

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

ABDRUSCHIN SCHAEFFER ROCHA

HERMENÊUTICA DO CUIDADO PASTORAL: A PARADOXALIDADE DA  
HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA

São Leopoldo

2010

ABDRUSCHIN SCHAEFFER ROCHA

HERMENÊUTICA DO CUIDADO PASTORAL: A PARADOXALIDADE DA  
HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA

Dissertação de Mestrado  
Para obtenção do grau de  
Mestre em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Programa de Pós-Graduação  
Área de Concentração: Teologia Prática

Orientador: Júlio Paulo Tavares Zabatiero

São Leopoldo

2010

ABDRUSCHIN SCHAEFFER ROCHA

HERMENÊUTICA DO CUIDADO PASTORAL: A PARADOXALIDADE DA  
HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA

Dissertação de Mestrado  
Para obtenção do grau de  
Mestre em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Programa de Pós-Graduação  
Área de Concentração: Teologia Prática

Data: \_\_\_\_\_

Júlio Paulo Tavares Zabatiero – Doutor em Teologia – EST

---

Valério Guilherme Schaper – Doutor em Teologia – EST

---

Emil Albert Sobottka – Doutor em Sociologia – PUC/RS

---

## RESUMO

O presente trabalho parte do pressuposto de que o momento presente — aqui denominado contemporaneidade — exhibe um caráter paradoxal que se justifica na concomitância das cosmovisões iluminista e pós-moderna. Tal paradoxalidade torna necessária uma hermenêutica que, enquanto contemporânea, também se constrói paradoxalmente, e, portanto, serve de base para a construção de uma hermenêutica do cuidado, principalmente em seu aspecto pastoral. Tal empreitada se iniciará pela constatação de certa confusão nos conceitos de *modernidade* e *pós-modernidade*. Normalmente se usa essas expressões em diversas acepções, o que torna necessária uma clara conceituação, que estabeleça suas diferenças, e avance propondo o conceito de *contemporaneidade*. Com efeito, este se manifesta como o momento presente, aglutinador tanto da cosmovisão iluminista, quanto da pós-moderna. Com base no conceito de *contemporaneidade*, pretende-se investigar três relações possíveis que corroborem essa paradoxalidade na hermenêutica contemporânea: a primeira delas discute o paradoxo manifesto na relação *velado-revelado*, sob o signo da *revelação*. Tal conceito será contrastado com a noção iluminista de revelação — que se identificou com a *Offenbarung* hegeliana —, na medida em que admite, em si, o movimento dialético de velamento e desvelamento. Karl Barth e Heidegger abrirão os caminhos para essa reflexão. A segunda relação se propõe a investigar as possibilidades de uma hermenêutica que se construa entre a *tradição* e a *emergência*, portanto, entre a *memória* e o *esquecimento*. Buscará na crítica nietzschiana da memória histórica, uma das fontes para a atual crise da tradição ocidental, bem como chamará a atenção para a sua importância constitutiva. A terceira relação se concentrará numa hermenêutica que se faça do movimento dialético entre *ação* e a *afetação*. Nesse sentido, mostrará os perigos de uma hermenêutica que se funde apenas no conhecimento pela *ação* — o que pode não raro desembocar num pensamento de tom fortemente metafísico —, e a necessidade de se buscar uma hermenêutica que se estabeleça a partir de um conhecimento também enquanto *afetação*. Essa empreitada cumprirá o seu objetivo ao propor possibilidades para uma hermenêutica contemporânea. A segunda etapa deste trabalho partirá de uma hermenêutica contemporânea que passou a ver toda a realidade como um grande texto, o que envolve as pessoas. Portanto, busca compreender as nuances que caracterizam os textos em movimento a fim de propor uma hermenêutica do cuidado pastoral. Assim, será necessário, primeiramente, haurir um conceito de *cuidado* subsidiado pela filosofia heideggeriana, que o considera como um *modo de ser* do humano.

Lá se buscará as sementes que construirão uma plataforma conceitual a fim de que seja possível a proposta de uma hermenêutica do cuidado pastoral. Portanto, com base numa “filosofia do cuidado”, a próxima etapa concentra-se em discutir a hermenêutica de textos vivos, ao ver na metáfora paulina de 2 Co 3:1-3 — que versa sobre as “cartas vivas” — um modelo hermenêutico para isso. Mas, falar de cartas vivas significa falar do dinamismo próprio desses textos que, neste sentido, encontram na concepção heideggeriana de *ser* como um “*sendo*”, as bases conceituais para tal proposta. A ideia de mundo, outro e Outro, como elementos constitutivos do ser humano, também oferece suporte para o conceito de *sendo* do ministério pastoral. Finalmente, propõem-se três dimensões hermenêuticas do cuidado pastoral, que resgatem as relações paradoxais manifestas na *ação-afetação*, na *tradição-emergência*, e no *velado-revelado*.

Palavras-chave: Hermenêutica, cuidado pastoral, textos em movimento, paradoxo, contemporaneidade.

## ABSTRACT

This thesis has as its presupposition the understanding that the present time – named the contemporary – displays a paradoxical character, which is justified through the simultaneity of illuminist and post-modern worldviews. Such paradoxical character demands a paradoxical hermeneutics that may become the foundation to the construction of a hermeneutics of care, with a special focus on pastoral care. The work starts by noting certain confusion in the notions of modernity and post-modernity, in order to present the concept of the contemporary. The contemporary collapses the illuminist and the post-modern worldviews and creates the possibility to investigate three relationships in contemporary hermeneutics: the first one is the relationship between closed-disclosed under the sign of re-revelation. This concept of revelation stands in contrast to the illuminist one – identical to the Hegelian *Offenbarung*. Karl Barth and Heidegger open the way at this juncture. The second relationship investigates the possibilities of a hermeneutics built on the dialectic between tradition and emergence, memory and the forgotten. The third relationship has its focus on a hermeneutics under the dialectic between action and affection. It will show the dangers of an epistemology solely based on action – prone to a strong metaphysical thought – and the need of an epistemology also based on being affected. In this way it will accomplish the task of launching the foundations for a new contemporary hermeneutics. The second part of the thesis starts from this contemporary hermeneutics that sees all reality, texts and people, as the object of interpretation. Therefore, it tries to understand the nuances that define the texts in motion (people), in order to propose a hermeneutics of pastoral care. Its starting point is the Heideggerian concept of care as a mode of being human. The second step is a discussion of, based on 2 Corinthians 3:1-3, the hermeneutics of the living letters, metaphor that is taken as a hermeneutical model. The metaphor of the living letters emphasizes the being-ness of human beings and settles the basis for such a hermeneutics. The notions of world, other and Other – as constitutive of human being – also serve as a foundation to the being-ness of the pastoral care. Finally, the thesis proposes three hermeneutical dimensions of pastoral care, built on the paradoxical relationships displayed by the dialectics between action-affection; tradition-emergence; closed-disclosed.

Key Words: Hermeneutics, Pastoral Care, Living Letters, Paradox, Contemporary.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>I - A HERMENÊUTICA ENTRE DOIS MUNDOS: REFLEXÕES SOBRE A PARADOXALIDADE DA HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA</b> .....	13
<b>1. DEFININDO OS TERMOS</b> .....	13
<b>1.1 Modernidade</b> .....	13
<b>1.2 Pós-Modernidade</b> .....	17
<b>1.3 Contemporaneidade Como o Moderno e Pós-Moderno</b> .....	23
<b>2. UMA HERMENÊUTICA ENTRE O VELADO E O REVELADO</b> .....	26
<b>2.1 Modernidade Ocidental: Uma Cultura do Revelado</b> .....	26
2.1.1 A modernidade e os limites do conhecimento.....	28
2.1.2 Modernidade e <i>Offenbarung</i> .....	30
<b>2.2 Um Modelo de Racionalidade Insuficiente: Novo Lugar Para o Velado</b> .....	34
2.2.1 <i>A-lētheia</i> e <i>re-velatio</i> como velamento e desvelamento.....	39
2.2.2 A <i>a-lētheia</i> heideggeriana.....	40
2.2.3 A <i>re-velatio</i> barthiana.....	43
<b>3. UMA HERMENÊUTICA ENTRE A TRADIÇÃO E A EMERGÊNCIA</b> .....	48
<b>3.1 A Crítica Nietzscheana à “Memória” Histórica</b> .....	48
<b>3.2 A Importância da “Memória”</b> .....	51
<b>4. UMA HERMENÊUTICA ENTRE A AÇÃO E A AFETAÇÃO</b> .....	54
<b>4.1 O Conhecimento Pela Ação</b> .....	55
4.1.1 A exegese enquanto “ação” .....	55
4.1.2 Os perigos de uma hermenêutica em tom metafísico .....	60
<b>4.2. O Conhecimento Pela Afetação</b> .....	65
4.2.1 A crítica nietzschiana à inteligência socrática e o <i>páthos</i> no conhecimento .....	66
4.2.2 Achar o que não se busca .....	73
<b>5. POSSIBILIDADES DE UMA HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA</b> .....	77
<b>5.1 Uma Hermenêutica Que Não Tema a Abscondicidade Divina</b> .....	77
5.1.1 Deus se esconde na fraqueza .....	78

5.1.2 Deus se esconde em estruturas religiosas e estruturas seculares .....	81
<b>5.2 Uma Hermenêutica Que Não Tema Agir Dialeticamente.....</b>	<b>84</b>
<b>5.3. Uma Hermenêutica Que Não Tema a Encarnação e o Diálogo Comunitário.....</b>	<b>87</b>
<b>5.4. Uma Hermenêutica Que Não Tema a “Santidade” e o “Temor ao Senhor” .....</b>	<b>89</b>
<b>5.5. Uma Hermenêutica Que Não Tema o Paradoxo. ....</b>	<b>92</b>
<b>II - TEXTOS EM MOVIMENTO – POR UMA HERMENÊUTICA DO CUIDADO PASTORAL .....</b>	<b>95</b>
<b>1. UMA FILOSOFIA DO CUIDADO .....</b>	<b>96</b>
<b>1.1 O Cuidado (<i>Sorge</i>) Heideggeriano: paradoxalidade do existir .....</b>	<b>96</b>
<b>1.2 O Pastor do Ser: A Escuta do Ser e o Questionar dos Entes .....</b>	<b>103</b>
<b>2. UMA HERMENÊUTICA DO CUIDADO PASTORAL: INTERPRETANDO CARTAS VIVAS .....</b>	<b>107</b>
<b>2.1 Entre Réplicas e Tréplicas: Sobre Textos Escritos e Textos Vivos .....</b>	<b>108</b>
<b>2.2 A Metáfora Paulina .....</b>	<b>110</b>
<b>3. O “SENDO HUMANO” E AS IMPLICAÇÕES PARA O CUIDADO PASTORAL .....</b>	<b>116</b>
<b>3.1 O Mundo Como Lugar .....</b>	<b>117</b>
<b>3.2 O <i>outro</i> Como Lugar .....</b>	<b>120</b>
<b>3.3 O <i>Outro</i> como lugar .....</b>	<b>126</b>
<b>4. TRÊS DIMENSÕES HERMENÊUTICAS DO CUIDADO PASTORAL .....</b>	<b>131</b>
<b>4.1 A Dialética Ação-Afetação no Cuidado Pastoral .....</b>	<b>131</b>
<b>4.2 A Dialética Tradição-Emergência no Cuidado Pastoral.....</b>	<b>136</b>
4.2.1 Cuidando por meio do esquecimento .....	140
4.2.2 Cuidando por meio da memória .....	141
4.2.3 Três textos significativos .....	142
<b>4.3 A Dialética Velado-Revelado no Cuidado Pastoral .....</b>	<b>148</b>
<b>CONCLUSÃO: .....</b>	<b>152</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>158</b>



## INTRODUÇÃO

“Terapeutas do deserto”! Assim ficaram conhecidos homens e mulheres que eram, ao mesmo tempo, sacerdotes, médicos, filósofos, psicólogos e educadores. Assim os chama Fílon de Alexandria, graças a quem nos chega a curiosa “arte de viver” desses alexandrinos, bem distinta daqueles que hoje são chamados pelo nome de terapeuta <sup>1</sup>. Salta aos olhos o modo como essa comunidade compreende o ser humano: não de maneira compartimentalizada, como em grande parte do tempo compreendeu a tradição ocidental, mas integralmente. A abordagem holística dos terapeutas, no tempo de Fílon, se manifestava na ampla variedade de formas com que cuidavam do *ser*: cuidavam do corpo; das imagens que habitam a alma; cuidavam dos deuses e de suas palavras proferidas à alma dos humanos; cuidavam da ética, e se portavam como instrumentos do “Vivente”, por meio de quem acreditavam vir a cura para os doentes. Portanto, sua antropologia é ampla, e não exclui a dimensão “espiritual” da vida. Salta aos olhos, também, a transcultural Alexandria, berço da “fecundação das civilizações do Ocidente e Oriente”. Jean-Yves Leloup lembra-nos que Fílon e os terapeutas vivem o “caldo cultural” da época — bem parecido com o mundo contemporâneo — em que homens e mulheres de tradição judaica abrem-se à cultura grega. Em meio a essa ebulição cultural, se colocam como verdadeiros hermeneutas: interpretam as Escrituras e o Logos que as inspiram, e interpretam a vida em toda a sua integralidade. Portanto, o ser humano constitui o seu “livro” de estudo, e folheá-lo significa cuidá-lo, ao mesmo tempo em que descobrir o seu Autor.

Os terapeutas constituem um bom exemplo de abordagem transdisciplinar e holística, no que respeita ao cuidado, e que poderá ser uma referência ao nosso trabalho. Imbuído do mesmo espírito, pois, é que pretendemos abordar o nosso tema: “HERMENÊTICA DO CUIDADO PASTORAL: A PARADOXALIDADE DA HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA”. Portanto, o presente trabalho pretende versar sobre o caráter paradoxal da hermenêutica contemporânea, que traz no seu bojo a própria paradoxalidade das cosmovisões iluminista e pós-moderna, e as possibilidades, a partir desse contexto, de construção de uma “hermenêutica do cuidado”, principalmente em seu aspecto pastoral.

---

<sup>1</sup> A tradução e comentário da obra de Fílon nos vêm pelo livro de Jean-Yves Leloup (ver tradução brasileira LELOUP, Jean-Ives. *Cuidar do ser*: Fílon e os terapeutas de Alexandria. 11. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.).

Nesse sentido, se orientará a partir de *dois eixos temáticos*, que também constituirão as duas principais partes deste trabalho. O primeiro “eixo” — sob o título de “A HERMENÊUTICA ENTRE DOIS MUNDOS: REFLEXÕES SOBRE A PARADOXALIDADE DA HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA” — analisará algumas manifestações que corroboram esse caráter paradoxal do mundo contemporâneo, e em que sentido a hermenêutica contemporânea deve ser compreendida também nessa perspectiva. Nesse “ambiente” se procurará, no capítulo 1, esclarecer os termos *modernidade* e *pós-modernidade* — que normalmente trazem alguma confusão em virtude de sua polissemia —, donde se proporá um conceito que procure sanar essas possíveis confusões: o conceito de *contemporaneidade*. Portanto, a pesquisa refletirá a *contemporaneidade* “no âmbito da paradoxalidade de ruptura e de continuidade”: <sup>2</sup> *ruptura*, pois alberga a chamada *pós-modernidade* que, aos nossos olhos, deverá ser entendida como aquela cosmovisão que vige como negação da cosmovisão moderna; *continuidade*, no sentido de que abriga resquícios da cosmovisão moderna (levada às últimas consequências pelo Iluminismo), que, apesar de indicar uma cosmovisão nascente no “período moderno” — cronologicamente falando <sup>3</sup> —, se apresenta como paradigma presente também no mundo contemporâneo. A partir das diferenças estabelecidas, pois, surge o conceito de *contemporaneidade*, que designa o momento presente, aglutinador tanto da cosmovisão iluminista, quanto da pós-moderna.

Com base numa razoável clareza desses conceitos, o trabalho refletirá as “relações” cujas ambiguidades consideramos mais relevantes para uma discussão acerca da hermenêutica contemporânea. Vislumbram-se, pois, três relações: o capítulo 2 apresentará, como primeira relação, o caráter paradoxal da contemporaneidade, manifesto na compreensão dialética do conceito de *re-revelação*. Tal proposta se faz no cotejamento com a concepção iluminista de revelação, predominante na modernidade ocidental, e expressa por seu caráter *evidente* e *manifesto*. Será apresentada, por um lado, a figura de Hegel como aquele que intensifica este caráter da revelação, sob o signo da *Offenbarung*, ao postular um Deus refém da necessidade de continuamente revelar-se, e, por outro, as figuras de Martin Heidegger e Karl Barth, como responsáveis por fomentar uma hermenêutica que perscrute o real, consciente, entretanto, de sua natureza que tende sempre ao ocultamento. O capítulo 3 apresentará, como segunda relação, os desafios de uma hermenêutica que se estabeleça entre a *tradição* e a *emergência*.

---

<sup>2</sup> TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (Orgs.). *Teologia na Pós-Modernidade*: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 10.

<sup>3</sup> Conquanto haja diferentes concepções quanto a que período da história pode ser corretamente denominado de modernidade, prefiro usar o termo de forma mais elástica, o que colocaria a “história moderna” como aquela que designa os fatos que se seguiram à tomada de Constantinopla em 1453, até a primeira metade do século XX.

A crítica nietzschiana à *memória histórica*, e a conseqüente destradicionalização da cultura, será cotejada com os resquícios persistentes de uma *tradição* ocidental que insiste na importância de si mesma. Ao mesmo tempo em que se apontará Nietzsche como responsável por uma postura crítica frente à história, que ainda repercute entre nós, também se mostrará a importância da memória e da tradição na constituição do ser humano. A terceira relação (capítulo 4) mostrará o movimento dialético entre *ação* e *afetação*, como desafio para a constituição de uma hermenêutica que se quer contemporânea. Nesse sentido, procurará destacar a construção de um conhecimento que se faça não só pela *ação* intencional de um sujeito, mas também por sua *afetação* (*páthos*). Embora não se queira desautorizar o conhecimento que advenha da *ação* do intérprete — sem o qual, é claro, não haveria paradoxo —, pretende-se, no entanto, apontar os perigos de uma hermenêutica em tom metafísico. Portanto, tal proposta pretende destacar, a partir do conceito de *páthos*, a premente necessidade de uma hermenêutica consciente de sua abertura àquele conhecimento que vem sem que seja buscado, portanto, um conhecimento gratuito. Finalmente, a partir do estabelecimento de algumas relações que legitimem a tese que afirma tal paradoxo, se oferecerá algumas intuições como “caminhos” para o estabelecimento de uma hermenêutica contemporânea.

O objetivo do segundo *eixo temático* — com o título “TEXTOS EM MOVIMENTO: POR UMA HERMENÊUTICA DO CUIDADO PASTORAL” — é discutir e propor uma hermenêutica do cuidado, especialmente o aspecto pastoral desse cuidado. Para tanto, se partirá de um pressuposto importante da hermenêutica contemporânea, cuja realidade dos “textos escritos” não representa mais os seu único objeto de interpretação, antes, toda a realidade agora se coloca como um grande texto, ou um conjunto de textos. E, como as pessoas fazem parte dessa realidade, logo, se constituem como “textos em movimento”, que precisam ser interpretados e interpolados. Assim, o capítulo 1 dessa seção buscará na filosofia de Heidegger as bases teóricas que sustentem um conceito de *cuidado*, visto não encontrarmos no âmbito da Teologia Prática, em geral, reflexões que aprofundem esse conceito. Normalmente, interpreta-se o *cuidado* como “atitudes de cuidar”, ou mesmo “ações de cuidar”. Heidegger pode ser considerado o pensador que melhor formulou tal conceito, ao investigar o seu estatuto ontológico, razão pela qual assumiremos aqui suas contribuições. Para ele, o cuidado é um *modo de ser* do humano, e quando as pessoas fazem jus a isso, não só cuidam dos entes, das coisas e das outras pessoas que estão ao seu redor, mas do próprio ser — portanto, o ser humano é “pastor do ser”. O capítulo 2, partindo do pressuposto de que interpretar é cuidar, proporá uma hermenêutica do cuidado pastoral ao estabelecer algumas

diferenças entre “textos escritos” e “textos vivos”. Assumirá a metáfora paulinas das “cartas vivas”, relatada em 2 Co 3:1-3, como metáfora significativa em face do fato de lançar luz à ideia de que as pessoas são “textos em movimento” e, que, portanto, precisam ser interpretadas, cuidadas. O fato de se apresentarem como textos vivos, em movimento, confirma o caráter dinâmico desses textos; confirma, também, o pressuposto filosófico que afirma que o ser humano está em permanente “construção”, o que nos remeteria a pensá-lo como um *sendo*. Este é o assunto do capítulo 3, que ainda refletirá as implicações desse caráter dinâmico para o cuidado pastoral. Discutirá, portanto, o “mundo”, o “outro” e o “Outro” como lugares constitutivos do humano e do ministério de cuidado. O capítulo 4 tomará como base as três relações paradoxais contempladas na primeira parte, e as analisará na perspectiva do cuidado pastoral: a dialética ação-afetação do cuidado pastoral; a dialética tradição-emergência do cuidado pastoral, e a dialética velado-revelado do cuidado pastoral. Finalmente, à guisa de um esforço por se manter coerente com a proposta de uma razão que seja mais “aberta”, em que os conceitos sejam tomados como “ferramentas” de compreensão de uma realidade impossível de ser plenamente abarcada, se proporá uma metáfora que contemple alguns desses conceitos trabalhados ao longo deste trabalho. Trata-se da metáfora: “Garatuja: a história de uma carta viva”.

Vale ainda ressaltar que o presente trabalho se orientará dentro de uma abordagem *teológico-filosófico-prática*. A proposta que aqui se insinua — a de refletir o cuidado (pastoral) a partir da paradoxalidade da hermenêutica contemporânea —, pela própria natureza do objeto proposto, demandará um trato dialético<sup>4</sup>, pois não se trata de escolher “elementos” que se firmem em detrimento de outros, e que, assim, construam o “melhor” modelo poimênico, como seria comum dentro de uma ótica dualista. Antes, trata-se de entender que as ambiguidades refletidas nesses modelos são as ambiguidades do próprio ser humano, e que muitas delas podem e devem ser assumidas como norteadoras de uma poimênica mais relevante, capaz de instaurar um “lugar” de transformação do ser humano. Nesse sentido, nossa empreitada — que aqui seguirá um método hermenêutico-discursivo — será subsidiada pela hermenêutica posterior à chamada “virada linguística”, cujas bases para a superação do pensamento metafísico foram estabelecidas por pensadores como Nietzsche, Wittgenstein e Heidegger. Assim, a *ideia-teórica-guia* que norteará nossa dissertação é aquela que pode ser denominada como “pensamento pós-metafísico”. Embora sejam muitas as características desse pensamento, ressaltam-se aqui aquelas que justificam a pesquisa se

---

<sup>4</sup> Que, como se verá, não se orientará pelo modelo hegeliano.

inserir nesse horizonte: a) um pensamento que abriu mão de descobrir a essência do *ser* dos entes, e, assim, objetivá-lo; b) um pensamento que desistiu de ser *fundacional* para os outros tipos de saber humano; desistiu, portanto, de se situar fora ou acima da história e finitude humanas, e de oferecer uma descrição objetiva dos fatos, o que significa também uma maior “abertura” em termos de interpretação; c) um pensamento caracterizado por uma reflexão em torno do *ser* “não em termos de objeto ou estado de coisas, mas em termos de ‘evento’, como diz Heidegger”<sup>5</sup>; d) um pensamento que desistiu de buscar um “sentido” supra-histórico, centrado no *sujeito-que-pensa*<sup>6</sup>, e instituiu o paradigma da intersubjetividade, pressupondo que a interpretação da realidade não prescindia das interações humanas.

Partimos, portanto, do pressuposto de que aos *cuidadores pastorais*, qualquer que seja a amplitude do sentido desta expressão, está reservada a grande e honrada tarefa de cuidar de pessoas, com a consciência de que se trata de “textos” que nem sempre se comportam como gostaríamos. São pessoas em cujo ser se manifesta o paradoxo que se concretiza nas luzes e sombras, nas alegrias e dissabores, na nobreza e na vileza, porquanto são “textos humanos”, assim como humanos são os seus intérpretes.

---

<sup>5</sup> VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 24.

<sup>6</sup> Vale ressaltar que o *sujeito-que-pensa* não deve ser interpretado como sujeito histórico — o que, inevitavelmente, manifestaria uma contradição na frase —, mas, em termos do *cogito* cartesiano, que deve ser entendido ontologicamente.

# I - A HERMENÊUTICA ENTRE DOIS MUNDOS: REFLEXÕES SOBRE A PARADOXALIDADE DA HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA

## 1. DEFININDO OS TERMOS

Antes de se estabelecer aquilo que aqui se apresenta como paradoxo da contemporaneidade, necessário se faz definir a própria *contemporaneidade* em sua relação com a *modernidade* e a *pós-modernidade*. Tal preocupação se justifica pela ausência de um sentido unívoco em torno dessas expressões. Muitas vezes, por falta de certo rigor nas definições, por exemplo, torna-se difícil saber com clareza o sentido pretendido quando determinado autor usa a palavra *modernidade*: se está se referindo a certo período histórico, ou a uma determinada *cosmovisão*, ou mesmo se com tal expressão quer indicar o momento presente. O mesmo pode acontecer em se tratando da *pós-modernidade*: trata-se de um período histórico, ou de certo *Zeitgeist* (espírito da época)?

Assim, muito longe de querer encerrar o assunto, tais definições aqui se colocam apenas como uma maneira, a priori, de fornecer o *desde onde* algumas digressões são construídas. Portanto, o que se quer dizer, neste trabalho, quando se fala em *modernidade*, *pós-modernidade* e *contemporaneidade*?

### 1.1 Modernidade

É um tanto complexa a tarefa de definir com precisão os termos *moderno* e *modernidade*. Entretanto, vale aqui ensejar algumas distinções, hauridas de uma semântica histórica que, se não esclarecer completamente, pelo menos diminuirá o risco de se utilizar esses termos de maneira inadequada ao longo deste trabalho.

O termo *moderno*, segundo Evilázio Borges Teixeira, citando J. Le Goff,

[...] nasce quando o império romano se dissolve no século quinto. A modernidade, portanto, está ligada a uma contraposição antigo-moderno e durante o Medievo terá

em geral um sentido de recente e atual. E, todavia, esconde freqüentemente, de modo especial, em ambientes intelectuais, uma noção de valores.<sup>7</sup>

Etimologicamente, a palavra *moderno* — dentro do qual se inscreve o termo *modernidade* — vem do latim tardio *modernus*, que é a junção de *modus*, “maneira de ser”<sup>8</sup>, “medida”, “limite” (justa medida, regra, norma, lei) — o advérbio *modo* indica o tempo limitado, que está em torno, circunscrito àquele que fala —, e *ernus*, “pertencer a”. Portanto, *modernus* é isso que pertence ao tempo presente, a coisa justa. Nesse sentido, a época moderna avança superando a época anterior. Ademais, *modernus* surge do modelo *hodiernus*, indicando assim o “hoje”, a “atualidade”<sup>9</sup>. Esse sentido — que indica pertencer à época histórica em que se vive, aquilo que é novo, contemporâneo — faculta a possibilidade de se usar corretamente o termo em qualquer época. Esse é o primeiro sentido digno de nota.

Há outra maneira de se entender o termo *moderno*, que é a partir de uma visão mais técnica e cronológica. Nesse sentido, significa um período que pode ser visto como oposto ao *medieval*, e, algumas vezes, oposto a *contemporâneo*. Ou seja, o vocábulo apontaria para um determinado período da história mundial, especialmente européia, que se convencionou iniciar no fim da Idade Medieval, culminando com a Revolução Francesa (1789)<sup>10</sup>. Entretanto, há alguns que preferem usar o termo de forma mais elástica, o que colocaria a “história moderna” como aquela que designa os fatos que se seguiram à tomada de Constantinopla em 1453, até a primeira metade do século XX. Semelhantemente, a “teologia moderna” seria, então, a que vigorou a partir do século XVI até a primeira metade do século XX, a partir de onde se tem a pós-modernidade<sup>11</sup>.

Vale ainda ressaltar o fato de que o termo *moderno* fora usado freqüentemente a partir do século X nas polêmicas filosóficas ou religiosas, quase sempre querendo indicar, de modo laudativo, certa abertura e liberdade de espírito, um conhecimento dos fatos e ideias recentes, ou uma ausência de rotina; por outro lado, de modo pejorativo, indica ligeireza, preocupação com a moda, amor da mudança pela mudança, em que se verifica um abandonar-

<sup>7</sup> TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 10.

<sup>8</sup> Cf. BUENO, Francisco da Silveira. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. São Paulo: Editora Brasília, 1974, vol. 5, p. 2489-2490.

<sup>9</sup> BUENO, 1974, p. 2489-2490.

<sup>10</sup> HOUAISS, A; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004, p. 1942.

<sup>11</sup> Há, ainda, aqueles que acreditam que a sociedade ganhou o adjetivo de *moderna* a partir das Revoluções Francesa e Industrial, e do avanço da ciência, a fim de se diferenciar da sociedade tradicional, dependente que era da religião para interpretar o mundo (p.e., BARREIRA, Paulo. Fragmentação do Sagrado e Crise das Tradições na Pós-Modernidade: desafios para o estudo da religião. In: TRASFERETTI, José, GONÇALVES, Sérgio Lopes (Org.). *Teologia na pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2003, p.437-463).

se às impressões do momento, que se subtrai a qualquer inteligência do passado. Ou seja, distinga-se aí uma justa modernidade, responsável por transformações reais e necessárias do pensamento, de uma modernidade de superfície, que ignora a tradição e apega-se ao reclame e à demagogia <sup>12</sup>.

De modo geral, a modernidade — qualquer que seja a escolha que se faça dentre os sentidos possíveis — configura-se como o resultado de uma *fratura* instaurada no cenário cósmico-antropológico de um período precedente. Essa mudança de paradigma que configura a modernidade pode ser resumida nas palavras de Carmelo Dotolo, citado por Evilázio Borges Teixeira:

“Ao lado da expressão modernidade ou idade moderna, se junta um corolário terminológico: palavras como *crise, emancipação, fratura da tradição, progresso, revolução* assumem os contornos de conceitos-horizonte indicativos de uma transmutação em ato de uma progressiva autoconsciência” <sup>13</sup>.

Tal crise delinea o novo horizonte a partir de três grandes eventos ocorridos no século XVI: a descoberta do novo mundo, o Renascimento, e a Reforma Protestante. Essa mudança, conquanto tenha ocorrido num determinado período histórico (séc. XVI), extrapola o seu nascedouro para se tornar uma espécie de consciência emancipativa que vigoraria por séculos <sup>14</sup>. Mas, não se pode deixar de destacar o fato de que essa fratura colabora para a compreensão do fenômeno moderno na medida em que se torna uma *mudança consciente*. Nas palavras de Evilázio Borges Teixeira,

[...] a modernidade pode ser entendida como uma contínua e progressiva conquista de uma consciência crítica que o espírito humano alcança no dever-se liberar da escravidão do passado para abrir-se à descoberta de uma nova e racional verdade. <sup>15</sup>

Segundo a opinião de grande parte dos historiadores, a era moderna nasceu com a esperança evocada pelo advento do Iluminismo, quando a Europa se encontrava devastada pela guerra. Entretanto, a arquitetura de uma mudança cultural fora encetada bem “antes que a Paz da Westfália pusesse um fim à destruição resultante da Guerra dos Trinta Anos, em

---

<sup>12</sup> Cf. LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 693.

<sup>13</sup> DOTOLO, C. *La teologia fondamentale davanti alle sfide del “pensiero debole” di Gianni Vattimo*. LAS — Roma, 1999, p. 46 apud TEIXEIRA, 2005, p. 12.

<sup>14</sup> Cf. TEIXEIRA, 2005, p. 12-13.

<sup>15</sup> TEIXEIRA, 2005, p. 13.



1648”.<sup>16</sup> Na realidade, há um século os pensadores renascentistas já haviam deslocado a humanidade para o centro da realidade<sup>17</sup>.

O Renascimento<sup>18</sup> configura-se como uma revolução no plano cultural em resposta às estruturas do medievo. A crise instaurada neste período inspirou artistas, escritores e pensadores a exprimirem seus ideais por meio de suas obras. Assim, uma nova visão de mundo e uma nova sociedade emergiam num contraponto ao monopólio cultural da Idade Média.

Como centro das atenções do pensamento renascentista, o ser humano ascendeu ao status de obra-prima da criação. Como tal, passou a ser visto como alguém capaz de compreender e exercer domínio sobre a natureza, o que engendrou um modo de pensar de caráter humanista — potencializado pelo retorno dos valores humanos manifestos nos escritos clássicos — e capaz de imprimir reformas nos principais eixos culturais, tais como o ensino nas universidades, onde se inseriu disciplinas como poesia, história e filosofia<sup>19</sup>. Nessa ebulição cultural, Aristóteles, amplamente considerado no medievo, cede lugar a Platão.

Se a Renascença assentou os fundamentos da mentalidade moderna, o Iluminismo foi responsável por edificar a sua superestrutura. Como bem se expressa Stanley Grenz:

A cosmologia renascentista elevou a humanidade ao centro do universo, contudo, não fez do ego individual o centro autodeterminante do mundo. Os teóricos renascentistas foram os pioneiros do método científico, entretanto, não reconstruíram a busca pelo conhecimento consoante a visão científica. O espírito renascentista solapou a autoridade da igreja, mas não entronizou a autoridade da razão.<sup>20</sup>

Embora não se tenha no Renascimento as ideias que constituíram o processo moderno, em seu estado de maturidade, lá podem ser encontradas as sementes de tal cosmovisão. Portanto, conquanto seja difícil um consenso por parte dos eruditos, pode-se falar que esse processo de reviravolta intelectual, chamado Iluminismo ou “Era da Razão”, começa no Renascimento, com a crescente insinuação da razão, e atinge o seu aspecto essencialmente crítico no século XVIII. Assim, alguns associam o seu começo “à Paz da Westfália em 1648 e seu término à Guerra dos Trinta Anos e à publicação da Crítica da razão

<sup>16</sup> GRENZ, Stanley J. *Pós-modernismo: um guia para entender a filosofia de nosso tempo*. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 94.

