianni. *Para além da Interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro. p. 13

uma espécie de pressuposto ao qual todos sentem-se mais ou menos convidados a prestar contas⁴⁷¹.

Em seu livro *Para além da interpretação. O significado da hermenêutica para a filosofia*, G. Vattimo mostra que a superação do pensamento forte (estabilidade do ser) fundado na metafísica, acontece no horizonte da afirmação da pós-modernidade como uma era hermenêutica onde se pode dizer o ser como devir, a partir do *pensiero debole*⁴⁷². Essa que o pensamento faz de uma forma forte a outra fraca, opera uma crítica às metanarrativas universalizantes, bem como aos discursos autorizados que naturalizam sua autoridade através do recurso à metafísica.

Seguindo o postulado nietzschiano de que não há verdade, somente interpretações⁴⁷³, G. Vattimo teoriza acerca de uma guinada na própria compreensão de ontologia: vivemos num contexto de uma “ontologia hermenêutica⁴⁷⁴”. Não é que somente os fatos históricos devam ser tomados como interpretação da realidade, mas, que a própria realidade – inclusiva a condição humana – já é interpretação. G. Vattimo afirma ser importante “assumir o risco de concentrar a atenção sobre a *koiné* hermenêutica⁴⁷⁵”, porque só assim será possível dar um “passo na direção de uma ‘ontologia da atualidade’, na direção de um pensamento que ultrapasse o esquecimento metafísico do ser⁴⁷⁶”.

A “ontologia hermenêutica” assume a perspectiva filosófica que “coloca no seu âmago o fenômeno da interpretação, quer dizer, de um conhecimento do real que não se pensa como espelho objetivo das coisas ‘lá fora’, mas como uma compreensão que traz consigo as marcas de quem conhece⁴⁷⁷”. A profundidade de tal proposição está na afirmação de que o sujeito cognoscitivo alcança a

⁴⁷¹ Ibid.

⁴⁷² VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação. O significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro. No capítulo um (A vocação niilista da hermenêutica) G. Vattimo trabalha esse tema com maior profundidade. p. 11-28.

⁴⁷³ Cf. VATTIMO, Gianni. *A tentação do Realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2001. p. 17.

⁴⁷⁴ Ibid.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 23.

⁴⁷⁶ Ibid.

⁴⁷⁷ Ibid., p. 24.

coisa na medida em que, reconstruindo-a como forma, exprime nesta reconstrução também a si mesmo. O Ser, exatamente por isso, não é algo a que possa alcançar fora, num exercício de objetividade. Antes, o Ser se revela no encontro. Ele é não um ponto fixo, mas um evento. É nestes termos que se pode falar de “ontologia da atualidade”.

G. Vattimo observa que “não existe nenhum aspecto do que é chamado mundo pós-moderno que não esteja marcado pelo alastrar-se da interpretação⁴⁷⁸”. Ele propõe quatro traços que deixam tal domínio da hermenêutica bastante evidente. O primeiro é “a difusão dos meios de comunicação⁴⁷⁹”; o segundo é “a auto-consciência da historiografia⁴⁸⁰”, onde a idéia de história já é um esquema teórico resultado de opções hermenêuticas; o terceiro é “a multiplicidade das culturas⁴⁸¹”, não somente a multiplicidade, mas o impacto desta no sentido de desmentir “uma idéia unitária e progressiva de racionalidade⁴⁸²”; o quarto é “a destruição psicanalítica da fé na ‘ultimidade’ da consciência⁴⁸³”, que coloca em cheque o princípio da razão instrumental e seu método dualista de sujeito/objeto.

As tendências mais ortodoxas das ciências em geral e da teologia em particular tendem a condenar tal realidade hermenêutica identificando-a como mera relativização. À possíveis acusações como esta G. Vattimo afirma que “a hermenêutica se configura como puro e perigoso relativismo só se não se leva bastante a sério as próprias implicações niilistas⁴⁸⁴” e conclui:

Posto que a “verdade da hermenêutica” como teoria alternativa a outras (e antes de tudo ao conceito de verdade como “reflexo” dos “fatos”) não pode se legitimar pretendendo valer como uma descrição adequada de um estado de coisas metafisicamente estabelecido (“não existem fatos, somente interpretações”) mas deve reconhecer-se também como uma interpretação, a sua única possibilidade é de argumentar-se como tal, quer dizer, como uma “descrição” interna ou leitura *sui generis* da condição histórica na qual é lançada e que escolhe orientar numa direção determinada, pela qual não

⁴⁷⁸ Ibid., p. 26.

⁴⁷⁹ Ibid.

⁴⁸⁰ Ibid., p. 27.

⁴⁸¹ Ibid.

⁴⁸² Ibid.

⁴⁸³ Ibid.

⁴⁸⁴ Ibid., p. 29.

existem outros critérios a não ser os que herda, interpretando, desta mesma proveniência⁴⁸⁵.

A condição hermenêutica da pós-modernidade não é, portanto, mera relativização de posturas racionalistas e objetivistas é, antes de tudo, a afirmação de uma ontologia, de uma “nova” forma de ser no mundo. Uma questão bastante importante para nossa reflexão é que essa condição hermenêutica que a cultura atual vivencia tem profunda relação com o núcleo da fé cristã que o tema da encarnação, sobretudo da encarnação como *kenosis* de Deus. É nesse sentido que G. Vattimo percebe “a ligação entre ontologia niilista e *kenosis* de Deus⁴⁸⁶”.

Esse horizonte hermenêutico que serve à pós-modernidade como *koiné* opera uma dinâmica complexa de formação de novos lugares de verdade, onde a experiência e o encontro são os elementos para a formação de uma espacialidade fraca. Isso, porém, exige que a teologia (e também que a Igreja que busca controlar a teologia⁴⁸⁷) faça sua própria peregrinação da encarnação – *kenosis* – ao calvário, onde com o Deus da metafísica ela também possa fenecer.

3.2.1.2

A morte de D’EU’S e do ‘EU’ como princípio para vida do ‘eu’s: Morte da metafísica e vivificação do discurso possível

Da denuncia nietzschiana acerca do deicídio operado pela fixação da metafísica como acesso definitivo à realidade podemos depreender o ocaso da centralidade do sujeito cartesiano, ou seja, do destronamento da suficiência do juízo crítico. A partir disso novos caminhos estão abertos para a percepção da realidade e, na perspectiva teológica, do Real nomeado Deus.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 29-30.

⁴⁸⁶ VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação. O significado da hermenêutica para a filosofia*. P. 77.

⁴⁸⁷ G. Vattimo é bastante incisivo sobre a condição não kenótica da Igreja oficial. Ele afirma: “É por isso que insisto tanto em ‘não nos deixarmos afastar dos ensinamentos de Cristo’ por causa do escândalo do ensinamento oficial da Igreja”. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D’Água editores, 1998. p. 56.

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que o “velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos parece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”⁴⁸⁸.

Nietzsche não mata Deus, ele constata sua morte. Essa constatação de que “Deus morreu” está intimamente ligada à história da cultura ocidental. Dizer “Deus morreu” é declarar o fim de um fundamento último, onde até então orbitavam certos valores morais e religiosos. A morte de Deus é a morte de um paradigma, uma verdadeira mudança epocal⁴⁸⁹.

Carlos Palácio faz uma importante observação sobre a estrita identificação do cristianismo com a razão ocidental. Segundo ele “a teologia nunca saiu do âmbito da razão ocidental, seja da razão antiga (nos primeiros séculos e até a síntese de Santo Tomás), seja da razão moderna (desde o século XVI até hoje)”

⁴⁹⁰. E continua afirmando:

Desde a sua origem, viu-se às voltas com a “razão”: quer no encontro do cristianismo com o helenismo (civilização da razão por excelência), quer durante a sua convivência, duas vezes milenar, com a cultura ocidental. Não seria descabido, portanto, dizer que a teologia teve até hoje um único paradigma: o da razão ocidental. Nem é de estranhar que ela sofra também os impasses da crise dessa razão. De modo particular nos dois aspectos sob os quais se manifesta mais agudamente essa crise: a depauperação do conhecimento como saber e o ocultamento de Deus⁴⁹¹.

O que vinha definhando, embora fosse envidado todo esforço para que isso não acontecesse, era uma matriz cultural que havia sido cristalizada, uma mediação cultural transformada em norma, tanto para a reflexão teológica, quanto para as experiências da fé.

⁴⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. Op Cit. p. 234.

⁴⁸⁹ Aqui parece bastante adequada a tese de Carlos Palácio que indica que o que estamos vivendo é mais do que um novo paradigma, mas uma verdadeira “mudança epocal”. PALÁCIO, Carlos. *Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?* In FABRIS DOS ANJOS, Marcio. *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Loyola, 1997. P. 77-98.

⁴⁹⁰ Ibid., p. 79.

⁴⁹¹ Ibid., p. 83.

Mesmo percebendo que a declaração nietzschiana tem um alcance ainda mais vasto⁴⁹², pode-se dizer que ela se volta contra um discurso teológico que identificou o Deus cristão com uma representação cultural. A crise causada pelo definhamento da metafísica coloca em cheque a cultura cristã e a idéia de Deus dele derivada. Como afirma G. Penzo:

Para o homem metafísico, a morte de Deus é vivida de modo dramático, justamente porque marca o fim de um longo desejo que é necessário ao homem para viver com uma consciência de segurança. Nietzsche faz sua essa angústia “desesperada” do homem metafísico diante do “advento do niilismo”. Supera, porém, tal angústia, quando observa que a morte de Deus é um acontecimento cultural e existencial necessário para purificar a face de Deus e, por conseguinte, a fé em Deus⁴⁹³.

G. Penzo ainda afirma que: “Nietzsche não mata Deus, mas limita-se a constatar a ausência do divino na cultura de seu tempo, acusando, pelo contrário, por essa ausência e morte, o pensamento metafísico⁴⁹⁴”. Essa é uma questão que a teologia ainda não enfrentou com a profundidade necessária⁴⁹⁵. Como disse o próprio F. Nietzsche: “Deus está morto; mas tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada – quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra⁴⁹⁶”.

Compreender a profundidade das implicações dessa temática introduz a teologia numa “nova época”. Como observa Roberto Machado: “A expressão ‘morte de Deus’ é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências,

⁴⁹² A crítica de Nietzsche não se dirige só à religião cristã com seu aparato de moralidade. Ela também se destina à modernidade com sua idéia de progresso. Ele se volta contra toda expressão metafísica, tanto religiosa quanto científica.

⁴⁹³ PENZO, Giorgio. Op. Cit. p.31.

⁴⁹⁴ Ibid., p.32.

⁴⁹⁵ Tal temática já havia sido proposta por Dietrich Bonhoeffer na década de quarenta do século XX. Contudo a lucidez de seu pensamento só seria percebida tardiamente, sobretudo a partir dos estudos do bispo anglicano John A. T. Robinson na década de sessenta.

Para aprofundar o pensamento de D. Bonhoeffer ver: BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão. Cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. Vale a pena destacar, sobretudo as cartas de 30.4.1944, 5.5.1944, 25.5.1944, 30.6.1944. Para aprofundar a divulgação do pensamento de D. Bonhoeffer ver: ROBINSON, John A. T. *Um Deus Diferente*. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1967.

⁴⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. Op. Cit. P.135.

do fundamento divino⁴⁹⁷”. Como propõe G. Vattimo, F. Nietzsche não somente radicaliza a modernidade, mas antecipa em algumas décadas a pós-modernidade⁴⁹⁸.

A contribuição fundamental do ataque nietzschiano à metafísica, própria da razão ocidental, aprofundada, sobretudo a partir do cartesianismo, consiste no questionamento de abordagens essencialistas. Desta forma, o discurso e a experiência humana sobre qualquer realidade, mesmo a divina, deverão assumir sua irreduzível condição histórico-cultural⁴⁹⁹.

Nenhuma fala pode pretender uma identificação com a realidade que não seja aquela que circunda quem a propõe. As narrativas estão condenadas aos limites daqueles que as pronunciam. Nenhuma suposta revelação divina pode potencializar discursos, conferindo-lhe alcance universal e uma decorrente univocidade.

Dessa condenação ao concreto, ao culturalmente delimitado, ao existencialmente experimentável, emerge no pensamento nietzschiano a idéia do “Super-homem”. Mesmo não podendo esgotar aqui o alcance dessa idéia, interessa a relação desse “super-homem” com a realidade concreta que F. Nietzsche representa como a terra, no sentido de lugar ou situação, remetendo sempre ao horizonte concreto onde homens existem.

Eu vos apresento o Super-homem! O Super-homem é o sentido da terra. Diga a vossa vontade: seja o Super-homem, o sentido da terra. Exorto-vos, meus irmãos a permanecer fiéis à terra e a não acreditar em quem vos fala de esperanças supra-terrestres... Noutros tempos, blasfemar contra Deus era a maior das blasfêmias; mas Deus morreu e com ele morreram tais blasfêmias. Agora, o mais espantoso é blasfemar da terra, e ter em maior conta as entranhas do impenetrável do que o sentido da terra⁵⁰⁰.

Em *Assim falou Zaratustra*, F. Nietzsche constata a morte de Deus, a descrença no além, em sua capacidade de comunicar sentido existencial aos homens e

⁴⁹⁷ MACHADO, Roberto. *Zaratustra*. P.48.

⁴⁹⁸ A partir do próximo tópico trabalharemos especificamente a recepção que G. Vattimo faz do pensamento de Friedrich Nietzsche, interpretando-o na perspectiva pós-moderna.

⁴⁹⁹ ROCHA, Alessandro. Op Cit. p. 130.

⁵⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2000. p.25.

mulheres. E o que oferece em troca? “Não mais um além, mas um depois, um tempo posterior, algum dia⁵⁰¹”.

O que é de grande valor num homem é ele ser uma ponte e não um fim; o que se pode amar num homem é ele ser uma passagem um acabamento. Eu só amo aqueles que sabem viver como se extinguindo, porque são esses os que atravessam de um lado para o outro... Amo os que não procuram por detrás das estrelas uma razão para sucumbir e oferecer-se em sacrifício, mas se sacrificam pela terra, para que a terra pertença um dia ao Super-homem⁵⁰².

Como diz R. Machado: “Super-homem é todo aquele que supera as oposições terreno-extraterreno, sensível-espiritual, corpo-alma; é todo aquele que supera a ilusão metafísica do mundo do além e se volta para a terra, dá valor à terra⁵⁰³”. Assumir essa metáfora nietzschiana, que na morte de Deus diz a morte da metafísica e no surgimento do Super-homem vê emergir o imperativo da vida concreta, pode levar o discurso teológico para um outro caminho que não aquele da univocidade essencialista.

Assumir que não há um eixo gravitacional a partir do qual toda realidade deve ser compreendida, mas, tantos eixos quantos forem às realidades localmente situadas, pode permitir um discurso teológico que ao sistematizar uma experiência de fé, assuma a mediação cultural própria à comunidade onde se originou aquela experiência. Dessa forma a experiência com o Deus *revelatus* ganha uma nova topografia: o cotidiano mais concreto e comezinho.

Em suma, a contribuição desse capítulo do pensamento nietzschiano à teologia está na libertação da dimensão metafórica do discurso. Não há mais a obrigação de dizer o unívoco, pode-se agora abrir-se à multiplicidade polissêmica e a toda discursividade na experiência e comunicação da fé.

⁵⁰¹ MACHADO, Roberto. Op Cit. p.49.

⁵⁰² NIETZSCHE, Friedrich. Op Cit. p.27.

⁵⁰³ MACHADO, Roberto. Op Cit. p.46.

3.3.

A libertação da dimensão metafórica da palavra teológica

Não há mais um centro de gravidade, como lugar estável, seguro e regulador a partir do qual se erija a realidade. É necessário negar o jogo da metafísica que se funda e se constrói a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranqüilizadora⁵⁰⁴.

É nesse sentido que se encontra o pensamento de G. Vattimo⁵⁰⁵. Ele parte do pensamento nietzschiano acerca da morte de Deus (do Deus metafísico) tomando-o como uma abertura à possibilidade de crer no Deus de Jesus, sobretudo, a partir de seu enfraquecimento ou “kenotização”. Trabalha também o conceito de libertação da metáfora e negação das metanarrativas filosóficas ou teológicas, apontando dessa forma novas possibilidades à teologia na recepção e comunicação da experiência do Deus *revelatus*.

Com relação à possibilidade de crer, aberta pela declaração nietzschiana da morte de Deus, G. Vattimo começa dizendo: “O anúncio de Nietzsche, segundo o qual “Deus morreu”, não é tanto, ou principalmente, uma afirmação de ateísmo, como se ele estivesse dizendo: Deus não existe⁵⁰⁶”. G. Vattimo observa esse não ateísmo nietzschiano como coerência do pensamento de tal filósofo. Ele continua: “Uma tese do gênero, a não-existência de Deus, não poderia ter sido professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como um princípio metafísico, como uma “estrutura” verdadeira do real que teria a mesma função do Deus da metafísica tradicional⁵⁰⁷”.

⁵⁰⁴ ROCHA, Alessandro. Op. Cit. p. 132.

⁵⁰⁵ G. Vattimo trabalha o pensamento nietzschiano em várias de suas obras: *Crer em Acreditar*, da Editora Relógio D’água; *O Fim da Modernidade: Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-moderna*, da editora Martins Fontes; *Introdução à Nietzsche*, da Editorial Presença; *A Religião da Estação Liberdade*. Mas é em *Depois da Cristandade* onde seu pensamento volta-se fundamentalmente para a relação da teologia com o pensamento nietzschiano, sobretudo no capítulo da morte de Deus como libertação da metáfora.

⁵⁰⁶ VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p.9

⁵⁰⁷ Ibid.

Para G. Vattimo a percepção nietzschiana da morte Deus rompe as amarras epistemológicas que atavam o discurso filosófico e teológico a postulados unívocos. “De forma muito simplificada, creio poder dizer que a época na qual vivemos hoje, e que com justa razão chamamos pós-moderna, é aquela em que não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de conhecer e a religião, talvez, a de adorar⁵⁰⁸”.

Batendo a golpes de martelo naquilo que se pretendia constituir como o “fundamento único” para toda a realidade, F. Nietzsche, na leitura de G. Vattimo, está liberando a experiência religiosa e seus discursos mais ou menos elaborados, para se expressar a partir de outros núcleos culturais e lingüísticos. Diz ele: “Sob a luz da nossa experiência pós-moderna, isto significa que justamente porque este Deus fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus⁵⁰⁹”.

Contrário a toda negação que faz a metafísica quanto à legitimidade do múltiplo, do plural, o pensamento de G. Vattimo possibilita encontrar no pluralismo um princípio, além de legítimo, fecundo para a experiência de Deus. Cessa-se a negação da existência como não-ser e a tendência de afirmar estruturas essenciais.