<sup>17</sup> Cf. GRENZ, 1997, p. 94.

<sup>18</sup> O Renascimento tem o seu início na península itálica no século XIV e estende-se até o século XVII pela Europa.

<sup>19</sup> Cf. ARRUDA, José Jobson de A.; PILETTI, Nelson. *Toda a história: história geral e história do Brasil*. São Paulo: Editora Ática, 2001, p. 162-163.

<sup>20</sup> GRENZ, 1997, p. 96-97.

pura, em 1781”.<sup>21</sup> Apesar de sua duração relativamente curta, pode-se dizer que o Iluminismo *consolida e radicaliza* a modernidade, que só terá o seu ocaso no final da primeira metade do século XX<sup>22</sup>.

Não se tem aqui a pretensão de fazer um diagnóstico completo da modernidade ocidental — apesar de instigante tarefa, certamente isso demandaria um trabalho bem mais extenso. Pretende-se, por outro lado, apenas destacá-la como esse período que gestou uma determinada visão de mundo, ancorada pela razão iluminista, mas cujos pressupostos básicos têm sido reinterpretados ou mesmo rejeitados pela pós-modernidade. Ou seja, apesar da não univocidade do termo, *modernidade* ou *cosmovisão moderna* aqui se consolida e se traduz na própria cosmovisão iluminista, que, apesar de indicar um *Zeitgeist* nascente no “período moderno” — cronologicamente falando —, se apresenta como paradigma presente também no mundo contemporâneo.

## 1.2 Pós-Modernidade

Há um consenso monolítico entre muitos observadores de que o mundo ocidental está vivendo um momento de profundas transformações. Há um deslocamento cultural só comparável ao nascimento da modernidade diante da moribunda Idade Média. Apesar de ser sempre difícil detectar características precisas de um período emergente, principalmente quando o observador se encontra em meio a essas transformações, é certo que a humanidade tem experimentado uma transição cultural expressa pelo abandono de certos postulados da modernidade em favor de um conjunto alternativo de elementos que se inscrevem sob o signo da *pós-modernidade*. Essa consciência, é claro, impõe a necessidade de um olhar diferenciado com relação ao mundo circunjacente. É lamentável, por outro lado, que muitos ainda pensem e ajam como se vivêssemos o auge da modernidade.

---

<sup>21</sup> GRENZ, 1997, p. 97.

<sup>22</sup> Vale ressaltar duas coisas importantes nessa afirmação: em primeiro lugar, quando se diz que o Iluminismo radicaliza a modernidade, não se deve confundir tal afirmativa com a interpretação da pós-modernidade, feita por alguns teóricos, como Modernidade Radicalizada, ou Hiper-Modernidade. O que se quer afirmar é que o Iluminismo é um movimento que manifesta o amadurecimento da modernidade — trata-se de uma modernidade em seu pleno vigor. Em segundo lugar, situar o ocaso da Modernidade na primeira metade do século XX vale apenas para aqueles que compreendem a pós-modernidade como *ruptura* da Modernidade. Para aqueles que a compreendem como uma exacerbação da Modernidade essa assertiva soará anacrônica. Mas, isso tudo ficará mais claro quando falarmos do conceito de Contemporaneidade.

Em termos semânticos é possível verificar certa evolução no uso da expressão: do seu primeiro uso, atribuído a Arnold Toynbee para designar a “nova fase histórica da civilização ocidental iniciada a partir de 1875 com o imperialismo *fin de siècle*”,<sup>23</sup> passando pela designação, a partir dos anos de 1960, tanto de certas práticas culturais em áreas como a arquitetura, artes figurativas, literatura, teatro e etc., quanto das mudanças na ordem da sociedade pós-industrial<sup>24</sup>, culmina-se numa “espécie de categoria universal apta a exprimir o *Zeitgeist* contemporâneo e o ‘esquecimento gradual de certa tradição filosófica’ que vai, *grosso modo*, de Descartes a Nietzsche”.<sup>25</sup> Tem-se, portanto, que o termo *pós-moderno* ou *pós-modernismo*, de modo geral, designa aquilo que se põe depois do moderno ou modernismo, ou uma atitude de rompimento e negação para com este. Neste sentido, tal expressão não se define por si, pois “implica uma definição por *diferença* em relação ao conceito de moderno”,<sup>26</sup> e, por conseguinte, a concepção de qualquer pensamento que se configure pós-moderno pressupõe uma determinada interpretação da modernidade<sup>27</sup>. Quanto a isso, esclarece Stanley Grenz:

[...] o termo pós-moderno talvez tenha sido cunhado e empregado pela primeira vez na década de 30 para se referir a uma importante transição histórica que já estava em andamento e também como designação para certos desenvolvimentos nas artes. Todavia o pós-modernismo não ganhou atenção generalizada até a década de 70. Primeiramente, denotava um novo estilo de arquitetura. Em seguida, invadiu os círculos acadêmicos, primeiramente como um rótulo para as teorias expostas nos departamentos de inglês e de filosofia das universidades. Por fim, tornou-se de uso público para designar um fenômeno cultural mais amplo.<sup>28</sup>

A crítica pós-moderna à modernidade perdura desde que Friedrich Nietzsche (1844-1900) denunciou a fragilidade dos postulados desta, já no apagar das luzes do século XIX. Ali estão as bases que norteariam uma nova fase no pensar humano, e se mostrariam, a princípio, num nível infra-estrutural — em que se verifica uma passagem das relações de produção industrial para as pós-industriais. Estas se manifestariam na troca de bens simbólicos, como, por exemplo, a informação. Entretanto, em termos de superestrutura, a pós-modernidade só começa na segunda metade do século XX, sobretudo na década de 70. Esse período

---

<sup>23</sup> FORNERO, Giovanni. Pós-Modernismo. In: ABBANGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 910.

<sup>24</sup> Cf. FORNERO, 2007, p. 910.

<sup>25</sup> FORNERO, 2007, p. 910.

<sup>26</sup> FORNERO, 2007, p. 910.

<sup>27</sup> Cf. FORNERO, 2007, p. 910.

<sup>28</sup> GRENZ, 1997, p. 16-17.

manifesta-se como um período de grande contestação dos dogmas estabelecidos pela modernidade.

Como alguns asseguram a visão pós-moderna é não possuir visão alguma. Em outras palavras, o homem pós-moderno rejeita a possibilidade de construção de uma visão única e correta que abarque todo o conhecimento, em prol de uma multiplicidade de visões e de mundos, onde a *interpretação* substitui o *conhecimento*. Afinal, como Nietzsche assevera, “no mundo não há dados, há somente interpretações”.

Um movimento digno de nota, fruto dessa contestação ao “projeto do Iluminismo”<sup>29</sup>, é, sem dúvida, o *desconstrucionismo*. Sucessora do *estruturalismo*, apesar de se configurar também como teoria literária, a desconstrução teve repercussões mais amplas, pois os filósofos proponentes de tal teoria aplicaram-na à realidade, e não somente a textos literários. Na verdade, muitos falam da pós-modernidade “como um movimento de desconstrução [...] e desmascaramento da razão ilustrada como resposta ao projeto modernista e seu consequente fracasso”.<sup>30</sup> Autores como Simon Marchán-Fiz, George Balandier e Patxi Lanceros ressaltam que a atitude pós-moderna aponta não tanto para uma negação radical do paradigma moderno, mas para a sua desconstrução<sup>31</sup>.

Na Filosofia contemporânea, o tema da desconstrução ganha importância, e causa desconforto, a partir da formulação da “diferença ontológica” apresentada por Heidegger<sup>32</sup>. Apesar desse caráter inaugural a partir do pensamento heideggeriano, o “discurso da diferença” foi exportado a outras áreas do saber humano. Quanto a isso, esclarece Ernildo Stein:

O discurso da diferença, entretanto, expandiu-se historicamente, de maneira surpreendente na recepção que tiveram Heidegger e outros filósofos no contexto do pensamento francês, na segunda metade do século 20. O conjunto de temas que aí se passou a discutir ocupou praticamente todo o espaço público, não apenas na Filosofia, mas também nas ciências humanas. A expressão “diferença” tornou-se um lugar-comum para onde foram drenados temas epistemológicos da Filosofia e das ciências humanas, sobretudo no contexto do estruturalismo, como pode ser observado na Psicanálise, na Antropologia, na Sociologia, na literatura e na crítica à Filosofia clássica.<sup>33</sup>

O discurso da diferença, nesse contexto, se apresenta como principal crítica à tradição metafísica. “A metafísica de que se trata é, no conceito que Heidegger vai buscar em

<sup>29</sup> Expressão creditada a Habermas (Cf. GRENZ, 1997, p. 18).

<sup>30</sup> TEIXEIRA, 2005, p. 91.

<sup>31</sup> Cf. TEIXEIRA, 2005, p. 92.

<sup>32</sup> Cf. STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008, p. 23.

<sup>33</sup> STEIN, 2008, p. 23.

Nietzsche, a filosofia platônica e a cristã”.<sup>34</sup> É, portanto, frente a esta tradição, e energizada pelas questões da diferença, que se impõe a chamada desconstrução. A intenção de Heidegger, ao elaborar o seu conceito de “destruição” (*Destruktion*), no parágrafo 6 de *Ser e Tempo*, não é o de aniquilar por completo a tradição metafísica, mas o de abalar a sua “rigidez e enrijecimento”, portanto, remover os “entulhos acumulados”. Segundo Heidegger, ao transmitir o seu legado, a tradição obstrui o acesso às “fontes originais”, encobrando, portanto, a experiência originária do Ser<sup>35</sup>. Embora seja um conceito que Heidegger constrói imbuído de sua crítica à tradição metafísica, sua apropriação por Derrida sofre alterações significativas, o que acaba por gerar pelo menos dois conceitos distintos de desconstrução. Gadamer chama a atenção para essa distinção:

O que me parece totalmente decisivo aqui é o fato de a “destruição”, tal como o jovem Heidegger a apresentou para nós enquanto a grande mensagem, nunca ter tido para aqueles que realmente têm no ouvido a língua alemã desses anos o tom negativo de “dizimação”, como acontece com o uso da palavra em outras línguas. Quando pensamos em dizimação, nós não utilizamos a palavra de origem latina *Destruktion*, mas *Zerstörung*. Assim, a palavra “destruição” (*Destruktion*) foi introduzida por Heidegger nos anos de 1920 e eu suponho que Derrida não estava realmente familiarizado com esse uso terminológico, e, por isso, escolheu uma construção vocabular estranha e redundante para o meu sentimento linguístico — com certeza, porém, porque ele só ouviu em “destruição” “dizimação”.<sup>36</sup>

Embora interessante, não nos interessa aprofundar a discussão em torno dos dois conceitos de desconstrução<sup>37</sup>. É relevante, porém, o fato de que tais distinções semânticas deram origem a distintos efeitos históricos. Por exemplo, “Freud, Derrida e Heidegger nos põem diante do problema do eu, da desconstrução do eu, da desmontagem do eu, ou da destruição do eu, com dois tipos de crítica que não se equivalem”.<sup>38</sup>

Vale destacar, assim como infere Stanley Grenz da obra de Gadamer (“Verdade e Método”), que o desconstrucionismo parece postular a ideia de que “o significado não é inerente ao texto em si, emerge apenas à medida que o intérprete dialoga [<sup>39</sup>] com o texto”.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> FERRARIS, Maurizio. Desconstrução. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 281.

<sup>35</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007, p. 59-61.

<sup>36</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 76.

<sup>37</sup> Para um aprofundamento maior em torno dos dois sentidos de “desconstrução”, tais como foram elaborados por Heidegger e Derrida, ver a obra de Ernildo Stein — sobretudo sua primeira parte — “Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução” (STEIN, 2008, p. 29ss).

<sup>38</sup> STEIN, 2008, p. 23.

<sup>39</sup> Na verdade, a hermenêutica de Gadamer é entendida como um exercício constante de *entrar-em-diálogo* com o texto.

E, nesse sentido, se não há mais um *sentido* que habite o texto em si, mas dependerá da perspectiva do intérprete na sua relação com o texto, então os significados do texto — e por extensão, os significados conferidos à própria realidade — não poderão prescindir da participação ativa dos intérpretes. O significado, portanto, não é uma “substância” que habita o texto, resultante das pretensões do autor, à espera de ser desvendado pelo intérprete. Ora, isso também indica o tipo de hermenêutica que se espera daí, ou seja, uma hermenêutica resultante da conversação, em que se fundem o “horizonte” do autor, presente no texto, e o “horizonte” do intérprete — aquilo que Gadamer chamou de “fusão de horizontes”<sup>41</sup> —, o que resulta inevitavelmente em polissemia. Ora, se se compreender até que ponto essa visão foi fundamental no estabelecimento da pós-modernidade, também se compreenderá a razão da atual ausência de um “centro” transcendente que sirva de referencial.

Apesar dos muitos pensadores que contribuíram para que a modernidade entrasse em falência, tais como Nietzsche e Heidegger, e muitos outros tidos como proponentes das ideias pós-modernistas, na opinião de Stanley Grenz três grandes gurus se destacam no pensamento contemporâneo. De maneira sucinta, pode-se elencá-los: o primeiro deles, Jacques Derrida,

reivindica o abandono tanto da “ontoteologia” (tentativa de estabelecer descrições ontológicas da realidade) como da “metafísica da presença” (a idéia de que algo transcendente está presente na realidade). Já que não há nada transcendente que seja inerente à realidade, diz ele, tudo o que emerge no processo de conhecimento é a perspectiva do eu que interpreta a realidade.<sup>42</sup>

Outro grande guru pós-moderno é Michel Foucault. Para ele, “toda interpretação da realidade é uma declaração de poder. Já que o ‘conhecimento’ é sempre o resultado do uso do poder, nomear algo significa exercer poder e, portanto, fazer violência ao que é nomeado”.<sup>43</sup>

O terceiro grande proponente é Richard Rorty, para quem

[...] a verdade não é estabelecida quer pela correspondência de uma afirmação com a realidade objetiva quer pela coerência interna das afirmações em si mesmas. Rorty argumenta que deveríamos simplesmente abandonar a busca pela verdade e nos contentarmos com a interpretação. Ele propõe a substituição da “filosofia sistemática” clássica pela “filosofia da construção” [...].<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> GRENZ, 1997, p. 22.

<sup>41</sup> Cf. GRENZ, 1997, p. 163-164.

<sup>42</sup> GRENZ, 1997, p. 22-23.

<sup>43</sup> GRENZ, 1997, p. 23.

<sup>44</sup> GRENZ, 1997, p. 23.

Vê-se, portanto, o estabelecimento de um modo de pensar que desistiu completamente de buscar um conhecimento a partir de uma realidade objetiva. Cai por terra, portanto, a noção de “universo”, pois se substituiu o “*uni*” pelo “*multi*” — o que temos, então, é um *multi-verso*. Porém, essa transformação demanda cautela, pois a própria multiplicidade de visões pode fazer com que se caia na armadilha de pressupor que haja uma homogeneidade no pensamento pós-moderno — a verdade é que não há. Há uma tendência que se consolida cada vez mais, em que o único consenso é não existir consenso. Assim, é bom que se sublinhe o fato de que, embora seja possível colocar esses pensadores no âmbito do pensamento pós-moderno, há de se levar em conta as suas divergências. Não obstante a isso, é possível assegurar-se do fato de que o questionamento da epistemologia iluminista é o ponto de encontro e coesão das diferentes opiniões desses pensadores contemporâneos.

Embora o aprofundamento da reflexão em torno de suas características não esteja no escopo deste trabalho, deve-se ressaltar que a pós-modernidade <sup>45</sup> aqui deverá ser entendida como aquela cosmovisão que vige como *negação* da cosmovisão iluminista, e não, necessariamente, como determinado período histórico. Pode-se, *grosso modo*, resumir algumas de suas principais características, quais sejam:

- 1) - desconfiança das visões globais do mundo e assunção das pequenas narrativas;
- 2) - destronização da razão ilustrada e entronização da experiência, dos aspectos afetivos, sensitivos;
- 3) – crítica aos “etnocentrismos” e legitimação das culturas em geral; reação ao solipsismo (ou seja, à ensimesmação do sujeito) e à intolerância, e afirmação da alteridade e construção de uma ética da tolerância;
- 4) - desistência da noção de fundamentos imutáveis, e afirmação de formas “fracas” (Vattimo) e “instáveis” (Lyotard) de racionalidade <sup>46</sup>;
- 5) - “passagem do paradigma da unidade ao da multiplicidade, ou seja, tese da ‘heteromorfia dos jogos linguísticos’ (Lyotard) e do fato de que ‘o mundo não é um, mas muitos’ (Vattimo)”, <sup>47</sup> e etc.

---

<sup>45</sup> Para alguns autores, como Gene Edward Veith, Jr. (Cf. VEITH, Gene Edwards, Jr. *Tempos pós-modernos: uma avaliação cristã do pensamento e da cultura da nossa época*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999, p. 35.), deve-se fazer uma distinção entre o adjetivo *pós-moderno*, que designa, na verdade, um período de tempo, cronologicamente falando, e a expressão *pós-modernismo*, que indica uma determinada ideologia. Nesse sentido, é possível ser pós-modernista e não ser pós-moderno. Entretanto, neste trabalho tal distinção não será assumida, como ficará evidente mais adiante.

<sup>46</sup> Cf. FORNERO, 2007, p. 910.

<sup>47</sup> FORNERO, 2007, p. 911.

Uma vez que se tenha definido, para os fins deste trabalho <sup>48</sup>, os conceitos de modernidade e pós-modernidade, o próximo passo será o de investigar suas relações possíveis, bem como a proposta de um conceito conciliador das principais maneiras de se conceber tal relação: o conceito de “contemporaneidade”.

### 1.3 Contemporaneidade Como o Moderno e Pós-Moderno

De modo geral, pode-se dizer que há duas maneiras distintas de se entender a relação entre a modernidade e a pós-modernidade: a *relação de ruptura* e a *relação de continuidade*. A relação de ruptura implica em se assumir a pós-modernidade como aquela cosmovisão que *rompeu* com a cosmovisão moderna em função da crise instaurada nesta última. Pensadores como Baudrillard e Lyotard sublinham a ruptura. Para Baudrillard, a tecnologia da informação “[...] determinou uma ordem social diferente — caracterizada por simulações — que apagou as diferenças entre o real e o virtual”. <sup>49</sup> Assim como para F. Jameson <sup>50</sup>, Baudrillard também conclui que “na cultura pós-moderna, a realidade transforma-se em imagens, e o tempo fragmenta-se numa série de presentes perpétuos”. <sup>51</sup>

Para Lyotard, “a crise dos grandes relatos [meta-narrativas] que legitimavam a ciência na Modernidade” deflagra a pós-modernidade — também denominada por ele como era “pós-industrial”. <sup>52</sup> Uma das consequências dessa transformação é o fato de que o saber muda de estatuto. A *circulação do conhecimento* altera a relação entre sujeito e conhecimento, pois este não deriva mais necessariamente da formação pessoal daquele. Ou seja, a produção do saber não está mais ligada ao sujeito que o produziu, e não depende dele para se perpetuar — “o conhecimento, portanto, tem certa autonomia em relação ao sujeito porque pode ser facilmente adquirido sem necessidade de atuação em seu processo de produção”. <sup>53</sup> Em tempos pós-modernos nem todos os que manipulam e consomem

---

<sup>48</sup> Isto quer dizer que não se pretende, de forma alguma, oferecer uma descrição detalhada da “modernidade” e “pós-modernidade”. Tal intenção empobreceria, em muito, o presente trabalho, já que existem muitas e boas obras que falam sobejamente sobre o assunto. O objetivo pretendido é o de *facilitar* a construção de um conceito que amenize as dificuldades que normalmente se colocam a partir dessas expressões, como se verá.

<sup>49</sup> BARRERA, 2003, p.442.

<sup>50</sup> Cf. JAMESON, F. *As sementes do tempo*. São Paulo: Ática, 1996.

<sup>51</sup> BARRERA, 2003, p.442

<sup>52</sup> BARRERA, 2003, p. 442

<sup>53</sup> BARRERA, 2003, p. 443-444.



informações são partícipes da construção desse saber. Para Lyotard, então, o conhecimento posto em circulação transforma-se em informação, e esse “domínio público” reduz consideravelmente a capacidade monopolizadora de uma visão de mundo por qualquer que seja a instituição.

Na opinião de Pablo Barrera, Anthony Giddens é o que melhor elaborou a compreensão de pós-modernidade como *continuidade* da modernidade — aquela diz respeito a uma radicalização e universalização das consequências desta. Para autores como Giddens, Beck e Lash, conceitos como pós-modernidade resultam do aumento de abrangência e “[...] velocidade das características modernas”.<sup>54</sup> A ideia de uma “Modernidade Reflexiva”, desenvolvida principalmente por Beck<sup>55</sup> e Giddens<sup>56</sup> — também ligada à expressão “autodestruição criativa”<sup>57</sup> —, pressupõe que não há transformações essenciais na passagem da modernidade à pós-modernidade, mas um incremento das características daquela. Por isso, não seria sensato celebrar algo novo, pois a pós-modernidade indicaria apenas um aperfeiçoamento ou radicalização da modernidade. Nesse sentido, algumas expressões aparecem como mais adequadas às mudanças verificadas, tais como: “alta modernidade”, “ultramodernidade”, “modernidade reflexiva”, “modernidade radicalizada”. Todas essas expressões querem indicar não uma ruptura com a modernidade, mas uma recriação, um aprofundamento desta.

Conquanto hajam diferenças nas variadas abordagens, pode-se, com cautela, incluir outros autores: Zigmunt Bauman também parece se enquadrar neste segundo grupo de pensadores que compreendem a pós-modernidade como continuidade. Bauman abandona o termo pós-modernidade em prol da expressão “modernidade líquida”<sup>58</sup>. Para ele, a pós-modernidade não se traduz por ruptura, pois não se configura como algo plenamente novo, mas deve ser compreendida como intensificação da modernidade. Tendências já enraizadas na modernidade começam, portanto, a produzir efeitos diferentes daqueles vistos e sentidos na modernidade. Mas, as matrizes não são novas, apenas produzem novos efeitos. A “modernidade líquida”, destarte, configura-se para Bauman também como uma radicalização

---

<sup>54</sup> BARRERA, 2003, p. 447.

<sup>55</sup> Cf. BECK, U. et al. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997.

<sup>56</sup> Cf. GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

<sup>57</sup> Segundo Barreira, a expressão “autodestruição criativa” tem a ver com “[...] uma destruição de origem interna, e não externa. Ao progredir, a Modernidade se autodestrói criativamente [...] O sentimento de novidade é causado pelo caráter inédito dos efeitos dessa radicalização” (BARREIRA, 2003, p. 448).

<sup>58</sup> Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

da modernidade. Distinga-se, portanto, uma “modernidade sólida” (a modernidade propriamente dita) de uma “modernidade líquida” (a pós-modernidade).

Vale ainda citar um dos “pesos pesados” do pensamento contemporâneo, que parece admitir, também, uma pós-modernidade como continuidade da modernidade: Jürgen Habermas, para quem a modernidade se manifesta como “um projeto inacabado”, assim se expressa:

As forças religiosas de integração social debilitaram-se em virtude de um processo de **esclarecimento** [<sup>59</sup>] que, na medida em que não foi produzido arbitrariamente, tampouco pode ser cancelado. É próprio ao **esclarecimento** a irreversibilidade de processos de aprendizagem que se fundam no fato de que os discernimentos não podem ser esquecidos a bel-prazer, mas só reprimidos ou corrigidos por discernimentos melhores. Por isso o **esclarecimento** só pode compensar seus déficits mediante um **esclarecimento** radicalizado (grifo nosso).<sup>60</sup>

Na verdade, muitos autores admitem a falta de clareza quanto ao fato de a pós-modernidade se constituir numa *ruptura* ou *continuidade* da modernidade. É inegável, no entanto, o fato de que ambas as posições são bem defendidas e fundamentadas por seus respectivos defensores, o que sugere — e essa é uma das teses do presente trabalho — a concepção de que tanto a ideia de *ruptura* quanto a de *continuidade* devam ser acolhidas para uma boa compreensão do fenômeno que grassa hodiernamente. Surge, assim, o conceito de “contemporaneidade”, que designa o momento presente, aglutinador tanto da ideologia iluminista, quanto da pós-moderna. A “contemporaneidade”, como esse palco que abarca realidades paradoxais, admite, por um lado, a modernidade como um fenômeno que, embora tenha caracterizado um determinado momento histórico, vige ainda como modo de pensar, e, por outro, a pós-modernidade como negação da modernidade. Ambas, portanto, aparecem concomitantemente como *Zetgeist* no mundo contemporâneo. Ou seja, o pluralismo, próprio do momento em que vivemos, manifesta-se, também, na simultaneidade de elementos iluministas e daqueles genuinamente pós-modernos. Ambas as *cosmovisões* convivem lado a lado, de maneira ambígua, se nutrem e se embatem delineando um novo “espírito” aglutinador de realidades multifacetadas.

---

<sup>59</sup> O termo original, *Aufklärung*, também usado para se referir ao Iluminismo, enquanto movimento intelectual do século XVIII, nesta passagem quer indicar “[...] um processo histórico mais amplo, próximo do que Habermas entende por racionalização”. Quanto a esta distinção, ver nota explicativa dos tradutores (cf. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 6.)

<sup>60</sup> HABERMAS, 2000, p. 122

## 2. UMA HERMENÊUTICA ENTRE O VELADO E O REVELADO

### 2.1 Modernidade Ocidental: Uma Cultura do Revelado

A história do pensamento é testemunha do fato de que o ser humano parece sempre estar “fora da medida” quando pensa o mundo e propõe novos paradigmas. Geralmente, quando uma determinada tendência se exagera, e mostra-se inadequada, tal fato motiva pensadores a romperem com o paradigma predominante, e a lançarem as bases de uma forma alternativa de compreensão do mundo. Entretanto, ao fazerem isso, “*carregam nas tintas*”, de forma que sua proposta passa a sofrer do mesmo “mal” encarnado por aquela que está sendo criticada: ou seja, o “exagero”. É flagrante, pois, esse movimento pendular: exageros provocam exageros, e assim a história avança.

Destarte, pode-se dizer que a modernidade ocidental nasce ressentida com os “exageros” da Idade Média, especialmente — eis aqui o que se quer ressaltar — no que respeita à ideia de *revelação*<sup>61</sup>. Embora o termo *revelação* não seja propriamente moderno — a formação latina da palavra tem lugar entre os séculos XIV e XV —, parece razoável admitir que o conceito teológico desse vocábulo, tal como ainda é concebido atualmente — como ato por meio do qual Deus tornou conhecido aos seres humanos os seus mistérios e sua vontade, quer dizer, manifestou num ato de completo desvelamento o que antes estava oculto —, tem contornos modernos. O sentido etimológico, que se traduz na ação de descobrir, de desvendar, parece adequar-se perfeitamente ao ideal moderno. Vale salientar, pois, que a modernidade ocidental e, sobretudo, o iluminismo, *grosso modo* caracterizaram-se por uma busca com vistas a *desvendar* os segredos do universo, a fim de que fosse possível colocar a natureza a serviço do ser humano. Assim, a “sede” iluminista se contrapõe aos “limites” do medieval — seja ele um pensador, ou mesmo um indivíduo comum —, destituído em grande medida da oportunidade de pensar o real fora da influência dos dogmas eclesiásticos. Francis Bacon, para quem “instaurar o poder do homem sobre o mundo natural”<sup>62</sup> era a grande ideia em

---

<sup>61</sup> Não se pretende afirmar que a ideia de “revelação” seja o assunto central em torno do qual se deu a mudança do medievo para a modernidade. Apenas pretende-se ressaltar aqui esse aspecto, sem, contudo, desconsiderar tantos outros.

<sup>62</sup> CHRÉTIEN-GONI, Jean-Pierre. BACON Francis. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 106.

torno da qual se deveria construir o seu sistema, sintetiza essa fome desenfreada pelo progresso:

A reverência à Antiguidade, o respeito à autoridade de homens tidos como grandes mestres de filosofia e o geral conformismo para com o atual estágio do saber e das coisas descobertas também muito retardaram os homens na senda do progresso das ciências, mantendo-os como que encantados.<sup>63</sup>

Ao contrário de um saber herdado da tradição, Bacon postulava a necessidade de o ser humano dominar, enquanto “ministro e intérprete da natureza”, pois esta deveria ser restabelecida como fundamento do saber. Nesse sentido, é digno de nota o fato de que Bacon estabelece o ser humano como hermeneuta da natureza, cabendo a este a reflexão com base na observação da ordem natural das coisas. Entretanto, tal atitude hermenêutica está a serviço de um saber exploratório que seja útil ao bem do ser humano<sup>64</sup>.

Imunes a quaisquer preceitos ancorados na tradição, portanto, as suposições epistemológicas da Modernidade passam a postular o conhecimento como algo *preciso* (exato), *objetivo* e *bom*. Conseqüentemente, o progresso fora visto como inevitável, exacerbando, assim, a confiança na razão, na esperança de que associando-a ao poder da educação, acabaria por libertar a humanidade de qualquer vulnerabilidade à natureza, de toda escravidão social, e também religiosa. O iluminismo consolida as bases da modernidade, e em vez da mística e da superstição — amplamente consideradas no medievo —, verifica-se um “culto” à razão, e uma autonomia em relação a qualquer autoridade externa. Evidentemente, essa nova cultura tem o poder de *in-formar* — e porque não dizer *de-formar*? — o conceito *revelação*, pois o submete à necessidade de trazer todos os mistérios à baila. Nesse sentido, a modernidade compõe-se de um sem número de fenômenos sociais que derivam do acesso das pessoas aos avanços da ciência e tecnologia — seus rebentos mais notórios.

Parece razoável ver nos exageros do medievo a razão deflagradora e catalisadora da modernidade ocidental. Ao caráter velado da verdade, que por muito tempo exacerbou-se na própria privação institucional do conhecimento, contrapõe-se a ânsia por um saber sem limites morais, institucionais, ou metafísicos. Entretanto, a despeito de todo ressentimento e críticas, a modernidade instaura uma nova moralidade, novas instituições, e uma nova metafísica. Mas, o que aqui se pretende indicar é que, em função dos exageros provocados por uma

---

<sup>63</sup> BACON, Francis. *Novum organum*. In: EDITORA NOVA CULTURAL LTDA. *Bacon: vida e obra*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 65-66 (Coleção Os Pensadores).

<sup>64</sup> Cf. CHRÉTIEN-GONI, 2001, p. 106.

ênfase na *abscondicidade* de Deus e do próprio conhecimento, a modernidade ocidental acaba por exagerar o seu caráter *evidente e manifesto*. Finda-se, portanto, a “época das sombras”, e dá-se início à “época das luzes”.

### 2.1.1 A modernidade e os limites do conhecimento

A crítica iluminista ao medievo se caracteriza por uma denúncia aos “limites” impostos ao conhecimento, o que sugere a ideia de um saber sem limites, afinal, como sintetiza Bacon, o “intelecto humano se agita sempre, não se pode deter ou repousar, sempre procura ir adiante [portanto é] impensável, inconcebível que haja um **limite extremo** e último do mundo” (grifo nosso).<sup>65</sup> No entanto, é preciso assinalar que nesse sentido o projeto do iluminismo malogra, posto que também imponha limites a seu próprio modo. Não é exagero dizer que a modernidade seja responsável por uma restrição do conhecimento, ao modo de uma “teoria do...”, em que se visualiza o real a partir do esquema sujeito-objeto<sup>66</sup>. Tal teoria do conhecimento, enquanto disciplina, é claro, nos remete a uma compartimentalização do saber, donde se percebe certa *ordenação e regulamento*. Esse enquadramento teórico, embora seja razoável do ponto-de-vista metodológico dentro da nova mentalidade moderna, por outro lado não deixa de se manifestar, também, como uma espécie de *regência e manipulação* do real a partir de certos códigos ou certa doutrina. Em outras palavras, o paradigma modernista sugere certa *determinação* do conhecimento, ou seja, o estabelecimento de limites que cerceiam certo aspecto da realidade. É nesse sentido que se pode falar da modernidade como um evento cultural, mas que se expressa, também, como um *modo* — seguindo a semântica latina do termo — próprio do pensamento, que cumpre uma absolutização do *conceito*, como se a este fora possível “dizer” toda a realidade. Se há uma *determinação*, é claro, isto quer dizer que, ou o sujeito determina o objeto, ou o objeto determina o sujeito. Em ambos os casos permanecem um *ativo* e um *passivo* — um *determinante* e um *determinado*. Contudo, buscando um vínculo entre sujeito e objeto, a visão cartesiana postula que o sujeito é o “dono” dele mesmo, senhor de suas próprias ações, protagonista do universo, e vige para sujeitar. Ao

---

<sup>65</sup> BACON, 1999, p. 43.

<sup>66</sup> Esse dualismo sujeito-objeto aparece, também, na forma de uma divisão da realidade em *mente e matéria*, e numa divisão da pessoa humana em *corpo* (a substância física) e *alma* (a substância pensante).

objeto, por outro lado, cumpre certa passividade diante do sujeito, o que significa que está aí para ser sujeitoado.

A compreensão dessa discussão na visão da modernidade europeia sempre expressou o *conhecer* como representação que um sujeito pensante (o ser humano) — o *res cogitans* — realiza sobre um objeto dado — este denominado *res extensa* (substância externa ao ser pensante). Aquilo que está fora do sujeito e é imediatamente *apresentado* a ele, é *re-apresentado* na forma deste. Ou seja, é a consciência (*cogito*) desse sujeito que *in-forma*, que modela a substância extensa. É a partir desse paralelismo — o *res cogito* e *res extensa*<sup>67</sup>, o *dentro* e o *fora* — que surge a disciplina “Teoria do Conhecimento”<sup>68</sup>. A questão é, portanto, como o *cogito* pode apreender aquilo que lhe é externo. Ou seja, até onde pode ir o conhecimento, quais os seus limites<sup>69</sup>?

Vale ressaltar que uma teoria do conhecimento, enquanto tal é manifestação do ideal moderno, como testemunha Johannes Hessen:

Como disciplina filosófica independente, não se pode falar de uma teoria do conhecimento nem na Antiguidade nem na Idade Média. Certamente, encontraremos numerosas reflexões epistemológicas na filosofia antiga, especialmente em *Platão* e em *Aristóteles*. São, porém, investigações epistemológicas que ainda estão completamente embutidas em contextos psicológicos e metafísicos. É só na *Idade Moderna* que a teoria do conhecimento aparece como disciplina independente.<sup>70</sup>

É assim, portanto, que a teoria do conhecimento vigora como categoria científica, no sentido de figurar como um “corte” da realidade, a partir do que se empreende certa cognoscibilidade de natureza tecnicista, que visa se estabelecer como um ramo do saber. À parte do fato de se vê-la como boa ou má — isso não está em questão —, é preciso admitir que uma compartimentalização e *de-finição* do conhecimento, naturalmente, favorece o estabelecimento desse domínio da *res cogitans* sobre a *res extensa*, que, em muitos casos, se expressou como um verdadeiro “estupro” do real. Tal tendência, apesar de possuir o seu lado estratégico e útil numa determinada concepção filosófico-teológico-acadêmica, pode ser

---

<sup>67</sup> A *res extensa*, segundo Descartes, é um termo abstrato, quantitativo, que representa o mundo como objeto que ocupa um determinado lugar na espacialidade. Além disso, pode ser concebido matematicamente. Não diz respeito à matéria, mas àquilo que é quantificável. Neste sentido, a matéria é *extensa*, mas a *extensão* não é matéria. Ao contrário, a *res cogito* não se espacializa, e é puramente reflexiva.

<sup>68</sup> No contexto de uma *teoria do conhecimento*, o conhecimento passa a figurar como *intermediário* ou *instrumento* que faz a conexão entre o *sujeito* e o *objeto*, sendo, deste modo, compreendido como uma espécie de *epifenômeno*. É assim que se empreenderão pesquisas que visam determinar de que forma, por quais mecanismos o sujeito realizará a apreensão do objeto.

<sup>69</sup> O problema da apreensão do *cogito* do que lhe é externo tem se tornado conhecido na Teoria do Conhecimento como “o problema da ponte”.

<sup>70</sup> HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 14.

destrutiva a partir do momento em que o estabelecimento de limites impostos pelo ser humano não mais reconheça os limites da própria *coisa*, como se verá mais adiante. E eis aí a contradição iluminista: em nome de um saber sem limites, não se percebeu o fato de estar, desde o início, pensando dentro de limites muito rígidos, posto circunscrever tal conhecimento aos limites da razão e do conceito <sup>71</sup>. Tal disposição — que vem a reboque do tão propalado ideal moderno de progresso e superação —, não se pode omitir, se mostrou extremamente “destrutiva”, não importa quanto o discurso positivo e otimista da “época das luzes” queira negar <sup>72</sup>.

Portanto, a própria teoria do conhecimento é demonstração das incoerências da modernidade. Mas, cabe aqui ressaltar que, embora a modernidade laborasse em contradição, não conseguiu trazê-la a um nível de consciência, assumindo-a como tal.

### 2.1.2 Modernidade e *Offenbarung*

Desde suas origens, o ato hermenêutico esteve intrinsecamente ligado à revelação. Segundo Gadamer, é na revelação — historicizada no evento da encarnação — que a experiência hermenêutica tem o seu fundamento <sup>73</sup>. Embora essa relação se encete no âmbito da exegese da Escritura, como se verá mais adiante, a revelação se manteve como fundamento não só em sentido teológico, mas também se desvestiu de seu caráter sacro ao longo da história para adquirir o status de “holofote” do ato hermenêutico legítimo. Ou seja, a revelação se tornou o evento capaz de instaurar uma *abertura* necessária a toda experiência interpretativa.

Mas, o conceito de revelação adquire na modernidade um sentido estrito e hegemônico, expresso pelo termo *Offenbarung*. Embora no equivalente latino *revelatio* se

---

<sup>71</sup> A despeito das muitas nuances percebidas nas concepções dos autores citados neste trabalho como críticos do Iluminismo, é digno de nota a distinção feita por Sérgio Paulo Rouanet (Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 200-216.), ao se apropriar da metáfora paulina do “espírito que vivifica” versus a “letra que mata”. Com base na metáfora, para Rouanet deve-se distinguir um “Iluminismo vivo”, ou um espírito iluminista, de um “Iluminismo de museu”, ou Iluminismo institucionalizado.

<sup>72</sup> Dentre os muitos críticos da modernidade ocidental, pode-se destacar os nomes de Nietzsche e Heidegger como aqueles que, através de sua postura aguerrida, deitaram as bases daquilo que veio a se chamar pós-modernidade. Esses e outros críticos da modernidade serão mencionados adiante, à medida que suas contribuições forem relevantes para o assunto em questão.

<sup>73</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 609,622.

encontre presente tanto o sentido de “retirada do véu”, bem como o de “espessamento do véu” (ou seja, intensificação do velamento) — o que sugere uma relação dialética interessante —, a modernidade viu na *Offenbarung* apenas o primeiro sentido: o ato de tornar evidente o que estava oculto, a pura manifestação.<sup>74</sup> O termo *Offenbarung*, portanto, em seu sentido moderno, não é desprezioso, mas, ao contrário, expressa de forma cabal a cosmovisão moderna. E é a abordagem de Hegel (1770-1831) que, levando a *Offenbarung* às últimas consequências, consolida tal cosmovisão ao propor a completa correspondência “entre o conteúdo e a forma da manifestação histórica de Deus”.<sup>75</sup> Ou seja, a revelação de Deus manifesta *aberta e absolutamente* quem ele é, de maneira que nesse ato não se deveria pressupor que houvesse resíduos encobertos do ser divino. Tudo quanto Deus é se desvela no ato da revelação. Tal concepção encarna bem o ideal iluminista, pois sustenta o pressuposto de que a “ideia de Deus” abraça e esgota o divino. Amparado pela concepção de Deus como Espírito (“Geist”), Hegel advoga a ideia de um Deus submetido à necessidade constitutiva de manifestar-se historicamente<sup>76</sup>. Para ele, Deus não pode não se manifestar, além do fato de que tal revelação não é gratuita, ancorada na liberdade, proporcionadora da surpresa, antes Deus torna-se escravo de sua própria natureza destinada ao desvelamento.

Assim, ao mesmo tempo em que a modernidade se expressa pelo triunfo da *Offenbarung*, como o triunfo da identidade, manifesta predominantemente uma recusa da diferença, o que traz sérias implicações para a tarefa hermenêutica, não só em seu sentido epistemológico-textual, mas muito mais em seu sentido ontológico. Tal opção — vale ressaltar —, ao mesmo tempo em que alimenta a modernidade, por ela é alimentada.

Nesse sentido, o Deus que vem à consciência se mostra plenamente, sem mistérios, sem resquícios, sem a possibilidade de ser Outro, condenado, portanto, à repetição eterna da identidade. Ora, a concepção de um Deus que seja compelido a revelar-se, e que, portanto, anula toda a possibilidade da alteridade, compromete por completo o ato hermenêutico, porquanto este se estriba na possibilidade de um conhecimento do outro como outro<sup>77</sup>. A

---

<sup>74</sup> Cf. FORTE, Bruno. *À Escuta do Outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 14.

<sup>75</sup> FORTE, 2003. p. 14.

<sup>76</sup> Quanto à concepção hegeliana, muito bem se expressa Bruno Forte ao dizer: “*O constitutivo destinar-se, a natureza do ‘Geist’ em si próprio, é o manifestar-se (‘sich zu manifestieren’), o tornar-se objetivo (‘sich gegenständlich zu machen’), o colocar-se diante de si mesmo como objeto, para repossuir-se no ato do conhecer como sujeito cognoscente. Esse é seu ato infinito. Portanto, se a religião cristã é a religião do manifestar-se de Deus, e Deus é aquele que se manifesta, Deus é Espírito por excelência, porque o Espírito é o manifestar-se, o tornar-se objetivo*” (FORTE, 2003. p. 15).

<sup>77</sup> Tal constatação estriba-se, entretanto, numa perspectiva pós-metafísica da hermenêutica.



hermenêutica só é possível quando construída sobre o pressuposto de respeito ao outro em sua diferença.

Essa herança da modernidade parece grassar ainda hoje quando lidamos com aquelas teologias, ou aqueles dogmas que se perpetuaram ao longo dos anos, “baús doutrinários” cujas chaves foram escondidas a fim de se evitar a possibilidade de um dia serem mexidos e seu conteúdo modificado. Nesse sentido, o paradigma iluminista parece facilitar uma “hermenêutica da manutenção”, impossível de possibilitar a espera pelo inesperado, o encantamento, o maravilhar-se com o inusitado. A “hermenêutica da manutenção”, no dizer de Bruno Forte, é anti-filosofia, anti-teologia, anti-hermenêutica. Na verdade, essa anti-hermenêutica que se constrói pela necessidade

[...] não comunica, não dialoga, impõe-se, e, nesse sentido, é violenta porque repete a identidade, não pode tolerar a diferença. Por isso, pode-se afirmar que a ideologia não se torna totalitária acidentalmente, por incidentes de percurso, mas o é constitutivamente, originariamente, porque está fundada na hermenêutica da repetição da identidade.<sup>78</sup>

Essa atitude anti-hermenêutica, pois, figura como uma das principais expressões da cosmovisão moderna, propensa a uma “dominação” que pode ser vista na ânsia por um conhecimento que se presentifique de forma perene a fim de que seja *útil e funcional*. E tal utilidade pode ser medida pelo grau de controle que se exerce sobre as coisas. Isto quer dizer que mesmo o aprender, como *domínio e apropriação*, é dominação, o que encarna de forma aterradora a frase de Francis Bacon: “Saber é poder”<sup>79</sup>. Esta máxima — sintetizadora da modernidade iluminista — faz o favor de lembrar-nos sempre que é arriscado lidar com o obscuro, com o inesperado, pois que poder se pode exercer sobre aquilo que não se controla? A revelação, dentro de um paradigma representativo-conceptual, tende sempre a direcionar nosso olhar para o manifesto, para o aberto, o conhecido, o evidente, enfim, para o revelado. Essa atitude caracterizadora da cosmovisão moderna, sem dúvidas, obnubila o nosso olhar à experiência cotidiana do ordinário, capaz também de evocar o absconso, aquilo que permanentemente se oculta.

É digno de nota, também — embora seja considerada por alguns uma análise um tanto exagerada do iluminismo<sup>80</sup> —, a crítica empreendida pelos artífices da “dialética do

---

<sup>78</sup> FORTE, 2003. p. 14.

<sup>79</sup> Cf. BACON, 1999, p. 33.

<sup>80</sup> Habermas, por exemplo, acredita que a radicalidade das críticas faz com que os autores subestimem conquistas da modernidade cultural que não poderiam ser ignoradas. Nesse sentido, não se poderia, acertadamente, ver apenas a “aliança da razão com a dominação” (quanto a isto, ver HABERMAS, 2000, p. 153-186).

esclarecimento”<sup>81</sup>, Adorno (1903-1969) e Horkheimer (1895-1973). Ambos denunciam energicamente a atitude dominadora empreendida pelo iluminismo:

O que os homens querem aprender da natureza é como aplicá-la para dominar completamente sobre ela e sobre os homens. Fora disso, nada conta. Sem escrúpulos para consigo mesmo, o iluminismo incinerou os últimos restos da sua própria consciência de si [...] A partir de agora, a matéria deverá finalmente ser dominada, sem apelo a forças ilusórias que a governem ou que nela habitem, sem apelo a propriedades ocultas. O que não se ajusta às medidas da calculabilidade e da utilidade é suspeito para o iluminismo.<sup>82</sup>

A análise crítica de Adorno e Horkheimer quanto aos mecanismos culturais de dominação da sociedade ocidental vê na *Aufklärung* a responsável pelo destinar humano a uma nova forma de barbárie, ainda que o discurso iluminista afirmasse uma aventura que progressivamente deveria fornecer melhores condições aos seres humanos. Na verdade, o processo autodestrutivo apontado por eles refere-se à própria autodestruição da razão, afinal esta se expressaria nas Luzes como um *Logos* dominador<sup>83</sup>.

Apesar de serem amplas e profundas as mudanças acarretadas pela modernidade, o que se quer pontuar aqui é tão somente a sua busca por um conhecimento “escancarado” como estabelecimento do *poder e dominação*, e que, de alguma forma, encarna um “instinto napoleônico” — *dividir para dominar*. Nenhuma cultura jamais chegou tão longe no que concerne a essa luta por perscrutar todos os mistérios, e subjugar-los por meio do conhecimento — eis aí o que poderíamos chamar de “cultura do *revelado*”.

---

<sup>81</sup> A expressão “dialética do esclarecimento” é usada por Adorno e Horkheimer para indicar a “alternância histórica da civilização ocidental”. O conceito de *Aufklärung* (esclarecimento) deixa de identificar-se com a filosofia iluminista e torna-se uma categoria que designa o pensamento “burguês” em seu triunfo na cultura do século XVIII. Identifica-se, portanto, com a “práxis da civilização e da lógica do domínio”. Nesse sentido, o esclarecimento se traduz na própria burguesia, e se caracteriza pela atitude do ser humano em tornar o mundo e o *ser* suas propriedades. Essa tentativa de se impor como o dono do *ser* enceta um processo autodestrutivo que, por assim dizer, justifica a expressão “dialética do esclarecimento”. Segundo os autores de Frankfurt, o domínio do ser humano sobre o mundo pressupõe o domínio sobre o próprio ser humano, e uma renúncia “aos reclamos do instinto e do prazer em favor do trabalho e da labuta”. Isso se expressa na atitude de privação dos burgueses quanto à felicidade em prol de uma extensão cada vez maior de seu domínio (Ver FORNERO, 2007, p. 322-323).

<sup>82</sup> ADORNO, Theodor W. Conceito de iluminismo. In: EDITORA NOVA CULTURAL LTDA. *Theodor W. Adorno: textos escolhidos*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 19-21.

<sup>83</sup> Cf. HUISMAN, Denis. Dialética do esclarecimento. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 121.

## 2.2 Um Modelo de Racionalidade Insuficiente: Novo Lugar Para o Velado

A ciência cumpre um papel fundamental na consolidação da cosmovisão moderna. Pode-se dizer, de certa forma, que ela é fruto e ao mesmo tempo catalisadora da racionalidade ocidental moderna. Seguindo a trilha que anuncia a modernidade como “triunfo da razão”<sup>84</sup>, pode-se dizer que a ciência manifestou-se como uma das principais dimensões da autonomia da razão moderna, responsável por um tipo específico de interpretação do real, mas com pretensões hermenêuticas de universalidade. Libânio esclarece:

[Essa autonomia da razão moderna] Institui-se em instância crítica das tradições e autoridades, ao fundar-se na verdade da experiência científica, que se constitui através da observação e da verificação do real. Armam-se hipóteses, que são submetidas à experimentação e manipulação controlada por processos definidos. Compreende-se o que se experimenta. Experimenta-se o que se constrói. Real é, em última análise, aquilo que se pode construir, testar, experimentar. E assim constitui-se um discurso universal, comprovável por cada um, onde estiver.<sup>85</sup>

Vale ressaltar que a ciência nasce da aparente insuficiência de outras formas de conhecimento — tais como as do “senso comum”, do “religioso”, da “experiência artística” e do “filosófico” —, com a promessa de ser o conhecimento seguro e verdadeiro. Seus primeiros artífices operam dentro disso que se pode chamar de racionalidade moderna:

Embora se possa dizer que “*não existe um ‘lugar de nascimento’ daquela realidade histórica complicada que hoje chamamos de ciência moderna*” (Rossi, 2001:09), uma vez que a nova forma de conhecimento é fruto do trabalho de autores de diversas nacionalidades e contextos, existe uma força de agregação do projeto científico que é sua orientação marcada pelo racionalismo de Descartes e pelo empirismo de Bacon e Galilei (Lara, 1986).<sup>86</sup>

Na França, René Descartes (1596-1650), com sua famosa expressão *cogito ergo sum*, converte a dúvida em método, ao postular uma verdade primeira, indubitável, como ponto de partida de todo o conhecimento. Descartes questiona de forma radical o princípio de

---

<sup>84</sup> Não se pretende, com isso, reduzir o universo plural da modernidade, mas apenas explorar um de seus discursos — talvez o mais representativo —, que é o discurso da razão. No entanto, pode-se concordar com João Batista Libânio que há, pelo menos, quatro discursos fundamentalmente presentes na modernidade: o “da razão”, o “da liberdade”, o “da felicidade” e o “do estado” (Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 116.).

<sup>85</sup> LIBÂNIO, 1992, p. 117.

<sup>86</sup> ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. A ciência como forma de conhecimento. *Ciências e Cognição*, Rio de Janeiro, ano 3, v. 8, p. 127-142, agosto de 2006. Disponível em: <<http://www.cienciasecognicao.org/ciencogn.htm>>. Acesso em: 22 jul. 2008.

autoridade enquanto forma de conhecimento — tal como se verifica no conhecimento religioso e no do senso comum —, elegendo a razão à guia supremo do processo de conhecimento. Promove, também, separação entre mente e corpo, matéria e pensamento, e entre a razão e as demais formas de conhecimento, estabelecendo, assim, uma ruptura da ciência com o sensível, com a natureza, com a imaginação e o sagrado. Ademais, Descartes reduz a subjetividade humana aos aspectos puramente racionais, além de propor a redução da complexidade como método científico (dividir o objeto nas menores unidades e estudá-las separadamente)<sup>87</sup>. Na Inglaterra, Francis Bacon (1561-1626) propõe um saber que deixa de ser contemplativo e desinteressado, para tornar-se um saber instrumental, possível de implementar a *dominação* da natureza. Ele propôs uma separação entre a ciência e as humanidades (estas preocupadas com a justiça, com as pessoas, com a natureza, com o sagrado). Além disso, vale salientar que o empiricismo de Bacon põe a observação como descrição fiel da realidade, não sujeita a *juízos e interpretações*<sup>88</sup>. Finalmente, na Itália, Galileu Galilei (1564-1642) se torna reconhecido por muitos como o pai do método científico, sendo ele quem, sobretudo, enfatizou a atitude empírica na pesquisa científica. Para isto, rompeu com as indicações aristotélicas ao propor a medição dos fenômenos e a observação quantitativa. Sua busca de um ideal matemático resulta na proposta de um conhecimento exato e preciso.

Araújo sintetiza a ciência da seguinte maneira:

A ciência, pois, é uma forma de conhecimento que, compreendida num sentido mais específico, surge historicamente no século XVI, dentro do processo da Modernidade de ruptura com o mundo feudal e eclesiástico, embasada filosoficamente pelo Iluminismo e originada com o Renascimento.<sup>89</sup>

Rubem Alves, citado por Araújo, completa: “*O discurso científico tem a intenção confessada de produzir conhecimento, numa busca sem fim da verdade*” (Alves, 1987:170).<sup>90</sup>

A ciência moderna, sem dúvida, se impõe como um grande “sistema”, com pretensões de ser, também, a grande intérprete da realidade. O modelo de ciência surgido no século XVI, constituído, sobretudo, por sua voraz reação às várias formas de dogmatismo e ao conhecimento manifesto sob o princípio de autoridade, vige durante muito tempo como

---

<sup>87</sup> Cf. ARAÚJO, 2006, p. 133-134.

<sup>88</sup> Cf. ARAÚJO, 2006, p. 134.

<sup>89</sup> ARAÚJO, 2006, p. 134-135.

<sup>90</sup> ALVES, R. *Filosofia da ciência*: introdução ao jogo e suas regras. São Paulo: Brasiliense, 1987, p.170 apud ARAÚJO, 2006, p. 135.

hegemônica solucionadora dos problemas da humanidade. Entretanto, a partir do século XX será questionada em seus princípios e suas propostas. Araújo, citando Boaventura de Sousa Santos, nos expõe as condições sob as quais a ciência sofre um processo de perda de confiança:

O primeiro tipo são as condições teóricas, isto é, descobertas científicas que colocam em evidência limitações do modelo tradicional. Entre essas descobertas o autor destaca as contribuições de Einstein, Heisenberg e Bohr, Gödel, Prigogine e outros que derrubam, entre outros pilares do “paradigma dominante”, o mito da objetividade, da possibilidade de se estudar um objeto sem perturbá-lo, e a idéia de tempo e espaço absolutos [...] O segundo tipo são as condições sociais. Diversas experiências do século XX, como as duas grandes guerras, as experiências totalitárias, os desastres ecológicos, a submissão da ciência aos interesses militares e econômicos, levaram a uma perda do interesse no conhecimento científico tal como vinha sendo produzido.<sup>91</sup>

Na verdade, a ciência moderna entra em crise e se mostra insuficiente porque se estriba num modelo de racionalidade que também se mostra insuficiente. Para Hilton Japiassú, o racionalismo moderno, segundo o qual tudo passa a ter uma razão de ser, tudo é inteligível, e nossos conhecimentos advêm de princípios *a priori*<sup>92</sup>, sofre reações de muitos lados: Pascal, ao defender a “nova filosofia”, é o primeiro a falar da independência da Razão somada, entretanto, ao conhecimento pelo “coração”. São os primeiros lampejos de um irracionalismo vindouro — que se expressaria mais acentuadamente em Nietzsche —<sup>93</sup>, que abriria espaço não só ao “coração”, mas, também, a forças ocultas, crenças passadas e presentes, como forma de explicação dos fenômenos. Para Pascal, a última demarcação da razão é o reconhecimento de que há muitas coisas que a ultrapassam. Apesar de haver, mesmo assim, um triunfo da razão nessa época<sup>94</sup>, tais reações lançaram sementes que eclodiriam mais adiante. O esgotamento da Razão, verificado nas últimas décadas, surge como resultado de um relativismo que tem vulnerabilizado o cientificismo, e a própria racionalidade científica — uma espécie de *anticiência* (melhor, *anticientificismo*)<sup>95</sup>. Esse movimento tem atacado dois axiomas básicos do cientificismo: a *superioridade teórica*, e a *superioridade prática*<sup>96</sup>.

A partir da década de 60, Thomas Kuhn revoluciona a visão contemporânea de ciência ao relacionar os cientistas e suas descobertas ao ambiente histórico e social em que se

---

<sup>91</sup> ARAÚJO, 2006, p. 136.

<sup>92</sup> Cf. JAPIASSU, Hilton. *A crise da razão e do saber objetivo*. São Paulo: Letras e Letras, 1996, p. 69.

<sup>93</sup> Cf. JAPIASSU, 1996, p. 73.

<sup>94</sup> Cf. JAPIASSU, 1996, p. 74.

<sup>95</sup> Cf. JAPIASSU, 1996, p. 86.

<sup>96</sup> Cf. JAPIASSU, 1996, p. 87.

encontram. Nesse sentido, a ciência deixa de ser vista em âmbito universal, e passa a ser relativizada ao seu contexto<sup>97</sup>. Ao criticar a imagem de ciência predominante mesmo entre os cientistas, Kuhn, em sua principal obra “A Estrutura das Revoluções Científicas”, esboça “[...] um conceito de ciência bastante diverso que pode emergir dos registros históricos da própria atividade de pesquisa”.<sup>98</sup> Ademais, Kuhn expõe as bases *não-rationais*, possíveis em qualquer sistema racional, que geralmente não são levadas em conta quando se resolve defender apaixonadamente um determinado sistema:

Segundo Thomas Kuhn, por exemplo, uma vez instaurada a crise em um determinado paradigma científico, dá-se uma profusão de proposições, hipóteses, teorias, que não são, entre si, umas melhores do que outras por algum critério estritamente científico. Umas são melhores do que outras por que simplesmente carregam a *adesão* de um número maior de cientistas. Então, a pergunta é inevitável: Por que razão os cientistas abandonam determinados paradigmas e aderem a outros? Thomas Kuhn diz que as causas não são racionais. Os motivos são variados: pode ser a estética da teoria; a maior consonância de determinada teoria com a visão de mundo daquele cientista ou que a sociedade apresenta; ou o cientista pode ter como ídolos os defensores daquele paradigma; ou ainda por outras razões pessoais. O que Kuhn está dizendo é que o determinante é psicológico, e chega mesmo a descrever a adesão ao paradigma quase como processo de “conversão religiosa” por parte do cientista. Ele adere ao paradigma e passa a pensar a partir dele, mas não por qualquer razão intrínseca ao sistema.<sup>99</sup>

A visão revolucionária de Kuhn é seguida de um movimento *feminista* de crítica à ciência. Segundo este, há um sexismo que afeta a pesquisa científica: trata-se de uma *agressividade* no trato com a natureza, bem como o uso de uma lógica masculina de *competição* (e não de diálogo), de *monopólio*, de *individualismo*, e de *autoritarismo*<sup>100</sup>.

No passo desse relativismo, encontramos uma expressão mais radical no anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend<sup>101</sup>. Sua oposição às regras do método científico é flagrante e, segundo ele, não são capazes de conter os fatos, por isso são constantemente violadas. Para ele, a ciência também é uma instituição, e por isso deve ser criticada. As sociedades se libertam na medida em que reconhecem os direitos de *todas as tradições*, e não por se fundarem em uma racionalidade. Na realidade, o uso de um critério geral de cientificidade para avaliação de saberes não-científicos é um equívoco. É vão, portanto,

<sup>97</sup> Cf. JAPIASSU, 1996, p. 88.

<sup>98</sup> KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 19.

<sup>99</sup> ROCHA, Abdruschin Schaeffer. O conhecimento hermenêutico entre a ação e a afetação. *Protestantismo em Revista*, Dossiê Leituras da Religião, São Leopoldo, v. 19, ano 8, n. 2, p. 50-59, maio-ago. de 2009. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp>>. Acesso em: 1 set. 2009.

<sup>100</sup> Cf. JAPIASSU, 1996, p. 88.

<sup>101</sup> Físico e epistemólogo austríaco, nascido em 1924. Seu anarquismo epistemológico é conhecido, sobretudo, por sua obra “Contra o Método” (Cf., por exemplo, edição portuguesa, FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Lisboa: Relógio D’água, 1993.).

qualquer fronteira entre as tradições e a ciência. Destarte, Feyerabend procura desconstruir os principais pilares da ciência moderna — a Razão e a Objetividade —, demonstrando sua arbitrariedade em esmagar todos os saberes populares e autóctones dos países colonizados. Se não se pode tratar logicamente sistemas *incomensuráveis* que se orientam por outro contexto, logo não se pode usar, também, critérios racionais e objetivos na escolha deles, levando-nos a “juízos estéticos”, a “desejos subjetivos”<sup>102</sup>.

Não seria difícil enumerar outros pensadores e suas contribuições para a consolidação do processo de perda de confiança no modelo de racionalidade moderno, porém os aqui citados são suficientes para elucidar o fato de que o processo de desestabilização e incredibilidade da ciência, e de todo arcabouço “ideológico” da modernidade fez crescer a consciência de fragilidade dos grandes sistemas. Ao invés de grandes narrativas, que por muito tempo foram vistas como grandes conquistas da humanidade, um novo paradigma se impõe ao celebrar narrativas locais, despretensiosas, fluidas, indicadoras do clima pessimista pós-moderno, fruto das decepções com o projeto iluminista<sup>103</sup>.

Destarte, se a modernidade ocidental enquanto cultura do *revelado* se mostra (por essas e outras razões) um modelo insuficiente e esterilizante, abrem-se, então, novas possibilidades. Uma delas, que aqui se quer pontuar, é o espaço que se alarga para a assunção do *velado*, do *não-dado*<sup>104</sup>. Se a racionalidade moderna, incluindo a ciência gestada nesse grande “útero cultural”, absolutizou um dos movimentos do real, a saber, o seu desvelamento, seu enfraquecimento põe de novo a possibilidade do mistério, do oculto e intocável (*sacer*). Portanto, neste momento é oportuna a reflexão sobre o movimento dialético possível entre o *velamento* e o *desvelamento*. Para isso, recorreremos às contribuições de Martin Heidegger e de Karl Barth, ambos imbuídos da crítica ao modelo de racionalidade moderno.

---

<sup>102</sup> Cf. JAPIASSU, 1996, p. 91-92.

<sup>103</sup> Cf. ROCHA, 2009, p. 55.

<sup>104</sup> Michel Foucault busca, por exemplo — em seu método da “arqueologia do saber” —, estabelecer um diálogo entre o “dado” e o “não-dado”. Com esse diálogo intenta suscitar o “oculto”, que se manifesta enquanto componentes históricos e contextuais, na maioria das vezes ignorados na compreensão dos fundamentos do saber (cf. FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.).

### 2.2.1 *A-lētheia* e *re-velatio* como velamento e desvelamento

O termo grego *alētheia*, bem como a palavra latina *revelatio*, normalmente têm sido traduzidas por “verdade” e “revelação”, respectivamente. Não seria frutífera, entretanto, uma descrição detalhada de sua etimologia e de seu uso no grego clássico e helenístico, por um lado, ou no latim, por outro, para um uso correto do termo, pois tal análise se perderia na polissemia dos vocábulos. *Alētheia* fora usada em muitos sentidos até ao período do Novo Testamento, e continuou ao longo da história sendo concebida e usada de formas diversas. O mesmo se pode dizer em relação ao termo *revelatio*, guardadas as devidas diferenças históricas. Qualquer digressão que aqui se pretendesse, apoiada na “segurança” do sentido etimológico do termo, seria tarefa infrutífera. Afinal, “A etimologia somente fornece declarações acerca da história passada de uma palavra; não acerca do seu uso em uma etapa posterior”.<sup>105</sup> Por outro lado, entretanto, não seria equivocada a reflexão que optasse por um sentido, a guisa de uma *abertura* de possibilidades, que se legitimasse por sua realidade histórica, e não etimológica. Assim, o sentido etimológico pode ajudar a instaurar novas realidades a serem pensadas, e que poderão servir a determinadas elucubrações, mas, não se segue daí que “realidades verdadeiras” derivem de análises etimológicas “corretas”, pois devem ser vistas à luz de seu movimento histórico.

Desta maneira, quando se considera o tema aqui proposto, salta aos olhos um dos sentidos historicamente possíveis para o termo grego *a-lētheia*, e para o termo greco-latino *revelatio* — ambos baseados em sua etimologia —, que é o que os designa como o *não estar oculto*, ou *des-velamento*, concebidos assim dialeticamente. Quanto a isso, é de particular importância a contribuição de duas personagens do mundo da filosofia e da teologia: Martin Heidegger e Karl Barth. Vale salientar que Barth manifestou seu pensamento de diferentes formas ao longo de diferentes momentos em sua vida. Nesse sentido, grosso modo, é possível dividir o seu pensamento em três fases: a primeira, ainda caracterizada pela influência da teologia liberal e pelo socialismo; a segunda, que tem início com o *Römerbrief* (Carta aos Romanos), caracterizada por sua “dependência” de outros autores; e a terceira, caracterizada por um distanciamento dos teólogos e filósofos que exerceram influência sobre ele, e por sua

---

<sup>105</sup> THISELTON, Anthony C. Verdade. In: COENEM, Lothar, BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. 2. Ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, v. 2, p. 2605.



conclusão de que a fé está acima da razão, cabendo a esta servir àquela <sup>106</sup>. Embora não caiba aqui um aprofundamento no tema, é preciso assinalar que Heidegger é um dos pensadores que mais exerceram influência sobre o teólogo em sua segunda fase. Talvez esse “ponto de encontro” seja relevante <sup>107</sup>, e digno de maior pesquisa, mas aqui apenas servirá para mostrar que tal parecença no pensamento não se dá por acaso. Ainda é digno de nota que ambos — cada um a seu modo — podem ser inseridos no grupo daqueles pensadores que, ao contribuírem para o enfraquecimento do paradigma iluminista, contribuem também para a conseqüente irrupção da chamada pós-modernidade.

### 2.2.2 A *alētheia* heideggeriana

Martin Heidegger (1889-1976) é considerado o principal expoente da filosofia da existência. Uma de suas principais obras, *Ser e Tempo*, carrega seu esforço em elaborar concretamente o problema do sentido do Ser. Embora neste espaço não caibam considerações que elucidem essa problemática, vale ressaltar que a compreensão do sentido de *alētheia* relaciona-se complexamente com a ideia de Ser para Heidegger.

A reflexão em torno do termo *alētheia* (ἀλήθεια <sup>108</sup>) deriva de seus comentários dos fragmentos do filósofo pré-socrático, Heráclito de Éfeso. O fragmento “16” nos diz: “τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι”. A tradução seria: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita?”. <sup>109</sup> Ou, ainda: “Do que jamais mergulha como

---

<sup>106</sup> Quanto a isso, ver prefácio da “Carta aos Romanos”, de Ricardo Quadros Gouvêa (Cf. BARTH, Karl. *Carta aos romanos*. São Paulo: Novo Século, 2003).

<sup>107</sup> Muitos poderiam objetar que qualquer análise que pretendesse ser contemporânea, e que se baseasse na cordialidade entre ambos os autores, não seria legítima, dado ao fato de que a terceira fase de Barth, caracterizada pelo abandono das influências filosóficas, crítica ao racionalismo, bem como a subserviência da razão à fé, mostraria que o Barth da maturidade não concordaria com a relação. Entretanto, deve-se notar que Barth não nega a razão, apenas pretende colocá-la em seu devido lugar, além do fato de que mesmo assim mantêm-se próximo a Heidegger, desde que este também tenha desferido duros golpes à razão iluminista, mostrando a sua insuficiência.

<sup>108</sup> Grafia utilizada no dicionário de Isidoro Pereira (Cf. PEREIRA, SJ, Isidoro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 6. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1984, p.26.).

<sup>109</sup> ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Introdução e Tradução de Emanuel Carneiro Leão. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 63 (Coleção Pensamento Humano, 9).

alguém escaparia?”.<sup>110</sup> Embora aqui não se nomeie a expressão *alētheia*, Heidegger faz suas digressões a partir desse fragmento, e em relação com outros, como se verá.