Com base na experiência do pluralismo pós-moderno, podemos somente pensar o ser como um evento, enquanto a verdade não mais pode ser o reflexo de uma estrutura eterna do real e sim uma mensagem histórica que devemos ouvir e à qual somos chamados a dar uma resposta. Uma tal concepção da verdade não é válida apenas para a teologia e a religião, mas, igualmente, para grande parte das ciências hoje.⁵¹⁰

É na dimensão do pluralismo que se pode recuperar a legitimidade do múltiplo, que desde o encontro do cristianismo com a cultura helênica vinha sendo negado, ou identificado como heresia. O múltiplo, o plural, é a outra fala, a fala

⁵⁰⁸ Ibid., p.11.

⁵⁰⁹ Ibid., p.12.

⁵¹⁰ Ibid., p.13.

do outro, que tem tanta relevância para sua comunidade religiosa e cultural, quanto a fala do eu tem para a sua.

Na relativização contida no plural está o princípio de afirmação do outro. Não como extensão do eu e de sua verdade - isso possibilitaria o discurso unívoco (o outro seria um eu exteriorizado) - mas como ser autônomo, histórico, cultural e religioso. Esse outro pode não orbitar do mesmo eixo do eu. Isso quer dizer que os discursos não estão contrapostos num binômio verdadeiro x falso, pois não há um absoluto ao qual deva corresponder o primeiro ou negar o segundo, mas eles encerram as compreensões acerca da realidade própria de seus horizontes culturais⁵¹¹.

Isso coloca uma nova tarefa diante da teologia: Como pensar os temas da fé no sentido de afirmar sua importância para a comunidade dos crentes e, ao mesmo tempo, perceber os limites que determinado sistema possui? Em aceitando a universalidade dos temas da fé, como não aceitar a universalidade do discurso? Este não é realmente um problema à medida que se consegue perceber que universalidade dos temas não corresponde necessariamente à universalidade do discurso. Os temas não se dão unicamente a uma perspectiva discursiva, embora a ortodoxia o queira, mas eles estão abertos à dinâmica hermenêutica das comunidades que os acolhem.

Todo discurso teológico é, portanto, um discurso. Toda experiência de fé é uma experiência. Isso não lhes esvazia de sua autoridade e relevância, porém as limita à extensão da comunidade a quem se destinam primeiramente, ou seja, àqueles e àquelas que partilham do mesmo horizonte histórico-cultural onde experiências e teologias são realizadas..

Nessa direção afirma-se ainda a contribuição de G. Vattimo, quando elabora aquilo que ele chama de libertação da metáfora.

E, pois bem, hoje parece que um dos principais efeitos filosóficos da morte do Deus metafísico e do descrédito geral ou quase, em que caiu todo o tipo de fundamento filosófico, foi justamente o de ter criado um terreno fértil para

⁵¹¹ ROCHA, Alessandro. Op. Cit. p. 135.

uma possibilidade renovada da experiência religiosa. Tal possibilidade retorna (...) por meio da libertação da metáfora. É um pouco como se, no final, Nietzsche tivesse razão ao preconizar a criação de muitos novos deuses: na Babel do pluralismo de fins da modernidade e do fim das metanarrativas, se multiplicam as narrativas sem um centro ou uma hierarquia⁵¹².

G. Vattimo observa que a libertação da metáfora é a libertação da experiência em perspectiva plural. É a possibilidade de dizer a própria experiência não com os signos dos dominadores, mas a partir da própria realidade. Na libertação da metáfora nega-se a hegemonia do discurso unívoco, que se pretendia regulador de toda discursividade.

A apologética, enquanto aparelho de coerção, foi enquadrando toda diversidade discursiva, harmonizando-a sob pena de sanções pesadíssimas, de anatematizações vexatórias e rotulação de heresia. Teorizando sobre essa dinâmica de controle, G. Vattimo observa que “somente ao se estabelecer uma sociedade e uma casta de dominadores nasce a obrigação de se “mentir segundo uma regra estabelecida”, ou seja, de se usar, como única língua “apropriada”, as metáforas dos dominadores⁵¹³”. O resultado de tal procedimento de coerção acaba “fazendo com que as outras linguagens sejam degradadas a condição de puras linguagens metafóricas, ao campo poético⁵¹⁴”.

Tal processo de dominação da linguagem a partir da recepção e naturalização da regra metafísica na gramática da cultura é muito profundo. Libertar-se dele, contudo é vital. Fazê-lo, porém, é uma tarefa contínua.

Naturalmente, a libertação da metáfora de sua subordinação a um sentido próprio só aconteceu em linha de princípio, pois na prática, na sociedade pluralista, ainda estamos longe de ver realizada uma perfeita igualdade entre as formas de vida (culturas diversas, grupos, minorias, etc., de vários tipos) expressas pelos diferentes sistemas de metáforas⁵¹⁵.

É exatamente no sentido de dar continuidade a esse processo que G. Vattimo diz estar incompleto, que se toma aqui a questão da libertação da metáfora como “pano de fundo” para a proposição de um ampliado campo semântico,

⁵¹² VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 25.

⁵¹³ Ibid.

⁵¹⁴ Ibid.

⁵¹⁵ Ibid., p.26.

onde se possa operar uma racionalidade aberta que permita à discursividade teológica expressar-se nesse nosso tempo pós-moderno. Nesse “pano de fundo” inserimos outros dois importantes elementos do pensamento de G. Vattimo: o *Pensiero Debole* e, sua interpretação sobre a *Kenosis*.

Porém, não podemos encerrar esse tópico sem levar em consideração os desdobramentos da fixação de tal pano de fundo como cenário próprio à racionalidade teológica no contexto pós-moderno. Como diz G. Vattimo: “O reconhecimento de direitos iguais para as culturas outras que no plano político ocorreu com o final do colonialismo e no plano teórico com a dissolução das “metanarrativas” eurocêntricas, no caso das Igrejas cristãs exige o abandono dos comportamentos “missionários”, isto é, da pretensão de levar ao mundo pagão a verdade única⁵¹⁶”.

Aqui se encontra a radicalidade que a tese da morte de Deus propõe à teologia. Explodida a unicidade epistemológica, libertada a condição metafórica frente à verdade, a teologia é convidada a perceber os limites de seu discurso. G. Vattimo explora esse convite levando-o às suas mais profundas conseqüências.

O reconhecimento da verdade das outras religiões [...] requer um esforço intensificado para desenvolver a leitura espiritual da Bíblia e também de tantos dogmas da tradição eclesial, de maneira a que se possa colocar em evidência o cerne da revelação, ou seja, a caridade, mesmo à custa, obviamente, do enfraquecimento das pretensões de validade literal dos textos e de peremptoriedade do ensinamento dogmático das igrejas⁵¹⁷.

Isso tudo significa que não estamos somente diante de uma reformulação da explicitação da doutrina, coisa que poderia ficar na epidérmica dimensão da oratória. Mas, nos encontramos face ao chamado de conversão das nossas estruturas mentais, de nossa forma de compreensão da realidade e, dos meios de apreendê-la e nomeá-la. Na perspectiva de G. Vattimo estamos diante da passagem do modo ser derivado do pensamento forte, ao modo de ser próprio do pensamento fraco.

⁵¹⁶ Ibid., p. 64.

⁵¹⁷ Ibid.

3.4.

***Pensiero debole* como afirmação de uma epistemologia para a pós-modernidade**

O *pensiero debole*⁵¹⁸ é uma outra forma de ser no mundo frente à condição metafísica que propõe o pensamento forte, o racionalismo fechado, o discurso unívoco. É por isso uma ontologia *debole*⁵¹⁹, que G. Vattimo acredita ser a própria transcrição da mensagem cristã⁵²⁰. O *pensiero debole*, neste sentido, encontra-se no horizonte da própria mensagem do evangelho que diz que Deus não se apegou ciosamente à sua condição divina que empunha certo distanciamento, mas se esvaziou – “kenotizou-se” – assumindo a condição histórica⁵²¹ e, toda contingência dela decorrente.

G. Vattimo observa pontualmente que “Pensamento débil [...] significa não tanto, ou não essencialmente, uma idéia do pensamento mais consciente dos seus limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes, etc.; mas, sobretudo uma teoria do debilitamento como traço constitutivo do ser na época do fim da metafísica⁵²²”.

⁵¹⁸ Com o conceito de *pensiero debole*, ou pensamento fraco – expressão cunhada pelo italiano –, G. Vattimo postula a fragilidade, a transitoriedade como característica estrutural da Pós-modernidade. Tal pensamento está impregnado de uma vocação niilista, em virtude da decadência das estruturas fortes da tradição Metafísica. Nesse sentido, o *pensiero debole* se inscreve no processo de secularização da filosofia para tornar-se filosofia da secularização. No prólogo do volume *Il pensiero debole*, que G. Vattimo escreveu com P. A. Rovatti, lemos que “o debate filosófico tem hoje ao menos um ponto de convergência: não há uma fundação única, última, normativa”. VATTIMO Gianni & ROVATTI, Pier Aldo (eds.). *Il pensiero debole*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1983. Utilizaremos a seguinte tradução: VATTIMO Gianni & ROVATTI, Pier Aldo (eds.). *El pensamiento débil*. 5 ed. Madri: Ediciones Cátedra, 2006. p. 11.

Duas importantes sínteses de tal conceito vattiniano podem ser vistas em: REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia, vol. 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 280-283. TEIXEIRA, Evilázio. *Vattimo*. In. PECORARO, Rossano (Org.). *Os filósofos. Clássicos da Filosofia. Vol. III de Ortega y Gasset a Vattimo*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 387-389.

Além dos dois textos citados há também o recente trabalho publicado: ZABALA, Santiago. *Ser fraco: a constituição autônoma do übermensch*. In. NEUTZLING, Inácio & BINGEMER, Maria Clara & YUNES, Eliana. *O futuro da autonomia: Uma sociedade de indivíduos?* Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2009. p. 121-130.

⁵¹⁹ VATTIMO, Gianni. *Credere di credere*. Milano: Garzanti, 1996. Utilizaremos a seguinte tradução VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água editores, 1998. p. 34.

⁵²⁰ Ibid.

⁵²¹ Cf. Filipenses 2. 6-7.

⁵²² VATTIMO, Gianni. *Acreditar em Acreditar*. p. 25.

Tal enfraquecimento da razão metafísica, sobretudo como esta se mostra na modernidade, é uma tarefa contínua e sempre aberta da racionalidade pós-moderna⁵²³. Na introdução do livro *Il Pensiero Debole*⁵²⁴, G. Vattimo descreve da seguinte forma sua tese acerca de tal categoria:

A expressão “pensamento débil” constitui, sem nenhuma dúvida, uma metáfora e um certo paradoxo. Porém em nenhum caso poderá transformar-se na sigla emblemática de uma nova filosofia. Se trata de uma maneira de falar provisória, e inclusive, talvez, contraditória, porém que assinala um caminho, uma direção possível: uma “lanterna” que se separa do que segue a razão-domínio – traduzida e camuflada de mil modos diversos -, porém sabendo que ao mesmo tempo que um adeus definitivo a essa razão é absolutamente impossível⁵²⁵.

Seu pensamento – que em nenhuma hipótese pode ser tomado como irracionalista⁵²⁶ – se centra numa revisão do papel da filosofia em nossa sociedade e a transformação da capacidade do pensar e das funções e efeitos sociais desse pensamento nas práticas cotidianas. “Mas talvez isso também seja, ademais de um procedimento tradicional do discurso filosófico [...], um modo, mesmo que “fraco”, de vivenciar a verdade, não como objeto de que nos apropriamos e que transmitimos, mas como horizonte e pano de fundo no qual, discretamente, nos movemos⁵²⁷”.

O *pensiero debole*, portanto, conduz o discurso sobre a realidade, de uma fala unívoca, que fundada sobre a metafísica pode reclamar extensão e profundidade universais, a uma forma fraca de “experimental” a realidade, onde história e cultura situam todo discurso, impedindo-o de qualquer pretensão de falar para além do próprio horizonte. Há, portanto, um

⁵²³ Uma boa síntese dos esforços de enfraquecimento do racionalismo moderno envidados pelo pensamento pós-metafísico pode ser encontrada em ESTRADA, Juan Antônio. *Imagens de Deus. A filosofia ante a linguagem religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 270-278.

⁵²⁴ VATTIMO Gianni & ROVATTI, Pier Aldo (eds.). *El pensamiento débil*. 5 ed. Madri: Ediciones Cátedra, 2006. p. 11.

⁵²⁵ Ibid. 16.

⁵²⁶ Cf. VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'Água editores, 1992. p. 14.

⁵²⁷ VATTIMO, Gianni. *La fine della modernità*. Millano: Garzanti, 1985. Utilizaremos a seguinte tradução: VATTIMO, Gianni. *O Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. xx.

deslocamento de uma matriz metafísica geradora de um pensamento forte, a uma matriz hermenêutica geradora do pensamento fraco.

Numa realidade complexa, onde se reconhece a diversidade em todos seus matizes, não se deve mais evocar um pensamento forte, que baseado num fundamento último e imutável, exclui a diferença identificando-a como erro. Essa nova sociedade pós-moderna é, conseqüentemente, menos dogmática, conhecedora da diversidade e participante de uma nova cultura da tolerância. O *pensiero debole* é, portanto, um pensamento da diversidade, profundamente inserido no universo hermenêutico,

Esse caminho do *pensiero debole* pelas sendas da hermenêutica é descrito por G. Vattimo nos seguintes termos: “a) O conhecimento é sempre interpretação e nada mais que isso⁵²⁸”. “b) A interpretação é o único *fato* de que podemos falar [...] Na interpretação dá-se o mundo, não há apenas imagens ‘subjetivas’. Mas o ser (a realidade ôntica) das coisas é inseparável do ser-aqui homem⁵²⁹”. “c) A interpretação, quanto mais queremos captá-la em sua autenticidade, mais ele se revela como eventual, histórica⁵³⁰”. “d) Se mesmo o fato de que não existem fatos, apenas interpretações é – como Nietzsche lucidamente reconheceu – uma interpretação, ela só poderá se realizar como resposta interessada a uma situação histórica determinada⁵³¹”.

Essa irreduzível condição hermenêutica que conhecimento é que reclama uma matriz de pensamento que ouse dizer uma palavra acerca da realidade, mesmo sabendo que tal palavra é constitutivamente *debole*, é fraca não por imprecisão cognitiva, mas por esclarecimento epistemológico. Ou seja, o *pensiero debole* não é um refugio da modernidade, é a própria alma da pós-modernidade. Desta forma o *pensiero debole* consegue focar o fato na interpretação, sem precisar ver nesta um obstáculo àquele. Neste sentido G. Vattimo afirma:

⁵²⁸ VATTIMO, Gianni & RORTY, Richard. *Il futuro della Religione. Solidarietà, carità e ironia*. Milano: Garzanti, 2004. Utilizaremos a seguinte tradução: VATTIMO, Gianni & RORTY, Richard. *O futuro da Religião*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 64.

⁵²⁹ Ibid.

⁵³⁰ Ibid., p. 65.

⁵³¹ Ibid.

Se assim os “fatos” revelam que não são mais do que interpretações, por outro lado a interpretação se apresenta, ela mesma, como o fato: a hermenêutica não é uma filosofia, mas a enunciação da própria existência histórica na época do fim da metafísica⁵³².

A novidade apresentada por G. Vattimo, no que diz respeito à teologia é sua percepção que o movimento de enfraquecimento do pensamento tem suas raízes no próprio cristianismo, sendo mesmo o cerne da mensagem cristã. Ele diz: “O cristianismo introduz o princípio da interioridade, com base no qual a realidade “objetiva” perderá pouco a pouco o seu peso determinante⁵³³”. Lendo a tradição filosófica que dá as bases da pós-modernidade G. Vattimo propõe que “a frase de Nietzsche “não há fatos, apenas interpretações” e a ontologia hermenêutica de Heidegger não farão mais do que levar tal princípio [interioridade proposta pelo cristianismo] às suas conseqüências extremas⁵³⁴”.

Ao assumir tal herança de enfraquecimento das mãos da tradição cristã a teologia se vê diante de uma tarefa desafiadora: reconciliar verdade e caridade. Ou seja, objetividade em seu *status* científico e multiplicidade das experiências e suas expressões próprias da condição subjetiva/intersubjetiva de homens e mulheres delimitados (encarnados) em suas tradições histórico-culturais. Para G. Vattimo isso significa “reconhecer que o sentimento redentor da mensagem cristã desdobra-se precisamente na dissolução das pretensões da objetividade⁵³⁵”. Somente desta forma “a Igreja poderia finalmente sanar até mesmo o confronto entre verdade e caridade que a tem como assediado no curso da história⁵³⁶”.

A partir de uma reflexão filosófica G. Vattimo interpreta o evangelho⁵³⁷ propondo que “a verdade, que segundo Jesus, nos tornará livres não é a verdade objetiva das ciências e nem mesmo a verdade da teologia: assim como não é um livro de cosmologia, a Bíblia não é também um manual de

⁵³² Ibid.

⁵³³ Ibid., p. 67.

⁵³⁴ Ibid., p. 67.

⁵³⁵ Ibid., p. 71.

⁵³⁶ Ibid.

⁵³⁷ Cf. João 14.6.

antropologia ou de teologia⁵³⁸”. Pensando no nível da teologia fundamental G. Vattimo pauta o tratado da revelação lendo-o na lógica do *pensiero debole*. Neste sentido ele afirma que “a revelação escritural não é feita para nos fazer saber sobre o cosmo, como Deus é, quais são as “naturezas” das coisas ou as leis da geometria – e para salvar-nos, assim, por meio do ‘conhecimento’ da verdade⁵³⁹”. Fiel à lógica de seu pensamento ele então conclui: “A única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistificação – visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo prático – é a verdade do amor, da *caritas*⁵⁴⁰”.

O *pensiero debole*, operando numa lógica hermenêutica, oferece à teologia um caminho de retorno à sua condição original. Com o horizonte marcado pela libertação da metáfora, o *pensiero debole* propõe à experiência da fé cristã a oportunidade de recuperar sua historicidade, e com ela a única forma de ser universal: sendo situada nas últimas conseqüências do que isso significa. Isso é propriamente o giro kenótico que a teologia é chamada a fazer.