Para Heidegger, conquanto *alētheia* seja frequentemente traduzida por “verdade”, “certeza”, “objetividade”, não parece seguro pensar que Heráclito tenha tentado indicar algo como uma verdade objetiva, tal qual veio a ser concebido pela modernidade. A sentença de Heráclito, na verdade, é uma interrogação: *Como alguém poderia* (πῶς ἄν τις) *manter-se encoberto* (λάθοι) [face]<sup>111</sup> *ao que já não declina* (τὸ μὴ δῦνόν ποτε)? Nesta pergunta, Heidegger pressupõe que Heráclito, ao falar de um μὴ δῦνόν ποτε, não tematiza o “declínio”, antes aquilo que “nunca declina”. Todavia, o que “nunca declina” só pode ser compreendido à luz daquilo que declina, daquilo que se mantém no próprio encobrimento. Nesse sentido, há de se perceber uma relação essencial entre μὴ δῦνόν ποτε e λάθοι, antes mesmo que se envolva com *o que*, na realidade, “nunca declina”. E é no âmbito dessa relação que se é inevitavelmente remetido a pensar o sentido de *alētheia* (ἀλήθεια), conforme os gregos a entendiam — como *des-velamento* ou *des-encobrimento*. O próprio termo *a-lētheia* alberga em si tal relação. Heidegger esclarece:

Esse é o sentido do alfa (α) que compõe a palavra grega *aletheia* e que somente recebeu a designação de alfa privativo na gramática elaborada pelo pensamento grego tardio. A relação com *lethe* (λήθη), encobrimento e o próprio encobrimento não perdem de forma alguma o peso pelo fato de se experienciar diretamente o descoberto como o que apareceu, como o que entrou em vigência, como vigente.<sup>112</sup>

*Alētheia*, portanto, é o movimento de retirada do velamento, e se coloca como aquilo que não permite que o velamento se absolutize. Mas, o velamento precisa, de alguma forma, se manter no processo, para que o contraposto seja possível. Em outras palavras, se *alētheia* se contrapõe ao velamento, aponta, contudo, para o velamento como sua condição, e o mantém e acompanha. Não é contraposição que anula o contraposto — é contraposição com manutenção<sup>113</sup>. Na realidade, cair no âmbito do encobrimento não é extinguir-se, mas a possibilidade de um “nascer”, pois este sempre se faz (e só é possível) a partir do

<sup>110</sup> EDITORA NOVA CULTURAL. *Os pré-socráticos: vida e obra*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 89 (Coleção Os Pensadores).

<sup>111</sup> Esta preposição não consta da formulação grega. Entretanto, como toda tradução já é, em si, uma interpretação, Heidegger a introduz para uma melhor compreensão do sentido originário da sentença.

<sup>112</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 229.

<sup>113</sup> Deve-se notar que, embora Heidegger critique a dialética, corrobora, entretanto, o movimento dialético presente nos fragmentos de Heráclito. Contudo, sua dialética não é do tipo hegeliano, em que a contraposição anula o contraposto em favor de uma *síntese*, mas uma ao modo heraclítico, em que há uma manutenção da tensão.

encobrimento. O *encobrir-se* se articula com o *descobrir*, pois só se descobre aquilo que já está encoberto. É preciso, no entanto, aperceber-se do fato de que essa relação não se dá por uma sucessão, onde ora predomina um, ora outro. Nessa relação há um vigorar, de modo que, enquanto há o *encobrimento*, o *surgimento* se essencializa e vigora.

Para Heidegger, o sentido de *alētheia* está intrinsecamente ligado ao sentido de *physis* (φύσις). Assim, relaciona ao fragmento “16” o “123”: “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ”, que traduzido é: “Surgimento já tende ao encobrimento”,<sup>114</sup> ou “Natureza ama esconder-se”.<sup>115</sup>

Heidegger procura, então, evocar aquilo que para ele é o sentido de *physis* para o grego: ou seja, “natureza”, mas não no sentido em que é entendida hoje, e sim *aquilo que provém a partir do que se vela, do que se esconde*. *Physis*, portanto, é o nome desse *aparecer* que desabrocha por si só, um auto-engendramento que exclui qualquer necessidade de um agente fora da dinâmica<sup>116</sup>. Como aquilo que se coloca desde si próprio, a *physis* tem a ver com o “Ser”, pois para os gregos *ser é aparecer*. E é exatamente aqui que reside o equívoco da tradução de *physis* por “natureza”, pois que nos remete sempre aos entes, às coisas representadas nos objetos (árvores, montanhas e etc.) e nunca ao caráter verbal do aparecimento. Também aqui é deflagrado o problema da compreensão moderna de *metafísica*, pois o *meta* passa a ser associado a uma compreensão equivocada de *física*. Nesse sentido, para os gregos antigos não haveria *meta* na *physis*, pois tudo deve ser visto na perspectiva da *physis*. Em outras palavras, não há nada que escape à *physis*, pois o *aparecer* é sempre uno e tudo, ao passo que o aparecido é sempre particular. Portanto, para o grego não há *metafísica* no sentido em que compreendemos hoje. É compreensível, então, que na perspectiva de Heráclito as coisas mais comuns e cotidianas podem se revestir de uma auréola divina, afinal, para os gregos não há uma causa divina por trás da *physis*, mas esta é a própria maneira de a divindade ser. Não são os deuses que causaram a *physis*, mas são a própria *physis*. Não são realidades supra-sensíveis, mas o próprio modo de ser da realidade.

No contexto dessa reflexão, ainda é digno de nota a compreensão heideggeriana de *philia* (φιλία). Para Heidegger, a fim de que haja uma preservação no sentido de que *surgimento* permaneça surgindo e *encobrimento* continue encobrindo, é mister o vigor da *philia*<sup>117</sup> como acontecimento que favorece. Na realidade, a *philia* propicia e favorece o outro para que este seja pleno em si mesmo. A vontade de quem ama, deve ser a vontade do outro,

---

<sup>114</sup> ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO, 1999, p. 90-91.

<sup>115</sup> EDITORA NOVA CULTURAL, 1999, p. 101.

<sup>116</sup> Φύσις é tanto a força de eclodir como a eclosão propriamente dita.

<sup>117</sup> Na verdade, no que tange à *alētheia*, entre o *alfa privativo* e o *lēthe*, há uma *philia*.

posto no amor haver uma mútua liberação. Por ser um acontecimento, esse favor (*philia*) deve ser visto como história, como o que acolhe a atividade favorecendo-a maximamente naquilo que é. Κρύπτεσθαι favorece (*phylia*) a φύσις para que esta seja plenamente o que é, e vice-versa. Ou seja, um só é o que é na sua relação (*phylia*) com o outro. Para Heidegger, portanto, esse movimento “dialético” pressupõe a φιλία, pois esta se traduz na própria relação entre o surgir e o declinar, o desencobrimento e o encobrimento.

Na relação de Ser e Ente há sempre um sentimento de albergar, posto que toda ocultação permite uma certa proteção, e, ao proteger o ente, o Ser sempre aparece latente. Tal proteção visa sempre impedir que o ente seja compreendido como aquilo que já é dado, uma vez que essa compreensão, se absolutizada, impediria o *a-se-pensar*<sup>118</sup>. Consequentemente há, portanto, uma tensão entre a *decadência* e o *a-se-pensar*. Entretanto, quando a modernidade tenta acabar com essa tensão — numa tentativa de fuga da *decadência* — cai na própria *decadência*, com o diferencial de não mais possuir o seu contraponto: o *a-se-pensar*.

### 2.2.3 A *re-velatio* barthiana

Para se compreender adequadamente o sentido conferido por Karl Barth no que respeita ao conceito de *re-velatio*, faz-se necessário compreender antes a partir de onde o teólogo alemão constrói seu pensamento. Com efeito, sua proposta se faz no cotejamento tanto com teólogos quanto filósofos. No que concerne ao mundo da filosofia, a concepção de *re-velatio* na ótica de Barth é haurida a partir de sua reação ao conceito de *Offenbarung* — levada ao triunfo por Hegel, e fragilizada por Schelling —, na medida em que deflagra dois *extremos* que devem ser evitados enquanto *extremos*, mas, contudo, relacionados dialeticamente. No contexto da teologia, Barth reage duramente à teologia liberal do final do século XIX e princípio do século XX, cujos principais expoentes, Schleiermacher e Harnack, aplicam à teologia as categorias hegelianas da “identidade” do Espírito. Partindo, pois, das reflexões anteriores sobre a *Offenbarung* hegeliana, estimuladas pela excelente análise de Bruno Forte em “À Escuta do Outro”, cabe aqui ainda explicitar a reação de Schelling a tal

---

<sup>118</sup> Expressão heideggeriana que identifica a filosofia com o Ser, em que se impõe a necessidade de sempre se pensar originariamente. De modo geral, indica um pensamento que sempre precisa estar sendo pensado.

filosofia, antes de se compreender esse “lugar” a partir de onde Barth compreende a *re-velatio*.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) — em seus escritos póstumos <sup>119</sup> — é o principal responsável por denunciar a crise da *Offenbarung*, tal como concebida por Hegel. Ao contrário deste, para Schelling não haveria qualquer razão que justificasse uma suposta revelação que nada acrescentasse, que não oferecesse um espaço para a novidade. O triunfo do Espírito (Geist) hegeliano, que se expressa na pura identidade, torna absurda a ideia de uma revelação, posto esta não passar de autoconsciência <sup>120</sup>. Falar propriamente da *Offenbarung* significa concebê-la como “‘fonte específica e particular de conhecimento’ e, portanto, como espaço do Advento, lugar da novidade, da indedutibilidade, da subversão: lugar da liberdade”. <sup>121</sup> Assim, a revelação não é acontecimento necessário, mas funda-se na indedutível alteridade do outro. À necessidade do idêntico em Hegel, se contrapõe a necessidade do *novum*. Tem-se em Schelling, portanto, o extremo oposto da *Offenbarung* hegeliana, fato que expõe a fraqueza da proposta schellinguiana, pois se substitui o Deus condenado à necessidade de revelar-se, por um Deus condenado à pura liberdade <sup>122</sup>, o que, no final das contas, é outra maneira de se afirmar a *necessidade*.

O triunfo da alteridade schellinguiana também traz consequências para o ato hermenêutico, na medida em que incorre na possibilidade de total incomunicabilidade entre os atores da relação. Nesse sentido, se a diferença não toca a identidade tampouco aqui se tem a experiência hermenêutica como a experiência do conhecimento do outro <sup>123</sup>. Assim como não pode haver conhecimento no processo interpretativo que pressuponha somente a identidade, o mesmo se dirá de qualquer hermenêutica que se funde apenas na diferença.

Diante dos extremos da *necessidade da ipseidade* <sup>124</sup> e da *necessidade da diferença*, da *necessidade da manifestação* e da *necessidade da ocultação*, se insere o pensamento de Karl Barth. Contra Hegel, Barth postula a “exigência do Outro”, não redutível à consciência nem à dimensão da história. Isto não significa, entretanto, que Barth não admitisse a realização da revelação na história, mas apenas que Deus, em sua alteridade, transcende a história. O Deus que se manifesta na revelação não se identifica com a totalidade divina, o

<sup>119</sup> Ver HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 892-895.

<sup>120</sup> Cf. FORTE, 2003, p. 24.

<sup>121</sup> FORTE, 2003, p. 24-25.

<sup>122</sup> No que concerne aos dois sentidos dialéticos possíveis contidos no termo *re-velatio* — a “retirada do véu” e o “adensamento do véu” —, ao contrário de Hegel, em Schelling acentua-se o segundo sentido.

<sup>123</sup> Cf. FORTE, 2003, p. 28.

<sup>124</sup> Talvez o melhor sinônimo para *ipseidade*, no contexto aqui trabalhado, seja um neologismo: *mesmidade*.

que significa que não se esgota no processo hermenêutico. Além disso, a presença divina no mundo e na subjetividade humana não se realiza por necessidade, mas por graça, numa dimensão de liberdade. Nesse sentido, Barth engrossa a fileira daqueles que denunciam os exageros da razão moderna, levada às últimas consequências no idealismo de Hegel. Quanto a isso, assim se expressa Forte:

Barth tem bem claro que o que está propondo não tem somente um valor teológico extraordinário, mas também um valor filosófico e hermenêutico não inferior: o pensamento que se mantiver dentro de um horizonte de identidade estará condenado a repetir a si mesmo; só um pensamento aberto ao assombro, à maravilha, na surpresa em relação à alteridade, é fecundo especulativamente e na práxis. Para Barth, portanto, o problema não consiste em não utilizar a razão: a crise da razão não é, para ele, o limite da razão. O problema consiste antes em usar a racionalidade ao extremo, onde ela possa abrir-se — no assombro, com temor e tremor — à novidade do advento. Aqui Barth insere-se no processo da crise da ‘Offenbarung’, aberto pela filosofia do segundo Schelling.<sup>125</sup>

Para Barth, a obra divina no homem se apresenta sob o signo da ruptura, e essa “interrupção” divina, consolidada na ideia do “Totalmente Outro”, manifesta-se como a negação da continuidade entre Deus e suas criaturas, advogada por Hegel e pelo pensamento liberal. Na 2ª edição do *Der Römerbrief* (Carta aos Romanos), Barth assevera a infinita diferença qualitativa entre Deus e sua criação. Com os olhos voltados para a filosofia hegeliana, portanto, Barth pretende tão somente estabelecer a ineludível alteridade de Deus que infringe a lógica da identidade, ao ameaçar pela contingência o mundo da previsibilidade. Tal é a liberdade divina que se torna impossível que Deus se revele por necessidade. Nesse sentido, a revelação não é constitutiva do divino, pois, para ele, Deus pode não revelar-se, ou revelar-se de maneira imprevisível.

Entretanto, a crítica de Barth à *Offenbarung* hegeliana não aquiesce ao sabor da crítica schellinguiana. Com efeito, Barth também supera o segundo extremo propondo uma diferença que, embora resguarde a transcendência divina, não se absolutiza em si mesma. A alteridade divina não pode ser reduzida à identidade, não pode ser reduzida ao ato cognoscitivo, contudo toca a criação divina proporcionando um encontro que, não obstante resguarde os defrontantes naquilo que são, permiti-lhes o diálogo fecundo. Nesse sentido, Barth supera o abismo intransponível da diferença schellinguiana. A revelação, com efeito, é a manifestação divina, entretanto a “vinda” de Deus à ideia é realizada sem expatriá-lo de seu abrigo. O “Cristo em nós” (cf. Romanos 8.10) não está alheado em seu palácio transcendental,

---

<sup>125</sup> FORTE, 2003, p. 36.

ou mesmo exilado de seu recôndito recanto, tampouco se encontra aprisionado por nossa subjetividade vacilante. Nas palavras de Barth:

“Cristo em nós” não é conseqüência de **suposição** nossa ou de **apreensão** da Palavra de Deus que nos foi dirigida. “Cristo em nós” é uma condição que nos é imposta e que se origina do processo de julgamento e justificação, como condição essencial e determinante (*grifo nosso*).<sup>126</sup>

No contexto da teologia barthiana, uma hermenêutica possível, enquanto atitude humana, só poderia se estribar na *fé* como meio de superar o abismo profundo entre Deus e o homem. A *fé* como possibilidade da transcendência, portanto, não deixa que o abismo ou a absoluta diferença se exacerbe a ponto de impossibilitar a comunicação entre os dois mundos. Tal perspectiva avança na percepção de que a Palavra que pronuncia provém do silêncio de Deus, e o silêncio divino também é a manifestação da sua vontade. Esse é o Deus que se manifesta e se oculta permanentemente; o Deus que se *vela* e que se *re-vela*.

Assim, a *re-velatio* barthiana é redescoberta em seu sentido dialético, ou seja, enquanto *remoção do véu* e enquanto *adensamento do véu*. Para Barth, a revelação vem a nós por iniciativa própria, como inimigo em supremacia extrema, que ataca a tropa de frente dos profetas e apóstolos que, por sua vez, nos conclama a lutarmos juntamente como igreja. Assim, somos convocados a nos avirmos com Deus em seu próprio “campo de batalhas”<sup>127</sup>. Esse caráter subversivo do conhecimento possível pela revelação mostra-nos que, conquanto venha ao nosso encontro com certa clareza, escapa-nos na medida em que se mostra como “conhecimento do Deus distante, estranho e santo”.<sup>128</sup> Ou seja, o Deus que se manifesta, o faz com “pudor”, e nesse manifestar resguarda-se em sua alteridade. Eis o movimento paradoxal catalisador da teologia dialética de Karl Barth.

A postura crítica de Barth, tanto a Hegel e aos teólogos liberais, quanto a Schelling, repercute intensamente no que respeita ao ato hermenêutico. A perspectiva contemporânea da hermenêutica desvestiu-se de sua roupagem sacra, e de sua vocação meramente textual, como aqui já se notou, para tornar-se um modo de interpretar o real. Nesse sentido, a interpretação do Outro, que se faz mediante sua escuta, é paradigma para qualquer experiência interpretativa, mesmo a do outro. Todo texto deve ser ouvido em sua própria alteridade, pois todo dito põe a possibilidade do inaudito. Nesse ambiente conceitual, pois, não parece

---

<sup>126</sup> BARTH, 2003, p. 447.

<sup>127</sup> Ver a interessante alegoria da relação entre revelação, testemunho e confissão (Cf. BARTH, Karl. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1996, p. 181-182).

<sup>128</sup> BARTH, 1996, p. 183.

estranho conceber o ato hermenêutico como dotado de *identidade* e *diferença*, concomitantemente.

Nos embates com o “texto” — aqui não só em seu caráter epistemológico, mas também ontológico —, muitos têm assegurado que a compreensão se faz mediante *identidade*. Ou seja, compreendemos na medida em que haja elementos no texto que sejam comuns a meu mundo. Nesse sentido, o ato de compreender o texto manifesta-se como um “projetar”, pois “o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado”.<sup>129</sup> Esse “projeto prévio” se faz a partir de elementos que façam, inicialmente, algum sentido, e determina-se como uma espécie de *pré-compreensão*. Conquanto as opiniões prévias acerca de um texto possam comprometer a interpretação na medida em que sejam arbitrárias em relação ao texto em sua alteridade, Gadamer insiste no fato de que os “preconceitos” ou “pressupostos” são inevitáveis. Ao invés de renegá-los, faz-se necessário torná-los consciente, pois para ele os pré-conceitos são condição necessária para a própria compreensão. Porém, ao longo do processo, é mister que a *diferença* se apresente, num sentido de acréscimo, sem o qual não se tem conhecimento, não se tem hermenêutica. Há de se conceber, nesse sentido, certo *estranhamento* no que concerne ao texto. Nas palavras de Gadamer:

Em geral é preciso dizer que o que nos faz parar e perceber uma possível diferença do uso da linguagem é só a experiência do choque que um texto nos causa — seja porque ele não faz nenhum sentido, seja porque seu sentido não concorda com nossas expectativas.<sup>130</sup>

Contudo, a ordem em que se apresentam a *identidade* e a *diferença* não é algo que se possa prever, posto que muitas experiências hermenêuticas também começam pelo espanto, pelo assombro, pela diferença, que serão assimilados na medida em que elementos conhecidos forem também incorporados ao processo. Na realidade,

O que importa é dar-se conta dos próprios pressupostos, a fim de que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade, podendo assim confrontar sua verdade com as opiniões prévias pessoais.<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 356.

<sup>130</sup> GADAMER, 2003, p. 357.

<sup>131</sup> GADAMER, 2003, p. 358.



### 3. UMA HERMENÊUTICA ENTRE A TRADIÇÃO E A EMERGÊNCIA

#### 3.1 A Crítica Nietzscheana à “Memória” Histórica

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche pode ser visto, ao lado de Heidegger, como precursor da filosofia pós-moderna. Muitos são os motivos pelos quais Nietzsche é considerado “pai” do pensamento pós-moderno, embora todos pareçam justificar que se trata de uma crítica à tradição ocidental, principalmente no que respeita à tradição cristã e à tradição filosófica. Boa parte de sua filosofia evidencia esse questionamento exacerbado aos “dogmas” legados pela tradição ocidental, subsidiados principalmente pela noção de “fundamento”.

Em uma de suas “obras incompletas”, “Considerações Extemporâneas II”<sup>132</sup>, Nietzsche trata “da utilidade e [principalmente] da desvantagem da história para a vida”. Para o filósofo, a *memória* parece ser a grande fonte do sofrimento, uma realidade que acompanha o homem para onde quer que vá, o que também faz com que inveje a felicidade do animal por viver sem dores, sem enfado, sem *memória*. Nas palavras de Nietzsche:

Quem não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa de vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é felicidade e, pior ainda, nunca fará algo que torne outros felizes [...] Todo agir requer esquecimento [...] Ou, para explicar-me ainda mais simplesmente sobre meu tema: *há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente chega a sofrer dano e por fim se arruína, seja ele um homem ou um povo ou uma civilização.*<sup>133</sup>

Não se pode desconsiderar, é claro, o fato de que Nietzsche fala a partir do contexto de sua época, marcado por um *historicismo* exacerbado. Entretanto, não se pode ignorar, também, o fato de que essa crítica ao sentido histórico conferido pela tradição ocidental antecipa o que se pode presenciar hoje no âmbito da pós-modernidade. Se Nietzsche discursasse hoje sobre esses temas, certamente estaria em perfeita sintonia com o homem pós-moderno, pois para este também “o fardo do passado comprime e contorce o homem,

---

<sup>132</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).

<sup>133</sup> NIETZSCHE, 1978, p. 58.

dificultando-lhe o andar, qual carga invisível que finge desconhecer para manter-se socialmente”.

Não se pode negar que os ressentimentos com a própria história fizeram com que muitos desistissem da tradição e da autoridade que ela carrega, e abraçassem a fluidez característica de nosso tempo. Os movimentos mais aplaudidos hoje, por exemplo, são aqueles que surgem subversivamente, e se legitimam exatamente por serem *emergentes* e *subversivos*, sendo desnecessária qualquer outra fundamentação que se ancore na revivência de um passado. A ênfase na fugacidade, na impermanência, característica da pós-modernidade, contribui para que cada vez menos se tenha sedimentação e amadurecimento de conceitos, comportamentos, relações e etc. Assim, a noção de *continuidade* se esvai, o que nos impõe uma espécie de *destraditionalização* na cultura.

Em “Considerações Extemporâneas II”, Nietzsche parece dialogar com o contexto de sua época, mostrando que a história, vista como algo estanque, nada acrescenta. Em Nietzsche, a memória apresenta-se como a grande fonte do sofrimento, que na modernidade se traveste de um *saber histórico* que “não é de modo algum uma cultura efetiva, mas apenas uma espécie de saber em torno da cultura; fica no pensamento-de-cultura, no sentimento-de-cultura, dela não resulta nenhuma decisão-de-cultura”.<sup>134</sup> Ou seja, a alma do homem moderno se produz mediante a ingestão de uma quantidade descomunal de saber, que é não mais do que o simples resgate do passado que age como determinante absoluto do presente ou do futuro. A severa crítica de Nietzsche à modernidade é, portanto, uma crítica em “um tempo que sofre de cultura geral”:

[...] de nós mesmos, nós modernos não temos nada; é somente por nos enchermos e abarrotarmos com tempos, costumes, artes, filosofias e religiões alheios que nos tornamos algo digno de atenção, ou seja, enciclopédias ambulantes, e como tais, talvez, um heleno antigo extraviado em nosso tempo [ou seja, os gregos, de quem se poderia dizer ser um povo *a-histórico* e, por isso mesmo, “inculto” em face dos padrões dessa cultura moderna] nos dirigisse a palavra.<sup>135</sup>

Para o filósofo alemão, essa postura cultural, que encoraja as pessoas a não mais confiarem em si ou sentirem por si próprias, mas a buscarem conselho junto à história, transforma-as em meros atores que desempenham papéis, sem, contudo, se implicarem na construção dessa história. Nesse sentido, não há criatividade frente a esse caráter absoluto do

---

<sup>134</sup> NIETZSCHE, 1978, p. 62.

<sup>135</sup> NIETZSCHE, 1978, p. 63.

sentido histórico, e, por isso, tal postura “erradica o futuro, porque destrói as ilusões e retira às coisas sua atmosfera, somente na qual elas podem viver”:<sup>136</sup>

Quando por trás do impulso histórico não atua nenhum impulso construtivo, quando não se está destruindo e limpando terreno para que um futuro já vivo na esperança construa sua casa sobre o chão desimpedido, quando a justiça reina sozinha, então o instinto criador é despojado de sua força e de seu ânimo. Uma religião, por exemplo, que seja transposta em saber histórico, sob a regência da pura justiça, uma religião que em todo e por tudo seja conhecida cientificamente, ao fim desse caminho estará aniquilada.<sup>137</sup>

Para Nietzsche, nem mesmo o cristianismo, em sua expressão moderna — e a consequente teologia que daí resultou —, conseguiu manter-se sóbrio diante dessa cultura historicizante. Para ele, este tratamento — que, quanto ao futuro, o tornou excessivamente escatológico — acabou por dissolver o cristianismo em puro saber em torno de si mesmo, e tal “dissecação” só constata sua debilidade<sup>138</sup>.

É por isso que o pensador impele o seu leitor a contemplar o animal — não somente ver, mas meditar à medida que olha. Este não concebe o tempo — “não sabe o que vem a ser ontem nem hoje [...]” — por isso, em certo sentido, é *a-histórico*. Por isso, também, ele o inveja, e o faz em virtude de perceber que esse animal aparentemente é feliz. Ou seja, o homem inveja a felicidade do animal por viver sem dores, sem enfado, sem *memória*. Entretanto, tal inveja é parcial, pois se dá apenas na perspectiva da possibilidade da ausência do sofrimento. É precisamente essa parte de sua felicidade (a *não-dor*) que o homem inveja. Com efeito, o animal mostra que não há felicidade sem esquecimento, e que, portanto, é preciso saber viver bem o presente. Quem não é capaz de viver um momento, esquecendo todo o passado, não saberá o que seja felicidade, e não fará coisa alguma que torne outros felizes.

O esquecimento é indispensável a toda a ação<sup>139</sup>. Um homem que seja só memória não vive, vegeta, da mesma maneira como não só a luz, mas também a escuridão é indispensável para a vida de todo o ser orgânico. Nietzsche chama a atenção para o perigo de se transformar o passado em “coveiro” do presente. Para ele, a única maneira de se fugir desse perigo é usar a “energia plástica” de um homem: o poder de se desenvolver a si próprio, de transformar e incorporar o passado e o estranho, de curar feridas, dar nova forma a formas

<sup>136</sup> NIETZSCHE, 1978, p. 65.

<sup>137</sup> NIETZSCHE, 1978, p. 65.

<sup>138</sup> Cf. NIETZSCHE, 1978, p. 66.

<sup>139</sup> É digna de nota a constatação cotidiana do quão difícil é nos concentrarmos e agirmos quando somos inteiramente memória.

destruídas. Quem tem este poder de forma limitada, sangra à menor dor ou injustiça. Aqueles que o possuem ilimitadamente, conseguem depois dos acidentes mais selvagens e pavorosos da vida, uma consciência tranquila. Assim, segue-se que o passado necessita ser *reinterpretado* no presente para que não oprima.

### 3.2 A Importância da “Memória”

Ao se considerar o tempo em que vivemos, e os paradigmas que aí se estabelecem, percebe-se o quanto Nietzsche tem sido importante na construção de uma cultura que tende a contestar tudo aquilo que se inscreve sob o signo da tradição. Tal “amnésia” histórica, entretanto — rebento da pós-modernidade —, não grassa soberana e absoluta, mas convive lado a lado com resquícios persistentes dessa *tradição* ocidental que insiste na importância de si mesma. Há uma crise institucional no ar, mas isso não quer dizer que muitas instituições contemporâneas, fortemente fundadas em sua própria tradição, não estejam vigendo de forma admirável, apesar da tensão momentânea. Muitas delas, apesar da crise de autoridade cada vez mais intensa, continuam a exercer sobre as pessoas o seu poder.

Por um lado, é bom que se diga que o cristianismo (pelo menos em suas principais vertentes) não se vê sobrevivente sem sua tradição; por outro, mesmo filósofos e teólogos que celebram a volatilidade do saber, frequentemente recorrem à tradição na busca de elementos que curem sua sofreguidão. E mesmo aqueles pensadores exageradamente pós-modernos, que não conseguem ver na tradição nada que possa ser legitimado, em última instância dependem dela a fim de que a pós-modernidade sobreviva enquanto tal. Ou seja, independentemente do fato de ser a pós-modernidade ruptura ou continuidade da modernidade, não se pode negar a sua dependência da tradição que pretende subverter, continuar ou exacerbar. Provavelmente, quando a modernidade ocidental, iluminista, não interessar mais à crítica, a pós-modernidade terá se redefinido.

É preciso também assinalar que pensadores contemporâneos, muitos dos quais simpatizantes da crítica pós-moderna à modernidade, concomitantemente admitem que o sentido de temporalidade seja constitutivo do ser. “Evidentemente, *estar lançado* no espaço

da mundanidade também significa estar lançado num contexto de temporalidade”.<sup>140</sup> Nas palavras de um desses pensadores, Gilberto Safra:

[...] a história pessoal vem precedida de concepções assentadas em **tradições**, mitos, mas esse momento originário significa que a criança nasce em um mundo humano encontrando um **sentido de temporalidade**, decorrente do encontro de seu corpo com a corporeidade do outro. Encontramos aqui uma aproximação ao conceito russo de *sobornost*, que afirma que cada ser humano é singularização de toda a história humana. Em cada pessoa, acontece o encontro entre os antepassados, os contemporâneos e aqueles que ainda virão (grifo nosso).<sup>141</sup>

Gilberto Safra parece ser um dos autores que conferem à temporalidade um caráter ontológico, o que quer dizer que o ser humano não se constitui enquanto tal descolado de seu passado, presente e futuro. A temporalidade — vista ontologicamente — tem a ver, portanto, com a essência do ser humano, quer dizer, com uma identidade mais profunda. Estar conectado em um mundo — visto como espaço de realização — de predecessores, contemporâneos e sucessores é parte fundamental do ser humano. Segundo Safra, esse tempo acontece “a partir do ritmo da corporeidade humana”. A criança prova isso no respirar, no batimento cardíaco, no ciclo de mamadas, ritmos que indicam, entre outras coisas, a presença de um outro<sup>142</sup>.

Portanto, levando-se em conta a importância do *outro* na constituição do *si mesmo*, pode-se dizer que “o *estar-no-mundo* do ser humano indica que ele não é só constituído a partir dos *outros* contemporâneos, mas também a partir dos *outros* ancestrais e dos *outros* que ainda virão [...]”.<sup>143</sup> Isso quer dizer que a tradição exerce um papel importante na própria significação existencial do ser humano, razão pela qual alguns pensadores de nosso tempo cumprem um papel de resistência à crítica pós-moderna da tradição. É o paradoxo entre a tradição e a efemeridade do mundo contemporâneo.

O paradoxo da tradição-emergência também traz implicações para o ato hermenêutico, posto que o intérprete sempre se sentirá atraído tanto pelo modo de ser próprio do pensamento, que cumpre certo dinamismo, quanto pelo legado hermenêutico da tradição, sem o qual não há o *novum*<sup>144</sup>. Sendo mais específico: a realidade sempre terá que ser

<sup>140</sup> ROCHA, Abdruschin Schaeffer. Textos em movimento: por uma hermenêutica no cuidado pastoral. *Reflexus*, Vitória, ano 2, n. 2, p. 158, 2008.

<sup>141</sup> SAFRA, Gilberto. A fragmentação do éthos no mundo contemporâneo. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (Org). *Espiritualidade e saúde*. 2. Ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005, p. 7.

<sup>142</sup> Cf. SAFRA, 2005, p. 8.

<sup>143</sup> ROCHA, 2008, p. 158.

<sup>144</sup> Na verdade, não há nada plenamente novo. O que se tem é sempre o novo a partir do já estabelecido — portanto, há de se reconhecer uma relação dialética.

continuamente pensada, ou porque há um dinamismo próprio no pensamento, ou porque não se pode esgotá-la num dado conjunto de interpretações, que são provisórias por natureza em função das limitações humanas; apesar disso, a interpretação é sempre ato segundo, pois inevitavelmente pressupõe “memória”, pressupõe, portanto, conteúdos já pensados — ou para confirmá-los ou para contrapô-los. Dito de outra forma: se por um lado, não há hermenêutica possível num constante devir do pensamento, por outro, é anti-hermenêutica qualquer atitude que apenas descanse no legado da tradição.

#### 4. UMA HERMENÊUTICA ENTRE A AÇÃO E A AFETAÇÃO

A passagem da modernidade à pós-modernidade marca também uma mudança no papel do *significado* na hermenêutica. A preocupação com *o que* um texto significa — tradicionalmente uma preocupação de exegetas e filólogos — é cada vez mais escassa em virtude da preocupação — crescente entre os filósofos — de elucidar o que significa *entender*, e quais as suas possibilidades <sup>145</sup>. Além disso, a filosofia, que marca o início dessa mudança ao ver na hermenêutica um modo de leitura da realidade — e se auto-legitimar como sua intérprete —, no fim das contas também passa a ser vista como não mais que um tipo possível e histórico de interpretação. Entretanto, contribuiu para que a hermenêutica contemporânea se configurasse como “um aspecto de todas as atividades intelectuais”, ao mesmo tempo em que se verifica o enfraquecimento paulatino da epistemologia <sup>146</sup>.

Na modernidade, o significado de um texto, em geral, fora visto como possível mediante o *esforço ativo* do sujeito que vige para sujeitar o objeto, como já foi apontado. Nesse sentido, a hermenêutica dominante dessa época fundou-se na “reivindicação substancial de conhecimento absoluto”. Num “espírito” em que se pressupunha uma realidade *substancial*, a emergência de sentido deveria se dar a partir do *interesse* do sujeito (o conhecimento como intencionalidade) — lugar-comum ainda hoje na compreensão do processo de conhecimento. Afinal, se há um objeto que resguarda em si o sentido, é o trabalho exploratório do sujeito que possibilitará tal conhecimento. Por outro lado, se é possível dizer que no ato da interpretação o intérprete mobiliza não só vários saberes, mas também sentimentos, desejos — ou seja, se coloca por inteiro no texto —, abre-se, então, a possibilidade de não se ver mais o conhecimento apenas como fruto da *ação* do sujeito, mas como algo possível também na dimensão de sua *inação* <sup>147</sup>.