Isso coloca diante da tradição cristã um chamado a conversão, um apelo ao abandono de estruturas epistemológicas objetivistas e objetivantes, onde a experiência da fé é esvaziada de sua fertilidade, para servir tão somente como argumento de plausibilidade diante de uma impossível teodicéia. G.Vattimo identifica o papel que a teologia é chamada a desempenhar nesse processo de conversão afetivo-intelecto-espiritual que é apresentado pela modernidade:

Entre a demonstração metafísica de verdade do cristianismo (*preambula fidei* e a historicidade da ressurreição) – e conseqüentemente de sua falsidade em relação à razão científica – e a aceitação quase naturalista das diversidades entre os indivíduos, sociedades, culturas, existe uma terceira possibilidade, aquela que pertence ao cristianismo como mensagem histórica da salvação. Aqueles que seguiram Cristo quando ele se apresentou na Palestina, não o fizeram apenas porque viram os milagres; mais que isso: os muitos que vieram nos séculos sucessivos sequer viram os milagres. Acreditaram, como dizemos em italiano, “*sulla parola*” [na palavra dada]; ou ainda: *fides ex auditu* – acreditaram porque ouviram dizer. A adesão ao ensinamento de Jesus é

⁵³⁸ VATTIMO, Gianni & RORTY, Richard. *O futuro da Religião*. p. 71.

⁵³⁹ Ibid.

⁵⁴⁰ Ibid., p. 71.

derivada de uma inderrogabilidade da própria mensagem: quem crê, entendeu, ouviu, intuiu que sua palavra é “palavra de vida eterna⁵⁴¹”.

Seguindo esta intuição entramos em um cenário, onde a verdade teológica apresentada é acolhida não tanto por sua logicidade interna, autoridade magisterial, ou pelo uso dos variados instrumentos de coerção. Mas, por quanto tal verdade permite um encontro existencial daquele que a ouve e é chamado a acolhê-la. Em termos práticos estamos diante de uma marca da superação do racionalismo moderno dirigido pelas concepções unívocas dos modelos fechados, das grandes verdades, de fundamentos consistentes, da história como pegada unitária do acontecer.

Vinte e cinco anos depois do lançamento do *Il Pensiero Debole* G. Vattimo faz um balanço de seu pensamento – sobretudo da categoria *pensiero debole* – ponderando sua atualidade e desatualização. Em *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*⁵⁴² G. Vattimo retoma e, de certa forma radicaliza sua antiga tese. Ele afirma: “o pensamento fraco é a única filosofia cristã disponível na pós-modernidade⁵⁴³”.

Para o filósofo de Turim “é a encarnação do filho de Deus que nos libertou do poder da “verdade” em nome do qual se pode perseguir, condenar à fogueira, promover guerras de religião e cruzadas. É verossímil que o pensamento fraco declare que a verdade é Jesus e só ele⁵⁴⁴”. Contudo, isso significa que o pensamento fraco é um apelo de Cristo para a humanidade viver “um amor recíproco que não se fundamenta em nenhuma ‘verdade’ teórica⁵⁴⁵”, antes, que experimente “uma libertação da verdade como objetividade⁵⁴⁶”. G. Vattimo conclui sua revisão do *pensiero debole* dizendo:

Pois, em uma perspectiva hermenêutica, o seu valor não depende de uma adequação a um dado objetivo, a “verdade” que se constrói na invenção,

⁵⁴¹ Ibid., p. 73.

⁵⁴² VATTIMO, Gianni. Em *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*. In PECORARO, Rossano & ELGELMANN, Jaqueline (org.). *Filosofia contemporânea: niilismo – política – estética*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008. p. 9-16.

⁵⁴³ Ibid., p. 12.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 14.

⁵⁴⁵ Ibid., p. 15.

⁵⁴⁶ Ibid.

recepção, modificação das interpretações consiste inteiramente na sua maior ou menor “conservação”, em um com-texto dialógico, cujo fim último não é, porém, a verdade, mas o amor recíproco sempre menos obstado por limites “objetivos”; ou seja, o “reino de Deus”⁵⁴⁷.

O *telos* do *pensiero debole*, portanto, é um “mundo em que nenhuma ‘essência’ natural põe limites à liberdade”⁵⁴⁸. Tendo em mente tal teleologia o *pensiero debole*, como projeto de enfraquecimento, tem plena atualidade⁵⁴⁹. Tal vigor apresenta à pós-modernidade um caminho de tolerância à diversidade. Nesse cenário o cristianismo identifica traços que lhe são constitutivos. Sobretudo, identifica a gênese mesmo de todo o processo de enfraquecimento do pensamento, que não é mais do que a história do enfraquecimento do ser que se revela no mistério cristão da encarnação, da *kenosis*.

3.5.

A kenosis⁵⁵⁰ como elemento de articulação entre teologia e filosofia no diálogo com a pós-modernidade

A *kenosis*, como categoria filosófica central do pensamento de G. Vattimo, é o lugar pós-moderno por excelência para a teologia cristã. Ela é o princípio de uma nova ontologia: de uma ontologia do enfraquecimento. É isso que G. Vattimo propõe, perguntando de forma retórica: “Mas terá sentido pensar a doutrina cristã da encarnação do filho de Deus como anúncio de uma ontologia do debilitamento?”⁵⁵¹.

⁵⁴⁷ Ibid., p. 16.

⁵⁴⁸ Ibid.

⁵⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 16.

⁵⁵⁰ Na *Chave lingüística do Novo Testamento* de Fritz Rienecker e Cleon Rogers, da Editora Vida Nova, encontramos a seguinte definição: “esvaziar, tornar vazio, tornar sem efeito. A palavra não significa que ele esvaziou-se de sua divindade, mas sim que ele esvaziou-se da manifestação da sua divindade [...] a palavra é uma expressão vívida da inteireza de sua auto-renúncia e sua recusa de usar o que ele tinha para seu próprio benefício”. P. 408.

Uma significativa reflexão sobre o tema da *kenosis* na história da teologia do século XX pode ser encontrada em: ELWELL, Walter A. (ed.). *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Vol II. São Paulo: Vida Nova, 1992. p. 395-399.

Na carta de Paulo aos Filipenses 4. 6-8 encontramos o texto mais explícito sobre a temática da *kenosis*:

“Ele tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas **esvaziou-se** a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de Cruz!”.

⁵⁵¹ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em Acreditar*. P. 27.

A encarnação, assim como apresenta G. Vattimo, é a afirmação de que Deus se fez história e faz caminhada concreta com o povo. Desta forma todo distanciamento que a metafísica impôs sobre Deus – distanciamento legitimador dos processos violentos de controle e distribuição de sentido – é eliminado. Não que Deus se dissolva em pura imanência, mas antes, que a partir da *kenosis*, Ele se mostra na transparência⁵⁵² de toda imanência. A total transcendência de Deus, bem como todos os mecanismos epistemológicos decorrentes dela, é superada. O Deus que “se fez homem em Jesus, mostrando, portanto, seu parentesco com e a natureza, ou ainda, como diríamos nós, inaugurando, assim, a dissolução da sua transcendência⁵⁵³”.

No rastro desse Deus kenótico G. Vattimo encontra a expressão filosófica da pós-modernidade: “a encarnação, isto é, o rebaixamento de Deus ao nível do homem, aquilo que o Novo Testamento chama de *kenosis* de Deus, deverá ser interpretada como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem como traço distintivo a mesma vocação para o debilitamento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana⁵⁵⁴”. A história da revelação da Deus na encarnação de Jesus mostra que não duas histórias, uma sagrada e outra profana, mas apenas uma. E esta é a nossa história humana. Ou melhor, as muitas histórias de homens e mulheres.

Na *kenosis* G. Vattimo vê a antecipação da cultura pós-moderna com seus traços distintivos. Ele afirma que a “secularização [...] não deve ser entendida como um decréscimo ou uma despedida do cristianismo, mas como uma realização mais plena da sua verdade que é, recordemo-la, a *kenosis*, o rebaixamento de Deus, o desmentir dos traços ‘naturais’ da divindade⁵⁵⁵”. Para

⁵⁵² Leonardo Boff trabalha o tema da experiência de Deus feita no interior do cristianismo estabelecendo uma comparação de três termos: transcendência, imanência e transparência. Depois de uma interessante reflexão acerca de como cada uma dessas categorias expressam certa idéia de Deus, L. Boff como em Jesus Cristo Deus não pode mais ser compreendido em chave transcendente nem imanente, mas, transparente. Ou seja, Deus a partir da encarnação se mostra na transparência de todas coisas históricas, no espaço situado da cada cultura. BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974, 126-190.

⁵⁵³ VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. p. 40.

⁵⁵⁴ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em Acreditar*. p. 30.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 39.

G. Vattimo, portanto, não há qualquer contradição entre secularização e mensagem cristã, sobretudo se esta é compreendida em sua dimensão mais radical. Desta forma “a encarnação de Jesus é ela mesma, acima de tudo, um fato arquetípico de secularização⁵⁵⁶”.

Exatamente por isso, a encarnação de Deus é um rebaixamento, mas também uma doação de sentido à história. O Deus que se rebaixa, quando o faz dá de si a homens e mulheres que podem encontrar em suas histórias sacralizadas, ou radicalmente dessacralizadas, a salvação que se anuncia sentido comunicado onde parecia só haver dogmatismos. O Deus kenótico inaugura um sentido fundado na eventualidade do Ser.

O tema da eventualidade do ser é muito importante nesse momento. Ele expressa a incidência da *kenosis* nas estruturas epistemológicas e também existenciais. A *kenosis*, que é enfraquecimento, trás à luz uma ontologia do enfraquecimento. Nesse sentido o Ser não é mais uma estrutura fixa a ser encontrada em determinado lugar a partir dos instrumentos da metafísica, mas um evento a ser celebrado no diálogo. Refletindo sobre tal temática G. Vattimo afirma o seguinte: “Quando nós pensamos que (1) o ‘Ser’ é um evento do *logos*, (2) o *logos* é ‘diálogo’, e (3) o diálogo é o momento do discurso intersubjetivo; então nossa preocupação ontológica é a de como ser capaz de ‘encontrar’ o Ser, não achar algo que já está lá, mas construir algo que mantém, que resiste ao tempo⁵⁵⁷”.

O teológico e o epistemológico se expressam na *kenosis* e na eventualidade do Ser como sendo um mesmo acontecimento. A historicidade radicalizada pela encarnação reclama uma concepção da verdade igualmente radical (relacionada à raiz) e historicizada. Em outras palavras, se constitui num mesmo acontecimento tanto a passagem da transcendentalização do Deus metafísico à kenotização do Deus de Jesus Cristo, quanto a passagem de uma concepção do

⁵⁵⁶ VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. p. 86.

⁵⁵⁷ VATTIMO, Gianni & RORTY, Richard. *O futuro da Religião*. p. 90.

Ser como estrutura à concepção do ser como evento⁵⁵⁸. Ambas só são possíveis na lógica do enfraquecimento, ou seja, do *pensiero debole*.

Isso é tão claro para G. Vattimo que ele mesmo se coloca a seguinte questão: “se me pergunto [...] por que uma visão uma visão da história do ser como destino de enfraquecimento nos parece persuasiva, a resposta que nos vem a mente é: somos herdeiros de uma cultura que se nutriu dos valores cristãos [...] da *kénosis* de Deus⁵⁵⁹”. Exatamente em função de tal parentesco é que o cristianismo como religião se mostra como proposta atualizada para nossa cultura pós-moderno⁵⁶⁰. E ainda mais, é ele – desde sua origem kenótica – quem dá sentido mesmo à cultura Ocidental em todos os seus momentos e, ainda mais radicalmente à esse período que vivemos.

Deus encarna, isto é revela-se, num primeiro momento, na anunciação bíblica que, no final, “dá lugar” ao pensamento pós-metafísico da eventualidade do ser. Só na medida em que encontra a própria proveniência neotestamentária é que esse pensamento pós-metafísico pode se configurar como pensamento da eventualidade do ser, não reduzida à pura aceitação do existente, ao puro relativismo histórico e cultural. Ou ainda: é o fato da Encarnação conferir à história o sentido de uma revelação redentora, e não somente de um confuso acúmulo de acontecimentos que perturbam e estruturalidade pura do verdadeiro ser⁵⁶¹.

Ao menos dois elementos podem ser inferidos da leitura que G. Vattimo faz da encarnação de Cristo: o primeiro se refere a uma enorme sensibilidade à memória, sobretudo àquela de corte marginal. Sobre essa sensibilidade ele afirma:

Nas *Teses de filosofia da história*, Benjamin falou da “história dos vencedores”: só do ponto de vista desses o processo histórico aparece como um curso unitário, dotado de consequencialidade e racionalidade; os vencidos não podem vê-lo assim, mesmo e sobretudo porque seus fatos e suas lutas são voluntariamente da memória coletiva. Quem administra a história são os vencedores, que conservam apenas o que coaduna com a imagem que dela fazem para legitimar seu poder⁵⁶².

⁵⁵⁸ VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. p. 33.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 35.

⁵⁶¹ VATTIMO, Gianni. *O vestígio do vestígio*. In *A religião*. P. 106.

⁵⁶² VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*. p.xiv-xv.

O *pensiero debole* permite uma nova relação com a história, percebendo-a em sua condição plural e policêntrica. Dessa forma, tradições teológicas e espirituais perdidas nas engrenagens excludentes do pensamento forte, são reabilitadas como lugares de experiência para a fé. “E assim, o ‘pensamento débil’ pode cercar-se de novo do passado através daquele filtro teórico que cabe qualificar como *pietas*. Uma imensa quantidade de mensagens, emitidas constantemente pela tradição, podem de novo serem escutadas, graças a uma escuta, que conscientemente, se tem capacitado para isso⁵⁶³”.

O segundo elemento presente na interpretação de G. Vattimo acerca da *kenosis* é a condição relacional necessária à eventualidade do ser. O ser não é algo última e definitivamente dado, antes, o ser se dá como evento e relacionalidade. Aqui a teologia encontra um dos elementos mais férteis desse solo pós-moderno.

Essa dissolução da estabilidade do ser é apenas parcial nos grandes sistemas do historicismo metafísico do século XIX; aí, o ser não “está”, mas se torna, de acordo com ritmos necessários e reconhecíveis, que, portanto, ainda conservam certa estabilidade ideal. Nietzsche e Heidegger pensam-no, ao contrário, radicalmente, como *evento*, sendo portanto decisivo para eles, precisamente para falar do ser, compreender “em que ponto” nós e ele próprio estamos. A ontologia nada mais é que interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu “evento”, que acontece no seu e no nosso historizar-se⁵⁶⁴.

Numa discursividade metafísica, construída sobre a lógica do pensamento forte, a teologia está presa à univocidade e impedida de qualquer diálogo com o cotidiano. Ao contrário, numa discursividade hermenêutica, construída sobre a diversidade aberta do *pensiero debole*, a teologia encontra um horizonte situado que, embora menor, oferece todo um conjunto de elementos férteis a novas elaborações. Dessa forma “o Ser não está escrito em nenhum lugar em um tipo de estrutura chomskiana mais qualificada da linguagem, mas é apenas o resultado do diálogo humano. Isso me parece muito mais próximo à máxima evangélica cristã ‘quando dois ou mais de vocês estiverem juntos em meu

⁵⁶³ VATTIMO, Gianni. *O Pensamiento Débil*. P. 17.

⁵⁶⁴ VATTIMO, Gianni. *O Fim da Metafísica*. p. x.

nome eu estarei entre vós⁵⁶⁵”. Concluindo G. Vattimo diz: “Assim, é exatamente lá que Deus está presente, mesmo Jesus diz que quando você vê uma pessoa pobre na esquina de uma rua Deus está lá e não em lugar nenhum mais⁵⁶⁶”.

3.6.

Caritas* como expressão prática do *pensiero debole

A *caritas* é o núcleo da encarnação e carrega em seu bojo o projeto ético de superação da metafísica, configurando-se como o limite e critério da secularização⁵⁶⁷. A *caritas* da secularização promove o estabelecimento de relações amigáveis entre o divino e o humano, relações marcadas pela *philia*, possibilitando uma releitura pós-metafísica do cristianismo e de sua mística, o que permite uma superação desta num outro contexto de autenticação da vida cristã.

Assim, fruto da longa história de salvação, a modernidade democrática secularizou o amor-*ágape*, vinculando-o ao amor por toda a humanidade e, com a democracia, à ruptura com a indiferença e a inimizade. Não se ama metafisicamente o próximo, objetivando-o; daí, o empreendimento ético-hermenêutico do niilismo contra esta coisificação do outro. Por isso G. Vattimo comenta a célebre sentença atribuída a Aristóteles por seus primeiros biógrafos, *Amicus Plato sed magis amica veritas*⁵⁶⁸.

Diante de tal proposição aristotélica G. Vattimo propõe a sua antítese: *Amigo da verdade, mas mais amigo dos amigos*⁵⁶⁹. Sentença que acompanha a evangélica escolha dostoievskiana de Cristo contra a verdade⁵⁷⁰. Consoante a

⁵⁶⁵ VATTIMO, Gianni & RORTY, Richard. *O futuro da Religião*. P. 90.

⁵⁶⁶ Ibid.

⁵⁶⁷ VATTIMO, Gianni. *Para Além da Interpretação – O significado da hermenêutica para a filosofia*. p. 52.

⁵⁶⁸ Ibid., p. 62.

⁵⁶⁹ VATTIMO, Gianni & RORTY, Richard. *O futuro da Religião*. p.71.

⁵⁷⁰ Ibid.

essa escolha, G. Vattimo preconiza uma “fé reduzida”, sem conteúdos fixos e substancialistas, e comprometida com o próximo⁵⁷¹.

A retomada niilista do enfraquecimento trazida pela *kenosis* motiva uma inesgotável e contínua reinterpretação da fé. Processo que dilui a pretensão de objetividade dos eventos históricos, o que faz G. Vattimo afirmar: “Não é escandaloso dizer que não acreditamos no Evangelho porque sabemos que Cristo ressuscitou, mas que acreditamos que Cristo ressuscitou porque o lemos no Evangelho⁵⁷²”.

“Deus ressuscitou na história da Igreja, na história de uma humanidade já transformada pela mensagem do Evangelho⁵⁷³”. Cabe-nos exclusivamente o reconhecimento de nossa condição de “já transformados” por uma determinada tradição religiosa. Não há uma escolha religiosa desde um fictício ponto zero. Por isso não seria plausível uma reflexão essencialista sobre a experiência da fé, mas sua análise a partir de uma determinada experiência histórica, como a que se dá no cristianismo.

A relação entre o evento kenótico – que na carta aos filipenses compreende o rebaixamento de Deus acompanhado de sua exaltação após a ressurreição – e a *caritas* é de absoluta necessidade: é na expressão da *caritas* que a *kenosis* se realiza e, é a *kenosis* que exige a *caritas* como forma de expressar-se na realidade da existência⁵⁷⁴. Tocando o cerne da cristologia G. Vattimo propõe: “A interpretação que Jesus Cristo dá das profecias do Antigo Testamento, ou melhor, a interpretação destas profecias que ele próprio é, revela que o verdadeiro sentido é um só: o amor de Deus pelas criaturas⁵⁷⁵”.

⁵⁷¹ Cf. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em Acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água, 1998. p. 74-78.

⁵⁷² VATTIMO, Gianni & RORTY, Richard. *O futuro da Religião*. p. 69-70.