No âmbito da paradoxalidade que aqui se insinua, pois, propõe-se um conhecimento que vá além do resultado da ação de um sujeito, portanto, que se construa também a partir da

---

<sup>145</sup> Cf. VANHOOZER, Kevin. *Há Um Significado Neste Texto?* Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Editora Vida, 2005. p. 23.

<sup>146</sup> Cf. VANHOOZER, 2005, p. 24.

<sup>147</sup> Tal expressão não deve ser confundida com o conceito de “inação” advogado pelo taoísmo (para alguns, a tradução da expressão *Wu-Wei*), que significa o *não-fazer*, a ausência de ações volitivas, de desejos, uma das condições para o cultivo do *Tao* — “o Caminho de todos os caminhos, o princípio de todos os princípios” (I-MING, Liu. *O despertar para o tao*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 10. ed. São Paulo: Editora Pensamento, 1997, p. 11.).

inação criativa, ou seja, da consciente abertura à *afetação* (*páthos*), postura capaz de possibilitar uma hermenêutica eivada de sentido.

#### 4.1 O Conhecimento Pela Ação

Ao se falar de um conhecimento pela ação ou pela afetação, na verdade, pretende-se qualificar a postura do sujeito em relação a seu objeto. Isso quer dizer que tal conhecimento pode se caracterizar como uma postura mais diligente, como produto de um labor mais dinâmico e consciente do sujeito, ou pode se caracterizar por uma disposição à imprevisibilidade, em que haja mais lugar para que o objeto se manifeste enquanto tal, menos susceptível, portanto, às manipulações do sujeito <sup>148</sup>. Neste momento, a reflexão se voltará para o *conhecimento-enquanto-ação*, manifesta na atividade exegética, sobretudo aquela que está fortemente fundada numa racionalidade mais ilustrada.

##### 4.1.1 A exegese enquanto “ação”

Comumente concebe-se o conhecimento como um processo resultante da interação de alguns elementos. Esse processo envolve um *sujeito cognoscente* — um sujeito que apreende —, um *objeto cognoscível* — um objeto que pode ser conhecido, e se torna como tal exatamente quando é apreendido pelo sujeito —, o *movimento do sujeito para o objeto* — movimento este que se traduz no próprio processo de conhecer, e os *instrumentos* por meio

---

<sup>148</sup> É compreensível que alguns queiram objetar ao dizer que, na verdade, aquilo que aqui se chama de inação — ou essa disposição a ser afetado — trata-se, também, de um tipo possível de ação, já que tem a ver com certa postura do sujeito. Contudo, ao se optar por tal esquematização deseja-se pontuar a visível distinção entre um conhecimento construído por uma *busca consciente* e um conhecimento (também possível e legítimo) adquirido gratuitamente, por vezes acidental. Provavelmente, poucos discordariam de que estas nuances são, de fato, verdadeiras. O problema talvez apareça quando se eleva essa distinção ao nível dos conceitos, pois alguns não resistem em levar conceitos às últimas consequências. Como pode ser visto ao longo de todo o trabalho, o autor aqui não compartilha desse trato com os conceitos, antes procura conferir-lhes valor menos metafísico, o que permite que sejam usados como “ferramentas”, que sejam, portanto, assumidos em sentido fraco (VATTIMO), afinal não estão em condições de traduzir plenamente o *ser em si*. Ademais, não se quer negar o fato de que, em certo sentido, qualquer postura afetiva também se encontra “contaminada” por certa intencionalidade, por mais brandamente presente que esta esteja — o contrário também parece verdadeiro. O objetivo, portanto, é tão somente pontuar a distinção, bem como apontar as consequências teóricas e práticas desse abalçamento.



dos quais o sujeito acessa o objeto na realização do processo. Carlos Alberto Ávila Araújo, citando a obra de V.R.V. França, “Teoria(s) da Comunicação: busca de identidade e de caminhos”, sintetiza:

*“Conhecer é atividade especificamente humana. Ultrapassa o mero ‘dar-se conta de’, e significa a apreensão, a interpretação. Conhecer supõe a presença de sujeitos; um objeto que suscita sua atenção compreensiva; o uso de instrumentos de apreensão; um trabalho de debruçar-se sobre. Como fruto desse trabalho, ao conhecer, cria-se uma representação do conhecido – que já não é mais o objeto, mas uma construção do sujeito. O conhecimento produz, assim, modelos de apreensão – que por sua vez vão instruir conhecimentos futuros.”* (França, 1994:140).<sup>149</sup>

Além dos elementos básicos, na opinião de França há de se reconhecer ainda a importância de duas dinâmicas opostas, ou duas atitudes básicas que se cruzam, ajudando, assim, a determinar o processo de conhecimento:

*“... a abertura para o mundo, a cristalização (ou enquadramento) do mundo. Conhecer significa voltar-se para a realidade, e ‘deixar falar’ o nosso objeto; mas conhecer significa também apreender o mundo através de esquemas já conhecidos; identificar no novo a permanência de algo já existente ou reconhecível. O domínio de uma ou outra dessas tendências tem efeitos negativos, e é através de seu equilíbrio que se pode alcançar o conhecimento ao mesmo tempo atento ao novo e enriquecido pelas experiências cognitivas anteriores.”* (França, 2001:43).<sup>150</sup>

Para a autora, os diferentes tipos ou formas de conhecimento podem ser distinguidos a partir dos elementos envolvidos no processo de conhecer, bem como das duas dinâmicas acima apontadas<sup>151</sup>. Embora não estejam no escopo deste trabalho as características de cada forma de conhecimento, vale aqui citá-las e situá-las em relação à “abertura para o mundo” e à “cristalização do mundo”. Araújo, tentando compreender a ciência<sup>152</sup> por dissemelhança, destaca as principais formas de conhecimento: o *senso comum*, que se faz na “constante tensão entre os **pré-conceitos**, os modelos consagrados que se transmitem ao longo das gerações [...], e o **dinamismo** e a **espontaneidade** que formulam a todo o momento novas teorias e novos modelos explicativos” (grifo meu);<sup>153</sup> o *pensamento religioso*, construído a partir de uma atitude pendular que o consolida como estacionário, em que os princípios são

<sup>149</sup> FRANÇA, 1994, apud ARAÚJO, 2006, p. 127-128.

<sup>150</sup> FRANÇA, 2001 apud ARAÚJO, 2006, p. 128.

<sup>151</sup> Cf. ARAÚJO, 2006, p. 128.

<sup>152</sup> Vale lembrar que, embora a ciência nasça com pretensões de se fundar numa constante “abertura para o mundo”, mas a partir de esquemas já conhecidos (equilíbrio nas dinâmicas), conquanto se possa dizer que evolui mais rapidamente que a religião, é inegável o fato de que não se costuma pensar fora do paradigma vigente, como se viu em “2.2”.

<sup>153</sup> ARAÚJO, 2006, p. 129.

concedidos por revelação, e transmitidos de geração a geração, refratário, portanto a interpretações que se fundem no dinamismo e espontaneidade <sup>154</sup>; e a *experiência artística*, também concebida pendularmente — mas, ao contrário do pensamento religioso, sua ênfase está no dinamismo e espontaneidade, posto pressupor a abertura a diferentes interpretações num processo de descoberta contínua do mundo, sendo refratária, portanto, a cristalizações do mundo <sup>155</sup>.

As diferentes formas de conhecimento sugerem digressões que extrapolam a forma tradicional de se conceber o processo de conhecer. Entretanto, por hora, vale salientar que visto como o *movimento do sujeito em direção ao objeto*, ele traduz bem o *conhecimento-enquanto-ação*, pois demonstra que a ênfase recai sobre a ação do sujeito, sua perscrutação e determinação. Ou seja, nessa perspectiva, há um realce no *debruçar-se* do sujeito sobre o objeto, quer dizer, põe-se em relevo sua *atitude arquitetural* no processo de conhecimento — nesse âmbito não se fala, portanto, de um *movimento do objeto em direção ao sujeito*. Demonstra, também, sobre quais princípios está fundamentada a atividade exegética mais conservadora.

Júlio Zabatiero, em seu “Manual de Exegese” resume as mais comuns práticas de exegese da Bíblia verificadas nos últimos duzentos anos:

1. Leituras devocionais dos mais variados tipos, nas quais se busca, de forma intuitiva e sem muito trabalho com o texto, ouvir o que Deus tem a nos dizer hoje. 2. Leituras homiléticas dos mais variados tipos, nas quais o texto é estudado em função do que se busca: o melhor sermão para a comunidade. 3. Leituras técnicas ou acadêmicas, principalmente as históricas (exegese histórico-crítica e exegese histórico-gramatical), as mais antigas e ainda mais comumente praticadas no ambiente acadêmico, mas também as sociológicas, as antropológicas, as feministas, as de raça, as diaconais. <sup>156</sup>

Zabatiero diz que o que é comum a todas essas formas diferentes de exegese é que todas *buscam o sentido do texto* <sup>157</sup>. Assim, todas pressupõem o debruçar incansável do exegeta sobre o texto, com o objetivo de *descobrir* esse sentido que, aparentemente, reside no texto ou na relação deste com outros elementos, como por exemplo, o leitor, o autor, o contexto histórico e etc.

A exegese — vale ressaltar — também possui as marcas da objetividade moderna, sobretudo no que se refere a essa tendência à coisificação do *sentido*, que temos inferido até

---

<sup>154</sup> Cf. ARAÚJO, 2006, p. 129.

<sup>155</sup> Cf. ARAÚJO, 2006, p. 129.

<sup>156</sup> ZABATIERO, Júlio. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007, p. 21.

<sup>157</sup> Cf. ZABATIERO, 2007, p. 22.

aqui. Assim, há de se tomar o texto como um objeto sobre o qual age um sujeito na condição de intérprete. Para isto, conta-se com um método e técnicas que orientam esse movimento do sujeito-intérprete sobre o objeto-texto que, por assim dizer, oferece, não raramente, a falsa impressão de que os leitores podem se tornar críticos bem-sucedidos tão somente dominem as ferramentas metodológicas corretas <sup>158</sup>. Em determinados casos, como, por exemplo, no método histórico-crítico, busca-se o sentido do texto na intenção do autor.

“O leitor, para entender o texto, deve encontrar nele essa intenção. Para compreender o texto devo compreender aquilo que o autor quis dizer, pois a chave da interpretação é a intenção do autor”. <sup>159</sup>

Schökel e Bravo, ao proporem a priorização da hermenêutica do *texto* sobre a do *autor*, criticamente se expressam quanto à questão da objetividade no processo de leitura no âmbito do método histórico-crítico:

Entrar em uma hermenêutica do autor marca outros fatores de inspiração filosófica positivista: o ideal de objetividade e de precisão. Na hermenêutica do autor se entende que o autor, em um ato consciente, objetiva seu pensamento, o que quer dizer, em um texto: no sentido do texto. Esse sentido objetivo se torna, assim, imutável e totalmente fixo; passado o tempo, o leitor buscará essa objetivação. O sentido do texto está lá, pleno, acabado, perfeito; o que o leitor faz é chegar até ele. ... Esse ideal de objetividade é algo belo, porém tem uma armadilha, pois se baseia na distinção radical entre sujeito e objeto (leitor – texto) sem levar em consideração que o sujeito está implicado no entender. Objetividade se opõe a subjetividade, coloca-se entre parênteses toda a subjetividade do leitor. Assim, no campo intelectual, o leitor deve controlar todo preconceito, nos campos volitivo e emotivo, toda parcialidade, e no campo da fantasia, toda a antecipação. Estes três elementos (preconceito, parcialidade e antecipação) devem ser abolidos, porque o leitor deve atingir a plena objetividade. Com uma disciplina de renúncia e vigilância constantes, o intérprete tratará objetivamente seu objeto de estudo, que é o sentido do texto. <sup>160</sup>

Este texto descreve bem o ideal de objetividade que (ainda) permeia boa parte dos modelos de exegese, e impõe ao intérprete a árdua tarefa de colocar em suspeita tudo o que foge a essa reificação do sentido do texto. Pressupõe-se, portanto, um ambiente “higienizado” de quaisquer conceitos prévios, de toda manifestação da vontade e das emoções, e de qualquer

---

<sup>158</sup> Cf. ZABATIERO, Júlio. *Análise crítica da exegese histórico-crítica: textos de trabalho*. Texto não publicado, p. 1-20 apud SEGOVIA, F. F. *Decolonizing Biblical Studies: a view from the margins*. Maryknoll: Orbis Books, 2000. p. 14s.

<sup>159</sup> ZABATIERO, p. 1-20 apud SCHÖKEL, L. A. & BRAVO, J. M. *Apuntes de hermenéutica*. Madrid: Editorial Trotta, 1994, p. 29.

<sup>160</sup> ZABATIERO, p. 1-20 apud SCHÖKEL & BRAVO, 1994, p. 30s.

vestígio de imaginação, elementos que, necessariamente, estão presentes na bagagem de qualquer intérprete, como bem se expressa Aichele <sup>161</sup>:

O ato da leitura é sempre muito específico e dependente do contexto: uma pessoa específica está lendo um texto específico em um tempo e espaço específicos. O leitor traz todos os tipos de “bagagem” para o texto: experiência pessoal, pano de fundo cultural, estados corpóreos – tudo isso é parte do que eu chamo de “intertextualidade” (tradução nossa). <sup>162</sup>

Como se pode perceber, então, desde que se estribe no paradigma da objetividade moderna, não há muito espaço para elementos que se inscrevam sob o signo do afeto, pois há uma pecha nesse tipo de metodologia que o coloca sob a necessidade de coibir quaisquer elementos que extrapolem a racionalidade ilustrada. Afinal, como assevera Uwe Wegner: “Na atualidade o método caracteriza-se, sobretudo, por ser eminentemente racional e insistentemente questionador”. <sup>163</sup>

De modo geral, portanto, a prática da exegese diz respeito a um processo de conhecimento com vistas a *desvendar* o sentido de um texto, ou seja, seu sentido original “conforme a *intenção* do autor e a compreensão dos *primeiros leitores* (= exegese) [...]”. <sup>164</sup> Tal procedimento, não se pode negar, é imprescindível na compreensão de um texto e sua relevância para a época atual (= hermenêutica). Na verdade, as coisas objetivas não penetram a subjetividade humana e lá permanecem como são, pois, como se viu anteriormente, nunca escaparão de serem, também, construções do sujeito cognoscente, afinal, é inerente ao ser humano essa força que o impele à busca — seu desejo o condena à constante perscrutação, e isso é legítimo. Mas, será suficiente uma hermenêutica que apenas se funde na ação? Quais seriam as consequências dessa unilateralidade?

---

<sup>161</sup> Aichele se auto-identifica como semiótico pós-moderno, e suas pesquisas seguem a linha de autores como Barthes e Kristeva.

<sup>162</sup> ZABATIERO, p. 1-20 apud AICHELE, G. *Sign, text, scripture: semiotics and the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, p. 14.

<sup>163</sup> Uwe Wegner assim se expressa no contexto em que se propõe a descrever riscos e valores da metodologia histórico-crítica (WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998, p. 17).

<sup>164</sup> ZABATIERO, 2007, p. 10.

#### 4.1.2 Os perigos de uma hermenêutica em tom metafísico

Pode-se dizer que a unilateralidade que privilegia esse *conhecimento-enquanto-ação* traz consigo alguns perigos, e um deles é a perpetuação de uma hermenêutica cujos postulados ainda permaneçam no universo metafísico, a despeito de toda crítica contemporânea. Mas, o que seria uma *hermenêutica em tom metafísico*? Antes de responder a essa pergunta, torna-se necessário determinar em que sentido se pode pensar aqui a metafísica. E, para isso, não se pode deixar de mencionar o platonismo, cujo pensamento trouxe fortes influências a toda a tradição ocidental.

Platão instaurou um *dualismo* ao dividir a realidade em material e imaterial, sensível e supra-sensível, empírico e meta-empírico. Sua empreitada se explica pela insuficiência da filosofia naturalista dos filósofos pré-socráticos de tentarem explicar o mundo sensível através do próprio sensível <sup>165</sup>. Assim, propõe aquilo que chama de “segunda navegação”, aventura essa que nos conduziria à descoberta do supra-sensível, ou realidade inteligível. Sua proposta, então, consiste numa libertação radical dos sentidos, e a busca do raciocínio puro <sup>166</sup>. A verdadeira causa, o “ser” por excelência (ou Idéia), segundo Platão, está no terreno do inteligível e não do sensível. Ao contrário, portanto, dos vislumbres da filosofia da *physis* (a filosofia naturalista dos pré-socráticos), Platão descobre a existência de uma realidade supra-física <sup>167</sup> do ser e, assim, o que acaba por instaurar é a própria metafísica <sup>168</sup>.

No livro VII de sua obra-prima “A República” consta o famoso “mito da caverna”, que tem sido frequentemente interpretado “como expediente utilizado por Platão para simbolizar a metafísica, a gnosiologia, a dialética [que em Platão possui um sentido

---

<sup>165</sup> A expressão “sensível” tem a ver com aquilo que é possível ser percebido pelos sentidos, na maioria das vezes oposto a “inteligível”. A maioria dos pensadores — pelo menos os que admitem a distinção entre sensibilidade e intelecto — mantém a simetria que estabelece o sensível como objeto dos sentidos ao mesmo tempo em que o inteligível como objeto do intelecto (Cf. ABANGNANO, Nicola. *Inteligível*. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007, p. 661). Destarte, o mundo sensível diz respeito ao mundo objetivo, apreensível por meio dos órgãos sensoriais. O conhecimento sensível, por sua vez, seria aquele conhecimento advindo da intuição imediata, haurido meramente dos sentidos humanos, portanto não fundado na razão.

<sup>166</sup> Cf. REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: antiguidade e idade média*. São Paulo: Paulus, 2002, vol. 1, p. 134.

<sup>167</sup> Um gênero de ser não-físico.

<sup>168</sup> A influência do platonismo na teologia cristã pode ser percebida pela exagerada ênfase dada às coisas inaparentes, às essências, às ideias, ao espírito, em detrimento daquelas aparentes, periféricas, afetivas, sensíveis por assim dizer. Assim, embora isso não refletisse os ensinamentos bíblicos, nem fosse a tônica em *todos* os momentos da história da teologia, deu a impressão, por muito tempo, de que tal postura definiria o cristianismo em sua essência. É assim, por exemplo, que percebemos, até hoje, uma confusão entre a visão platônica da vida, e a perspectiva paulina da “carne” e do “espírito”.

específico] e até mesmo a ética e a mística platônicas”.<sup>169</sup> Na opinião de Reale e Antiseri, esse mito expressa Platão em sua totalidade<sup>170</sup>. Vale a pena citá-lo, em função de sua importância no estabelecimento do pensamento metafísico:

[...] Imagina homens numa morada subterrânea, em forma de caverna, com uma entrada aberta à luz; esses homens estão aí desde a infância, de pernas e pescoço acorrentados, de modo que não podem mexer-se nem ver senão o que está diante deles, pois as correntes os impedem de voltar a cabeça; a luz chega-lhes de uma fogueira acesa numa colina que se ergue por detrás deles; entre o fogo e os prisioneiros passa uma estrada ascendente. Imagina que ao longo dessa estrada está construído um pequeno muro, semelhante às divisórias que os apresentadores de títeres armam diante de si e por cima das quais exibem as suas maravilhas [...] Imagina agora, ao longo desse pequeno muro, homens que transportam objetos de toda espécie, que o transpõem: estatuetas de homens e animais, de pedra, madeira e toda espécie de matéria; naturalmente, entre esses transportadores, uns falam e outros seguem em silêncio. [...] Assemelham-se a nós. E, para começar, achas que, numa tal condição, eles tenham alguma vez visto, de si mesmos e dos seus companheiros, mais do que as sombras projetadas pelo fogo na parede da caverna que lhes fica defronte? [...] E com as coisas que desfilam? Não se passa o mesmo? [...] Portanto, se pudessem se comunicar uns com os outros, não achas que tomariam por objetos reais as sombras que veriam? [...] E se a parede do fundo da prisão provocasse eco, sempre que um dos transportadores falasse, não julgariam ouvir a sombra que passasse diante deles? [...] Dessa forma, tais homens não atribuiriam realidade senão às sombras dos objetos fabricados. [...] Considera agora o que lhes acontecerá, naturalmente, se forem libertados das suas cadeias e curados da sua ignorância. Que se liberte um desses prisioneiros, que seja ele obrigado a endireitar-se imediatamente, a voltar o pescoço, a caminhar, a erguer os olhos para a luz: ao fazer todos estes movimentos sofrerá, e o deslumbramento impedi-lo-á de distinguir os objetos de que antes via as sombras. Que achas que responderá se alguém lhe vier dizer que não viu até então senão fantasmas, mas que agora, mais perto da realidade e voltado para objetos mais reais, vê com mais justeza? Se, enfim, mostrando-lhe cada uma das coisas que passam, o obrigar, à força de perguntas, a dizer o que é? Não achas que ficará embaraçado e que as sombras que via outrora lhe parecerão mais verdadeiras do que os objetos que lhe mostram agora? [...] E se o força-rem a fixar a luz, os seus olhos não ficarão magoados? Não desviará ele a vista para voltar às coisas que pode fitar e não acreditará que estas são realmente mais distintas do que as que se lhe mostram? [...] E se o arrancarem à força da sua caverna, o obrigarem a subir a encosta rude e escarpada e não o largarem antes de o terem arrastado até a luz do Sol, não sofrerá vivamente e não se queixará de tais violências? E, quando tiver chegado à luz, poderá, com os olhos ofuscados pelo seu brilho, distinguir uma só das coisas que ora denominamos verdadeiras? [...] Terá, creio eu, necessidade de se habituar a ver os objetos da região superior. Começará por distinguir mais facilmente as sombras; em seguida, as imagens dos homens e dos outros objetos que se refletem nas águas; por último, os próprios objetos. Depois disso, poderá, enfrentando a claridade dos astros e da Lua, contemplar mais facilmente, durante a noite, os corpos celestes e o próprio céu do que, durante o dia, o Sol e a sua luz. [...] Por fim, suponho eu, será o Sol, e não as suas imagens refletidas nas águas ou em qualquer outra coisa, mas o próprio Sol, no seu verdadeiro lugar, que poderá ver e contemplar tal como é. [...] Depois disso, poderá concluir, a respeito do Sol, que é ele que faz as estações e os anos, que governa tudo no mundo visível e que, de certa maneira, é a causa de tudo o que ele via com os seus companheiros, na caverna. [...] Ora, lembrando-se da sua primeira morada, da sabedoria que aí se professa e daqueles que aí foram seus companheiros de cativeiro,

---

<sup>169</sup> REALE, ANTISERI, 2002, p. 166.

<sup>170</sup> Cf. REALE, ANTISERI, 2002, p. 166.

não achas que se alegrará com a mudança e lamentará os que lá ficaram? [...] E se então distribuíssem honras e louvores, se tivessem recompensas para aquele que se apercebesse, com o olhar mais vivo, da passagem das sombras, que melhor se recordasse das que costumavam chegar em primeiro ou em último lugar, ou virem juntas, e que por isso era o mais hábil em adivinhar a sua aparição, e que provocasse inveja daqueles que, entre os prisioneiros, são venerados e poderosos? Ou então, como o herói de Homero, não preferirá mil vezes ser um simples criado de charrua, a serviço de um pobre lavrador, e sofrer tudo no mundo, a voltar às antigas ilusões e viver como vivia? [...] Imagina ainda que esse homem volta à caverna e vai sentar-se no seu antigo lugar: não ficará com os olhos cegos pelas trevas ao se afastar bruscamente da luz do Sol? [...] E se tivesse de entrar de novo em competição com os prisioneiros que não se libertaram de suas correntes, para julgar essas sombras, estando ainda sua vista confusa e antes que os seus olhos se tenham recomposto, pois habituar-se à escuridão exigirá um tempo bastante longo, não fará que os outros se riam à sua custa e digam que, tendo ido lá acima, voltou com a vista estragada, pelo que não vale a pena tentar subir até lá? E se a alguém tentar libertar e conduzir para o alto, esse alguém não o mataria, se pudesse fazê-lo? <sup>171</sup>

Segundo Reale e Antiseri, há, pelo menos, quatro significados do mito da caverna <sup>172</sup>, que abrangem aspectos ontológicos, epistemológicos, teológicos e políticos. O primeiro diz respeito aos graus em que pode ser dividida a realidade, do ponto-de-vista ontológico. Ou seja, representa o ser em seu aspecto sensível e supra-sensível, bem como suas subdivisões. Neste sentido, por exemplo, as sombras da caverna representariam “as aparências sensíveis das coisas”, e o muro a própria linha demarcatória entre o mundo sensível e o supra-sensível. O segundo mostra os graus do conhecimento: a *eikasía* ou imaginação, simbolizada pela visão das sombras, e a *pístis* ou crença, representada pela visão das estátuas. A visão das estátuas progride à visão dos objetos verdadeiros e à visão do sol, demonstrando a desejável ascensão à inteligência pura. O terceiro significado representa “o aspecto ascético, místico e teológico do platonismo”. Neste caso, a vida na caverna representaria a vida na dimensão dos sentidos, ao passo que a vida sob a égide da luz simbolizaria a vida na dimensão do espírito. O mito da caverna ainda expressa a visão política de Platão. O retorno daquele que se livrara das algemas à caverna representa o retorno do filósofo-político, e revela nessa tentativa de salvar os que na caverna permaneceram o aspecto missional do verdadeiro filósofo: “produção de serviços destinados à realização do bem”.

Não obstante se possa achar, em cada um desses significados, elementos interessantes aos propósitos deste trabalho, o que se reveste de especial importância neste momento é o dualismo platônico corroborado pela alegoria. Uma vez que somos os prisioneiros num mundo sensível, urge a necessidade de ascendermos num processo libertário

---

<sup>171</sup> PLATÃO. *A república de platão*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 225-228 (Coleção Os Pensadores).

<sup>172</sup> REALE, ANTISERI, 2002, p. 167-168.

a um mundo inteligível, perfeito, onde as coisas de fato se manifestam como são. Segundo Platão, essa ascese se dá por meio da contemplação racional, e não é por acaso que toda a tradição metafísica confere ao *conceito* um caráter de pureza. A um mundo visível, transitório, mortal, imperfeito, cujas ideias não passam de opiniões cotidianas contrapõe-se um mundo invisível, perene, imortal, perfeito, composto de ideias perfeitas que não podem ser redutíveis às opiniões oriundas de um mundo governado pelas paixões. Para Platão, então, o mundo real e desejável é esse que está vedado às afecções. Esse é o modo metafísico de ver a realidade, e uma vez que trabalha com conceitos como se estivesse trabalhando com o *ser em si*, além de não derivar o seu saber de pesquisas a partir do mundo “ilusório” dos sentidos, o pensamento metafísico frequentemente tem dificuldades em dialogar com outros tipos de saber humano.

Apesar de suas muitas nuances ao longo da história, a metafísica apresentou-se sob três formas fundamentais e distintas: como *teologia*, como *ontologia*, e como *gnosologia*. De modo geral, entretanto, a metafísica pode ser compreendida como ciência que tem por objeto “o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros”.<sup>173</sup> Pressupondo o saber como organizado nas diversas ciências independentes, sua pretensão de prioridade se manifesta como *fundamento comum* em que todas essas ciências devem se basear, além de determinar o lugar que cada uma ocupa na “hierarquia do saber”<sup>174</sup>. Assim, a metafísica normalmente esteve ligada ao longo da história ao conhecimento das coisas divinas, ao fundamento das ciências e da ação, às coisas imateriais, enfim, às realidades essenciais por oposição àquelas aparentes, realidades tais que não se apresentam aos sentidos, mas acessíveis apenas por meio de uma ascese de caráter racional. Além disso, a metafísica ligou-se ao conhecimento das verdades morais, pressupondo uma ordem *ideal* da realidade, superior à ordem dos fatos, e a um conhecimento absoluto em contraposição ao pensamento discursivo<sup>175</sup>.

Além das críticas empreendidas por vários pensadores contemporâneos ao pensamento metafísico, algumas exageradas e outras pertinentes — embora não caibam nesta reflexão —, vale ressaltar que seu esgotamento também se deve ao fato de que fora visto ao longo da história como plataforma para a exclusão e dominação. Em nome dessa ordem ideal da realidade, muitos foram marginalizados por destoarem da cosmovisão vigente, outros

---

<sup>173</sup> FORNERO, 2007, p. 766.

<sup>174</sup> Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 766.

<sup>175</sup> Cf. LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 668-669.



privados de sua liberdade, sem contar os que perderam a vida. Afinal, muitos que acreditaram deter a verdade que, via de regra, se manifestava como a correspondência exata da realidade, consideraram também legítima toda e qualquer forma de coação a fim de que o “outro” se rendesse a determinado conjunto de axiomas pré-estabelecidos. Na medida em que o mundo contemporâneo se debate contra toda a herança de opressão, de cerceamento da liberdade, e quaisquer modelos dominadores que se manifestam social ou culturalmente, não é difícil perceber a razão desse declínio do pensar metafísico. Ou seja, com cautela é possível dizer que um dos grandes problemas do pensamento metafísico, acusado por muitos de arbitrário, seja o fato de se basear num conhecimento que aconteça somente pela via da ação.

Manfredo Araújo de Oliveira — a guisa de uma síntese bem formulada das origens e características do pensamento metafísico ocidental — assim se expressa:

Ora, todo o pensamento metafísico ocidental brotou da descoberta platônica do mundo das Idéias, em que transluz a verdade dos seres, e da articulação de uma nova forma de linguagem com pretensão de exprimir no discurso a intuição da nova realidade, que é '*transnatural*, gnosiologicamente *transempírica* e ontologicamente *transcendente*'. O conhecimento discursivo das idéias se faz mediante a negação dos predicados do sensível, de tal modo que a idéia emerge como uma (negação da pluralidade), imutável (negação da mudança), simples (negação da composição), incorporeal e indivisível etc.<sup>176</sup>

Essa formulação a respeito da metafísica, conquanto sintética, é suficiente para se empreender uma compreensão de hermenêutica que se estribe no universo metafísico.

Vale também ressaltar que, embora a interpretação da Escritura seja tão antiga quanto antiga é a própria escrita da Bíblia, é só a partir da Reforma — nos embates teológicos com o catolicismo romano — que se tem a hermenêutica enquanto teoria e técnica<sup>177</sup>. Os primeiros reformadores optaram por uma abordagem que fosse mais gramático-histórica, com ênfase no aspecto literal e não anagógico. Entretanto, é com Schleiermacher e Dilthey que a teoria hermenêutica tem o seu primeiro grande momento. Com eles, a hermenêutica evitaria seguir o método das ciências naturais, empenhadas em *explicar* a realidade, e buscaria, então, o seu próprio modo — a *compreensão*. Ao intérprete caberia, portanto, descobrir o sentido original do texto como produto da intenção do autor. Grosso modo, pode-se dizer que, a despeito de algumas variações, a hermenêutica seguiu esse caminho até a primeira metade do

---

<sup>176</sup> OLIVEIRA, Manfredo A. de. Contextualismo, pragmática universal e metafísica. In: MAC DOWELL, João A. SJ (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ*, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002, p. 233.

<sup>177</sup> Esse status de “teoria e técnica”, como algo instaurado na modernidade, é significativo dentro do que aqui se pretende indicar.

século XX, a partir de onde se tem uma reviravolta em seu conceito. Deixa de ser uma teoria da interpretação para se tornar a “filosofia primeira”. Abandona-se, portanto, a perspectiva epistemológica em prol de uma perspectiva ontológica. Ou seja, a hermenêutica a partir da primeira metade do século XX segue seu curso como modo fundamental de interpretação do real, como “filosofia centrada na interpretação”, por assim dizer.

Longe de se querer contar a história da interpretação, pretende-se apenas mostrar, *ent passant*, o cenário a partir de onde se pode falar de uma “hermenêutica em tom metafísico”. Tal hermenêutica baseia-se, portanto, no pressuposto de que as representações da realidade, normalmente aquilo que está disponível no ato hermenêutico, traduzem fielmente o *ser em si*. Uma hermenêutica em tom metafísico se manifesta como um modo de pensar ancorado na ideia de que se pode acessar o ser subjacente ou sobrejacente a todo ente, o que significa que alcançar esse ser em seu recôndito recanto acaba por pressupor também o seu caráter supra-histórico. Tal hermenêutica se apoia em um pensamento *fundacional*, e isto significa que há de se postular um tipo certo de interpretação que objetive o Ser, que alcance esse fundamento e o traduza em termos ônticos, mensuráveis pela razão. No contexto de uma hermenêutica em tom metafísico é muito mais fácil se falar de interpretações certas e interpretações erradas, afinal as certas são aquelas que conseguem expressar *conceitualmente* o Ser naquilo que é.

Ademais, é importante ainda ressaltar que a hermenêutica nascida no berço da modernidade surge sob uma concepção fortemente metafísica da realidade, e, embora tal perspectiva só se veja ameaçada diante do ocaso da modernidade frente à crítica pós-moderna, sobrevive ainda na contemporaneidade justificando, assim, o que aqui se quer chamar de *paradoxalidade da hermenêutica contemporânea*.

#### **4.2. O Conhecimento Pela Afetação**

Conquanto não se possa negar a legitimidade de um conhecimento pela ação — afinal, o ser humano é continuamente impelido por seu desejo de conhecer, de desvendar, e isso lhe é constitutivo —, há perigos que também não podem ser ignorados quando se instaura uma cultura fundada apenas na ação, no movimento do sujeito em direção ao objeto. Esta sessão tem por objetivo propor que o conhecimento também possa resultar de uma predisposição tal do sujeito, que seja possível falar, mesmo que metaforicamente, de um *movimento do objeto em direção ao sujeito*. Ou seja, a proposta faculta uma hermenêutica que

se mostre menos susceptível à exclusão do outro enquanto outro, que, portanto, seja menos reducionista ao se fundar tanto na *ação* quanto também na *afetação* — neste sentido, uma disposição para a surpresa. Antes, porém, é importante reportar-se à reflexão em torno dos elementos indispensáveis ao conhecimento.