⁵⁷³ VATTIMO, G. Entrevista. *CULT - Revista Brasileira de Literatura*. p. 9, Março/2001.

⁵⁷⁴ Cf. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em Acreditar*. p. 59.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 60.

No cristianismo está o princípio pelo qual tudo pode ser mudado na história da interpretação do Evangelho, menos a caridade⁵⁷⁶. G. Vattimo leva sua compreensão do cristianismo kenótico às últimas conseqüências que a *caritas* pode propor. Nesse sentido ele afirma que “como religião da caridade, o cristianismo é a religião da pós-modernidade, no sentido que nega a idéia idólatra de que haja uma direção unitária verdadeira na história⁵⁷⁷”. Isso pode permitir à teologia e às Igrejas uma postura menos autoritária e mais aberta “às tradições locais e às contaminações, no sentido literal da palavra, às misturas⁵⁷⁸”.

Na lógica da *caritas* como expressão do *pensiero debole* a idéia de Deus é reelaborada. O Deus morto, o ídolo metafísico, que sustentou a ideologia do mundo ordenado (ordenamento que muitas vezes se construiu sobre a violência da metafísica) é substituído pela idéia de Deus como desordem do mundo. Deus “é aquele que nos chama a não considerar como definitivo nada disto que já está aqui. Deus é projeto, e nós o encontramos, quando temos a força para projetar⁵⁷⁹”.

Assumir tal “projetar” como princípio para a vivência e comunicação da fé – e isso deve ser dito claramente – põe a teologia diante de uma condição de enfraquecimento de seu discurso, bem como coloca a Igreja na difícil lógica da *kenosis*. Uma mensagem cristã “reduzida” à caridade é também fraca no sentido literal da palavra, “como o pensamento fraco sempre quis ser: não uma teoria carregada de dogmas e princípios fundamentais, mas uma atitude de liberdade que abre o caminho para toda enunciação teórica, enquanto escuta autenticamente as interpretações que são propostas e as responde com uma outra interpretação⁵⁸⁰”.

⁵⁷⁶ VATTIMO, Gianni. *O cristianismo é a religião da pós-modernidade*. In. Cadernos IHU em formação: *Os desafios de viver a fé em uma sociedade pluralista e pós-cristã*. São Leopoldo: ano 2, n. 24, 2007. p. 13.

⁵⁷⁷ Ibid.

⁵⁷⁸ Ibid., p. 14.

⁵⁷⁹ Ibid., p. 17.

⁵⁸⁰ VATTIMO, Gianni. Em *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*. p. 15.

Há um único princípio inalienável: o amor. Este não está em contradição com a verdade, somente estaria se esta fosse uma verdade que reclamasse uma objetividade descolada da realidade das histórias de homens e mulheres. Pensando nisto G. Vattimo propõe que é Jesus quem articula adequadamente o princípio da verdade e do amor. Ele diz:

A verdade que, segundo Jesus, nos tornará livres não é a verdade objetiva das ciências e nem mesmo a verdade da teologia: assim como não é um livro de cosmologia, a Bíblia também não é um manual de antropologia ou de teologia. A revelação escritural não é feita para nos fazer saber como somos, como Deus é [...] A única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistificação – visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo prático – é a verdade do amor, da *caritas*⁵⁸¹.

Do processo de enfraquecimento das estruturas estáveis do ser inaugurado pela morte de Deus – ídolo da metafísica – emerge o *pensiero debole* como forma de comunicar a realidade kenotizada. A forma de expressão dessa “ontologia da atualidade” é, irredutivelmente, a *caritas*. O percurso inaugurado na morte de Deus, instauradora de toda espécie de violência, ganha sua teleologia no amor. “Na renúncia ao mito absoluto da verdade e na abertura aos inúmeros mitos que constituem o ser-linguagem-tempo, segundo o filósofo turinense, ressoa a prescrição evangélica do amor⁵⁸²”.

3.7.

Conclusões preliminares

Pode-se então concluir que na perspectiva de Gianni Vattimo o cristianismo tem uma enorme possibilidade de se afirmar como efetivamente relevante na sociedade pós-moderna. Contudo, para isso, ele precisa assumir sua herança, que em expressão mais radical encontra-se na encarnação de Deus. Esta herança coloca o cristianismo em total sintonia com a pós-modernidade e seu paradigma pós-metafísico.

⁵⁸¹ VATTIMO, Gianni & RORTY, Richard. *O futuro da Religião*. p.71.

⁵⁸² TEIXEIRA, Evilázio. *Vattimo*. In. PECORARO, Rossano (Org.). *Os filósofos. Clássicos da Filosofia*. Vol. III de Ortega y Gasset a Vattimo. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 378.

A partir da compreensão que na morte de Deus ocorre uma pluralização das possibilidades discursivas, G.Vattimo oferece à teologia um caminho de pluri-fontização dos *loci theologici*. Isso coloca a teologia na lógica da pós-modernidade como era hermenêutica. Os discursos pretensiosamente unívocos cedem espaço aos múltiplos discursos possíveis e, próprios de cada lugar cultural.

Neste sentido ficou claro como a dimensão metafórica da palavra teológica é libertada. A epistemologia de fundo de tal libertação é o que G.Vattimo identificou como *pensiero debole*. Que, para ele se radica na kenosis. É na encarnação de Deus que as estruturas metafísicas são antecipadamente (antes dos ataques de F.Nietzsche e M. Heidegger) destruídas. Por fim, o *pensiero debole* encontra sua forma de expressão prática na *caritas*.

3.8.

Contribuições do pensamento de Andrés Torres Queiruga

A revelação em seu significado mais radical [...] pertence à auto-consciência de toda religião, uma vez que afinal, vem a ser a tomada de consciência da presença do divino no indivíduo, na sociedade e no mundo. Por isso aparece referida à vida, a suas perguntas e as suas aspirações, a suas angústias e as suas esperanças.

[...] Se reduzida a simples “verbalização” as conseqüências são: redução à abstração e enclausuramento. Desta forma a revelação parece referir-se a realidades estranhas, acima do homem, o mais longe possível da sua capacidade cognoscitiva: ou totalmente fora do seu alcance ou mui dificilmente acessíveis. O aspecto transcendente da religião fica assim cortado de sua imanência, de sua ligação com a realidade humana: de mistério vivo pelo qual o homem se sente chamado, referido e salvo, tende a se converter em enigma abstrato, sem raízes na própria realidade; em suma, em algo alheio⁵⁸³.

Introdução

Andrés Torres Queiruga nasceu na Galícia em 1940. Doutorou-se em teologia em 1976 pela Pontifícia Universidade Gregoriana, com a tese sobre a constituição e evolução do Dogma a partir do pensamento de Amor Ruibal, sendo publicada em 1977 com o título *Constitución y evolución del Dogma*.

⁵⁸³ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Editoria Trotta, 2008. p. 117-118.

La teoría de Amor Ruibal y su aportación. Madri: Marova, 1977. Doutorou-se também em filosofia, no ano de 1988, pela Universidade de Santiago de Compostela. Sua tese tratou do conhecimento de Deus em dois filósofos, ambos seus conterrâneos: Amor Ruibal e Xavier Zubiri. Esta tese foi publicada em 1990 com o título *Noción, religación, transcendencia. O conhecimento de Deus em Amor Ruibal e Xavier Zubiri*. Corunã: Barrié de la Maza, 1990. Atualmente A.T. Queiruga leciona Filosofia da Religião na Universidade de Santiago de Compostela.

“Revelação de Deus e realização humana não estão em contraposição, antes, estão em total complementaridade”. Esta é espinha dorsal da teologia de A.T. Queiruga. Guiado por uma forte necessidade de coerência na reflexão teológica o teólogo galego se posiciona contrário a toda forma de intervencionismo⁵⁸⁴. O que o leva a empreender uma ampla revisão⁵⁸⁵ em vários tratados da teologia sistemática, a partir de sua tese principal acerca da Teologia Fundamental – mais especificamente sobre Teologia da Revelação⁵⁸⁶.

Entre suas obras⁵⁸⁷ destacam-se as seguintes: *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana* (2008), com edição anterior (da qual foi traduzida a versão em português) *A revelação de Deus na realização humana* (1985); *Fim do cristianismo pré-moderno* (2000); *Autocompreensão cristã. Diálogo das religiões* (2005); *Um Deus para hoje* (1997); *Do terror de*

⁵⁸⁴ Cf. QUEIRUGA, Andrés torres. *Recuperar a Criação. Por uma religião humanizadora*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 18-25.

⁵⁸⁵ A.T. Queiruga utiliza os termos *recuperar* e *repensar* como categorias mestras de seu pensamento. Estas servem como metodologia de sua reflexão filosófico-teológica. *Recuperar* denota refletir sobre determinado tema da fé cristã buscando aproximar-se de sua intuição originária. *Repensar* é o movimento de atualização de tais intuições originárias, no sentido de comunicá-las ao horizonte cultural contemporâneo.

⁵⁸⁶ A obra mais importante de A.T. Queiruga para esta tese é a que trata da Teologia da Revelação. De fato é a partir dessa obra que o processo de *recuperar* e *repensar* presente em todos os seus escritos será levado a cabo. O livro que estamos mencionando é *A revelación de Deus na realización do home*, escrita em 1985, publicada pela Editorial Galáxia. Posteriormente foi traduzida para o português por Afonso Maria Ligório Soares e publicada pela Editora Paulus em 1995 com o título *A revelação de Deus na realização humana*. Em 2008 A.T. Queiruga fez uma revisão e ampliação dessa obra: QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Editorial Trotta, 2008. 573 p. Ao longo de nossa tese utilizaremos esta última edição.

⁵⁸⁷ Na bibliografia final consta uma relação exaustiva das obras de A.T. Queiruga, contendo seus livros, organizações, capítulos e artigos. A relação de livros citada no texto está diretamente relacionada com a tese. As obras estão citadas em português, mas as datas de publicação se referem à publicação original.

Isaac ao Abbá de Jesus. Por uma nova Imagem de Deus (1999); *Creio em Deus Pai. O Deus de Jesus como afirmação plena do humano* (1986); *O diálogo das religiões* (1992).

A revelação de Deus na história humana é 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.

O conceito de maiêutica histórica é o eixo hermenêutico da teologia de A. T. Queiruga. Ela favorece uma interpretação sempre mais lúcida do desvendamento de Deus no horizonte da vida. Tal interpretação possibilitada pela maiêutica histórica, encontrará sua mais profícua relação com a hermenêutica do amor. É exatamente a partir da articulação entre maiêutica histórica e hermenêutica do amor que o teólogo galego pode propor a não estranheza da revelação com relação a condição humana. Uma não está em rota de colisão com a outra, antes, esta encontra naquela a espacialidade para a plena realização⁵⁸⁸.

3.8.1. Maiêutica histórica como ampliação dos lugares de sentido teológico. Toda a realidade grávida de Deus

Desenvolvendo a compreensão da revelação na história, A.T. Queiruga elabora a categoria de maiêutica histórica, buscando uma nova síntese entre transcendência e imanência. Com essa nova categorização, a revelação é reconhecida e apropriada e, à luz do sagrado, nela se processa uma autêntica

⁵⁸⁸ Roberlei Panasiewicz, que escreveu uma importante dissertação de mestrado sobre A.T. Queiruga e suas contribuições para o diálogo inter-religioso (apresentada no programa de pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF e, posteriormente publicada em livro), sobretudo a partir da categoria de revelação como maiêutica histórica, chama atenção para a relação entre revelação e realização humana nos seguintes termos: “TORRES QUEIRUGA capta e trabalha essa relação [revelação e história], mostrando a dialeticidade que existe na experiência religiosa e sua comunicação na história dos homens”. PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e Revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: C/ Arte, 1999. p. 73.

interpretação da existência humana. Assumindo a não estranheza entre revelação e história, A.T. Queiruga propõe a habilitação da condição humana em suas múltiplas experiências como *loci theologici*. Isso opera uma ampliação dos lugares de sentido, ou seja, não somente a materialidade da Sagrada Escritura e da Tradição são lugares de sentido, mas a própria humanidade em suas mais diversas experiências. Desta forma, toda a realidade está grávida de Deus⁵⁸⁹.

A palavra tem uma função maiêutica: devolver o ser humano à sua mais fundamental autenticidade, 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. É, portanto, ela quem promove o vir-a-ser⁵⁹⁰.

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. A.T. Queiruga afirma que “a revelação divina que não se realiza em nós, e não se faz imediata em nós, não existe para nós⁵⁹¹”.

Há no homem profundezas que só a palavra de Deus é capaz de atingir e desvelar, fazendo então emergir aquilo que pode conduzi-lo à plena realização. 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

⁵⁸⁹ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *El concepto de filosofía de la religion*. In *Religião & cultura*. Revista do departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP. Vol. II, N. 4, Jul/Dez 2003. p. 79-119.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁹¹ *Ibid.*

veio de fora, não para fazer arbitrariamente uma nova estrutura, mas para torná-la renovada, luminosa, irradiante. Sem se confundirem, a palavra bíblica e o coração humano, são dimensões do mesmo acontecer revelador. Citando Franz Rosenzweig, A.T. Queiruga diz: “A Bíblia e o coração dizem a mesma coisa⁵⁹²”.

A função decisiva do processo maiêutico da revelação é estimular a eclosão do profundo, propiciando o parto de uma visão global da realidade. Não se pretende buscar uma alienação do homem ou decretar o fim de sua autonomia, mas conduzi-lo ao encontro total e definitivo consigo mesmo, com sua história e profundidade. “Não se trata de introduzir algo externo ao sujeito, mas de ajudar-lhe a ‘dar a luz’ sua intimidade mais radical enquanto sustentada e habitada pelo divino⁵⁹³”.

É importante observar que estamos falando de revelação como uma categoria mais ampla, que acolhe no seu interior a palavra bíblica como uma forma de sua expressão. A revelação, na perspectiva da maiêutica histórica como propõe A.T. Queiruga, está presente na condição humana e, a palavra bíblica age como parteira trazendo-a a luz. E, neste movimento, vem a luz também o próprio ser humano em sua integralidade.

Como se percebe, a categoria “maiêutica” é central no pensamento de A.T. Queiruga, naquilo que toca a teologia da revelação. Portanto, é necessário explicitá-la com a devida atenção. Mas não somente isso, já que nosso teólogo re-significa tal categoria, incluindo o conceito de história. Isso nos coloca diante de um percurso teórico a ser realizado: esclarecer o significado de maiêutica, entender a utilização que A.T. Queiruga faz dele, e desdobrar as incidências que tal categoria traz à compreensão de revelação.

⁵⁹² Ibid.

⁵⁹³ Ibid., p. 91.

3.8.1.1. A maiêutica socrática

Todo o desenvolvimento da tese de A.T.Queiruga acerca da teologia da revelação tem como ponto de partida a seguinte categoria socrática: maiêutica. Não obstante esta categoria exerça tal centralidade, A.T.Queiruga faz nela uma série de desdobramentos, atualizando-a segundo sua perspectiva teológica⁵⁹⁴. Cabe-nos neste momento, contudo, expor os principais traços de tal categoria, para somente após, perceber as atualizações feitas por A.T.Queiruga.

A origem da categoria maiêutica está intimamente relacionada à biografia de Sócrates⁵⁹⁵. Do ofício de sua mãe Fenarete, que era parteira, Sócrates retira a inspiração para seu método filosófico: “a minha arte de obstetra assemelha-se [...] a das parteiras⁵⁹⁶”.

Maiêutica (*Maieutiké*) significa exatamente arte de realizar um parto. Como descreve M. Chauí: “A palavra *maieúia* significa parto; *maieútria*, parteira; o verbo *maieúo* significa realizar o parto auxiliando a parturiente. O *maieutikós* é o parteiro que conhece a arte ou a técnica do parto⁵⁹⁷”. Foi Platão quem criou a palavra *maieutiké*⁵⁹⁸, e a utilizou em alguns de seus diálogos⁵⁹⁹, para referir-se

⁵⁹⁴ Ver QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Editoria Trotta, 2008. p. 115-184.

⁵⁹⁵ Como apresenta Marilena Chauí:

Filho de Sofronisco e de Fenarete, Sócrates nasceu em Atenas no final de 470 ou no início de 469 a.C., e morreu condenado pelo tribunal ateniense a tomar cicuta, em 399 a.C., com idade de 70 anos.

Seu pai era escultor, tendo lhe ensinado este ofício [...] Sua mãe era parteira e Sócrates teria comparado seu modo de filosofar ao trabalho de Fenarete, dizendo que ela fazia parto dos corpos, e ele, o das almas. CHAÚÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia, vol 1. Dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 177-178.

⁵⁹⁶ PLATÃO. *Teeteto*, 150 b. In. Platão. *Diálogos I. Teeteto*. São Paulo: EDIPRO, 2007. p. 54.

⁵⁹⁷ CHAÚÍ, Marilena. Op. Cit. p. 505.

⁵⁹⁸ Ibid.

⁵⁹⁹ Em três dos muitos diálogos de Platão, dentre aqueles chamados de diálogos socráticos, aparecem explicitamente a utilização da maiêutica como método da filosofia de Sócrates: *Laques*, *Ménon* e *Teeteto*. Contudo é neste último que tal categoria encontra seu aprofundamento mais consistente. Cf. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia. Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 45-48.

ao “parto das idéias” ou “parto das almas” realizado pelo método socrático⁶⁰⁰. No diálogo *Teeteto* Platão descreve da seguinte forma a maiêutica e sua importância para Sócrates:

Sócrates – Ora, a minha arte de obstetra assemelha-se em todo o resto à das parteiras, mas difere dela sobre o fato de agir sobre os homens e não sobre as mulheres, e cuidar das almas grávidas e não dos corpos. E a minha maior capacidade é que eu consigo discernir seguramente se a alma do jovem dá à luz uma quimera e uma mentira, ou se a algo real. Pois eu tenho em comum com as parteiras o fato de ser também estéril... de sapiência; e a reprovação que muitos já me fizeram, que eu sempre interrogo os outros, mas não manifesto nunca sobre qualquer questão o meu pensamento, ignorante que sou, é uma reprovação verdadeira. E a razão é que o Deus obrigou-me a ser obstetra, mas proibiu-me de gerar. Eu sou, portanto, ignorante, e de mim não sai nenhuma sapiente descoberta que tenha sido produzida pela minha alma; ao invés, aqueles que se comprazem da minha companhia, embora alguns deles pareçam no início totalmente ignorantes, continuando a freqüentar-me, conseguem, em seguida, desde que Deus o permita, extraordinário proveito, como eles mesmos e os outros constata⁶⁰¹.

Como Platão mostra, Sócrates age no sentido de extrair de almas grávidas, e de somente destas⁶⁰², conhecimentos apriorísticos e latentes aos homens. Platão continua mostrando o procedimento socrático e como o próprio Sócrates compreende seu papel.

E é claro que não aprenderam nada de mim, mas unicamente por si mesmos aprenderam e geraram muitas e belas coisas. Porém, o mérito de tê-los ajudado cabe a Deus e não a mim [...] Ora, os que se relacionam comigo também nisso padecem as mesmas penas das mulheres parturientes: pois sentem as dores, e dia e noite estão cheios de inquietação, muito mais que as mulheres. E a minha arte tem justamente o poder de, ao mesmo tempo, suscitar e acalmar as dores. Assim se passa com eles⁶⁰³.

Desta forma está dado o processo de descoberta da verdade, ao mesmo tempo em que estão anunciados os dramas de tal processo. A verdade tem antes de si um caminho a ser percorrido. Esse caminho está marcado pelas estações do

⁶⁰⁰ CHAUI, Marilena. Op. Cit. p. 505.

⁶⁰¹ PLATÃO. Op. Cit. 150 b. p. 54.

⁶⁰² Para uma aprofundada exposição sobre o tema das almas grávidas e não grávidas ver REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990. p. 98-102.

⁶⁰³ Platão. Op. Cit. 151c.

reconhecimento da ignorância das opiniões. Somente superadas tais estações é que a verdade como coisa única pode ser encontrada⁶⁰⁴.

Propondo meios para discernir entre “almas grávidas” e “almas vazias” Platão segue com o diálogo de Sócrates com Teeteto.

Há outros, ó Teeteto, que não me parecem grávidos; com relação a estes, sabendo que não tem necessidade de mim, esforço-me por encontrar-lhes um lugar; e com a ajuda de Deus, consigo muito facilmente encontrar alguém com quem possam relacionar-se e encontrar satisfação nisso [...] Pois bem, caro amigo, contei-te toda esta história justamente por isso, porque suspeito que tu, e talvez tu mesmo creias, estejas grávido e sintas as dores do parto. Portanto, confia-te a mim, que sou obstetra e filho de parteira; e o que te pergunto, tenta responder da melhor maneira possível. Se, depois, examinando as tuas repostas, eu encontrar que algumas são quimeras e não verdades, arranco-as de ti e lanço-as fora, e não te zangues comigo como fazem com seus filhos as que dão à luz pela primeira vez⁶⁰⁵.

O método⁶⁰⁶ socrático propõe que a verdade existe e que pode ser encontrada num processo de conhecimento. Contudo, tal conhecimento precisa encontrar sua direção adequada. Como descreve M. Chauí ao trabalhar o pensamento socrático: “se não conseguimos contemplar a verdade na natureza é porque

⁶⁰⁴ Da perspectiva socrática emerge uma epistemologia de univocidade. Sendo as idéias inatas, ou seja, latentes na alma humana, elas quando alcançadas expressam-se como absolutas em meio às relativas opiniões. Verdade é *episteme* e senso comum é *doxa*. Enquanto nesta a pluralidade é traça (negativo) distintivo, naquela é marca (positiva) indelével. Quando discutirmos a passagem da maiêutica socrática para a maiêutica histórica tematizaremos com mais precisão e profundidade esta temática.

⁶⁰⁵ PLATÃO. Op. Cit. 150e. p. 55.

⁶⁰⁶ *Méthodos* [*meta* + *odós* = via, caminho, pista, rota] significa uma investigação que segue um modo ou maneira planejada e determinada para conhecer alguma coisa; procedimento racional para o conhecimento seguindo um percurso fixado. *Methodéúo*: seguir de perto, seguir uma pista, caminhar de maneira planejada, usar artifícios e astúcias. Cf. CHAUI, Marilena. Op. Cit. p. 505.

Na filosofia moderna o tema do método dominou a cena impondo-se mesmo como único acesso à verdade. A origem dessa ascensão do método se encontra no pensador francês (filósofo e matemático) René Descartes. Duas obras suas merecem destaque: *Discurso do Método* e *Meditações*. A partir do postulado cartesiano da dúvida metódica a Modernidade confiou, sem crítica alguma, no poder do método para estabelecer verdades autocertificadas. Tal perspectiva de centralidade do método terá, entre outras, uma dura crítica por parte de Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Em sua obra *Verdade e Método* (1960) H.G.Gadamer contesta o discurso otimista da Modernidade, sobretudo do Iluminismo, que considerava correto o método como uma rota para a certeza absoluta. Contra tal pretensão de verdade objetiva, H.G.Gadamer propõe uma reabilitação dos conceitos: preconceito, autoridade e tradição. Ver GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 400-458. No capítulo seguinte nos determos mais amiúde no pensamento de H.G.Gadamer.

fomos buscá-la no lugar errado: não está fora de nós, mas dentro de nós⁶⁰⁷”. Sócrates trabalhava de tal maneira que seu interlocutor pudesse responder às suas proposições a partir de seu próprio interior. “O pensamento desloca-se, portanto, da contemplação exterior à contemplação interior⁶⁰⁸”.

A postura metodológica da filosofia socrática assume um papel de distinção, sobretudo em relação aos sofistas⁶⁰⁹. Ela emprega um caminho de investigação, onde a pergunta é o meio recorrente. Sócrates não fazia preleções, mas introduzia o diálogo como forma de buscar a verdade⁶¹⁰. Contra saberes axiomáticos, o caminho do diálogo opera uma espécie de *anamnese*⁶¹¹ que propicia que o doente, na companhia do médico, seja um agente da própria saúde.

Na dinâmica dialética da *anamnese* a relação é o palco onde a verdade se descortina. M. Chauí, refletindo sobre como se deve entender a verdade no interior do método socrático, afirma que na perspectiva do filósofo ateniense – o que justificaria a inexistência de textos escritos por Sócrates – “a escrita é muda e que sua mudez cristaliza idéias como verdades acabadas e indiscutíveis⁶¹²”.

⁶⁰⁷ CHAUÍ, Marilena. Op. Cit. p. 190.

⁶⁰⁸ Ibid.

⁶⁰⁹ A crítica de Sócrates aos sofistas consiste na acusação de que seus ensinamentos reduziam-se ao ensino de técnicas e habilidades argumentativas para ganhar disputas públicas na dinâmica da democracia ateniense. Como observa Danilo Marcondes:

A consequência disso [do ensino dos sofistas] era que as decisões políticas na Assembléia estavam sendo tomadas não com base em um saber, ou na posição dos mais sábios, mas na dos hábeis em retórica, que poderiam não ser os mais sábios ou virtuosos. Os sofistas não ensinavam portanto o caminho para o conhecimento, para a verdade única que resultaria desse conhecimento, mas para a obtenção de uma “verdade consensual” resultado da persuasão. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia. Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 48.

⁶¹⁰ Cf. CHAUÍ, Marilena. Op. Cit. p. 188.

⁶¹¹ A medicina grega exerceu enorme influência sobre o pensamento socrático. No caso da *anamnese* Sócrates observa que “o médico grego faz perguntas ao doente para que este possa lembrar-se do momento em que adoeceu”. Esse passo de fazer memória é o primeiro para a cura “porque indica o médico os caminhos a seguir”. Ibid., p. 189.

⁶¹² Ibid., p. 188.

O método socrático⁶¹³, sendo intrinsecamente dialético, postula que a verdade é o “resultado de um processo de reflexão do próprio indivíduo, que descobrirá a partir de sua experiência, o sentido daquilo que busca⁶¹⁴”. O filósofo, na compreensão de Sócrates, é apenas o maiêuta, o parteiro das idéias. Caberá a ele o conduzir no caminho (*méthodos*) os que o ouvem à máxima “só sei que nada sei”. Esta, antes de tudo significa “que o reconhecimento da ignorância é o princípio da sabedoria⁶¹⁵”. Somente a partir desse encontro com a própria condição que, para Sócrates, “o indivíduo tem o caminho aberto para encontrar o verdadeiro conhecimento (*episteme*), afastando-se do domínio da opinião (*doxa*)⁶¹⁶”.

Embora a maiêutica seja um tema importante no pensamento de Sócrates, ela é somente um dos elementos do método socrático. Este é composto das seguintes partes: *protréptico*⁶¹⁷ e *élenkhos*⁶¹⁸. A segunda parte é dividida por Sócrates por duas outras partes: *eiróneia*⁶¹⁹ e *maieutiké*⁶²⁰. A maiêutica é, portanto, o elemento de acabamento de todo o método socrático. Depois de um caminho percorrido de exortação e refutação, embalado pela ironia, Sócrates então dá à luz à verdade já presente nas almas grávidas.

⁶¹³ Para uma discussão mais conceitual do método socrático ver MORENTE, Manuel Garcia. *Fundamentos de filosofia. Lições preliminares*. 3 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1967. p. 35-36. PADOVANI, Umberto & CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. 16 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1994. p.110-114.

⁶¹⁴ MARCONDES. Danilo. *Iniciação à história da filosofia. Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 47.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁶¹⁶ *Ibid.*

⁶¹⁷ “Exortação. A primeira parte do diálogo socrático quando o filósofo exorta os interlocutores à busca do conceito ou da idéia verdadeira”. CHAUI, Marilena. *Op. Cit.* p. 510.

⁶¹⁸ “Argumento para refutação [...] Na segunda parte do diálogo socrático, Sócrates interroga o interlocutor para que este ofereça argumentos e provas do que diz. Sócrates comenta, refuta, aceita parcialmente e interroga novamente até que se chegue à idéia ou a definição da coisa procurada”. *Ibid.*, p. 500.

⁶¹⁹ “Ação de interromper fingindo ignorância. É a primeira parte do método socrático, quando Sócrates interroga o interlocutor como se nada soubesse do assunto discutido”. *Ibid.*

⁶²⁰ “Arte de realizar parto. A palavra *maieúta* significa parto; *maieútria*, parteira; o verbo *maieúo* significa realizar o parto auxiliando a parturiente. O *maieutikós* é o parteiro que conhece a arte ou a técnica do parto”. *Ibid.*, p. 505.

3.8.1.2. Da maiêutica socrática à maiêutica histórica.

Como já dissemos, a categoria maiêutica é fundamental para a teologia da revelação proposta por A.T.Queiruga. Contudo, ele não pára nos limites epistemológicos com os quais Sócrates maneja sua categoria. A.T.Queiruga avança na concepção teórica de tal categoria, apropriando-se dela e expandindo seu campo semântico em dois níveis: gnosiológico e teológico⁶²¹.

Do ponto de vista gnosiológico A.T.Queiruga avança no sentido de incluir a categoria socrática no contexto atual. Em Sócrates, como propôs Platão, a verdade só é possível a partir do acesso à essência das coisas no recurso da reminiscência⁶²², tal qual Platão apresenta no diálogo *Mênon*. Como observa Batista Mondin refletindo sobre a temática da reminiscência: “temos Idéias de verdade, de bondade, de igualdade, a Idéia universal de homem, etc. Ora, estas Idéias nós não tivemos da experiência; logo, o conhecimento atual é recordação de uma intuição que se deu em uma outra vida⁶²³”.

Neste sentido necessário é, portanto, aprender a recordar. Há na maiêutica socrática uma espécie de inatismo da verdade. A alma pré-existe no mundo das idéias, tendo contemplado as mesmas. Por uma sentença condenatória foi unida ao corpo no mundo das sombras. Como consequência dessa queda a alma já não mais recorda as idéias que contemplou, porém, ainda as traz em si. Todo conhecimento a partir desse paradigma privilegia a idéia de essência de tal forma que a identifica com o real.

A.T.Queiruga, desde o ponto de vista gnosiológico traz a maiêutica para o interior da história. Para ele a maiêutica não pode se restringir a um “puro tirar

⁶²¹ Cf. PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e Revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: C/ Arte, 1999. p. 88.

⁶²² Reminiscência é uma categoria platônica ligada à sua gnosiologia que diz que a alma é imortal e, portanto, nasce e renasce muitas vezes, de tal modo que viu tudo neste mundo e noutra, pelo que pode lembrar, em certas ocasiões o que já sabia antes. “E como toda a natureza é congênese e a alma aprendeu tudo, nada impede que quem se recorde uma só coisa (que é aquilo que se chama de aprender) encontre em si, todo o resto, se tiver coragem e não se cansar na busca, já que buscar e aprender não são mais que reminiscência”. PLATÃO. *Mênon*. 80-8. In. Platão. *Diálogos III*. São Paulo: EDIPRO, 2007. p. 124.

⁶²³ MONDIM, Batista. *Curso de Filosofia*. Vol. 1. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 60.

de dentro as idéias⁶²⁴”, antes, afirma explicitamente que introduz “certa modificação na categoria socrática: não falamos mais do intimismo da lembrança (da *anámnese*) [...] pois numa perspectiva fenomenológica, o homem é sempre homem-no-mundo⁶²⁵”.

Tal condição de ser-no-mundo confere historicidade a qualquer evento humano. Desta forma “não pode haver desvelamento próprio sem desvelamento da situação, e que todo desvelamento da situação é sempre também desvelamento do homem⁶²⁶”. Numa perspectiva de que o ser humano é ser criatural Deus mesmo em seu desvelamento é a determinação fundamental⁶²⁷. Numa síntese dessa relação homem/Deus/história A.T.Queiruga afirma que é “suficiente abreviar: ser-desde-Deus-no-mundo⁶²⁸”.

O avanço gnosiológico que A.T.Queiruga opera na maiêutica a coloca diante do tema da história. Não estamos mais tratando da maiêutica somente como recurso para parir idéias inatas adormecidas em almas imortais. Mas, agora, a categoria socrática é trazida para o interior da história onde se dá a relação “ser-de-Deus-no-mundo”. Este movimento introduz a maiêutica no nível teológico: coloca-a em relação com a teologia da revelação. Desta forma A.T.Queiruga ressalta duas coisas: “1) a liberdade de Deus e 2) a novidade da história [...] Aqui se anuncia uma transformação radical do conceito socrático⁶²⁹”.

Para explicitar em que consiste tal “transformação radical” A.T.Queiruga propõe que: “Sócrates, radicalmente fiel ao ‘conhece-te a ti mesmo’ procura desdobrar as potencialidades inerentes à ‘essência’ do homem. Seu método não traz nada de novo. A ele, bem como às parteiras não cabe gerar nada [...] Por isso seus interlocutores não aprendem nada dele [...] encontram tudo em si

⁶²⁴ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana..* p. 132.

⁶²⁵ Ibid.

⁶²⁶ Ibid.

⁶²⁷ Ibid.

⁶²⁸ Ibid.

⁶²⁹ Ibid., p. 133.

mesmos⁶³⁰”. Daí que a maiêutica para Sócrates encerra-se na imanência, operando no máximo um recuo anamnético à essência.

Já na “revelação, ao contrário, tudo se apóia na novidade de uma origem histórica. Não se manifesta o que o homem é por si mesmo, e sim o que começa a ser por livre iniciativa divina⁶³¹”. Não se trata de simples desdobramento imanente da essência humana e “sim de uma determinação realizada por Deus na história⁶³²”. Neste sentido o acesso à verdade pela recordação é superado pelo anúncio “e longe de levar para trás – ao ser essencial preexistente –, puxa para frente: rumo ao crescimento e a realização do novo ser, que adquire na história⁶³³”.

A questão que o próprio A.T. Queiruga se coloca é se tal transformação do conceito socrático não o invalidaria por completo. A tal questão ele mesmo responde nos seguintes termos:

Não se trata aqui do surgir da revelação, do nascimento primeiríssimo e originário da experiência no mediador inspirado. Trata-se do segundo momento do processo em que essa revelação, já de alguma maneira formulada, é reconhecida e apropriada: tal é o caso do ouvinte primeiro ou o caso – hoje o único autenticamente real – da aceitação do testemunho da Escritura [...] A palavra do profeta em relação a seus ouvintes, a palavra da Escritura com respeito a todos é “maiêutica”, pois, em ambos os casos, aquele que escuta descobre a realidade profunda na qual está e que ele mesmo é⁶³⁴.

A maiêutica histórica é ainda maiêutica socrática porque mantém a relação dialética fundamental para o esclarecimento da verdade. Contudo, não o é mais em relação ao acento imanente/essencial que Sócrates propunha. Para A.T. Queiruga é na história que todo processo de vir-a-ser se constitui, inclusive o vir-a-ser plenamente humano que se realiza no conhecimento do Deus desvelado que a Escritura (como maiêuta por excelência) pode promover. “Aceitar a revelação significa descobrir-se no próprio-ser-desde-Deus-no-mundo [...] Esse próprio-ser é certamente novo; porém, quando o crente o

⁶³⁰ Ibid.

⁶³¹ Ibid.

⁶³² Ibid., p. 134.

⁶³³ Ibid.

⁶³⁴ Ibid., p. 135.

reconhece e o aceita, é já idêntico a ele, *estava já aí*. Ajudá-lo a descobri-lo constitui precisamente a tarefa da palavra inspirada, que por isso é para ele maiêutica⁶³⁵”.

Uma última característica da maiêutica histórica, que guarda muita proximidade com a maiêutica socrática, é sua dimensão pedagógica. Há uma relação estabelecida entre o mediador e o ouvinte, que não é simplesmente acidental ou secundária. Tal relação se dá em face à realidade fundamental da condição humana que sempre esteve aí, contudo nem sempre é percebida e tematizada: o Deus desvelado e desvelador da plena realização humana.

A pedagogia da maiêutica histórica pressupõe “a palavra externa do mediador (do maiêuta) e o envio do ouvinte à sua própria realidade. O mediador com sua palavra e com seu gesto, faz os demais descobrirem a realidade em que *já* estão colocados, a presença que *já* os estava acompanhando, a verdade vinda de Deus que *já* eram ou estão sendo⁶³⁶”. A palavra externa da qual A.T.Queiruga trata pode ser compreendida em dois momentos: um primeiríssimo, que ele identifica como o testemunho daqueles que experimentaram em primeira mão o desvelamento de Deus como apresenta a Escritura⁶³⁷; e um segundo momento em que a palavra externa é a própria Escritura como fixação de tal testemunho⁶³⁸.

Nos dois momentos acima citados a palavra externa é a maieuta da Palavra de Deus que desde sempre já está. Para nós hoje a Escritura é esta parteira que nos pode conduzir à consciência de tal presença. E, somente na dinâmica desta consciência é que encontraremos a plena realização de nossa humanidade.

⁶³⁵ Ibid.

⁶³⁶ Ibid., p. 131.

⁶³⁷ A.T.Queiruga trata desse primeiro momento da revelação como testemunho da experiência do desvelamento de Deus no primeiro capítulo de seu livro *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Com o título *La concepción tradicional de la revelación* (p. 25-50) A.T.Queiruga aborda no segundo tópico *El lugar real de la revelación* (p. 26-34). Ali ele mostra como o que hoje chamamos de Palavra de Deus – referindo-nos à totalidade dos temas presentes na Escritura canônica – só foi paulatinamente se desenvolvendo na psicologia do povo (que não é um, mas muitos) ao longo da história. De toda forma o que foi verbalizado e depois acessado em perspectiva unívoca é o ponto final do longo processo marcado por experiências positivas e negativas do povo com o Deus sempre aí.