Vimos em “4.1.1”, a importância de duas dinâmicas opostas: a *abertura para o mundo*, que pressupõe certo dinamismo e espontaneidade, e a *cristalização do mundo*, que se refere aos modelos transmitidos ao longo de gerações, que acabam orientando conhecimentos futuros. Pode-se dizer, por outro lado, que essa *abertura para o mundo*, além de ser uma postura necessária a todo conhecimento que se pretenda legítimo e saudável, é uma maneira de *deixar falar o objeto*. A fim de que esta postura seja possível, necessário é que se acolha a espontaneidade como um elemento que enfraqueça, por assim dizer, a exacerbação das intervenções humanas, da reflexão e antecipação racionais. Na medida em que tal simplicidade se manifeste, favorece também o *conhecimento pela afetação*. Mas, o que se quer dizer com *conhecimento pela afetação*?

#### 4.2.1 A crítica nietzschiana à inteligência socrática e o *páthos* no conhecimento

O filósofo Friedrich Nietzsche, nutrido pelos elementos constitutivos de uma ruptura empreendida por Shelling e Hölderling no que respeita à experiência poética, fornece sua contribuição para a consolidação da visão contemporânea que não considera mais o “trágico” como elemento puramente estético, como concebido na Grécia Antiga, mas como elemento ontológico, como modo de leitura do real. Lança as bases dessa reflexão em sua primeira obra “O Nascimento da Tragédia”, cuja publicação acontece em 1872. Nesse sentido, “O Nascimento da Tragédia” é um livro de filosofia, não de arte ou de teatro. Portanto, trata da totalidade da realidade, não como a soma das partes, mas como a unidade originária, ontológica, que está em todas as coisas, mas não se confunde com estas. Assim, longe de ser uma determinação da razão, no sentido de uma delimitação, de uma *de-finição*, ou de um gênero distinto de natureza *canônica*, como propusera Aristóteles, para Nietzsche o efeito trágico deve ser visto como constitutivo da realidade. Isto quer dizer que toda arte, se originária, possui tal efeito, e só a entendemos quando abdicamos de querer compreendê-la pela via da razão, buscando, assim, uma compreensão que pode ser alcançada por uma *introyvisão*, ou seja, uma visão *desde dentro*.

Não se trata de uma renúncia à sabedoria. Ao contrário, para Nietzsche a tragédia permite uma sabedoria, mas do tipo que não emerge do entendimento lógico, e sim da experiência originária, como criação. Eis, portanto, a proposta de Nietzsche: uma arte que não derive da inteligência, pois esta cristaliza a realidade por meio de conceitos. Ao contrário, toda arte está vinculada a uma *pulsão*, que não é humana, mas trata-se de uma força da *natureza* que se expressa de dois modos: o modo *apolíneo*, presente nas artes plásticas, nas artes de configuração, naquilo que remete ao aparente, e o modo *dionisíaco*, este presente na arte lírica, e manifesto numa despreocupação com a forma, com a idealização, bem como numa preocupação com a experiência vista *desde dentro* <sup>178</sup>. Portanto, toda arte consiste na tensão entre o *apolíneo* <sup>179</sup> e o *dionisíaco* <sup>180</sup>, e numa terceira força trágica que, segundo Nietzsche, reuniria o apolíneo e o dionisíaco numa composição dialética <sup>181</sup>. Nesse sentido, a tragédia não é nem só apolínea, nem só dionisíaca, mas as duas coisas <sup>182</sup>.

---

<sup>178</sup> Ao retomar os deuses gregos, Apolo e Dionísio — representantes desses princípios ontológicos —, Nietzsche se mostra inaugural no sentido de não ser fiel às suas figuras históricas, tais quais se apresentaram na Grécia Antiga, o que lhe rende muitas críticas. A razão disso se justifica no fato de Nietzsche não querer fazer história, mas demonstrar a relevância da arte como maneira de ver o real.

<sup>179</sup> O fenômeno *apolíneo* se mostra como o *sonho*, mas não no tocante à imagem sensível no qual este se nutre, e sim naquilo que diz respeito a um princípio de eclosão, nesse aparecer que tira a realidade do informe, por isso compreendido como realidade ontológica. O fenômeno apolíneo manifesta-se como princípio da configuração, da individuação, dos limites. Nietzsche diz: “O culto às imagens da *cultura* apolínea, tenha essa se exprimido no templo, na estátua ou na epopéia homérica, tinha o seu fim sublime na exigência ética da *medida* [...], que corre paralela à exigência da beleza” (NIETZSCHE, Friedrich W. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 22). Como se vê, a caracterização da beleza apolínea é a *medida*. Além disso, Apolo, como deus da luz, caracteriza-se, também, pela profecia — o poder romântico de prever o futuro de forma *entusiástica* (a palavra *entusiasmo* deriva do grego, *em + theós + asmós*, que significa literalmente “*cheio de deuses dentro*”). Homero relata coisas na *Ilíada*, não porque tivesse participado dos fatos, mas porque fora notificado pelos deuses oracularmente, porque por eles fora *tomado*. O olho de Apolo prevê a forma que será constituída, por isso é *vidente*. A forma da vidência é muito mais esplendorosa, pois vai além da forma cotidiana. Tal possessão subtrai o poeta ao ritmo ordinário da vida, à própria linearidade do tempo, pois, nessa experiência, não é o homem quem fala, mas o deus que o habita. Ademais, a *palavra oracular* não se oculta totalmente, nem se escancara, mas dá sinais. Ou seja, ao mesmo tempo em que revela a existência humana, se resguarda à medida que pressupõe um perscrutar por parte de quem é alvo de tal profecia.

<sup>180</sup> Quando a diferenciação sofre uma ruptura, há o terror permitido pelo *dionisíaco*. A segurança da existência pode se perder no caos dionisíaco, que se expressa como fenômeno de embriaguez, enquanto perda do princípio de individuação, onde, então, embriagado, o homem não percebe mais a distinção entre o seu *eu* e o *outro*, ou as *coisas* (C.f. F. W. NIETZSCHE. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2003, p. 55). Com efeito, é essa perda da segurança, do domínio, que funde um indivíduo ao outro, ou seja, aquilo que era aparente volta a imergir no uno universal, *reconciliando* todos os *particulares* numa unidade. Tal fenômeno pode ser visto quando Dionísio ocupa a cidade, e o soberano é dilacerado pelas bacantes (é comum, nos cultos a Dionísio, o sacrifício humano, as lacerações das vítimas; os bodes sátiros estão para os cultos bárbaros, assim como Dionísio está para o culto grego a Dionísio). Nessa experiência vê-se a dissolução das ordens estabelecidas pelos homens, na forma de uma indistinção no que respeita à riqueza, sexo, idade. Por isso, as mulheres transtornam-se e se atiram indistintamente sobre homens e animais, os velhos se juntam aos jovens, e caem por terra as instituições e a ordem cultural juntamente com o palácio real (Ver GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 17).

<sup>181</sup> Essa parece ser a tese central de Nietzsche em “O Nascimento da tragédia”.

<sup>182</sup> Frequentemente diz-se que dois poetas viram e descreveram o inferno: Dante e Humboldt. Dante o descreveu *imageticamente*, ou seja, mostrou sua configuração como quem está de fora, pois não entra no inferno.

Independente das peculiaridades que distinguem o apolíneo e o dionisíaco — a lucidez e a embriaguez, o distinto e o indiferenciado, as artes figurativas e a música, o aparecer que tira a realidade do informe e a perda de limites e re-fusão do aparecimento numa unidade universal —, ambos se contrapõem e se subtraem à razão enquanto tentativa de domínio e controle sobre o real. Nietzsche, em *O Nascimento da Tragédia*, procura demonstrar o vigoroso sentido trágico — que é a “aceitação extasiada diante da vida” — da civilização pré-socrática <sup>183</sup>. Portanto, sempre que fala nos gregos, não se refere à Grécia da escultura clássica, ou da filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles — fala na Grécia da tragédia antiga, “na qual o coro era a parte essencial, senão tudo”. Com Eurípedes, entretanto, surge a tentativa de eliminar o elemento dionisíaco da experiência grega, na ânsia por afirmação dos elementos morais e intelectualistas, o que acaba por ofuscar aquela luminosidade intensificada, transformando-a em “superficialidade silogística”.

A experiência originária, portanto, se contrapõe à presunção socrática em dominar a vida por meio da razão <sup>184</sup>. Apesar, talvez, de ser fruto dessa tentativa de absolutização do elemento apolíneo, o princípio de *diferenciação socrática*, segundo Nietzsche, nada tem a ver com o apolíneo. Apesar de se colocar como *principium individuationis* (princípio de individuação), o apolíneo pode perder subitamente sua configuração. Com efeito, Nietzsche reinterpreta uma metáfora de Schopenhauer, ao falar de um barquinho na tensão do mar proceloso, que, conquanto se contraponha a este, pode, a qualquer momento, cair novamente no indiferenciado da tempestuosidade do mar <sup>185</sup>. Ou seja, Apolo pode subitamente ceder lugar a Dionísio. Nas palavras de Nietzsche:

Na mesma passagem Schopenhauer nos descreveu o imenso *terror* que se apodera do ser humano quando, de repente, é transviado pelas formas cognitivas da aparência fenomenal, na medida em que o princípio da razão, em algumas de suas configurações, parece sofrer uma exceção. Se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do *dionisíaco*, que é trazido a nós, o mais de perto possível, pela analogia da *embriaguez*.<sup>186</sup>

---

Humboldt, entretanto, entra no inferno, sente suas labaredas, sente a dor, a sensação. Eis a diferença entre o poeta apolíneo (aquele que está sempre diante da imagem) e o poeta dionisíaco (aquele que compreende desde o interior da coisa, como que embriagado).

<sup>183</sup> O termo “pré-socrático”, dentro do universo intelectual nietzschiano, não deve ser usado como indicador da condição “pré-intelectual” dessa civilização e seus pensadores, mas no sentido de que precederam, historicamente, a Sócrates e Platão.

<sup>184</sup> Vemos os resquícios desse socratismo recrudescidos na absolutização da individuação, no estabelecimento do sujeito, nesse domínio do diferenciado que se efetiva na modernidade.

<sup>185</sup> Cf. NIETZSCHE, 2003, p. 30.

<sup>186</sup> Cf. NIETZSCHE, 2003, p. 30.

Portanto, a diferenciação socrática — que se dá por meio da conceituação — não é frágil, mas se impõe como absoluta, pois o barco foi tirado do mar, o que significa dizer que foi destruída a tensão.

A história dos gregos, pois, é a vicissitude do apolíneo e do dionisíaco. Tanto um quanto o outro podem ser vistos como impulso artístico da natureza — são poderes artísticos que se impõem sem a mediação do *artista humano*<sup>187</sup> —, portanto, subtraídos a qualquer arbítrio humano. Ora, nessa perspectiva, só há arte à medida que o sujeito se aniquila, pois que não há nela nenhuma objetividade, nem tão pouco, subjetividade. Nessa ótica, se há um sujeito, este é, definitivamente, a própria natureza (*physis*). Conseqüentemente, sujeito e objeto, artista e obra, só se fazem na arte, ao contrário de precederem-na. Ou seja, não é o artista que *cria* a obra, ou vice-versa, mas a própria *criação* faz com que ambos adquiram o *status* de artista e obra — são o que são, portanto, na relação. E o que faz com que haja essa relação entre artista e obra é, também, o que os reúne num mesmo âmbito: a criação — o próprio caminho que os concita a caminhar a partir de uma mútua disposição dessa relação. O que há de mais fundamental, assim, é o *verbo*, e não o *sujeito* e o *predicado*.

Nesse sentido, ambas as forças — o apolíneo e o dionisíaco — não se excluem enquanto opostos entre si, mas convergem para um mesmo ambiente, e esse ambiente fala de uma experiência (*páthos*)<sup>188</sup>. Ademais, trata-se de forças que se impõem por si mesmas, ou seja, se apresentam como um modo de ser fundamental da *physis* que exerce uma coerção sobre o homem. Em outras palavras, quem decide pela *arte* não é nem o “produtor” nem a “produção”, mas o “toque”, que constrange ambos à obediência e à ausculta. Conseqüentemente, no horizonte teórico nietzschiano não se põe a possibilidade de um conhecimento que se arroga produto do esforço de um sujeito que *sujeita*, que apreende, aprisiona, enclausura determinado objeto.

Tanto o apolíneo quanto o dionisíaco se dão nesse domínio de **experiência** (*páthos*), ou campo possível de relações. Ou seja, tudo o que aparece se instaura a partir desse lugar, quer dizer, dessa perspectiva, que é o âmbito a partir do qual o *ser* se manifesta. Isto quer dizer que o *ser* nunca está dado, porquanto se é instaurado a partir de um “súbito”, remete a

---

<sup>187</sup> Cf. NIETZSCHE, 2003, p. 32.

<sup>188</sup> O *páthos*, enquanto âmbito que reúne tanto o apolíneo quanto o dionisíaco relaciona-se com o sentido de *luta* (έρις) para os gregos. Ou seja, a guerra também possui essa dimensão de fazer convergir os opostos para um mesmo ambiente. A competição tem esse caráter de “**reunir**” pessoas num mesmo lugar, num mesmo âmbito, ao redor de uma mesma questão. Ou seja, a disputa pressupõe um lugar comum para o combate. Reunião e combate, conquanto sejam termos aparentemente contraditórios, na realidade se cooperencem. Os contrários, nessa concepção, parecem orbitar numa mesma dimensão, mas, contudo, sem abandonarem suas distinções.

um acontecer que não se calca em nada, ou seja, não está apoiado em nenhuma sucessão ou encadeamento de outros “fatos”. Não há nada por traz daquilo que se insere “subitamente”, o que quer dizer que, em certo sentido, não há “mediação”. Tal experiência, então, vige como “aventura”, pois significa estar aberto ao inusitado, disposto ao encontro com o desconhecido.

Essas digressões em torno da perspectiva nietzschiana do fenômeno estético ajudam a compreender a função do *páthos* no conhecimento hermenêutico. *Páthos* diz respeito a um *suportar, aguentar, sofrer* — um estado, disposição que se instaura. O homem não tem controle sobre ele, porquanto se trata de uma *força da natureza* que o vitima. Isto significa que os desígnios do destino passam a serem impostos pelo *páthos*. Por isso, a arte não é uma faculdade humana, mas uma possibilidade que se impõe por uma *força coercitiva da natureza*. De modo geral, ademais, a palavra *páthos* (πάθος) significa aquilo que se experimenta, ou a própria experiência, infortúnio; significa o estado agitado da alma, paixão boa ou má, que pode se manifestar no prazer, no amor, na tristeza, na ira, e etc.<sup>189</sup>. Com efeito, pode ser traduzida como *sofrimento*, ou *afetação*. Em certo sentido, no contexto da arte, designa o “elemento emocional que constitui o tópico essencial de um trabalho literário”.<sup>190</sup> Portanto, tem a ver com uma qualidade estimulante dos sentimentos, por assim dizer, um poder de tocar os sentimentos da piedade ou da tristeza, da melancolia ou da ternura<sup>191</sup>; uma espécie de influência tocante a partir da arte, como quando alguém diz que “há *páthos* naquela determinada escultura ou música” — quer dizer, “nos sentimos *afetados* por aquela escultura”, ou “nos sentimos *tocados* por aquela música”.

Assim, como se pôde ver, o *páthos* não é algo que se possa enquadrar totalmente dentro da vontade humana, ao contrário, manifesta-se como um âmbito onde se cai, e ao cair, se é atravessado, perpassado, *afetado*. O ser tocado por esse fenômeno, portanto, é o que confere o caráter de *páthos*. Nesse sentido, existe algo de imprevisível, incontrolável, espontâneo nessa experiência, algo que não se pode meramente tematizar, pois está fora desta alçada. Ora, essa dimensão é importante na medida em que, revelando algo próprio da pessoa de Deus — ou seja, seu caráter de imprevisibilidade, inabarcabilidade, quer dizer, sua

---

<sup>189</sup> Cf. PEREIRA, 1984. p. 421.

<sup>190</sup> BUENO, Francisco da Silveira. *Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa*. São Paulo: Editora Brasília Ltda, 1974, vol. 7, p. 2917.

<sup>191</sup> Cf. HOUAISS, A; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

natureza “selvagem” e indomesticável —, sugere um âmbito possível a partir de onde se possa compreender a experiência hermenêutica <sup>192</sup>.

Pode-se, com certeza, identificar muitos exageros no pensamento pós-moderno, enquanto herdeiro desse modo de pensar nietzschiano, mas é digno de nota o fato de que ao denunciar os limites da inteligência socrática, Nietzsche desfere duros golpes à metafísica platônica, propondo, assim, um *realizar* que não se restrinja à pura ação intelectual humana, mas se faça desde um irromper da *physis* que se mantém indiferente às pretensões humanas. Ao contrário de Platão, portanto, propõe uma nova estrutura axiológica dos dois mundos — o sensível e o inteligível —, ao restabelecer a legitimidade das paixões. Mais do que isso: coloca de ponta-a-cabeça o dualismo platônico. Nesse sentido, Nietzsche põe em suspeita a verdade que se ancora num mundo invisível, produzindo efeitos morais de caráter universal <sup>193</sup>. Ou seja, faz uma apologia do mundo sensível em detrimento do mundo inteligível. Certamente se Nietzsche reescrevesse a alegoria da caverna, concluiria que tudo não passa de “sombras”, sendo cruel e nociva qualquer utopia que recomendasse o acesso às coisas como de fato são. Para ele não haveria um mundo real (na ótica platônica), e, nesse sentido, ao se sair de uma caverna, inevitavelmente se entraria em outra. Quando diz que “no mundo não há dados, mas somente interpretações”, quer certamente afirmar que todos estão fadados às próprias “cavernas hermenêuticas”, sendo impossível olhar o mundo fora delas — na verdade, para Nietzsche, não parece haver mundo fora delas.

Ora, além de se ver o conhecimento enquanto *o esforço humano de buscar aquilo que ainda não se sabe* como legítimo, é importante dizer, também, que se trata de uma postura presente na contemporaneidade, o que corrobora o fato de que esta aglutina também elementos da modernidade iluminista. Entretanto, é possível concordar com a crítica pós-moderna à dominação facilitada por um *conhecimento-enquanto-ação*, na medida em que este esteja a serviço de enclausuramentos que negam a espontaneidade, e não negociam o controle. Pode-se, então, postular um conhecimento que seja considerado pela via da *afetação*, o que indicaria uma espécie de *transpor-se para uma “perspectiva instauradora”* <sup>194</sup>, um *colocar-se*

---

<sup>192</sup> A partir de agora torna-se relevante a diferença entre “ato hermenêutico” e “experiência hermenêutica”, até então tomadas como sinônimas, mas enfim merecedoras de uma distinção que corrobore o movimento dialético entre o “conhecimento enquanto ato” e o “conhecimento enquanto afetação”.

<sup>193</sup> Nietzsche investiga a origem dos conceitos morais, vendo na evolução da ética uma história da crueldade (Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998).

<sup>194</sup> Essa “perspectiva instauradora” pode ser vista na perspectiva da ação humana que é convidada a dobrar-se diante da ação divina. Assim, transpor-se para uma perspectiva instauradora significa transpor-se para a dimensão da ação divina, e abandonar-se às suas determinações.



no mesmo âmbito, na mesma experiência. É, portanto, ver o conhecimento na perspectiva da *sim-patia* (συμ-πάθεια)<sup>195</sup>.

É inevitável, então, que nessa perspectiva se considere tal conhecimento numa certa estima, *deixando o saber ser* aquilo que é sem ultrajá-lo, postura essa que traria curiosas implicações inclusive para o contexto da educação. Neste sentido, é possível vislumbrar certa *phylia* (quer dizer, certa afinidade, ligação) que figura como fundamento essencial da verdadeira “educação”. Todo aprendizado que se priva da *phylia*, se torna um mero adestramento e, por isto, deve-se aprender o “aprender” e não apenas o aprendido, porque isto significaria apreender, portanto, aprisionar. Aprender o aprender é deixar o *ente* ser o que é, ou seja, é entregar-se àquilo que é, numa dinâmica que tenda a dificultar a cristalização, a “desoxigenação” do conhecimento.

Consequentemente, é mais difícil o trabalho de quem ensina do que o de quem aprende, pois aquele tem o desafio de deixar o “aprender” acontecer. Ensinar é propiciar o aprender, e o que ensina não deve ser visto como aquele que “detém” o saber, mas como aquele que permite, favorece o saber. Só ensina quem está fundado nessa experiência, e só se encaminha a uma experiência, experienciando-a. Portanto, manter-se na experiência significa manter-se naquilo que sempre se oculta, e, no contexto das Escrituras, significa facilitar a ação do Espírito de revelar sua própria Palavra, à sua própria medida. João, em sua primeira carta, parece confirmar isso, ao dizer:

Quanto a vós outros, a unção que dele recebestes permanece em vós, e não tendes necessidade de que alguém vos ensine; mas, como a sua unção vos ensina a respeito de todas as coisas, e é verdadeira, e não falsa, permaneci nele, como também ele vos ensinou.<sup>196</sup>

A experiência (*páthos*) como âmbito que reúne mestre e discípulo, pode ser vista também no mesmo sentido presente no conceito do *a-se-pensar* heideggeriano, ou seja, como um saber que não se deixa aprisionar, mas que vigora sempre num dinamismo. Nesse sentido, o que foi pensado abre espaço para o *impensado*, e o que se oculta mostra-se como um convite ao desvelamento. Além disso, todo verdadeiro “mestre deve poder ser mais ensinável do que os discípulos”.<sup>197</sup> E esta necessidade de ser ensinável — de estar aberto a aprender mais do que os discípulos — faz com que, em certo sentido, o mestre seja menos seguro de

---

<sup>195</sup> Uma experiência que fala de participação, uma *tendência* natural a outrem, uma harmonia de inclinações, atração e relação, na realidade um “*páthos com*”.

<sup>196</sup> 1 Jo 2:27 (ARA)

<sup>197</sup> FOGEL, Gilvan. *Da Solidão Perfeita – Escritos de Filosofia*, Editora Vozes, p. 66.

sua visão do que o discípulo da sua. Na realidade, o mestre se encontra menos seguro de sua causa porque detém uma visão mais ampla, em que visualiza mais possibilidades e se torna menos dogmático, o que significa dizer, também, que se põe mais crítico diante das questões tidas por algumas consciências ingênuas. A dificuldade em compreender o que é ensinar e o que é aprender é ir ao “texto” com os papéis de mestre e discípulo já definidos. Esta pré-compreensão refere-se a um saber do hábito que impede o *a-se-pensar*, ou seja, impede que o pensamento se instaure, livremente, num novo âmbito.

#### 4.2.2 Achar o que não se busca

Por sua obsessão à razão, a modernidade tem sido responsável pelo incentivo à atividade da busca desmedida, da perscrutação, da investigação meticulosa. Embora a busca, em si mesma, possa ser uma atividade legítima — afinal, o próprio Jesus disse: “Buscai e achareis” —, esse afã (sobretudo iluminista) fez parecer impossível aquele conhecimento que surge espontaneamente, sem que se lance à busca. Mas, afinal, seria possível um conhecimento não pretendido? Seria possível achar aquilo que não se busca?

Parece que o conhecimento haurido de uma atividade de busca incessante, que se nutra de uma visão de mundo que não admite outras possibilidades que extrapolem àquelas já previstas, impede que as coisas se mostrem naquilo que são. Ou seja, é preciso que se admita que por mais que os seres humanos evoluam em sua maneira de pensar, nunca se conseguirá esgotar a realidade em todas as suas nuances e implicações. É a consciência dessa limitação que deixa certo *espaço* para que as coisas e as pessoas se mostrem por outros ângulos, e de forma *maravilhosa*. O que se quer dizer é que a *surpresa* não é possível apenas por meio daquelas descobertas que são oriundas de uma busca permanente e incansável, mas também é possível o *maravilhar-se* com aquelas realidades que surgem subitamente, sem qualquer previsão racional, e sem qualquer convite — são “penetras”, por assim dizer, na grande festa do conhecimento. Saulo de Tarso é um exemplo bíblico típico dessa maneira de fazer descobertas. Como se sabe, o jovem rabino encontrou aquele a quem não buscava, e isso teve o efeito de mudar toda a sua vida (Cf. At 9:1-18; 22:5-16).

Mateus 13:44-46 relata duas parábolas proferidas por Jesus que ilustram bem essa dinâmica do conhecimento adquirido por busca intencional, e o conhecimento que surge gratuitamente. No verso 44 é-nos dito sobre a experiência de um homem que *encontra* um

tesouro sem buscá-lo. Na sequência (versos 45 e 46), a parábola menciona a respeito de um negociante que *procura* boas pérolas. O texto declara:

O reino dos céus é semelhante a um tesouro **oculto** no campo, o qual certo homem, tendo-o achado, **escondeu**. E, transbordante de alegria, vai, vende tudo o que tem e compra aquele campo. O reino dos céus é também semelhante a um que negocia e **procura** boas pérolas; e, tendo achado uma pérola de grande valor, vende tudo o que possui e a **compra** (grifo nosso).<sup>198</sup>

As duas parábolas falam da mesma coisa: *o valor inestimável do reino*. A “parábola do tesouro oculto” ilustra a descoberta do reino de maneira acidental; a “da pérola”, a descoberta do reino por esforço diligente. Não há dúvidas de que Jesus — se é possível tal análise — mostra que é possível *des-cobrir* o reino tanto de uma forma quanto de outra; tanto “*negociando e procurando* boas pérolas”, quanto “*achando* um tesouro oculto”. Quanto ao sabor da procura, deve-se mencionar que por repetidas vezes as pessoas se debruçam frente aos seus “textos” — como hermeneutas que são — à procura de algo. E é necessária — diante da consciência do valor inestimável da pérola — a atitude resoluta do intérprete em sacrificar tudo para apoderar-se desse tesouro. À semelhança da alegoria de Barth, é preciso “lutar” a despeito de toda oposição do outro, que se opõe justamente por sua irreduzível alteridade<sup>199</sup>. Os teólogos em geral se valem de ferramentas, como a exegese bíblica, em sua *luta contra* o texto, na ânsia por compreendê-lo. Se por repetidas vezes os hermeneutas se debruçam diante de seus textos, por repetidas vezes também é preciso responder: “*Até onde pretendo ir para conquistar isso?*”, afinal, os comerciantes de pérolas iam muito longe para adquirir um produto valioso. É possível dizer que a modernidade respondeu bem a essa pergunta, e não mediu esforços para alcançar as suas “pérolas”. Vendeu tudo o que tinha a apostar na boa campanha. Por outro lado, não se pode negar que descobertas acidentais aconteçam, além do fato de que nem sempre se sabe o que procurar. A própria modernidade, é preciso dizer, encontrou muito do que não procurou e muito do que jamais pretendeu achar. Certamente, os fracassos da razão iluminista não estavam na lista das coisas que lutou por alcançar. Isso põe uma questão: a surpresa é inevitável — então, bem faz aquele que assume a imprevisibilidade como morada, e nutre-a para dela se nutrir. Nesse sentido, a pós-modernidade parece ter aberto os portões desse empreendimento, que muito interessa à experiência hermenêutica. É claro que a parábola tem os seus limites, mas não parece arbitrário o uso de sua alegoria para ressaltar a tese que aqui se propõe.

---

<sup>198</sup> Mt 13.44-46 (ARA).

<sup>199</sup> Cf. nota “125”.

Os gregos antigos nutriam, em certo sentido, uma visão em relação à *natureza* que muito favorecia esse conhecimento pela *afetação*. A *physis* (natureza) dizia respeito a um *desabrochar* da realidade que acontecia por si só, sem qualquer apoio externo, como se viu na interpretação heideggeriana. Indica, portanto, esse movimento de manifestação (aparecimento) da realidade, mas que só pode ser compreendido no contraponto com o velamento (ocultação). A *técnica* (*techné*) grega — muito diferente da técnica moderna, que se caracteriza por uma exacerbação dos esforços humanos em tornar a ciência algo eficaz, ou seja, algo que esteja a serviço dessa sede desmedida pelo conhecimento e pelo poder — exibia certo *respeito* pela própria condição de ser da *physis*, a saber, o seu *encobrimento*. É como se a *physis* tivesse o seu próprio “pudor”, e a *técnica* soubesse respeitar isso. Nesse sentido, o respeito que se tinha pelo ser das coisas facilitava o eclodir inédito da realidade diante dos gregos. Em outras palavras, deixar que a realidade se comportasse segundo aquilo que era em si mesma, significava se surpreender continuamente com ela, posto suas potencialidades não fazer parte da agenda humana. Assim, a *physis* impunha os seus próprios limites. A *techné* grega, portanto, significava o servir-se da *physis* observando esses limites, observando a sua própria *vocação*.

Ora, quando o intérprete se lança à busca com os papéis preliminarmente estabelecidos, com os limites já impostos, a realidade só poderá se mostrar dentro dessa fôrma, desse enclausuramento prévio. Assim, haverá poucas chances de se achar aquilo que não se está buscando, portanto, poucas chances de se ver a realidade em facetas jamais vistas anteriormente. Compreender a realidade fora de sua vocação pode, também, constituir-se em “estupro”, em transgressão daqueles limites *naturais*. O estupro é o ápice desse sentimento exagerado de domínio, em que se verifica uma violação de qualquer regra “moral”, ou mesmo “física”. Violentar, pois, significa forçar a realidade — seja o mundo físico, as pessoas, ou o próprio Deus — a ser algo distinto de sua real vocação, de sua *natureza*. Na realidade, a contemporaneidade é testemunha dos prejuízos que essa inobservância da vocação das coisas tem provocado<sup>200</sup>.

---

<sup>200</sup> Não obstante essa visão *enclausurante* da realidade seja normalmente empecilho ao encanto e à surpresa, a exceção a isso parece ser aquela liberdade que Deus tem de atravessar o caminho humano, mesmo quando sua ótica é restritiva e cristalizada, como parece ter acontecido com Saulo de Tarso — pois não parece que ele se encaixe na figura de “homem flexível” quanto às possibilidades da realidade. Pelo contrário, a visão judaica de Saulo — como seria normal em qualquer bom e zeloso judeu — exibia contornos muito rígidos na forma de um extremo legalismo.

Tal sobriedade não se aplica, é claro, somente à interpretação da realidade física, mas também ao conhecimento de Deus. Na teologia muito já se fez no sentido de adestrar pessoas a buscar o conhecimento, em qualquer plano que seja, mas ainda é tímida a contribuição que fomenta o *esperar pelo inesperado*, o dar espaço para que as imagens que temos de Deus sejam mais próximas daquilo que Deus é, e, assim, se apresentem outros caminhos que não estejam na lista humana de possibilidades. Um Deus que se revela ao mesmo tempo em que se mostra imprevisível é, sem dúvida, o grande desafio da teologia nestes últimos tempos. Embora todos estejam irremediavelmente afetados e comprometidos por sua própria visão de mundo, o que faz com que se vislumbre Deus e o mundo sempre a partir de uma *matriz visional* — que sempre será *parcial* por definição —, é possível certa moderação, discrição, comedimento, enfim, uma serenidade que se manifeste num despojamento daqueles artifícios exagerados da razão, que sempre arbitram diante da realidade, procurando enquadrá-la. Se, por um lado, esses enquadramentos são inevitáveis até certo ponto — pois não se tem como sair de si mesmo para então enxergar o mundo de forma imparcial —, por outro, a simples “consciência” de que Deus e sua criação inevitavelmente transcendem o mundo dos humanos, pode ajudar o intérprete contemporâneo a ir “mais longe”, e a achar aquilo que não era procurado — pelo menos de vez em quando!

## 5. POSSIBILIDADES DE UMA HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA

Diante do paradoxo da modernidade e da pós-modernidade, como o paradoxo da própria hermenêutica, é preciso perguntar: o que seria, possivelmente, uma hermenêutica para hoje? Quais os caminhos que poderiam ser trilhados a fim de que tal hermenêutica continue sendo relevante para o mundo atual, consoante suas inevitáveis transformações? Embora não se tenha a intenção de abarcar todas as possibilidades — isso nem de longe seria possível —, vale aqui algumas sugestões, quais sejam: 1. Uma hermenêutica que não tema a abscondicidade divina; 2. Uma hermenêutica que não tema agir dialeticamente; 3. Uma hermenêutica que não tema a Encarnação e o Diálogo Comunitário; 4. Uma hermenêutica que não tema a “santidade” e o “temor ao Senhor”; 5. Uma hermenêutica que não tema o paradoxo.

### 5.1 Uma Hermenêutica Que Não Tema a Abscondicidade Divina

Uma das teses até então aqui perseguidas é a de que a relação com Deus, em respeito à sua alteridade e inabarcabilidade, é paradigma para a experiência hermenêutica. A história da hermenêutica, como se viu *ent passant*, parece confirmar isso. Se, por um lado, a abscondicidade divina deve ser paradigma para a experiência hermenêutica, por outro, o próprio caráter de dinamicidade e inabarcabilidade da realidade em geral, mostra que isso tende a se amplificar quando se considera a pessoa de Deus. A proposta aqui ensejada é a de que a busca por uma hermenêutica mais relevante diante dos desafios que se colocam na contemporaneidade, independente dos métodos hermenêuticos que se adote, passa pela assunção dessa abscondicidade. Karl Barth, “alimentado” por algumas reflexões de Heidegger, já preparou o caminho para essa compreensão, como foi visto anteriormente. Resta aqui, então, apenas consolidar essa reflexão. E isso pode ser feito a partir de uma pergunta: *Deus se esconde?*<sup>201</sup>

Quando se diz que *Deus se esconde*, vale ressaltar, faz-se uma declaração metafórica que, obviamente, expressa um conceito baseado na ótica humana. *Deus se esconde* sempre a

---

<sup>201</sup> A esta pergunta Isaías já respondera afirmativamente: ““Verdadeiramente tu és um Deus que se esconde, ó Deus e Salvador de Israel” (Is 45:15 - NVI).

partir de nossa perspectiva, das estruturas religiosas que criamos, com suas regras e convenções. Então, *grosso modo*, pode-se dizer que o caráter abscondito de Deus se manifesta numa espécie de frustração das expectativas humanas — *Deus se esconde* onde normalmente não o procuraríamos. Uma hermenêutica *que não tema a abscondicidade divina*, portanto, seria uma hermenêutica que acolhesse, sem temores, essa subversão divina como paradigma de interpretação. Nesse sentido, quais seriam alguns possíveis “lugares” onde normalmente não se espera que Deus atue?