⁶³⁸ Sobre este segundo momento A.T.Queiruga trata no quarto capítulo da mesma obra sob o título *A revelação como maiêutica histórica* (p. 115-184).

Embora toda a passagem da maiêutica socrática para a maiêutica histórica já esteja bastante esclarecida, é ainda necessário pautar algumas incidências deste processo sobre a teologia da revelação de A.T.Queiruga.

3.8.2.

A maiêutica histórica como categoria teológica: principais incidências sobre a teologia da revelação

Ao se aproximar da teologia da revelação na perspectiva da maiêutica histórica, A.T.Queiruga problematiza e supera alguns pontos da abordagem tradicional à teologia da revelação⁶³⁹. Enumeramos aqui três destes pontos que merecem destaque no escopo desta tese: o problema da compreensão da revelação como verbalização; o lugar da experiência na tematização da revelação; o papel da teologia diante da proposta de uma teologia da revelação orientada pela maiêutica histórica.

Toda a teologia de A.T.Queiruga caminha para uma articulação entre criação, salvação e glorificação⁶⁴⁰, como elementos de uma ação dinâmica de Deus, uma ação salvífica⁶⁴¹. Tal ação divina consiste numa presença de Deus como origem fundante, numa habitação que sustenta a criação “desde dentro”, nunca como força estranha que age “desde fora”. Isto é importante porque explica a compreensão de A.T.Queiruga acerca do não intervencionismo de Deus em sua ação de desvelamento, ou seja, em sua revelação.

A revelação divina significa que Deus se manifesta contínua e profundamente. Contínua porque não se dá de forma episódica e, profunda porque sempre irrompe “desde dentro”. A palavra, sobretudo a Escritura, em sua condição de maiêuta possibilita a tomada de consciência dessa revelação. Nas palavras de

⁶³⁹ A.T.Queiruga discute criticamente a teologia da revelação em sua apresentação tradicional no primeiro capítulo de seu livro *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Com o título *La* (p. 25-50). Nós abordaremos esta temática de forma mais aprofundada no capítulo cinco deste trabalho.

⁶⁴⁰ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Esperança apesar do mal. A ressurreição como horizonte*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 90.

⁶⁴¹ Tal articulação tão claramente perceptível ganha evidência meridiana em duas das obras de A.T.Queiruga: QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a criação. Por uma religião humanizadora*. São Paulo: Paulus, 1999. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a salvação. Por uma interpretação da experiência cristã*. São Paulo: Paulus, 1999.

A.T.Queiruga: “Ajudada pela palavra do mediador, ‘nasce’ a consciência da nova realidade que estava ali lutando por fazer sentir sua presença; o homem descobre a Deus que o está fazendo ser e determinando de uma maneira nova e inesperada⁶⁴²”.

É exatamente em função de preservar a “não estranheza” entre revelação e criação/salvação/glorificação, bem como de negar um intervencionismo que a revelação possa sugerir que a dinâmica dialética da maiêutica histórica se apresenta. A presença de Deus não é uma novidade, senão para os que ganham consciência dela. Deus é pleno em sua revelação, contudo a recepção de tal desvelamento acompanha a contingência humana⁶⁴³. Nesta relação entre desvelamento pleno e recepção contingente a palavra bíblica – Escritura – tem um papel importantíssimo e, por isso mesmo, precisa ser melhor analisado⁶⁴⁴.

Uma distinção pedagógica pode ajudar na difícil tarefa de pensar as continuidades e descontinuidades entre Revelação e Escritura. Revelação é a condição própria de Deus de se auto-manifestar contínua e profundamente na dinâmica criação/salvação/glorificação. Escritura – palavra bíblica – é a tematização mais ou menos consciente de tal auto-manifestação de Deus feita por homens e mulheres em certo momento da história. Neste sentido a Escritura é palavra de Deus, “mas o é, sempre e necessariamente, *nas e por meio* de palavras humanas, mediante as quais consegue expressar-se. E estas, de modo inevitável, levam a marca de seu tempo e lugar⁶⁴⁵”.

Mas, mesmo assumindo que a Escritura é palavra de Deus, ainda permanece a diferença entre ela e a revelação. Esta última é a realidade do desvelamento em sua plenitude, enquanto aquela é a recepção possível de tal desvelamento na

⁶⁴² QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana..* p. 131- 132.

⁶⁴³ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios.* Espanha: Editorial Verbo Divino, 1999. Utilizaremos a seguinte tradução: QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus.* São Paulo: Paulinas, 2001. p. 35.

⁶⁴⁴ Na obra *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus* A.T.Queiruga dedica os o primeiro capítulo ao tema da revelação. Com o título *Deus e a revelação: palavra de Deus e dogma da Igreja* (p.21-70) A.T.Queiruga discute o desenvolvimento da revelação como tema teológico e, propõe uma nova forma de tratá-lo.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 41.

história⁶⁴⁶. Sendo recepção da revelação, a Escritura o é de forma especial. É uma recepção que se constitui em fonte de discernimento para as demais recepções no interior das muitas tradições cristãs. Por isso mesmo que é a Escritura a parteira por excelência da revelação de Deus. “É isso o que torna possível que a Bíblia, longe de aparecer como uma realidade ‘sacral’ e à parte, possa vivificar continuamente nossa experiência e manter a vivência da revelação⁶⁴⁷”.

Para resguardar essa relação assimétrica, mas necessária, entre revelação e Escritura, A.T. Queiruga faz uma crítica à concepção tradicional sobre tal relação, dizendo que ela opera uma verbalização da revelação⁶⁴⁸, reduzindo-a a um testemunho fixado e, impedindo seu contínuo fluxo histórico. A.T. Queiruga começa sua reflexão percebendo que o processo de verbalização era de certa forma inevitável⁶⁴⁹, uma vez que a revelação só o é de fato quando experienciada⁶⁵⁰. Toda experiência humana, mesmo a experiência humana de Deus, “precisa ser expressa, tanto para ser compreendida como para ser comunicada: o próprio receptor da experiência precisa ‘dizê-la’ a si mesmo e, sobretudo, teria de ‘dizê-la’ aos demais⁶⁵¹”.

É a necessidade de “dizer a experiência” – que não se dá somente por palavras, porém que encontra nelas sua maior expressão na história da salvação – que carregará a palavra de uma enorme importância e centralidade. Não obstante observarmos que a palavra opera a comunicação da experiência da revelação, ela quando fixada canônica e dogmaticamente, ocupou o próprio lugar da revelação. Tal processo é evidenciado por A.T. Queiruga desde o desenvolvimento do Antigo Testamento⁶⁵², até a formação do Novo

⁶⁴⁶ Ibid., p. 40.

⁶⁴⁷ Ibid., p. 43-44.

⁶⁴⁸ Cf. *La “verbalización” de la revelación*. In. QUEIRUGA, Andrés Torres *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. p. 35-50.

⁶⁴⁹ QUEIRUGA, Andrés Torres *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. p. 35.

⁶⁵⁰ Ibid.

⁶⁵¹ Ibid.

⁶⁵² Cf. *ibid.*, p. 35-39.

Testamento⁶⁵³. Contudo, essa fixação da revelação em palavra – verbalização da revelação –, só acontecerá plenamente ao longo da tradição teológica⁶⁵⁴.

É na tradição teológica, tanto em sua representação católica quanto protestante, que a Escritura será concebida como ditado⁶⁵⁵, ou seja, como a revelação ditada verbalmente e fixada na Escritura⁶⁵⁶. Depois pautar criticamente o processo que acabou por identificar revelação e Escritura – processo de verbalização –, A.T. Queiruga estabelece uma crítica a tal procedimento⁶⁵⁷. Ele mostra como a escrita do texto bíblico mantém uma necessária relação com a experiência de fé do povo, e diz que ‘não existe, pois, um ditado verbal nem sequer uma experiência extática ou extraordinária no princípio da Bíblia⁶⁵⁸’, antes uma tomada de consciência, através de um conjunto de experiências, da presença de Deus. Perceber a revelação é perceber a história como história da salvação.

Questionando a verbalização da revelação A.T. Queiruga recupera o lugar da Escritura como palavra de Deus a ser vivenciada na fé, sendo dessa forma erigida como maiêuta da revelação e juntamente da própria realização humana. Por isso “não podemos considerá-la um simples ‘ditado’ de Deus nem podemos fazer com que derive pura e simplesmente dos fatos [...] na fé a admitimos como verdadeira, enquanto aceitamos que é ela que nos abre a verdade profunda do que aconteceu⁶⁵⁹”.

Tal posicionamento resguarda elementos importantes para a teologia da revelação: a revelação é a presença contínua e profunda de Deus na dinâmica de sua obra de criação/salvação/glorificação; a revelação é recepcionada por homens e mulheres no ato primeiro que é a experiência de fé; desta experiência

⁶⁵³ Cf. *ibid.*, p. 39-42.

⁶⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 42-50.

⁶⁵⁵ A concepção de revelação como palavra ditada por Deus e fixada na Escritura será desenvolvida no quinto capítulo, onde também será discutida a crítica que a modernidade teológica desfechou sobre tal concepção.

⁶⁵⁶ A.T. Queiruga faz um percurso da Patrística, passando pela escolástica, enfocando na tradição católica, sobretudo nos concílios de Trento e Vaticano I, chegando ao fim na tradição protestante onde pauta a Reforma, o liberalismo teológico e, a reação de Karl Barth a este último.

⁶⁵⁷ Cf. *La concepción tradicional, em cuestión*. In: QUEIRUGA, Andrés Torres *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. p. 51-85.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 124.

surge a necessidade de comunicação que ao longo do tempo constituirá a Escritura; a Escritura embora narre de forma privilegiada um conjunto de experiências do Deus revelado, não é a revelação ditada por Deus, mas, a palavra de Deus compreendida em dado momento e fixada como testemunha; por isso é a Escritura a maiêuta por excelência da revelação, exatamente por que ela encerra o testemunho de uma recepção do Deus revelado feita no âmbito da experiência humana; a experiência humana é o lugar por primazia⁶⁶⁰ onde a Escritura como maiêuta pode dar à luz a revelação desde dentro da condição humana onde sempre esteve como presença contínua mas não percebida.

O fato de a revelação apontar para a presença de Deus na dinâmica criação/salvação/glorificação apresenta à teologia uma tarefa especial: colaborar no contínuo discernimento de homens e mulheres acerca dessa presença divina que está desde sempre como o fundamento da realidade e, como a possibilidade de pleno cumprimento da vocação humana de realização. Em outras palavras, isso significa a priorização da teologia como elemento de discernimento.

Embora esta seja uma tarefa mais “modesta” diante daquilo que a teologia separou para si ao longo da história (controlar o sentido da revelação através de instrumentos de autoridade), é, sem dúvida, uma tarefa coerente com a própria realidade da Escritura como maiêuta. A Escritura faz o parto da revelação e, a teologia faz o discernimento da Escritura junto aos homens e mulheres. Além de ser adequada à realidade da maiêutica histórica, a tarefa da teologia de colaborar no discernimento teológico, encontra no ministério de Jesus uma importante fundamentação. Jesus foi um agente de discernimento (enquanto discernia sobre sua própria condição) para homens e mulheres de seu tempo

⁶⁶⁰ A.T. Queiruga expõe os “lugares onde acontece a revelação”. Ele mostra que a revelação se dá: na natureza, na história e na existência individual. Em cada uma destas instâncias ele faz os devidos desdobramentos. Cf. *Los lugares donde acontece la revelación*. In. QUEIRUGA, Andrés Torres *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. p. 205-219.

Quando dizemos que o lugar por primazia da revelação é a experiência humana, é porque o humano mantém relação com natureza, história e com os demais humanos. Não se trata de um antropocentrismo, mas da percepção que o humano emergiu na criação como um ser de consciência e de relação.

descobrirem a presença contínua e profunda de Deus em sua histórias. E, exatamente por causa da eficácia de tal ação de discernir é que Ele então se constituiu no centro para todo discernimento ao longo da história da fé cristã.

3.8.3.

Jesus: revelação de Deus e realização humana

A.T.Queiruga, ao repensar a cristologia⁶⁶¹ dentro de sua coerência com o princípio do não intervencionismo divino e da autonomia humana⁶⁶², afirma que “Jesus é Deus em sua simples e compartilhada humanidade⁶⁶³”. Esta expressão é uma síntese da tentativa do teólogo galego de mostrar como em Jesus revelação de Deus e realização humana se dão de forma plena e não dualista. Eis aqui um esforço para que seu conceito de revelação, na perspectiva da maiêutica histórica, abranja a totalidade dos temas da teologia, porque se aplicada à cristologia, a aplicação aos demais temas deve acontecer por continuidade necessária.

Para A.T.Queiruga o conceito de maiêutica histórica é tão central, que é capaz de superar os dualismos antropológicos. Ele diz que não conseguimos a conexão entre presença de Deus – revelação – e vida real “até naquilo que ela

⁶⁶¹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar la cristología*. Estella: Verbo Divino, 1996. Utilizaremos a seguinte tradução: QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a cristologia*. São Paulo: Paulinas, 1999.

⁶⁶² A.T.Queiruga em seu livro *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, propõe que a teologia deve se orientar pela necessidade de coerência radical guiada pela concepção de que a revelação não é uma obra mágica, uma ação interventora de Deus na realidade humana, antes, ela é contínua e profunda ação sempre-aí que em dado momento é percebida e recepcionada. Se há um momento inaugural para a revelação, ele só pode ser dito na perspectiva de sua recepção. Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 27-28.

A.T.Queiruga afirma o seguinte acerca da cotidianidade da revelação:

Toda vez que rezamos, partimos do pressuposto de que “falamos” com Deus e que ele nos responde; é por isso que buscamos sua luz na oração e procuramos determinar os movimentos de sua graça, isto é, de sua presença viva em nosso ser. Todos desejamos saber o que Deus está dizendo em nossa vida [...] Em cada situação, procuramos ver como está olhando para nós e acolhendo-nos [...] não estamos acostumados, certamente, a chamar isso de revelação. Mas o é, e não pode não sê-lo. Não considerá-lo assim é justamente o fruto dessa visão deformada que da “palavra de Deus” algo estranho e distante, acontecido *il illo tempore*. Ibid., p. 27.

⁶⁶³ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a cristologia*. p. 19.

[vida real] tem de vivência religiosa ardente e autêntica⁶⁶⁴”. Tal condição “estabeleceu-se, pela via intelectual e artificiosa, um dualismo que divide em dois a vida humana: de um lado, há aquilo a que chamam de ‘palavra de Deus’, e, de outro, a vida de oração, a experiência da graça, o viver na presença salvadora do Senhor⁶⁶⁵”.

Contra tal dualismo, que tem marcado profundamente as tradições cristãs no Ocidente, A.T. Queiruga apresenta Jesus como o episódio histórico e a espacialidade onde ocorre a superação desse “ou isso, ou aquilo”. Na encarnação não se fala de um Deus que rompe a autonomia do mundo e da humanidade e sim da presença de Deus que irrompe do mundo na história⁶⁶⁶. Tal irrupção de Deus do mundo na história significa que Ele não está fora do mundo, mas dentro sustentando continuamente a criação.

Em Jesus, a lógica dualista “do dentro e do fora”, da imanência e da transcendência, do sagrado e do profano, é superada. A experiência da revelação apreendida das narrativas acerca de Jesus permite dizer acerca de Deus que Ele não “vem de fora”, para um receptor separado e distante⁶⁶⁷, “trata-se exatamente do contrário; pois Deus já está sempre dentro, sustentando, promovendo e iluminando⁶⁶⁸”. Neste sentido a revelação, e isso a experiência de Jesus dá testemunho, consiste “em aperceber-se do Deus que como origem fundante está ‘já dentro’, habitando nosso ser e procurando se manifestar a nós⁶⁶⁹”. “Não se poderá dizer: Ei-lo aqui! Ei-lo ali! Pois eis que o Reino de Deus *já está dentro* de vós⁶⁷⁰”.

Imanência e transcendência encontram sua síntese na transparência da presença do Deus sempre presente, mas agora tornado consciente pela dinâmica

⁶⁶⁴ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. p. 27.

⁶⁶⁵ Ibid.

⁶⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 203.

⁶⁶⁷ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fin del cristianismo premoderno: Retos hacia un nuevo horizonte*. Maliaño: Sal e Terra, 2000. Utilizaremos a seguinte tradução: QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno: Desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 48.

⁶⁶⁸ Ibid.

⁶⁶⁹ Ibid.

⁶⁷⁰ Lucas 17.21. Grifo nosso. Edição revista e atualizada no Brasil da Tradução João Ferreira de Almeida.

maiêutica protagonizada por Jesus. Isto é a grande mensagem de Jesus: não uma mensagem falada, mas ele próprio como mensagem. Esse testemunho, ou melhor, essa Testemunha, se constituirá no maior ponto de discernimento para o Deus Abbá. Em Jesus “a revelação é reconhecível e, nesse sentido, verificável, pelos receptores de seu anúncio⁶⁷¹”. A.T.Queiruga conclui por perceber que hoje a cristologia compreende que reconhecer Jesus como Cristo é perceber que “o próprio Jesus nos convida a dizer com ele e como ele: *Abba*⁶⁷²”.

A revelação de Deus em Jesus não se dá, contudo, por meio de ações que contrariam a natureza, e sim por intermédio de uma vida humana orientada para Deus e orientada para o homem⁶⁷³. Isso permite dizer que a humanidade de Jesus é a mesma que a nossa, somente diversa na perspectiva do grau de abertura ao amor de Deus e ao amor de e aos homens. Contudo esta diversidade em grau não é definitiva, ela pode e deve ser superada por todos os homens e mulheres. Da mesma forma que a abertura existencial de Jesus se deu “por meio do tenteio, da prova, da crise e até do erro⁶⁷⁴”, tornando-o plenamente humano, nós somos vocacionados nele ao mesmo caminho de plenitude e realização.

É exatamente o caminho existencial de Jesus – marcado pela abertura a Deus e aos homens e mulheres – que culminou no testemunho radical da cruz, que o tornou sinal universal para a humanidade em sua trajetória de abertura a Deus e aos demais companheiros de jornada. E é neste mesmo caminho que o universalismo salvífico de Cristo pode ser afirmado. Isto significa dizer que a universalidade do Cristo se encontra antecipada no Jesus terreno. Para A.T.Queiruga a realidade do sofrimento de Jesus que o coloca em relação direta e inquestionável com nossa humanidade, “permite que a salvação realizada nele e por ele chegue a todo homem – universalidade intensiva – e a todos os homens – universalidade extensiva⁶⁷⁵”.

⁶⁷¹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*. p. 50.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 52.

⁶⁷³ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. p. 20.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 182.

⁶⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 27.