### 5.1.1 Deus se esconde na fraqueza

Em 2 Coríntios 12.9 o apóstolo Paulo afirma que “o poder se aperfeiçoa na fraqueza”, isto é, se *completa* na fraqueza. Nesse texto, Paulo parece sugerir a necessidade de ser honesto e compreender que tal fraqueza é, na verdade, constitutiva do ser humano. É possível pensar, então, que é justamente a fraqueza humana — responsável por levá-lo a render-se ao seu Criador — que engendra a sua força, e o faz completo em toda a radicalidade humana. Entretanto, a recorrente autossuficiência humana torna o reconhecimento da fraqueza algo extremamente laborioso, por ofuscar a visão do verdadeiro *lugar* das coisas. Ao estabelecer novamente a ponte entre Deus e o homem, Jesus também trouxe a oportunidade de as coisas assumirem o seu verdadeiro ambiente de origem, porquanto permitiu ao homem conhecer-se e colocar-se no seu devido espaço, além de conhecer a Deus e relacionar-se com ele desde o seu próprio lugar. Assumindo a sua própria fraqueza, Paulo não somente obteve uma visão mais clara do homem em geral e dele próprio, como, também, pôde conhecer e experimentar o amor daquele de quem, até então, só havia assimilado os rigores da lei.

Embora a pós-modernidade tenha contribuído para uma consciência maior da fragilidade humana (e isso precisa ser ressaltado como positivo frente à cultura iluminista que sempre afirmou o contrário), ainda há resquícios insistentes de uma cultura pregressa que aguçou a tendência humana de buscar vorazmente o poder. Na verdade, a conjuntura histórico-cultural impôs sobre nós fraturas irreparáveis que nos forçam a admitir nossa fraqueza. Mas, essa combinação de circunstâncias históricas movimenta os seres humanos na contramão do que naturalmente são. Ou seja, não colocamos a mão à consciência, e descobrimos que precisávamos desistir de querer controlar tudo — fomos forçados a isso. E, mesmo assim, precisamos aprender muito ainda com essa fragilidade, sobretudo porque se

apresenta como albergue do poder de Deus, e, por isso, *é fragilidade que incrementa o ser*. Portanto, uma hermenêutica que se pretenda contemporânea deve se amparar na consciência da inescapável fraqueza humana.

Mas, afirmar a fragilidade humana como albergue do divino não faz jus ao alcance da declaração de que *Deus se esconde na fraqueza*. Pode-se ir além e dizer que Deus não somente se esconde na fraqueza humana, mas também *em sua própria fraqueza*. Obviamente, não se afirma aqui uma fraqueza ontológica, constitutiva, mas uma calcada em sua própria vontade e soberania. Fala-se, portanto, de sua iniciativa kenótica <sup>202</sup>, de seu livre “auto-esvaziamento” e da não necessidade de preencher todos os “espaços vazios”; fala-se de sua plena liberdade em ocultar-se para que o ser humano participe da história; e mais: fala-se de sua própria ocultação (da ocultação de seu “rosto transcendente”) com vistas à sua igualmente participação na história (a manifestação de seu “rosto imanente”); enfim, fala-se de um Deus que em muitos momentos abre mão de sua atividade, e esboça sua afetividade.

Paul Ricoeur — comentando o texto de Mt 16:25 (“Pois quem quiser salvar a sua vida, a perderá, mas quem perder a sua vida por minha causa, a encontrará” - NVI) — fala da procura de Pedro por um Cristo glorioso e em sua dificuldade na aceitação de Cristo como o Servo sofredor <sup>203</sup>. Para Ricoeur, o sentido de “ganhar o mundo”, conquanto signifique a vontade de domínio sobre o mundo em termos de aquisição de bens materiais e poder — herança da modernidade anunciada por Descartes — <sup>204</sup>, possui um sentido cujo alcance é muito maior: trata-se de “uma vontade de poder que é provocada pela própria força das ideias e de conhecimento objetivo”. <sup>205</sup> Assim, Ricoeur quer levantar a suspeita de que “uma forma sutil de vontade de poder está dissimulada na forma mais sincera de humildade que chamamos amor da verdade [...]”. <sup>206</sup> Nas palavras de Ricoeur:

Minha própria sugestão é que não somente o conhecimento profano está questionado, mas também — e talvez ainda mais — o conhecimento religioso. Se a cristandade buscou tão obstinadamente elaborar provas rigorosas da existência de Deus, não seria por buscar em Deus a garantia suprema em que fundar nossa aspiração de dominar o mundo, um domínio baseado no conhecimento apoiado pela garantia de provas científicas? O sumo do domínio do conhecimento pode bem ser a

---

<sup>202</sup> Esta expressão deriva-se do termo grego κένωσις (= *kenosis*), encontrado no hino cristológico de Filipenses 2:5-7, que significa “esvaziamento”. Essa expressão tem sido paradigmática na teologia contemporânea, pois expressa um modo de ser de Deus, menos tematizado em teologias mais conservadoras: aquele caracterizado por sua deliberada fraqueza.

<sup>203</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. Apresentação de François-Xavier Amherdt. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 233.

<sup>204</sup> Cf. RICOEUR, 2006, p. 234.

<sup>205</sup> RICOEUR, 2006, p. 235.

<sup>206</sup> RICOEUR, 2006, p. 235.



vontade de incluir Deus no nosso empreendimento de domínio intelectual, pedindo a Deus que garantisse nossa busca obstinada de garantia.<sup>207</sup>

Nesse sentido, a metáfora anterior que fala sobre o “tomar a sua cruz” (verso 24) representa a renúncia desse desejo de se ter Deus como garantia suprema da solidez fundamental de nosso conhecimento. “Tomar a cruz” está — desta forma — intrinsecamente ligado à Paixão de Jesus. É, em certo sentido, desistir das garantias supostamente dadas pelo conhecimento objetivo, e se estribar no conhecimento do “Jesus crucificado”, como o *lugar* do Deus Todo-Poderoso. Se Deus se manifesta no “Jesus crucificado”, isto quer dizer que se manifesta também em sua própria fraqueza:

Tomar a cruz de Jesus, para mim, membro da Universidade, dessa comunidade de saber, significa não supervalorizar um conhecimento, prisioneiro como é de questões de provas e de garantias, diante da necessidade seguinte — mais elevada do que toda necessidade lógica — “Era necessário que o Filho do Homem sofresse e fosse crucificado”. Como único poder divino Deus só dá aos cristãos o sinal da **fraqueza divina**, que é o sinal do amor de Deus. Deixar-me ajudar pela fraqueza desse amor é, para a questão de dar sentido à minha fé, aceitar que Deus só pode ser pensado por meio do símbolo do servo sofredor e pela encarnação desse símbolo no acontecimento eminentemente contingente da cruz de Jesus (grifo nosso).<sup>208</sup>

Assim, conquanto o *vazio humano* se manifeste como ambiente propício ao poder divino é possível dizer que, paradoxalmente, o *vazio divino* também pode se manifestar como possibilidade (ambiente) para a construção do humano. Tal realidade se justifica de duas formas: a primeira, diz aquela liberdade divina de ocultar-se, assinalada por Barth em sua crítica a Hegel. Isso pode ser confirmado tanto biblicamente, como na experiência dos cristãos em seu relacionamento com Deus. Por outro lado, *tal vazão* divino manifesta, também, a própria transcendentalidade divina, visto que a impossibilidade de um Deus ser *plenamente* conhecido deriva inevitavelmente de sua natureza *u-tópica*<sup>209</sup>. Ou seja, Deus “sobra” no ato da revelação, e aí Schelling parece ser reavivado. Resumindo: o Deus que se revela também é *o Deus que se esconde*, e o faz tanto no vigor de sua liberdade — que faz com que ele por vezes facilite tal ocultação —, quanto no “limite” de seu Ser, que sempre tende ao ocultamento.

---

<sup>207</sup> RICOEUR, 2006, p. 235.

<sup>208</sup> RICOEUR, 2006, p. 238.

<sup>209</sup> Esta expressão, usada no contexto da ideia aqui esboçada, quer ressaltar o seu sentido etimológico, que designa aquilo que *não tem lugar*. Em certo sentido, a transcendentalidade divina mostra esse caráter que extrapola o *lugar* (τόπος = *tópos*) da experiência humana.

Percebe-se, então, certa relação dialética entre a busca humana e sua paciência e humildade na recepção da gratuidade divina <sup>210</sup>. Provérbios 25:2 sugere esse duplo movimento: “A glória de Deus é encobrir as coisas, mas a glória dos reis é esquadrihá-las”. Assim, parece que só cabe aos “reis” *esquadriñar* (quer dizer, *buscar, explorar*) as coisas de Deus porque, de certa forma, essas coisas se ocultam, como se oculta o próprio Deus. Se as coisas criadas por Deus, e o próprio Deus se manifestasse *escancaradamente*, não haveria a necessidade da busca, do conhecimento, pois só se explora o inexplorado, ou só se busca aquilo que ainda não foi encontrado. E é exatamente por isso que há a necessidade de uma revelação que parta daquele que inevitavelmente “se esconde”. A única maneira de se alcançar uma compreensão do Deus Todo-Poderoso é por meio de um *doar-se*, visto que não está ao alcance do homem finito alcançar o Deus Infinito. Entretanto, deve-se notar que, embora a revelação de Deus constitua-se a possibilidade de se conhecê-lo, isto não exclui, por outro lado, a necessidade de certo labor humano para isso. Se a natureza de Deus é ocultar-se no sentido de escapar ao homem finito — mas ele providenciou uma forma de se alcançá-lo —, necessário é que se mantenha numa busca constante, numa *disposição* para conhecer. Ou seja, lidar com esse “escape divino” inevitável e natural, que se interpõe cotidianamente no relacionamento com ele, convida o intérprete à aventura da *perscrutação*, da contínua *indagação, investigação, sondagem, penetração*, enfim, exigem-se verdadeiros “caçadores”, mas que, entretanto, não sejam “predadores”, antes saibam respeitar a natureza indomesticável da divindade. Enfim, modernidade e pós-modernidade, pois, parecem aqui se entrecruzarem.

### 5.1.2 Deus se esconde em estruturas religiosas e estruturas seculares

Martim Heidegger cita duas estórias interessantes acerca de Heráclito de Éfeso, que aqui podem nos servir bem para ilustrar essa tendência do sagrado em camuflar-se. A primeira história diz:

---

<sup>210</sup> É digna de nota a tentativa de Bonhoeffer em equilibrar o trato com os conceitos de “graça” e “obras”. A ênfase exagerada à justificação pela graça levou o teólogo alemão a denunciar a “graça barata”. Em suas palavras: “A graça barata é a inimiga mortal de nossa Igreja. A nossa luta trava-se hoje em torno da graça preciosa” (BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. 8. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 9.). A graça preciosa envolve, também, o *seguir* a Jesus como resultado de seu chamado, o pedir, o bater à porta, e etc. Ou seja, ser agraciado com o chamado divino envolve, também, ser desafiado a viver esse chamado em todos os ambientes.

“Diz-se (numa palavra) que Heráclito assim teria respondido aos estranhos vindos na intenção de observá-lo. Ao chegarem, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Ali permaneceram, de pé, (impressionados sobretudo porque) ele os (ainda hesitantes) encorajou a entrar, pronunciando as seguintes palavras: ‘Mesmo aqui, os deuses também estão presentes.’”<sup>211</sup>

Heidegger chama a atenção para a decepção das pessoas frente ao pensador, afinal esperavam encontrá-lo “numa situação marcada pelo caráter de exceção, raridade e excitação, por oposição à vida cotidiana”.<sup>212</sup> O que conseguem, no entanto, é ver o pensador numa situação tipicamente cotidiana, e isso faz com que percam a vontade de se aproximarem. Com as palavras: “mesmo aqui, os deuses também estão presentes”, Heráclito parece indicar que a realização do pensamento não se condiciona a lugares exóticos ou momentos especiais, porquanto se dá em qualquer circunstância, e, nesse sentido, dá sinais da impossibilidade de qualquer dualismo. Ou seja, para que ocorra o extraordinário não se necessita de um templo, de lugares especiais. Para alguém que não tema a abscondicidade divina qualquer circunstância é privilegiada, qualquer lugar é lugar para o extraordinário acontecer, pois não está ligado ao aparente, antes ao inaparente. Isto significa demorar-se no que está vendo — escutar a voz do silêncio. E uma vez que as coisas são ordinárias e extraordinárias dependendo de como nos relacionamos com elas, o olhar do ser humano é que faz com que o ordinário se mostre como extraordinário. Isto quer dizer que o extraordinário se dá para aquele que se implica, para aquele que se lança para além da curiosidade. Neste sentido, Heráclito nos mostra muito bem que há uma sobrecarga de extraordinariedade nas coisas mais banais, tornando-as da esfera do divino, pois o *numinoso*<sup>213</sup> para os gregos era sempre o irromper do extraordinário no ordinário.

A segunda estória a respeito de Heráclito nos diz o seguinte:

“Dirigiu-se, porém, ao santuário de Ártemis para lá jogar dados com as crianças; voltando-se aos efésios que se puseram de pé ao seu redor, exclamou: ‘Seus

---

<sup>211</sup> Aristóteles, *De part. anim.*, A5 645 a 17ff apud HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do lógos*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, pg. 22.

<sup>212</sup> HEIDEGGER, 2002, p. 22-23.

<sup>213</sup> O termo *numinoso* tem a ver com a qualidade misteriosa e transcendental da deidade que causa admiração e perplexidade (ver OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.). Embora todo o livro de Otto esteja voltado para a questão do *numinoso* — na medida em que se mostra como um conceito-chave para a compreensão da relação dos aspectos irracionais com os racionais — pode-se encontrar as principais referências sobre o assunto nas páginas 37-97.

infames, o que estão olhando aqui tão espantados? Não é melhor fazer o que estou fazendo do que cuidar da πόλις junto com vocês? ””<sup>214</sup>.

Esta estória, ao contrário da primeira, não se passa num lugar simples e cotidiano, mas no ambiente sagrado do templo de Ártemis. Entretanto, novamente Heráclito age na contramão do pensamento convencional, pois era de se esperar que, num ambiente sagrado, estivesse empenhado na proximidade dos deuses, já que para ele os deuses podem ser encontrados até mesmo no forno. Mas, como se pode constatar a partir dos relatos, isto não acontece, o que quer dizer que em ambas as estórias o esperado não se realiza. Ao contrário do que se poderia imaginar, encontramos Heráclito jogando dados com as crianças. A menção à *pólis* (πόλις), feita pelo pensador, indica uma possível expectativa dos efésios em vê-lo cuidando do útil (a política); mas, ao contrário, encontram-no se ocupando com o inútil (o jogo)<sup>215</sup> — um claro embate entre o *ócio* e o *neg-ócio*. Em ambas as histórias se pode ver estampado na face dos curiosos o espanto, a admiração e o desconcerto<sup>216</sup>.

Quando se considera as duas estórias, então, percebe-se que o sagrado pode se esconder tanto em estruturas religiosas quanto em estruturas seculares. Normalmente, não se procura pelo sagrado naqueles ambientes em que se convencionou não ser o seu lugar. Tampouco se vê com muita frequência o simples e ordinário em estruturas que há muito foram sacralizadas. Essa dificuldade em se driblar tais acordos prévios, que nem sempre são positivos, certamente traz implicações para a experiência hermenêutica. Afinal, falsas expectativas podem diminuir o “universo” de possibilidades hermenêuticas, sejam consideradas em âmbito textual, ou em relação à realidade em geral. Portanto, uma hermenêutica que não tema a abscondicidade divina é uma hermenêutica que considera a imprevisibilidade divina, e faz disso o seu “caminho” por excelência; considera, assim, todos os “lugares” como “lugares” potencialmente hermenêuticos.

---

<sup>214</sup> HEIDEGGER, 2002, p. 25.

<sup>215</sup> Cf. HEIDEGGER, 2002, p. 27.

<sup>216</sup> No entanto, tal espanto não é aquele que se queda diante do que surge aos olhos, mas um do tipo que se escandaliza, e, por isso, os efésios ouvem a repreensão de Heráclito.

## 5.2 Uma Hermenêutica Que Não Tema Agir Dialeticamente

Quando se olha a história do pensamento humano, e a do próprio cristianismo, e se percebe os seus exageros, frutos de uma inclinação a visões mais homogêneas, percebe-se, também, as oportunidades que se colocam para a contemporaneidade. Apesar das críticas que se possa fazer a cada um dos períodos precedentes, não se pode negar que muitos desses exageros tiveram, em certo sentido, sua razão de ser. Nesse caso, qualquer julgamento da incompletude desses paradigmas que delinearão a história do cristianismo deve ser cauteloso, pois a posição em que nos encontramos na história é, dependendo do critério que se adote, mais privilegiada. Posição também privilegiada para que se assuma uma postura teológica que não sofra do mesmo desequilíbrio visto tantas vezes na história — pelo menos não na mesma medida. O fato de se ter diante de si um conglomerado de visões de mundo, próprio do pluralismo da pós-modernidade, possibilita maiores condições de elaboração de uma compreensão do mundo, das Escrituras, e do próprio Deus mais equilibrada do que jamais fora visto antes. Não se tem mais, assim como acontecia noutros tempos, a ameaça de um único paradigma forçando sua própria legitimação. Portanto, nesse sentido, os contemporâneos são menos forçados a excessos que compensem outros exageros, do que o foram seus predecessores.

Assim, seria inteligente uma postura que se construísse agregando aqueles elementos que resistiram ao tempo por serem considerados saudáveis, ao mesmo tempo em que evitasse aqueles menos saudáveis — muitos dos quais assim se tornaram por se absolutizarem em detrimento de outros, a partir de uma ótica dualista —, e que se mostraram historicamente ineficazes. Há de se relacionar, portanto, três desses elementos, de forma dialética, considerados aqui importantes na experiência hermenêutica: o *teórico*, o *prático*, e o *contemplativo-devocional*.

O que aqui se nomeia por *teórico* diz respeito à reflexão, ao conhecimento especulativo, ou mesmo à contemplação racional; o *prático*, por sua vez, subtende o âmbito da experiência humana, das ações; o *contemplativo-devocional* nomeia aquela dimensão que muitos chamariam de “espiritual”, a própria dimensão da contemplação em Deus (que não pode ser confundida com a contemplação racional), da oração, da meditação, do silêncio, da solitude, ou seja, da inação criativa. Há uma consciência cada vez maior de que essas dimensões precisam estar presentes, numa relação saudável, na experiência humana, de tal forma que fomentem a produção de conhecimento verdadeiro e de relacionamentos

igualmente verdadeiros. Ademais, qualquer experiência hermenêutica que se queira fecunda, também não pode se eximir de agregar para si tais elementos.

A relação teoria-prática se orientou, durante grande parte da história desde Platão, a partir de uma concepção estritamente dualista<sup>217</sup>. Não há dúvidas, entretanto, que tanto a *reflexão* quanto a *prática* resistiram ao tempo, e mostraram-se como dimensões importantes e necessárias ao ser humano. Afinal, como bem se expressa Lothar Carlos Hoch, citando Otaviano Pereira, o homem “Não teoriza só porque pensa. Teoriza também porque sente, porque age”;<sup>218</sup> e eu acrescentaria: ele não age somente porque tem paixões, desejos, mas também porque pensa. Nesse sentido, difícil mesmo se torna buscar o elemento que funde a relação, pois todo agir está eivado de teoria, e toda teoria deve estar a serviço da ação cristã no mundo. Se há um elemento fundacional, este deve ser a ação de Deus. Ademais, usando a metáfora do teatro (palavra que provém de *theorein=teoria*), pode-se dizer que não deve haver mais o dualismo entre *atores* e *expectadores*. Os contempladores agora são coatores, e o palco a história. A práxis é o “conjunto de ação/reflexão, pelo qual se manifesta e realiza a historicidade do homem”.<sup>219</sup> Sendo assim, o ser humano se realiza através de sua práxis, na medida em que, como ser dotado de razão age e reflete sobre sua ação.

Historicamente, a Teologia Prática surge da necessidade de se estabelecer uma relação saudável entre a teologia acadêmica e a prática da fé, ou seja, recuperar a dimensão prática da teologia<sup>220</sup>. O seu berço é a Alemanha do início do século XIX. Nesse momento a Teologia se destacava nas universidades estatais, e buscava legitimidade como ciência diante do espírito iluminista, mas à custa de se tornar vítima de um academicismo estéril, capaz de afastá-la da vida da igreja. A aparente necessidade, diante dos embates com o “espírito da época”, tornou conturbada a relação entre a teoria teológica das universidades e a pastoral e

<sup>217</sup> Embora se tenha mencionado brevemente sobre o *dualismo* instaurado por Platão (cf. “4.1.2. Os Perigos de Uma Hermenêutica Em Tom Metafísico”), vale ainda ressaltar que o *dualismo* concebe a existência de espécies diferentes de substâncias: geralmente, a corpórea e a espiritual. Entretanto, indica, também, outros tipos de oposições, tais como: bem e mal, matéria e forma, existência e essência, aparência e realidade, etc. De modo geral, o *dualismo* concebe a existência a partir de duas realidades ou substâncias que são inconciliáveis, e, geralmente, pressupõe que uma seja boa e deve ser assumida, e outra má e dispensável.

<sup>218</sup> HOCH, Lothar Carlos. Reflexões em torno do Método da Teologia Prática. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia Prática no Contexto da América Latina*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 72.

<sup>219</sup> HOCH, 2005, p. 72.

<sup>220</sup> Segundo Hoch, em outro artigo do mesmo livro, o próprio Friedrich Schleiermacher, considerado “pai da Teologia Prática”, preferia que toda a teologia tivesse uma vocação prática, ao invés de se criar uma cadeira de Teologia Prática. Essa premissa tem respaldo na tradição protestante — Lutero criticou severamente a teologia especulativa de Aristóteles e Aquino (Cf. HOCH, Lothar Carlos. O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia Prática no Contexto da América Latina*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 25).

vida dos fiéis nas igrejas <sup>221</sup>. Como nesse momento histórico a Teologia estava distante não só da vida da igreja, mas também de sua hierarquia, Schleiermacher concebeu a Teologia Prática também “como a disciplina que se ocupa com a técnica da condução e do aperfeiçoamento da vida da igreja”. <sup>222</sup> Forneceria, portanto, o instrumentário técnico para que a hierarquia da igreja dirigisse as funções e manifestações da vida eclesiástica. A despeito dos problemas oriundos da concepção de Schleiermacher <sup>223</sup>, pode-se dizer que o mérito de sua concepção de Teologia Prática <sup>224</sup> foi o restabelecimento da relação entre teologia e Igreja, teoria e prática.

A dimensão *contemplativo-devocional*, ou “espiritual” para alguns, ou ainda “transcendental” para outros, normalmente está ausente das discussões sobre teoria-ação. Zabatiéro diz que tal ausência se deve a uma tendência antirreligiosa, normalmente presente nas teorias modernas da ação, razão pela qual a descrição dessa dimensão não deveria ser feita sem uma atitude crítica à noção de secularização, tal qual fora construída na modernidade <sup>225</sup>. A dimensão contemplativo-devocional diz respeito à abertura constitutiva do ser humano, que o impulsiona para além de estruturas e mediações já conhecidas. E é tal transcendência que o conduz para além si mesmo, não só em direção ao outro, mas também a Deus. Por isso, seu papel preponderante nessa relação não pode ser ignorado.

Ademais, essa dimensão diz respeito ao cultivo de uma relação com Deus que se pautela pela *solitude* (a solidão criativa), que é sempre a oportunidade de não se diluir na *perspectiva* do outro. É nesse “espaço” que se pratica a *oração*, sempre como *ato segundo*, como resposta, pois se pressupõe que antes que se vá ao mundo das ações e das reflexões, se vá a Deus <sup>226</sup>. É nesse âmbito que se deve *ouvir a Deus*, e isso é muito mais do que apenas *ler a Bíblia*, pois quando se ouve nunca se está no controle como quando apenas se lê — “ouvir é um ato interpessoal”. <sup>227</sup> A dimensão contemplativo-devocional é o lembrete de que não se constrói o *self* apenas com *ação*, nem só com *reflexão*, mas também com *inação*.

Portanto, o que aqui se propõe é uma relação dialética entre esses três elementos, não ao modo hegeliano, em que se verificam elementos que se contrapõem até o limite de uma

<sup>221</sup> Cf. HOCH, 2005, p. 24.

<sup>222</sup> HOCH, 2005, p. 25.

<sup>223</sup> Como a cooptação da Teologia Prática por parte da hierarquia eclesiástica, o risco de atrelá-la a esta última, e de usá-la, por exemplo, para fins administrativos. “Seriam os teólogos práticos mais afeitos aos cargos eclesiásticos do que ao labor teológico?” (Cf. HOCH, 2005, p. 26);

<sup>224</sup> Vale ainda ressaltar que, segundo Hoch, o que define o perfil metodológico próprio da Teologia Prática é a *maneira dialética* de relacionar teoria e prática — portanto, a sua interdependência (Cf. HOCH, 2005, p. 70).

<sup>225</sup> ZABATIÉRO, Júlio Paulo Tavares. As dimensões da ação: construindo o referencial teórico da teologia prática. *Práxis Evangélica*: revista de teologia prática latino-americana, Londrina, ano 1, n. 2, p. 9-28, 2003.

<sup>226</sup> Cf. PETERSON, Eugene. *Um pastor segundo o coração de Deus*. Rio de Janeiro: Textus, 2000, p. 40.

<sup>227</sup> PETERSON, 2000, p. 82.

síntese, mas, ao modo heraclítico-heideggeriano <sup>228</sup>, que se caracteriza por elementos que, conquanto se toquem e se interpenetrem, mantêm, contudo, permanentemente a tensão.

### 5.3. Uma Hermenêutica Que Não Tema a Encarnação e o Diálogo Comunitário

A Encarnação de Deus em Jesus Cristo é parâmetro fundante para qualquer teologia que se esboce, inclusive a experiência hermenêutica. Como assevera Ronaldo Sathler-Rosa:

A Encarnação [...] assinala a entrada da divindade na história da humanidade, identificando-se com ela, valorizando-a como espaço da ação de Deus e dos seres humanos em favor da vida abundante, julgando-a e manifestando Seu amor por Sua criação. <sup>229</sup>

Embora por muito tempo a Encarnação tenha conduzido a atenção dos teólogos para o âmbito da pré-existência, ou seja, para especulações em torno da “palavra desencarnada”, a partir do final do século 18 — mas, sobretudo, o século 19 —, esse foco tem sido direcionado para o seu aspecto histórico. Por isso, uma ênfase nunca dantes vista na vida, morte e ressurreição de Jesus. O “Cristo da fé” dá lugar ao “Jesus histórico”. Esse é mais um reflexo da predominância da visão dualista em nossa cultura ocidental, pois assim como em favor da *teoria a prática* fora vinculada por muito tempo a esferas inferiores da existência humana <sup>230</sup>, o mesmo pode-se dizer do aspecto histórico de Jesus. Contudo, o novo olhar sobre o aspecto “existencial” da Encarnação — conquanto traga consigo os seus exageros — permite também vê-la como condição de possibilidade para a experiência hermenêutica. Isto quer dizer que a hermenêutica deve se fundar também na experiência, no face a face, o que nos permite afirmar que há muito mais sentido na palavra encarnada, *re-velada* na experiência, do que na reflexão estéril de um ambiente higienizado, laboratorial, onde não há espaço para a vivência, e as experiências são reduzidas à pura contemplação racional.

As Escrituras quando trazidas para a vida, para as experiências cotidianas, são mais bem compreendidas, pois passam a ser ouvidas na boca e nas ações de pessoas reais, o que significa que tais palavras são novamente ditas dentro de um contexto de profundidade

---

<sup>228</sup> Refere-se à dialética em Heráclito, na ótica de Heidegger.

<sup>229</sup> SATHLER-ROSA, Ronaldo. *Cuidado pastoral em tempos de insegurança*. São Paulo: ASTE, 2004, p. 16.

<sup>230</sup> Cf. HOCH, 2005, p. 71.



emocional. Quando se reduz o texto bíblico à pura exegese cognitiva, corre-se o risco de “enfraquecer a mensagem”, pois na voz da pessoa viva tem-se acesso “a uma história colorida, um sistema emocional incrivelmente complexo, e combinações de palavras nunca antes escutadas”,<sup>231</sup> elementos capazes de trazer consigo novo sentido. Além disso, “Há momentos em que a palavra pura não alcança a expressão necessária que uma realidade e uma experiência exigem; as palavras muitas vezes já se esvaziaram das dimensões emocionais em que são geradas”.<sup>232</sup> Isso não significa, é claro, renegar a dimensão reflexiva da hermenêutica, mas somente que a reflexão se completa e se realiza na experiência, e isso é tanto mais significativo quanto mais se compreende que a Palavra se fez carne.

Também é preciso dizer que o aspecto encarnatório na experiência hermenêutica se realiza mais plenamente numa dimensão *comunitária*. Ou seja, a vida em comunidade possibilita o emergir de sentido a partir da *palavra*. E a *palavra* em relação dialógica contém muito mais do que a *palavra* em pensamento e conceito, normalmente fruto de ações interpretativas privadas. Por isso, percebe-se nas próprias experiências cotidianas, com frequência, o fato de que mesmo dominando determinado assunto — muitas vezes por meio de conceitos amplamente burilados —, é possível se surpreender ao submetê-lo à discussão e ao diálogo com o outro, pois aí se percebe quanta coisa nova surge a partir de tais debates. Tal experiência, por exemplo, pode ser sentida por docentes que submetem suas disciplinas à discussão com os alunos, e percebem que aprendem em maior medida que os seus aprendizes<sup>233</sup>. Nesse sentido, há de se acolher o poder criativo da *palavra*, em diálogo — mediação que guarda segredos que não são de maneira alguma previsíveis e, portanto, previstos no conceito. Assim, só se poderia ainda continuar a legitimar os conceitos, desde que fossem conscientemente *abertos*, pois se trata de tentar abarcar aquilo que não se deixa abarcar, de imobilizar aquilo que é por si só dinâmico.

Certamente, só o caráter encarnatório e dinâmico do Verbo — a *verdade* também é uma pessoa, o que reafirma a ideia de movimento, ação, evento — faria jus à grandeza do principal objeto da teologia. Entretanto, dialeticamente falando, é preciso dizer que o paradigma cristológico, ao mesmo tempo em que aproxima Deus das pessoas ao lhe dar um rosto, distancia-o na medida em que aponta para o *não-dado*, o *não-revelado*, para o súbito e inédito contido na *palavra*. Na verdade, na prática do diálogo — enquanto movimento

<sup>231</sup> PETERSON, 2000, p. 66.

<sup>232</sup> ROESE, Anete. Bibliodrama: um método para cuidado terapêutico de grupos, para buscar a cura e despertar a espiritualidade. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (org.). *Espiritualidade e saúde*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005. p. 66.

<sup>233</sup> Tal tem sido a experiência do autor ao longo de aproximadamente duas décadas atuando no ensino teológico.

fecundo de trocas — se coloca na “mesa” a carga de ação, reflexão e contemplação espiritual dos atores. Aquilo que pensam, realizam, e nutrem numa relação devocional com Deus — portanto, suas ações e inações — constituem elementos de pavimentação dos caminhos que se abrem no diálogo.

#### **5.4. Uma Hermenêutica Que Não Tema a “Santidade” e o “Temor ao Senhor”**

Gostaria de destacar dois conceitos importantes na implementação de uma hermenêutica que pretenda se ajustar à realidade contemporânea: a *santidade* e o *temor ao Senhor*. Estes conceitos, ou categorias de compreensão, além de se interpenetrarem, são também duas maneiras de se relacionar com a transcendência (ou o Transcendente). Para ambas as possibilidades não se deve deixar de tomar como certo o fato de que inevitavelmente Deus transcende a tudo e a todos; inevitavelmente ele escapa. Tomando isso como base, é possível um relacionamento com Deus que desconheça essa inevitável transcendência, ou, pelo menos, que não a leve em consideração na relação. Ora, quando há um relacionamento dessa natureza, as chances de se produzir conhecimento “não verdadeiro” são muito maiores. Afinal, que conhecimento se pode haurir de um relacionamento em que a consciência intencional não respeita a real vocação do ideado? Que conhecimento se obtém de uma realidade que não se apresenta na transcendência própria de si mesma? Isso acontece quando não se reconhece a inevitabilidade da transcendência, quando há uma familiaridade excessiva com as Escrituras, com o próximo, ou com a vida em geral, enfim, quando não se consegue enxergar o extraordinário no âmbito do ordinário. E os perigos dessa familiaridade persistem a despeito da busca pelo novo, própria do momento presente.

Assim, os intérpretes também estão expostos a esse fenômeno estranho que vige na contemporaneidade, fruto do amálgama da cosmovisão iluminista com a cosmovisão pós-moderna: trata-se daquela necessidade da novidade imposta a pessoas que não são treinadas a isso. Nesse caso, ao mesmo tempo em que se produz uma cultura que desencoraja a busca pelo novo como exercício pessoal, há uma institucionalização de certos labores — os “marqueteiros”, os “criadores de entretenimento”, os “pastores”, os “teólogos” e etc. — que

visa produzir novidades que alimentem as pessoas que perderam sua capacidade criativa <sup>234</sup>. Trata-se, portanto, do anseio pela novidade, mas uma do tipo que pode ser encomendada. Obviamente, tal postura que institucionaliza o trabalho criativo de interpretar o mundo caminha na contramão da ideia de uma comunidade dialogal, que se apresenta como sujeito da teologia.