A experiência de Jesus de Nazaré com o Deus Abbá tornou-se parteira de experiências com tal paternidade divina. Exatamente por isso a humanidade de Jesus – a humanidade de suas experiências – constitui-se no *humus nutritio* da cristologia e, a partir dela, de toda a teologia. Em Jesus a dinâmica criação/salvação/glorificação é claramente perceptível. Como afirma A.T.Queiruga:

Nela e por meio dela [da humanidade de Jesus]; na profundidade de seu amor, na autoridade de sua palavra, na generosidade de sua entrega, as primeiras testemunhas experimentaram a presença imediata de Deus; experiência que a luz da ressurreição afirmou e aprofundou. Mas, foi sempre a concretíssima humanidade de Jesus o *humus nutritio* do ‘fazer-se da cristologia’⁶⁷⁶.

A humanidade como *humus nutritio*. Esta é a imagem adequada para a justa compreensão que a humanidade de Jesus não é uma roupagem para a divindade, mas constitui a espacialidade pela qual ela se expressa. O Abbá se expressa na espacialidade da humanidade de Jesus como amor. O amor-ágape é o princípio do cristianismo⁶⁷⁷. A.T.Queiruga identifica o amor como o núcleo fundamental da experiência cristã. Para ela Jesus é “a ágape feita carne”⁶⁷⁸.

Para A.T.Queiruga, “somente o rosto verdadeiro do Deus de Jesus poderá romper a ambigüidade e desmascarar como um ídolo – rejeitado com razão – a idéia de um deus-rival-do-homem⁶⁷⁹”. Boa parte da crise da teologia ao longo da modernidade é derivada desse deus-rival-do-homem⁶⁸⁰, por isso A.T.Queiruga aponta para a “necessidade de voltar ao Evangelho, à escola de

⁶⁷⁶ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a cristologia*. p. 205-206.

⁶⁷⁷ A.T.Queiruga dedica um longo capítulo em sua obra *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus* para falar da mensagem do amor como princípio do cristianismo. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Deus e o amor: o amor-ágape, princípio do cristianismo*. In. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. p. 109-180.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 134.

⁶⁷⁹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Creo em Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Utilizaremos a seguinte tradução: QUEIRUGA, Andrés Torres. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmación plena do humano*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 79.

⁶⁸⁰ QUEIRUGA, Andrés Torres. *O Deus de Jesus, lugar de encontro para a afirmación do humano*. In. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmación plena do humano*. p. 43-45.

Jesus de Nazaré: ser de novo seus ‘discípulos’⁶⁸¹”. Na “escola de Jesus” Deus não é rival do homem, mas a chance deste encontrar sua realização.

No retorno ao Evangelho a teologia pode “superar a mera confrontação teórica [...] para entrar em contato com uma experiência: a experiência de Jesus e de seu Deus⁶⁸²”. Tal retorno ao fundamento agápico que consiste em perceber Deus como presença contínua, ganha em Jesus um qualitativo: Deus presença contínua é amor. Por isso um encontro com Deus é sempre encontro de amorização onde acontece o pleno desenvolvimento dos filhos e filhas do Abbá. Dentro deste paradigma a teologia pode se apresentar mais uma vez como cooperadora na jornada existencial da humanidade.

Realmente, a suspeita moderna contra Deus, cravada por Feuerbach na mesma porta do ateísmo – homem pobre, porque Deus é rico –, desfaz-se ao topar com a figura de Cristo. Propriamente, parece que São Paulo queria antecipar a acusação quando escreveu: “... pois conhecereis a obra do amor de nosso Senhor Jesus Cristo: sendo rico, se fez pobre por vós, para que vos tornásseis ricos com sua pobreza (2 Cor 8,9)⁶⁸³”.

Deus como afirmação do humano: essa é a intenção mais profunda da experiência cristã⁶⁸⁴. E tal experiência não pode ser encontrada em forma mais radical que na existência humana de Jesus de Nazaré. Sua abertura a Deus e aos homens e mulheres o coloca como ponto de articulação entre o Abbá (Deus amor) e a humanidade (vacionada à plena realização). Neste sentido podemos dizer que Jesus é o maiêuta do Abbá nos corações grávidos de homens e mulheres, que dando a luz realizam-se em sua humanidade. A.T. Queiruga arremata essa relação entre Deus e a realização humana citando a fala de Paulo VI no discurso de encerramento do Concílio Vaticano II: “Para conhecer o homem é necessário conhecer a Deus e, para conhecer a Deus é necessário conhecer o homem⁶⁸⁵”.

Porque Jesus encerra a plenitude da revelação, ele é também seu maiêuta por excelência. Aquele que experimentou em abertura a Deus o amor do Abbá,

⁶⁸¹ Ibid., p. 43.

⁶⁸² Ibid., p. 44.

⁶⁸³ Ibid.

⁶⁸⁴ Cf. ibid., p. 45.

⁶⁸⁵ Ibid., p. 45.

pode em abertura aos seus irmãos conduzi-los a plena realização de sua vocações. Para a teologia cristã temos aqui a essência de sua existência, ao mesmo tempo em que o elemento que lhe torna peculiar diante das demais religiões. Contudo, isso não significa um fechamento exclusivista ao diálogo com as demais religiões naquilo que elas afirmam com seus testemunhos de revelação. A teologia fundamental, em sua expressão cristã, pode a partir a partir do que A.T.Queiruga chama de teocentrismo jesuânico, colocar-se em diálogo. A base de tal diálogo o teólogo galego chamará de universalismo assimétrico.

3.8.4.

A teologia fundamental na pós-modernidade e os desafios do diálogo com as narrativas religiosas. Contribuições do teocentrismo jesuânico, da inreligiosa e do universalismo assimétrico.

A teologia da revelação, pensada na perspectiva da maiêutica histórica, mesmo afirmando a centralidade de Jesus para o conhecimento do Deus sempre presente, não se esquivava do desafio de dialogar com outras tradições religiosas, sobretudo, porque estas reclamam para si a condição de portadoras de revelação. A.T.Queiruga propõe a categoria teocentrismo jesuânico⁶⁸⁶, como conceito chave para o diálogo entre a perspectiva cristã e as perspectivas de outras religiões acerca da revelação. Sobre tal categoria ele afirma:

Por isso, para que se entenda bem o peculiar caráter “teocêntrico” que estou tentando propor, parece-me conveniente começar acentuando a importância decisiva da pessoa histórica de Jesus. Decisiva porque, embora não se faça de Jesus o centro absoluto, o teocentrismo está tão intimamente unido a ele que para a confissão cristã não há lugar para uma possível separação nem para uma realização equivalentemente paralela em nenhum outro indivíduo –

⁶⁸⁶ A.T.Queiruga descreve os contornos do conceito teocentrismo jesuânico nas seguintes obras: QUEIRUGA, Andrés Torres. *Teocentrismo jesuânico e definitividade cristã*. In. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Autocompreensão cristã. Diálogo das religiões*. p. 102-136. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Deus e as religiões: “inreligiosa”, universalismo assimétrico e teocentrismo jesuânico*. In. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. p. 315-356. QUEIRUGA, Andrés Torres. *O encontro entre as religiões*. In. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. p. 59-78.

passado, presente ou futuro – da história humana. É isso que tento sugerir ao falar de teocentrismo jesuânico⁶⁸⁷.

A teologia fundamental, diante do tema da revelação em face das demais religiões, afirma-se como teocêntrica sem poder deixar de afirmar que tal teocentrismo só pode ser concebido plenamente através do episódio jesuânico. No que diz respeito à sua própria auto-imagem a teologia cristã não pode fazer outra coisa senão confessar a Jesus como ápice da revelação. Contudo, o que faz é de fato uma confissão de fé, que não significa necessariamente um enquadramento apologético de outras tradições religiosas em suas respectivas auto-imagens.

A respeito do caráter testemunhal da unicidade de Jesus para a auto-compreensão cristã A.T. Queiruga diz: “minha convicção é de que em Cristo a relação viva com Deus atingiu o intransponível e o insuperável, de tal modo que nele se tornam patentes para mim as chaves definitivas da atitude de Deus em relação ao mundo e da conseqüente conduta de nossa parte⁶⁸⁸”. A fé cristã é teocêntrica, contudo um teocentrismo que não se compreende em suas últimas conseqüências, senão a partir de Jesus. Desta forma A.T. Queiruga busca articular o princípio teocêntrico que pode possibilitar o diálogo com outras tradições religiosas, ao mesmo tempo em que não se esquiva de acentuar a plenitude de tal teocentrismo revelada em Jesus.

Para o teólogo gelego o próprio Jesus afirma exclusivamente a Deus, sua confissão é teocêntrica. O cristocentrismo seria um desdobramento da fé cristã mais do que sua expressão originária. “Cristocentrismo? [...] Há um significado evidente: nossa visão de Deus se apóia decisivamente em Cristo. É o sentido primeiro e facilmente acessível; com a mesma razão, há também um ‘budocentrismo’ e um ‘maomecentrismo’... Mas Jesus não pregou a si mesmo; ele remeteu sempre ao Pai, a Deus. Jesus foi, sem sombra de dúvidas, ‘teocêntrico’⁶⁸⁹.

⁶⁸⁷ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Diálogo de las religiones y autocompreensión cristiana*. Espanha: Editorial Sal Terrae, 2005. Utilizaremos a seguinte tradução: QUEIRUGA, Andrés Torres. *Autocompreensão cristã. Diálogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 104.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 108.

⁶⁸⁹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Creio em Deus Pai*. p. 68.

Para a tarefa do diálogo entre teologia cristã e as demais tradições religiosas, onde todas reclamam para si o *status* de reveladas, ter claro o que pode afirmar a peculiaridade do cristianismo é fundamental. A.T.Queiruga observa a esse respeito que “na hora do diálogo, isto é o que primeira e fundamentalmente há de se apresentar: visão de Deus aberta em Cristo que confronta outras visões e se deixa confrontar por elas⁶⁹⁰”. Não resta dúvida, porém, que tal posicionamento dialogal da teologia exige uma revisão de seus procedimentos apologeticos. Esta revisão, do ponto de vista de nosso teólogo se dá a partir da teologia fundamental, sobretudo no âmbito da teologia da revelação. Por isso “repensar a revelação” é uma tarefa urgente. Tal “repensar” é possível na dinâmica da maiêutica histórica.

No horizonte do teocentrismo jesuânico A.T.Queiruga desenvolve outras duas categorias que podem colaborar com o diálogo da teologia cristã e das demais tradições religiosas naquilo que tange suas auto-compreensões acerca da revelação: inreligiosação e universalismo assimétrico⁶⁹¹. A idéia de inreligiosação e de universalismo assimétrico, dentro do horizonte mais amplo do pensamento de A.T.Queiruga, pode proporcionar um repensar legítimo para uma teologia da revelação.

Na perspectiva da maiêutica histórica Deus se revela maximamente a todos, não excluindo ninguém do seu amor. Assim, todas as religiões são “reveladas” e não deixam de ser verdadeiras. O problema, para A.T.Queiruga, é que o caráter de “veracidade” da revelação tornou-se, para a teologia, sinônimo de “unicidade” e “perfeição”. A revelação e a verdade, tomadas a-historicamente,

⁶⁹⁰ Ibid., p. 69.

⁶⁹¹ Para a apresentação dos temas inreligiosação e universalismo assimétrico utilizaremos principalmente os seguintes textos: QUEIRUGA, Andrés Torres. *Deus e as religiões: “inreligiosação”, universalismo assimétrico e teocentrismo jesuânico*. In. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. p. 315-356. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. p. 59-78. E o artigo *Cristianismo y Religiones: “inreligionación” y cristianismo asimétrico*. In: <http://servicioskoinonia.org/relat/241.htm>

Neste artigo A.T.Queiruga frisa que o título correto é “universalismo assimétrico” e não “cristianismo assimétrico”, como publicado originalmente, em 1997, na revista espanhola *Sal Terrae*.

só podem ser exclusivistas e terem a pretensão da absolutidade. O que a teologia tem que se dar conta é que a verdade se faz verdade na caminhada.

De fato, a revelação é iniciativa divina. Mas ela se torna revelação de fato no encontro com a finitude humana. A revelação, assim, nasce da história ambígua do ser humano. É um encontro, marcado pelas dores históricas, da diferença que Deus propõe aos seres humanos, com a busca destes mesmos humanos por valores últimos que dão sentido à vida. Assim ela é maiêutica, ou seja, a caminhada histórica leva o ser humano, a partir de si mesmo, no encontro testemunhal e comunitário, a “gerar”, a dar à luz estes sentidos últimos. Juan Luis Segundo diz que o alvo da revelação é levar os seres humanos a uma maior humanização. Se o dado revelado não “gesta” esta humanização na conduta humana, deixa de ser revelação para este mesmo humano⁶⁹².

Descobrimo-la [a revelação] porque alguém no-la anuncia, porém a aceitamos porque, despertados por esse anúncio, ‘vemos’ por nós mesmos que essa é a resposta certa. (...) o profeta ou fundador religioso não ‘introduz’ em seus fiéis algo externo ou que lhes seja alheio, e sim os ajuda a dar-se conta, a ‘dar à luz’ (...) o que já são em sua realidade mais íntima, a partir da presença de Deus na criação e na história⁶⁹³.

Com isso, A.T. Queiruga fala de uma “impossibilidade” da revelação. Se Deus se revela na máxima medida, como afirmado, o limite provém da contingência e da já citada finitude humana. Deus não rompe esta finitude, pois “tem de respeitar o crescimento da liberdade e o trabalho da história⁶⁹⁴”. Esta é uma premissa importante no pensamento do teólogo galego, que abre espaço para a discussão acerca do relacionamento com outras religiões. Assim, nenhuma religião é absoluta e a interação entre elas assume esta contingência. Todas exprimem graus variados de verdade, conforme assumem a presença viva, salvadora e reveladora de Deus nelas.

⁶⁹² Cf. SEGUNDO, J. L. *O Dogma que Liberta*, São Paulo: Paulinas, 1999. p. 129-136 e 393-416. QUEIRUGA, A. T. *O Diálogo das Religiões*, São Paulo: Paulus, 1997. p. 11-13.

⁶⁹³ QUEIRUGA, Andrés Torres. *O Diálogo das Religiões*. p. 12.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 13.

A questão não é a contraposição entre verdade e falsidade no encontro das religiões, entre uma religião boa e outra má, mas entre verdadeiro e mais verdadeiro, entre bom e o melhor. Porém, devido a finitude das realizações históricas das religiões o ‘mais verdadeiro’ não se dá de igual maneira em todas. Passam a existir as diferenciações que produzem a possibilidade do diálogo, mas também das disputas de poder⁶⁹⁵.

A.T. Queiruga rejeita o que ela chama de exclusivismo arbitrário que, calcada em dogmatismos, afirma a posse absoluta da verdade revelada somente em minha religião. Mas ele também rejeita um universalismo indiferenciado que nivela simples e diretamente todos os sistemas religiosos. Isso é compreensível. Se da parte de Deus a oferta de seu amor é universal e sem “favoritismos”, não o é da parte do humano: “a percepção e a acolhida dessa presença estão tão inexoravelmente submetidas aos condicionamentos da subjetividade humana em sua história e à conseqüente e inevitável desigualdade de sua resposta⁶⁹⁶”.

Desta forma funda-se o que A.T. Queiruga chama de “lógica da gratuidade”. Se Deus não é propriedade exclusiva de nenhuma religião, se espera que as religiões, no descobrimento de seus valores e na interpretação de suas verdades, façam com que estas mesmas verdades não lhes pertençam exclusivamente, sendo compartilhada. Aqui reside a “grandeza” de algumas religiões para A.T. Queiruga, inclusive o cristianismo, ou seja, esta doação gratuita do que há de melhor para o enriquecimento mútuo. Este é o poder “universalizador” das religiões, em que pese seus particularismos e egoísmos: “todos recolhendo os fragmentos de uma verdade que, difratada na finitude, está destinada a todos⁶⁹⁷”.

⁶⁹⁵ QUEIRUGA, Andrés Torres.. *Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. p. 322-4.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 326.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 331. Também o artigo *Cristianismo y Religiones: “inreligionación” y cristianismo asimétrico*. Em <http://www.servicioskoinonia/relat>

Chegamos, assim, ao primeiro conceito anunciado, o de inreligiosa. A.T. Queiruga pretende ir, com este conceito, para além do paradigma da inculturação⁶⁹⁸ pois, no encontro real das religiões o cristianismo, por exemplo, muitas vezes tentou respeitar as coordenadas da cultura a qual quis “encarnar-se”, mas fazendo com que a religião inculturada se ‘convertesse’ aos pressupostos cristãos. Respeita-se a cultura, mas não necessariamente a religião do outro. Isto é particularmente importante nas muitas interações religiosas em nosso contexto brasileiro e latino-americano, onde a teologia, muitas vezes, fez uma cisão artificial entre cultura e religião, não percebendo que a religião é uma expressão concretíssima da própria cultura. Talvez um dos aspectos do sincretismo seja justamente isto, nos levar a reavaliar a relação entre religião e cultura.

Assim, A.T. Queiruga fala não somente em inculturar, mas em inreligionar. É preciso que cada religião acolha elementos valiosos que lhes chegam de outras religiões, valores estes que remetam à realidade divina comum, sem com que se abra mão da própria religiosidade, pois senão anularíamos as diferenças. Nas palavras do próprio teólogo:

Para aí aponta o significado de inreligiosa: no contato entre as religiões, o movimento espontâneo em relação aos elementos que lhe chegam de uma outra deve ser o de incorporá-los em seu próprio organismo, que desse modo não desaparece, mas, pelo contrário, cresce. Cresce a partir da abertura ao outro, mas na direção do mistério comum⁶⁹⁹.

Mas poderíamos questionar até que ponto neste in-religionar é possível manter o “próprio” de cada religião? Embora A.T. Queiruga tenha a consciência de que o processo de inreligiosa acontece segundo as possibilidades de cada religião, sendo, assim, cheio de tensões, pois o respeito e a acolhida “não devem cegar para o realismo da diferença e

⁶⁹⁸ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Da “in-culturação” à “in-religiosa”*. In. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. p. 71-73.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 334.

mesmo do conflito⁷⁰⁰. Com isso, abre-se espaço para o segundo conceito anunciado, que não deixa de ser um corolário do primeiro: o de universalismo assimétrico.

Se anteriormente afirmamos que A.T.Queiruga pretende superar um universalismo indiferenciado, assume o universalismo assimétrico como crítica também a propostas inclusivistas. Mesmo que o inclusivismo reconheça um certo grau de verdade nas religiões, esta verdade sempre vai estar atrelada a uma religião que inclui, correndo um grande risco de assimilação. A referência ao sagrado, a partir da própria tradição religiosa, fica comprometida. Os “óculos” para “enxergar” o sagrado passam a ser da religião que inclui. Neste caso, inclusiva é sempre a religião do outro, podendo mascarar um exclusivismo inconfesso da minha própria religião.

Por universalismo assimétrico A.T.Queiruga assim se pronuncia:

“Universalismo”, porque toma como base primordial e irrenunciável uma dupla convicção: que todas as religiões são, *em si mesmas*, caminhos reais de salvação; e que o são porque expressam, *por parte de Deus*, sua presença universal e irrestrita, sem favoritismos nem discriminações (...) “assimétrico”, porque é impossível ignorar o fato das diferenças *reais* entre as religiões (...)”⁷⁰¹.

Estas diferenças ou assimetrias são decorrentes, repitamo-lo, da impossibilidade (finitude) criatural. Portanto, estes dois conceitos, na realidade, são corolários da teologia da revelação de A.T.Queiruga. Esta assimetria pode ser vista com interesse se pensarmos que a linguagem teológica pós-moderna, em seu poder simbólico, está mais marcada por equívocos do que univocidades.

⁷⁰⁰ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. p. 335.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 339.

A.T.Queiruga aprofunda o conceito de universalismo assimétrico desdobrando-o na categoria “pluralismo assimétrico⁷⁰²”. Desta forma ele amplia suas discussões do campo da teologia fundamental – especificamente da teologia da revelação – ao campo da teologia (cristã) das religiões. Aprofundando seu pensamento ele aponta duas conseqüências derivadas da aceitação do pluralismo assimétrico, uma teológica e outra histórica. Em primeiro lugar: “impõe-se aceitar um real pluralismo religioso, pois ‘a revelação de Deus presente nas religiões possui uma autonomia histórica que entra em relação dialética com o cristianismo e as outras religiões, e não numa relação de dependência’⁷⁰³”. Em segundo lugar: “[...] não significa que todas as religiões são igualmente reveladoras [...] porque o amor de Deus é universalmente irrestrito, mas a recepção humana resulta inevitavelmente desigual⁷⁰⁴”.

O pluralismo assimétrico⁷⁰⁵, como categoria de uma teologia cristã das religiões, é mantido no pensamento de A.T.Queiruga, mesmo que de forma tensa, com o princípio do teocentrismo jesuânico. Junto com Jesus a teologia é chamada a reconhecer Deus como o centro absoluto, contudo este Jesus é para a teologia cristã “quem abriu na história as chaves decisivas e insuperáveis do seu mistério [de Deus]⁷⁰⁶”. Afirmar a insuperabilidade do desvelamento do Mistério operado por Jesus é o mesmo que afirmar que

⁷⁰² Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. Repensar o pluralismo: da inculturação à inreligiosação. In. *Concillium*, 319, 2007/1, p. 110-119.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 113.

⁷⁰⁴ *Ibid.*

⁷⁰⁵ A.T.Queiruga reconhece os problemas dessa categoria, contudo, percebe que as demais categorias que tratam do problema da auto-compreensão de revelação que tem as religiões também têm os mesmos problemas. Não obstante as limitações conceituais ele defende o pluralismo assimétrico porque compreende que ele

a) permite juntar realismo e respeito; b) postula a necessidade de diálogo. *Respeito*, porque sem negar o fato das diferenças, reconhece inequivocamente revelação real em toda religião. *Diálogo*, porque sob a assimetria ‘horizontal’ entre as religiões, reconhece, mais fundamentalmente, a ‘vertical’ de todas com Deus. Nenhuma configuração religiosa pode esgotar a infinita riqueza de Deus sempre maior que transborda toda compreensão particular, descentra todas para o mistério comum. Acolher este mistério exige aproveitar todas as luzes, oferecendo as próprias e acolhendo as alheias. A riqueza do outro não empobrece, mas enriquece. *Ibid.*, p. 113-114.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 114.

nele acontece a culminação, não da auto-comunicação divina, mas da recepção histórica do dar-se do Deus sempre presente.

O universalismo assimétrico, bem como o pluralismo assimétrico, conjugado ao teocentrismo jesuânico, permitem perceber que uma dada tradição religiosa [cristã] se compreenda historicamente com valores peculiares a compartilhar e, até mesmo iluminar às demais. É neste sentido que a recepção histórica que Jesus de Nazaré faz de Deus, transforma-se em critério definitivo para as tradições cristãs e, elemento de diálogo enriquecedor para as demais tradições religiosas. Porém, o que significa dizer que em Jesus se realiza a plena e insuperável recepção de Deus? Em que se constitui essa plenitude? A resposta que A.T. Queiruga oferece é o amor de Deus que está no centro da dinâmica criação/salvação/glorificação⁷⁰⁷.

3.8.5.

A hermenêutica do amor como realização prática da maiêutica histórica.

O amor de Deus como centro da dinâmica criação/salvação/glorificação. Essa é a culminação da recepção do Deus sempre presente. Como já dissemos a questão não se encontra no ato de Deus se revelar, que privilegiaria um pequeno povo em detrimento dos demais homens e mulheres. A questão está na abertura ao Deus sempre presente e, no acolhimento de sua mensagem. E, o cristianismo – unicamente pelo mérito Jesus, não por qualquer apriorismo exclusivista – testemunha em alto grau tal abertura e acolhimento.

Novamente a teologia da revelação se mostra como o campo privilegiado para o amadurecimento de tais questões. A idéia de revelação está no cerne de toda essa discussão. “A visão tradicional [da revelação] era indissolúvelmente solidária de uma revelação concebida como oráculo ou ‘ditado’ divino, de caráter milagroso. E isso implicava necessariamente a idéia de eleição,

⁷⁰⁷ Cf. *ibid.*, p. 111.

convertendo a revelação em privilégio exclusivo⁷⁰⁸. Diante de tal compreensão qualquer outra expressão religiosa é um mero esforço humano⁷⁰⁹, em muitos momentos, até mesmo demoníaco. Neste caso justifica-se a idéia de que “fora da *Bíblia* não pode haver revelação⁷¹⁰” e, como decorrência, fora da instituição eleita para “guardar” a *Bíblia* não há salvação⁷¹¹.

Tal concepção exclusivista acerca da revelação – que provoca a compreensão reducionista de revelação como verbalização – foi duramente criticada pelo iluminismo em sua crítica aos textos sagrados⁷¹². Daí emergiu a necessidade de “compreender a inevitável mediação humana da revelação⁷¹³”. Desta forma o literalismo na leitura da Escritura como encerramento verbalizado da revelação exaure⁷¹⁴, rompendo o domínio do exclusivismo⁷¹⁵. A pergunta pelo que é a revelação e, onde enfim se pode encontrá-la, torna-se premente para a teologia em sua tarefa de contribuir no discernimento eclesial e extra-eclesial.

Nessa moldura é que se colocam as propostas de *repensar e recuperar* a teologia feitas por A.T. Queiruga. E, no centro de todas estas propostas está a que versa sobre a revelação. E ainda, no núcleo de sua proposta central se encontra a idéia do amor de Deus. Amor que é a força motriz da dinâmica criação/salvação/glorificação que poderia também ser compreendida como história da humanidade sendo história da salvação. Acerca disto o teólogo galego afirma:

⁷⁰⁸ Ibid., p. 110.

⁷⁰⁹ Cf. *ibid.*

⁷¹⁰ Ibid.

⁷¹¹ Cf. *ibid.*

⁷¹² Cf. *ibid.*, p. 111. No capítulo cinco da tese será trabalhada a percepção de revelação derivada da crítica iluminista, com seu conjunto de métodos chamado de histórico-crítico.

⁷¹³ Ibid., p. 111.

⁷¹⁴ K. Rahner, E. Schillebeeckx e W. Pannenberg são nomes especialmente significativos para a teologia sistemática na discussão sobre a crítica feita pela metodologia exegética ao tema da revelação. Somente de forma ilustrativa citamos as seguintes obras: RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989. RAHNER, Karl. *Teologia e Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1972. SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994. SCHILLEBEECKX, Edward. *Deus e Homem*. São Paulo: Paulus, 1975. PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática vol. I*. Santo André: Editora Academia Cristã, São Paulo: Paulus, 2009. PANNENBERG, Wolfhart. *Fé e realidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

⁷¹⁵ Nas palavras de A.T. Queiruga “roto o literalismo, rompe-se o exclusivismo”. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar o pluralismo: da inculturação à inreligiosação*. p. 111.

Não basta afirmar o intrinsecismo da revelação, é preciso chegar à sua raiz última: a criação por amor. Como *creatio continua*, é presença sustentadora e promotora, sempre ativa: não os criou *in illo tempore*, abandonando-os deisticamente na terra, enquanto ele permanecia no céu. Não sendo movido por necessidade ou carência, Deus cria unicamente por amor: cria homens e mulheres, como filhos e filhas, não “para própria glória ou serviço”, mas para que alcancem a máxima realização possível⁷¹⁶.

Não há outra coisa a ser revelado senão esta realidade de Deus: ele é amor e todas as suas ações manifestam seu ser. O amor de Deus, como todo amor deveria ser, é dinâmico, não se dá de uma vez por todas num ato inaugural – criacional – que bastaria para toda história. Deus ama continuamente sustentando – salvando – sua criação. “Por isso seu interesse decisivo é manifestar-se a eles [seus filhos e filhas] e ajudá-los, revelar-se a eles e salvá-los⁷¹⁷”. Radicalizando seu argumento A.T. Queiruga então propõe que “jamais existiu ninguém, homem ou mulher, individuo, sociedade ou cultura, que nasçam desamparados de seu amor incondicional e a quem não queira manifestar-se o mais possível⁷¹⁸”.

Em função de ser o amor de Deus o núcleo do centro do pensamento de A.T. Queiruga é que se faz necessário falar de uma “hermenêutica do amor”. Esta tem a função prática de iluminar a maiêutica histórica. O que deve vir à luz por intermédio da parteira é o amor de Deus que está sempre-aí sustentando/salvando sua criação. O exercício obstetrício precisa ser bem dirigido para que venha à luz a verdade. Uma hermenêutica do amor possibilita à maiêutica histórica a efetividade de seus esforços, pois só a lógica do amor conduz ao amor. Qualquer outra hermenêutica, literalista ou criticista, que compreenda a verdade como pura objetividade doutrinária ou científica não pode servir à maiêutica histórica.

A hermenêutica do amor é, portanto, os “óculos” adequados para enxergar a presença do Deus amor que está sempre sustentando/salvando sua criação e, a partir daí, iluminar a maiêutica histórica em seu papel obstetrício. Em suma, o olhar sobre a revelação precisa ser dirigido sempre à realização humana.

⁷¹⁶ Ibid.

⁷¹⁷ Ibid.

⁷¹⁸ Ibid., p. 112.

A.T.Queiruga insistirá em todo o tempo nessa relação entre revelação de Deus e realização humana, desde o título de sua obra até as últimas conseqüências dispostas nela.

Deus é “sempre ato [que se revela ao homem] pressionando a consciência humana para que cada pessoa em cada circunstância possa o descobrir⁷¹⁹”. “Deus cria por amor⁷²⁰”, e tudo em sua criação visa o bem e a realização de sua criatura. Para o ser humano, portanto, “descobrir-se desde Deus é maturar o próprio ser, ir dando a ele a substância de seu último e mais autêntico crescimento⁷²¹”. Tal descobrir-se em Deus, além de operar a realização do humano, permite-lhe desenvolver “novas capacidades de acolher a ação de Deus⁷²²” e, desta forma dar garantia à dinâmica da maturação.

Na perspectiva tradicional da revelação, onde o desvelamento divino é sempre um ato de intervenção na realidade, homem e Deus estão continuamente em concorrência, ou seja, revelação e autonomia disputam dramaticamente no cenário da existência humana. Se há revelação não liberdade, para haver liberdade não pode haver intervenção. Na perspectiva de A.T.Queiruga acerca da revelação – maiêutica histórica – revelação de Deus e liberdade humana se encontram numa dinâmica complementar. A revelação de Deus funda a liberdade humana em sua expressão mais plena. Não há concorrência de liberdades – divina e humana – mas constituição e confirmação do encontro ativo de liberdades, que permite uma maneira nova do homem estar perante a história.

Nesta concretização da liberdade humana que ocorre na relação com o livre amor divino⁷²³, a realização humana é potencializada e este homem torna-se um sinal para a vivência de liberdade no local histórico onde ele pode testemunhar sua experiência. Homens e mulheres que vivem suas liberdades

⁷¹⁹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. p. 245.

⁷²⁰ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a criação*. p. 77.

⁷²¹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. p. 250.

⁷²² Ibid.

⁷²³ Cf. *ibid.*, p. 252.

em relação contínua com a liberdade divina passam a ser mediação da ação salvífica de Deus. Neste sentido, a revelação possibilita ao mesmo tempo um encontro do homem consigo mesmo e, também, um encontro deste com a realidade que o cerca.

“Deus entra na história e transforma o mundo [...] mediante sua presença reveladora na liberdade do homem⁷²⁴”. Aqui se encontra a expressão sintética da relação entre liberdades – humana e divina. Longe da lógica intervencionista da concepção tradicional da revelação A.T. Queiruga ascende o cotidiano como o *locus* do encontro entre Deus e homem. Desta forma a história vê surgir a partir de suas entranhas a possibilidade de sua plena realização como história da salvação. A função maiêutica consiste exatamente no desentranhar a presença do Deus sempre aí. Tal desentranhamento, contudo deve ser realizado na orientação da hermenêutica do amor que permite discernir com clareza aquela verdade que deve vir à luz, verdade tantas vezes confundida com simulacros dogmáticos.

Fazer discernimento entre a verdade da revelação – o Deus sempre aí – e os simulacros dogmáticos é uma tarefa premente, sobretudo, porque muita expressão de domínio e imposição doutrinária é proposta como revelação. Tais simulacros se propõem o controle do amor incontrolável de Deus, e ainda, o estabelecimento das linhas limítrofes do que não pode ser limitado.

A hermenêutica do amor orienta a teologia a perceber que “Deus se revela sempre, em todas as partes e a todos quantos lhe é ‘possível’ revelar-se, na generosidade irrestrita de um amor sempre em ato, que se quer dar plenamente⁷²⁵”. Este discernimento que a hermenêutica do amor oferece à tarefa da maiêutica ajuda a esclarecer que “o limite da revelação não está imposto por Deus, e, sim, pela impossibilidade da criatura⁷²⁶”.

⁷²⁴ Ibid., p. 253.

⁷²⁵ Ibid., p. 21.

⁷²⁶ Ibid., p. 335.

3.9.

Conclusões preliminares

Pode-se então concluir que na perspectiva de A.T. Queiruga revelação de Deus e realização humana se conjugam compondo a dinâmica criação/salvação/glorificação. Deus como realidade sempre aí é o mesmo que cria e sustenta sua criação desde dentro, não num movimento intervencionista ou deísta, mas, como transfundo da história.

Tematizar a teologia da revelação neste contexto exige uma superação da concepção tradicional, onde Deus arbitrariamente dita desde o céu distante uma palavra estranha aos homens e mulheres. Na concepção da revelação como ditado esta última é reduzida à palavra da Escritura, sendo sempre anunciada desde fora da existência humana, rivalizando com sua autonomia.

A maiêutica histórica propõe à teologia da revelação um olhar revolucionário: a revelação de Deus não é um ato estranho ao homem nem tão pouco episódico, antes, ela é tão íntima quanto à própria existência humana (sendo o homem sempre um ser criatural) e, contínua como é seu fôlego. Esta revelação do Deus sempre aí só precisa ser compreendida, recepcionada por um ato de abertura por parte dos homens e mulheres.

Deus sempre se revela plenamente, a recepção criatural é que esbarra na parcialidade própria dos limites da condição humana. Isto aponta para a universalidade da revelação, ao mesmo tempo em que para a parcialidade das recepções. O cristianismo, que não pode deixar de reclamar para si o *status* de plenitude da revelação, o é de fato não por qualquer apriorismo, mas unicamente pelos méritos de Jesus como homem de plena abertura/recepção do Deus sempre aí. Por Jesus o cristianismo pode testemunhar o Abbá e isso constitui seu tesouro.

Na tarefa de parteira do Abbá – o Deus sempre aí em seus contornar mais claros – a teologia da revelação recebe o auxílio da hermenêutica do amor

como elemento de discernimento tanto teológico (no que diz respeito a possibilidade de idolatria, de dar à luz um ídolo), quanto eclesial (no sentido de que o testemunho do Deus sempre aí cumpra seu papel fundamental – quem sabe o único – que é a realização plena do humano).

3.10.

Conclusão da segunda parte.

Ao término desta segunda parte da tese onde refletimos sobre *Gianni Vattimo e Andrés Torres Queiruga: apontamentos de convergências hermenêuticas, filosóficas e teológicas para a teologia da revelação*, podemos lançar as referências teóricas para a abordagem que faremos – na terceira parte da tese – acerca da teologia da revelação na perspectiva de sua recepção..

Partindo das contribuições de G. Vattimo que colocam o cristianismo em sintonia com a pós-modernidade, buscamos propor uma base epistemológica adequada para o desenvolvimento efetivo da proposta de A.T.Queiruga, a saber: maiêutica histórica. Tendo como ponto de partida o diagnóstico nietzschiano acerca da morte de Deus G.Vattimo oferece à teologia um caminho de pluri-fontização dos *loci theologici*.

Este paradigma epistemológico – que funda a libertação da dimensão metafórica do discurso – G.Vattimo identificou como ontologia *debole*, que se expressa com todo seu vigor no *pensiero debole*. Para G.Vattimo, como foi visto tal ontologia se radica na kenosis. É na encarnação de Deus que as estruturas metafísicas são destruídas e, que a *caritas* como forma de ser-no-mundo afirma-se como via para a vivência da fé cristã.

Aproximamos ao pensamento de G. Vattimo as proposições de A.T.Queiruga – tal aproximação será efetivamente realizada no último capítulo da tese –, destacando neste, sobretudo, sua compreensão da teologia da revelação e, a relação que esta tem com a realização humana. Superando a concepção da revelação como ditado A.T.Queiruga apresenta a categoria maiêutica histórica.

Esta categoria expressa sua concepção de revelação percebendo “Deus sempre aí”, ou seja, Deus que se comunica aos homens e mulheres de forma plena, ficando para a dimensão de sua recepção as variadas e limitadas percepções da revelação. O cristianismo, que não pode deixar de reclamar para si o *status* de plenitude da revelação, o é de fato unicamente pelos méritos de Jesus como homem de plena abertura/recepção do Deus sempre aí. Por Jesus o cristianismo pode testemunhar o Abbá e isso constitui seu tesouro.

Na tarefa de parteira do Abbá – o Deus sempre aí em seus contornar mais claros – a teologia da revelação recebe o auxílio da hermenêutica do amor como elemento de discernimento tanto teológico (no que diz respeito a possibilidade de idolatria, de dar à luz um ídolo), quanto eclesial (no sentido de que o testemunho do Deus sempre aí cumpra seu papel fundamental – quem sabe o único – que é a realização plena do humano).