O primeiro conceito, o de *santidade* fala dessa distância e separabilidade de tudo o mais — própria da vocação do Transcendente. Ou seja, separabilidade a partir do próprio Deus. Esse critério hermenêutico implica “restrição, demarcação e limitação da liberdade e do exercício das expressões vitais humanas”. <sup>235</sup> Nesse sentido, deve ser vista como categoria que limita as ações humanas:

[...] a categoria da santidade significa crítica à em si ilimitada fome humana de vida. Pois a fome de vida em si não encontra satisfação e, por isso, não tem critério. Por isso, a santidade é renúncia à vontade irrestrita de viver e, dessa maneira, crítica às necessidades do ser humano [...] se a santidade expressa que não é o ser humano que é senhor, mas Deus, então a criação inteira não se encontra no âmbito daquilo que o ser humano poderia ousar colocar sob sua responsabilidade. Como ele não tem poder sobre toda a vida, também não pode agir como se toda a vida estivesse “à sua disposição” para uso ilimitado. Por isso, santidade significa fazer recuar a necessidade se permitir “usar” e, assim, colocar sob sua responsabilidade toda e qualquer coisa. <sup>236</sup>

Portanto, a santidade — enquanto categoria hermenêutica — nos lembra a todo o momento que a aventura da perscrutação não é absoluta, antes tem limites que devem ser observados, sem os quais se compromete inteiramente a experiência interpretativa. Nesse sentido, a distância que a santidade divina impõe aos atores humanos também é dotada de valor hermenêutico. Ou seja, não se trata de uma distância em sentido negativo, que nega ou impede a experiência hermenêutica, mas de uma distância que, na verdade, acolhe, protege e nutre o objeto respeitando sua disposição natural.

Outra forma bíblica razoável de se relacionar com Deus é fazê-lo na forma de um constante exercício de consciência — quer dizer, de *reconhecimento* — quanto ao fato de que as teologias, e quaisquer interpretações que se pretendam, sempre serão provisórias, em função de sua transcendência. Quando se respeita a vocação do Transcendente, as chances de se produzir conhecimento verdadeiro são bem maiores, pois o conhecimento se construirá a partir de uma base segura: o respeito pela “coisa” ela mesma. Esse tipo de relação é saudável,

<sup>234</sup> Nesse caso, o clericalismo não se coloca como um problema apenas de cunho eclesial, mas cultural.

<sup>235</sup> BERGER, Klaus. *Hermenêutica do Novo Testamento*. Tradução de Nélio Schneider. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 43.

<sup>236</sup> BERGER, 1999, p. 44.

e bíblicamente manifesta-se como *temor e reverência*. Semelhantemente à santidade, o temor diz respeito à mesma distância entre o humano e o Divino, mas do ponto-de-vista da reação conscientemente respeitosa do ser humano. O temor é *in-ação*<sup>237</sup> humana, fruto desse *reconhecimento*, que mantém as pessoas a certa distância de Deus, facilitando assim a “abertura” e o encantamento constantes. Todo intérprete se aproxima da face sombria da modernidade na medida em que a perscrutação pelo verdadeiro conhecimento não se funda no “temor ao Senhor”. Tal atitude, não raro, acaba por produzir um desencantamento em relação ao mundo e ao próprio Deus.

Klaus Berger, ao falar do temor e reverência como critério hermenêutico, assim se expressa:

O temor e a reverência para com o numinoso e sua supremacia, onde quer que ela se mostre, são formas de comportamento religioso e fenômenos religiosos fundamentais conhecidos muito além do âmbito judaico-cristão. Isso significa ao mesmo tempo: a reverência como critério e medida não é somente uma atitude ética, mas tem algo a ver com a atitude diante do poder experimentado a nível religioso. Portanto, quando a seguir se falar da reverência como critério, tem-se então e mente um fenômeno tanto religioso quanto ético, fundamentado a nível religioso.<sup>238</sup>

Berger menciona a especial contribuição da Antiguidade grega, em que o cosmo tinha um caráter de pessoa divina, e esse caráter religioso despertava um temor que evitava o orgulho humano. Reconhecer com veneração a competência divina e não ultrapassar o limite do domínio humano, portanto, era a forma adequada de se relacionar com a supremacia dos deuses. Esse respeito por Deus e sua criação, segundo Berger, significa a primazia da ética da reverência em relação a qualquer ética que se oriente meramente por finalidades<sup>239</sup>.

Temor e santidade, pois, são elementos que resguardam a relação entre o homem e Deus, revelando e potencializando os protagonistas naquilo que são. Quando intérprete e “texto”, Deus e homem cumprem sua vocação, cada um face ao outro, conhecimento verdadeiro e dinâmico é produzido.

---

<sup>237</sup> *In-ação*, tal qual se tem concebido até aqui, também pode ser visto como “*ação para dentro*”: um labor que não está a serviço da produção de “artigos para consumo”, ou seja, a serviço da voracidade moderna, mas *pré-ocupa-se* com a construção das bases internas que precedem e sustentam toda a ação externa.

<sup>238</sup> BERGER, 1999, p. 45-46.

<sup>239</sup> Cf. BERGER, 1999, p. 46.

### 5.5. Uma Hermenêutica Que Não Tema o Paradoxo.

Algumas teologias não estão acostumadas a lidar com o paradoxo. A “lei da não-contradição” aristotélica atravessou gerações e ainda vige nas reflexões, tanto filosóficas quanto teológicas. Na verdade, longe de se querer levá-lo às últimas consequências, tem-se que de fato ainda muitas reflexões serão necessárias a fim de que seja completamente assumido, ou mesmo descartado. Da mesma forma que não assumir paradoxos no labor teológico cria imensos problemas para a compreensão, assumi-los resolve alguns, mas cria outros. Mesmo assim, paulatinamente ele vai se insinuando, e — porque não dizê-lo? — se “fundamentando”.

A pergunta de modo algum é fácil, mas legítima: qual a possibilidade de um *paradoxo* que não seja arbitrário? Uma vez que nossas verdades nunca serão a *imagem* correta e translúcida da *coisa em si*, e que, portanto, somos passíveis apenas de aproximações, é razoável crer que seja possível admitirmos perspectivas aparentemente contraditórias, que podem, não obstante, serem legítimas dentro da teologia? Uma perspectiva pode ser mais próxima da realidade num aspecto, e não no outro, é verdade! O mesmo pode acontecer com uma perspectiva que seja considerada contraditória em relação a anterior. Mas, qual a posição a ser tomada?

A postura mais sóbria e cautelosa também é a que mais fomenta o crescimento. E esta parece ser a de que não se deve temer o paradoxo, mas investigá-lo e testá-lo no âmbito das reflexões, sem o medo de ter que se retratar, pois o único crivo que até aqui se mostrou seguro quando o assunto é o pensamento humano, é o histórico. Nesse sentido, vale aqui advertir o quão arriscado é a tentativa de enquadrar pensamentos e pensadores em esquemas e configurações lógicas pré-fabricadas, frutos de convencionamentos que se insinuam atemporais. Não se pode, com efeito, deixar de trazer à baila novas percepções a respeito de determinados arcabouços teóricos. Esse exercício de buscar um lugar para aquela visão menos aplaudida, menos cogitada por comentadores, por se tratar de ser menos provável, ou muito bizarra em relação ao paradigma predominante, mesmo que no fim das contas se mostre indigna de crédito, ou inadequada, serve, todavia, para impedir a cristalização de determinadas óticas restritivas que aprisionam o pensamento, impedindo-o de ir além do que um dia já foi. Em outras palavras, serve para trazer um equilíbrio e cautela aos limites impostos ao pensamento, instrumentalizados por interpretações unilaterais, que normalmente estão a serviço de confissões religiosas específicas. Na realidade, tal postura *cautelosa* e

*humilde* diante do conhecimento — postura ainda muito tímida na contemporaneidade — tem a força de impedir que a *razão* seja cultuada como o elemento transcendente em torno do qual tudo deve orbitar. Com efeito, o pensamento *bizarro*, do ponto de vista do enclausuramento lógico, é imprescindível, pois nos expõe à provocação e nos abre à linguagem do pensamento. Nesse sentido, qualquer *estranheza* que nos ajude a aprender a pensar, forçando-nos a sair de nossa zona de conforto, impossibilitando a mera funcionalidade e a petrificação de nossos modos de ser, o enrijecimento de nossos hábitos de pensar, bem como nossos esclerosados modelos de ação, deve ser bem-vinda como *conditio sine qua non* do pensamento. É que quando cristalizamos o pensamento, não permitimos que o pensado se contraponha e se nutra do impensado, e, assim, culminamos numa morbidez absoluta do pensamento.

É cada vez mais flagrante o fato de que a pós-modernidade se impõe sobre o pensamento teológico ao se predispor mais às “dissonâncias” do que às “consonâncias”. Nesse sentido, a própria teologia passa a ser palco das ambiguidades contemporâneas, pois precisa avir-se tanto com sua herança iluminista, afeita a definições claras e precisas, quanto também com essa tendência pós-moderna que propõe formas alternativas de construção do pensamento. Essas novas formas manifestam paulatinamente a consciência de que não temos acesso direto à *coisa em si*, e que, portanto, todos os nossos conhecimentos sofrem a interferência de mediações, tais como a cultura, a religião, as instituições com suas tradições, e etc. Ou seja, nunca teremos, por exemplo, uma imagem de Deus que traduza fielmente o que ele é em sua essência — o que teremos, então, é sempre uma “imagem” possível, que poderá ser mais ou menos próxima da “realidade” em função das mediações melhores ou piores que se vai assumindo. As novas formas, alimentadas pela consciência dessas mediações, geram, por conseguinte, novas teologias que buscam, assim, sua legitimidade — é o caso das chamadas “teologias contextuais”, que se baseiam exatamente no fato de que o “lugar” a partir de onde são propostas é hermenêuticamente legítimo.

Ora, uma hermenêutica que pressuponha a alteridade como constitutiva de seu modo de ser, só poderá conceber, então, *um Deus de muitas faces*, que manifeste continuamente suas muitas nuances, e que não se preste a enquadramentos definitivos. Assim inevitavelmente — caso essa intuição seja segura — se chega a um Deus que, além de se revelar e de se ocultar permanentemente, o que já demonstra um paradoxo de natureza ontológica, também mostra tal paradoxo na própria revelação. Ou seja, sua manifestação — quer dizer, aquilo que chega a nós — é multiforme, e isso abre espaço para aporias hermenêuticas que se estabeleçam em função das “imagens” muitas vezes aparentemente contraditórias da divindade. Tal hermenêutica parece finalmente preparada, do ponto-de-vista

de seu horizonte teórico, para lidar com essas (pelo menos aparentes) contradições — portanto, *uma hermenêutica que assuma o paradoxo*.

Alguém poderia objetar, afirmando que as aparentes contradições se insinuam devido às limitações do entendimento humano, e não porque Deus possua muitas faces. Entretanto, isso não ajuda, pois (como já se notou) geralmente temos a experiência do sentido a partir das “imagens” que chegam a nós. Mesmo o caráter abscondido da realidade só faz sentido na relação dialética com o manifesto. Ou seja, só podemos falar de algo que não se manifestou a partir daquilo que está disponível. Nossas teologias, portanto, são construídas a partir dessas “imagens” que temos da realidade e do próprio Deus, daquilo que de alguma forma se manifesta a nós. Na verdade, não temos a experiência da totalidade, sendo isto sempre uma abstração humana; em certo sentido, necessária, é verdade, mas para nós apenas uma abstração. Mesmo quando se trata de um relacionamento, e não apenas de uma teorização, tal não se dá com a totalidade do ser da relação — apenas com o que dele nos chega. Afinal, como muito bem se expressou Arthur da Távola, sempre existirá um “outro” que mora no outro. Ora, se assim é, não importa se Deus, em si, tenha ou não muitas faces, importa é que essa é a impressão que nos chega, e só podemos trabalhar a partir disso.

Os temores em se conceber um Deus de muitas faces deriva de nosso “cacoete teológico” de não admitir paradoxos, pois geralmente soam ameaçadores. Por parte dos teólogos, teme-se mexer nos “baús doutrinários” e causar estragos à doutrina; por parte dos fiéis teme-se perder uma fé que insiste em buscar “garantias” e “certezas absolutas”. Não se pode, acertadamente, prever o futuro da hermenêutica, mas pode-se visualizar *para onde* ela parece caminhar. E, em função do paradoxo da própria contemporaneidade, há de se investigar melhor — pelo menos testar! — as implicações de se assumi-lo como elemento constitutivo do modo de se fazer teologia. Assim, conclui-se que uma hermenêutica contemporânea não pode temer o paradoxo, não pode temer a provocação do pensamento como algo necessário à manutenção do mesmo, sem o qual, é claro, não há transformação.

## II - TEXTOS EM MOVIMENTO – POR UMA HERMENÊUTICA DO CUIDADO PASTORAL

A tese que norteia a segunda parte deste trabalho constrói-se subsidiada pelo pressuposto contemporâneo de uma hermenêutica que, historicamente, deixou de se ater apenas a textos escritos — em sua gênese, ocupada com a interpretação correta das Escrituras —, e passou a considerar toda realidade como um grande “texto”. Movida pela consciência de uma realidade que se mostra como evento, a hermenêutica contemporânea encarnou bem a máxima nietzschiana de que no mundo “não há dados, há somente interpretações”. Isso, é claro, inclui as pessoas, e desde que a realidade se mostre em movimento, as pessoas desse mundo também se constroem ao sabor desse movimento. Isso também quer dizer que se o ministério pastoral se caracteriza por um ministério amplo de cuidado às pessoas, encará-las como “textos em movimento” traz implicações para o modo como se define a própria poimênica<sup>240</sup> em nossos dias.

Nesse sentido, a partir de agora, há de se refletir sobre as seguintes questões: um conceito de cuidado que abra mais possibilidades para a reflexão do cuidado pastoral; uma hermenêutica do cuidado pastoral que tenha como base a metáfora paulina das “cartas vivas”, narrada em 2 Co 3:1-3; o caráter dinâmico que constitui o *sendo* das pessoas e também do mistério pastoral; três dimensões hermenêuticas do cuidado pastoral, que expressam o caráter paradoxal da hermenêutica contemporânea, a saber: a dialética *ação-afetação* no cuidado pastoral; a dialética *tradição-emergência* no cuidado pastoral, e a dialética *velado-revelado* no cuidado pastoral.

Aos cuidadores pastorais, pois, está reservada a importante tarefa de cuidar de pessoas, assumindo o paradoxo que se concretiza nas luzes e sombras, nas alegrias e dissabores, na nobreza e na vileza de seus textos humanos. Eis aí a que se propõe o presente trabalho a partir de agora.

---

<sup>240</sup> Vale ressaltar que, neste trabalho, há de se fazer uma distinção entre Poimênica e Aconselhamento Pastoral. Seguindo as pistas de Christoph Schneider-Harpprecht (cf. “Teologia Prática no Contexto da América Latina”), pensa-se aqui a Poimênica como uma dimensão da Teologia Prática, e que tem como sua subdivisão o Aconselhamento Pastoral. Enquanto aquela se refere ao **cuidado pastoral** em sentido mais amplo e contínuo, levado a efeito pela comunidade cristã no mundo, cujas estruturas podem ser conhecidas como “pastorais”, este acontece de modo esporádico, específico, e de curta duração. Ou seja, a “clínica” acontece, na maioria dos casos, quando a Poimênica (em sentido amplo), não se efetiva no dia a dia.



## 1. UMA FILOSOFIA DO CUIDADO

### 1.1 O Cuidado (*Sorge*) Heideggeriano: paradoxalidade do existir

Em literaturas que se propõem a tematizar o *cuidado pastoral* no âmbito da Teologia Prática — qualquer que seja o alcance dado a essa expressão —, normalmente verifica-se uma “lacuna” conceitual: trata-se do fato de que geralmente parte-se de uma noção de *cuidado* como algo já resolvido. Ou seja, na maioria das vezes utiliza-se o termo sem investigar, contudo, suas possibilidades hermenêuticas. Fala-se muito do *cuidado de*, mas perde-se de vista *o que* significa, efetivamente, o cuidar<sup>241</sup>. A ausência dessa preocupação nas discussões teológicas sobre o *cuidado* podem ter várias causas, que merecem um estudo à parte. Apenas a título de suspeita, talvez possa ser dito que uma das razões encontra-se na própria constituição da identidade da Teologia Prática: sua vocação prática! Obviamente, isso não é um defeito “genético”, mas aponta para o fato de que a Teologia Prática depende do intercâmbio com outras disciplinas. Lothar Carlos Hoch lembra que a Teologia Prática deve ser vista como premissa para o fazer teológico. Neste sentido, torna-se um posto avançado de escuta das preocupações e angústias das pessoas e sociedades, a fim de que a teologia e a igreja (em diálogo com as ciências sociais) se posicionem diante da realidade<sup>242</sup>.

Neste capítulo pretende-se, brevemente, buscar algumas bases teóricas que subsidiem as reflexões sobre o *cuidado*, sobretudo aquele que se diz *pastoral*. Evoca-se, para tanto, as contribuições da filosofia heideggeriana, afinal, Heidegger talvez seja o pensador contemporâneo que melhor formulou o conceito de *cuidado*, ao investigar suas bases ontológicas.

Uma aproximação entre Heidegger e a teologia não seria algo absurdo, visto haver uma relação “arqueológica” entre o seu conceito de *cuidado* e a tradição cristã, sobretudo a antropologia de Santo Agostinho. Segundo Luiz Hebeche, Heidegger vê na tematização do “homem interior”, em Agostinho, as bases para a concepção de *cura* (*cuidado*) que norteariam

---

<sup>241</sup> Não se tem a pretensão, é claro, de oferecer uma profunda exposição sobre os significados do cuidar — faltaria tanto competência quanto espaço para tamanha empreitada —, antes, busca-se levantar tal lacuna e ensejar algumas reflexões que poderão abrir caminho para trabalhos futuros.

<sup>242</sup> Cf. HOCH, 2005, p. 31.

uma de suas principais obras, *Ser e Tempo* <sup>243</sup>. Agostinho não nutre apenas uma reflexão teórica sobre as ambiguidades da vida interior, antes fala como quem as vivencia. A inquietude da vida fática <sup>244</sup>, portanto, tem sua origem na tradição cristã e adquire contornos filosóficos no pensamento de Heidegger:

Quando Heidegger delimita a analítica do ser-aí [*da-sein*] diante da Antropologia, Psicologia e Biologia, afasta a noção de homem de seu vínculo teológico como imagem de Deus e também de sua herança ontológica objetiva grega como ser vivo dotado de razão (*zvon logon econ*). Ele pensa, porém, que um obstáculo ao seu projeto se encontra na Antropologia cristã da Antiguidade a partir de um detalhe que escapou tanto do personalismo quanto da filosofia da vida: a sua insuficiência de fundamentos ontológicos. SZ [*Ser e Tempo*] tem como projeto estabelecer esses fundamentos, só que essa tentativa carrega consigo uma herança da Filosofia do sujeito também assentada na Antropologia cristã primitiva, que Heidegger pretende refutar. E isso tornou-se viável a partir da concepção de uma “gramática existencial”. <sup>245</sup>

*Ser e Tempo* não é uma obra de fácil compreensão, principalmente porque sua “gramática existencial” utiliza-se de expressões que adquirem variados sentidos. A polissemia dos vocábulos em Heidegger, por outro lado, é coerente com sua visão de “palavras abertas”, que nunca têm a pretensão de tudo dizer, tudo compreender. São “abertas” porque são construídas com a consciência de que são provisórias, insuficientes, im-perfeitas e incompletas — nesse sentido, são palavras-fonte, e que, portanto, não podem ser transformadas em doutrinas <sup>246</sup>. Na verdade, pouco se aproveitaria no âmbito de uma Teologia Prática, se levássemos esses termos às suas últimas consequências, investigando a real intenção de Heidegger, caso isto fosse possível. Mas, como estamos lidando com uma concepção de hermenêutica que não se restringe à intenção original do autor, essas categorias serão úteis mesmo que reinterpretadas dentro de uma ótica teológica <sup>247</sup>.

O *cuidado* na ótica heideggeriana, como já se pontuou, adquire contornos ontológicos em *Ser e Tempo*. Portanto, não se refere a *ações* de cuidado, nem mesmo a *atitudes* de cuidado, mas a um *modo de ser* próprio do ser humano. Além disso, está relacionado com outras estruturas de natureza ontológica propostas por Heidegger (os

<sup>243</sup> Cf. HEBECHE, Luiz. Uma arqueologia da cura. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Org.). *Hermenêutica e filosofia primeira*: festschrift para Ernildo Stein. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006, p. 207.

<sup>244</sup> A facticidade, no pensamento heideggeriano, diz respeito ao fato de que estar lançado no mundo, característica da existência humana, significa estar submetido às necessidades e imposições dos fatos.

<sup>245</sup> Cf. HEBECHE, 2006, p. 208.

<sup>246</sup> Ver o texto introdutório à obra *Ser e Tempo*, de Márcia Sá de Cavalcante Schuback, em que expõe e fundamenta sua opção em traduzir *Dasein* por *presença* (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 24-25).

<sup>247</sup> Afinal, como já dissemos, Heidegger faz o mesmo, ao se apropriar da tradição cristã.

chamados “existenciais”), e isso impõe a necessidade de se esclarecer alguns “conceitos”, mesmo antes de se compreender o que seja *cuidado* na ótica heideggeriana.

Em primeiro lugar, é importante compreender o que seja *Dasein*, e qual sua relação com a *cura* (*cuidado*). *Dasein*, na verdade, é a maneira como Heidegger se refere tanto ao ser humano, quanto ao tipo de *ser* do ser humano, radicalmente distinto do ser de outras entidades no mundo <sup>248</sup>. Para Heidegger, o ser humano é o único ente para o qual a pergunta sobre o sentido do ser se coloca como uma questão. Portanto, o *Dasein* “possui um ‘primado ôntico’, no sentido de que deve ser interrogado primeiramente, e um ‘primado ontológico’, porquanto a ele pertence originariamente certa compreensão do ser”. <sup>249</sup> Ademais, o *Dasein*, isto é, o ser humano nessa concepção de Heidegger, não apenas propõe a pergunta acerca do sentido do ser, mas também se coloca como um ente que não se deixa reduzir à noção de *ser*, tal qual proposta pela filosofia ocidental, que identificava o *ser* com a objetividade — é *presença*, mas não a *simples-presença* <sup>250</sup>. Ou seja, o *Dasein* não pode ser concebido como *ser simplesmente dado* (uma tradução aproximada de *Vorhandenheit*), como estrutura substancial e substantiva. Márcia Sá de Cavalcante Schuback, tradutora da 2ª edição brasileira de *Ser e Tempo*, expõe bem esse problema, ao mostrar os benefícios em se traduzir *Dasein* por *presença*, e os problemas que se apresentam quando se prefere a tradução habitual: *ser-aí* ou *estar-aí*. Destaca, nesse sentido, a necessidade de uma tradução que exprima a temporalidade do acontecer:

Traduzir *Dasein* é traduzir um sentido substantivo e substancial de ser como ser simplesmente dado para o seu sentido verbal, isto é, para a experiência de *Dasein* como transcendência, como tradução [...] Como acontecimento temporal e verbal, *Dasein* não corresponde a um acontecimento no tempo mas à temporalidade do acontecer. <sup>251</sup>

A tradução de *Dasein*, portanto, por *ser* ou *estar-aí*, na medida em que se aproxima de *Vorhandenheit*, ao demonstrar o seu significado substantivo, manifesta a dificuldade ocidental em distinguir o tempo cronológico da temporalidade interna da ação. O que Heidegger se propõe em *Ser e Tempo* é fazer aparecer o *acontecer* do verbo e, por isso, a temporalidade descrita nesta obra nada tem a ver com o “agora”. Em português, temos uma

---

<sup>248</sup> Cf. INWOOD, Michael. *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 33-34.

<sup>249</sup> ABANGNANO, Nicola. *Dasein*. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007, p. 268.

<sup>250</sup> Cf. REALE, Giovanni; ANTISSEI, Dario. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003, v. 3, p. 583.

<sup>251</sup> HEIDEGGER, 2007, p. 20.

ideia mais clara disto quando colocamos o verbo no gerúndio: “o andando do andar, o dizendo do dizer, o pensando do pensar, o traduzindo do traduzir, o superando do superar, o sendo do ser, oferecem o mundo como a temporalidade e temporalização do acontecer”.<sup>252</sup> Segundo a tradutora de *Ser e Tempo*, portanto, quando se traduz *Dasein* por *presença*, facilita-se o emergir dessa *tensão do durante*.

Vale ressaltar que o fato de o *Dasein* não ser simplesmente-presente, reduzindo-se assim a um “objeto” no tempo e no espaço, também indica se tratar de um *ser* que se manifesta como possibilidade. Ou seja, o *Dasein* é sempre aquilo que pode ser, é sempre “aberto” no sentido de que sua existência se manifesta como possibilidade e, portanto, como transcendência: “O ser do homem é sempre a *possibilidade a atuar* e, conseqüentemente, o homem pode se escolher, isto é, pode se conquistar ou se perder [...] e ‘a existência é decidida, no sentido da posse ou da ruína, [somente por cada *Dasein* individual]’”.<sup>253</sup> Ademais, a análise existencial que Heidegger faz do *Dasein* se efetua a partir da constituição do *ser-no-mundo* — ele só é, portanto, *no mundo*, o que caracteriza a distância de Heidegger do pensamento metafísico tradicional. Segundo Christian Dubois, a compreensão heideggeriana de *ser-no-mundo* é a descoberta genial de Heidegger, que fez com que provocasse uma verdadeira revolução fenomenológica na filosofia<sup>254</sup>. *Ser-no-mundo*, então, ao contrário de ser um simples objeto dentre outros, significa fundamentalmente ser mundo, compreendê-lo como já estando implicado. Quanto ao sentido de *ser-no-mundo*, Dubois nos oferece uma interessante ilustração:

O modo mais simples de compreender o que sou *NO* mundo seria, parece, de o compreender da mesma maneira que o garfo está na gaveta. O “*In-Sean*” significaria pura e simplesmente “*Sean in...*”, ser em. Enquanto parte, fragmento do mundo, eu seria “no mundo”, como outras coisas, como todas as coisas. Mas justamente não, pois que, precisamente, eu não sou uma coisa. Isto é: para mim, há alguma coisa como um mundo e, a partir deste mundo, eu me relaciono com todas as coisas. O garfo não tem mundo, e não está em relação com a gaveta. Etimologicamente, podemos derivar o termo “*in*” de *innan*, habitar, estar sempre já numa relação de familiaridade com o “mundo”, aí se reconhecer etc. [...] De todo modo, retenhamos em primeiro lugar uma coisa: o *Dasein* não está no mundo no modo como poderia estar, empiricamente, na beira do mar. O *ser-no-mundo* é uma estrutura *a priori* do *Dasein* existente, e isto em dois sentidos: por um lado não se trata, para ele, de um simples “estado”, que poderia se opor a outro “estado”, por exemplo, um ser supra-mundano; por outro lado, constituindo seu ser, todo modo do existir é *ipso facto* no-

---

<sup>252</sup> HEIDEGGER, 2007, p. 22.

<sup>253</sup> REALE; ANTISSEI, 2003, p. 583.

<sup>254</sup> Cf. DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 26.

mundo, ser-no-mundo não significa o encontro factual de dois entes substanciais sem relações entre si.<sup>255</sup>

Para Heidegger, *ser-no-mundo* é essencialmente transcendência, superação, o que significa que o ser humano é um constante projetar, “e as coisas do ‘mundo’ são originariamente *utensílios* em função do projetar humano”.<sup>256</sup> Isto também significa que o mundo não se constitui uma realidade a se contemplar, mas um conjunto de coisas a utilizar. Enquanto o *Dasein* é projeto, o mundo só é mundo porque está na constituição de seu *ser* o fato de ser utilizável por ele. Como está “fundado” na liberdade, o ser humano transforma o mundo (cujo *ser* já indica estar disponível a tal<sup>257</sup>) e, em se fazendo assim, transforma a si mesmo<sup>258</sup>.

Por outro lado, não são encontrados pelo *Dasein* apenas utensílios que se prestam ao uso, em face desse mundo que o envolve, mas também outros *Dasein*. Trata-se, portanto, de um mundo comum, “um mundo no seio do qual os outros estão sempre já anunciados”.<sup>259</sup> E esse modo fundamental de *ser-com-outros* não se refere a ter outros *Dasein* nas proximidades imediatas; ou seja, mesmo só, o ser do *Dasein* é sempre *ser-com-outro*. Com efeito, mesmo a solidão só é possível a um ser quando existe uma relação fundamental deste com os outros<sup>260</sup>. Mesmo estando só, só *estou* porque, de alguma forma, os outros estão implicados naquilo que eu sou. Ou seja, se por um lado não há um sujeito sem mundo, por outro, não existe o *eu* despojado do outro. É precisamente aí que podemos nos aproximar do conceito heideggeriano de *cuidado*. Reale e Antiseri nos fornecem as pistas:

[...] assim como o ser-no-mundo do homem se expressa pelo *cuidar das coisas*, do mesmo modo o seu ser-com-os-outros se expressa pelo *cuidar dos outros*, coisa que constitui a estrutura basilar de toda possível relação entre os homens. E o cuidar dos outros pode tomar duas direções: na primeira, procura-se subtrair os outros de seus cuidados; na segunda, procura-se ajudá-los a conquistar a liberdade de assumir seus próprios cuidados. No primeiro caso, temos um simples “estar junto” e estamos diante da forma *inautêntica* de coexistência; no segundo caso, ao contrário, temos *autêntico* “coexistir”.<sup>261</sup>

---

<sup>255</sup> DUBOIS, 2004, p. 26, 27.

<sup>256</sup> REALE; ANTISSERI, 2003, p. 584.

<sup>257</sup> Cf. BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Lisboa: Europa-América, 1993, p. 33.

<sup>258</sup> Cf. REALE; ANTISSERI, 2003, p. 584.

<sup>259</sup> BOUTOT, 1993, p. 34.

<sup>260</sup> Cf. BOUTOT, 1993, p. 34.

<sup>261</sup> REALE; ANTISSERI, 2003, p. 585.

Vê-se, portanto, que essa multiplicidade de momentos constitutivos é reunida por Heidegger numa única e fundamental estrutura: o *cuidado*<sup>262</sup>. Ou seja, o modo mais completo de se indicar o *ser* do *Dasein* é como *cuidado* — no dizer de Heidegger, a “totalidade originária”. Como já foi apontado, Heidegger entende o *cuidado* do ponto de vista existencial como um *a priori*, ou seja, se acha antes mesmo de qualquer atitude ou ação de cuidar, o que significa, por outro lado, que se encontra em toda atitude e ação de cuidar. Conseqüentemente, o cuidado nessa perspectiva nivela mesmo as atitudes práticas e teóricas, e isso é significativo em face do que aqui está sendo proposto. Nas palavras de Heidegger: “‘Teoria’ e ‘prática’ são possibilidades ontológicas de um ente cujo ser deve determinar-se como cura”.<sup>263</sup>

Michael Inwood sintetiza o conceito de *cuidado* em Heidegger:

Heidegger usa três palavras cognatas: 1. *Sorge*, “cura (cuidado)”, é “propriamente a ansiedade, a preocupação que nasce de apreensões que concernem ao futuro e referem-se tanto à causa externa quanto ao estado interno” (DGS, 56). O verbo *sorgen* é “cuidar” em dois sentidos: (a) *sich sorgen um* é “preocupar-se, estar preocupado com” algo; (b) *sorgen für* é “tomar conta de, cuidar de, fornecer (algo para)” alguém ou algo. 2. *Besorgen* possui três sentidos principais: (a) “obter, adquirir, prover” algo para si mesmo ou para outra pessoa; (b) “tratar de, cuidar de, tomar conta de” algo; (c) especialmente com o particípio passado, *besorgt*, “estar ansioso, perturbado, preocupado” com algo. O infinitivo substantivado é *das Besorgen*, “ocupação” no sentido de “ocupar-se de ou com” algo. 3. *Fürsorge*, “preocupação”, é “cuidar ativamente de alguém que precisa de ajuda”, portanto: (a) o “bem-estar” organizado pelo estado ou por corporações de caridade (cf. ST, 121); (b) “cuidado, preocupação”.<sup>264</sup>

Os três conceitos acima mencionados resumem a amplitude da significação do *cuidado*. Normalmente, para Heidegger, “*Sorge* pertence ao próprio *Dasein*, *besorgen* às suas atividades no mundo, e *Fürsorge* ao seu ser-com-outros”. O cuidado (*Sorge*), nesse sentido, aparece como modo básico de *ser* de *Dasein*, de maneira que está presente na ocupação (*besorgen*) tanto quanto na preocupação (*Fürsorge*), como inseparável destas, além de ser

---

<sup>262</sup> Heidegger usa uma profusão de hífens em sua obra a fim de indicar o “entre” (não geográfico, é claro) *si-mesmo* e o *outro*, para indicar uma estrutura radicalmente relacional. É oportuno, nesse sentido, o que Heidegger diz no § 41 de *Ser e Tempo*: “A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica da presença [*Dasein*] deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser da presença [*Dasein*] diz anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo cura (N13), aqui utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial. Fica excluída dessa significação toda tendência ôntica como cuidado ou descuido” (HEIDEGGER, 2007, p. 259-260). O *anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-como-ser-junto-a*, grosso modo, significa a “estrutura de anteceder a si mesma já sendo no e junto ao mundo com outros”.

<sup>263</sup> HEIDEGGER, 2007, p. 261.

<sup>264</sup> INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Revisão técnica de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 26.

também membro dominante dessa tríade. Além disso, vale ressaltar que a estrutura tríade do *cuidado* também quer indicar que mesmo que o *Dasein* seja desleixado (no trato com as coisas) e despreocupado (no cuidado com os outros), ainda assim possui *Besorgen*, *Füßsorge* e *Sorge*, entretanto de um modo deficiente, no “modo do não”<sup>265</sup>.

É digno de nota o fato de que, segundo Olinto Pegoraro, o mundo ocidental criou três distintas concepções do ser humano, e uma delas diz respeito ao *cuidado*:

A Antiguidade Grega colocou a Razão como fundamento de dignidade humana. A época judaico-cristã manteve essa base, mas reforçou-a com a luz da fé. A fé leva a razão a admitir realidades que a transcendem, mas não a contradizem. A era contemporânea criou outro conceito metafísico [<sup>266</sup>] do ser humano, definindo-o como Cuidado (um ser que é, por excelência, cuidadoso). Em síntese, nestes últimos 25 séculos, nos entendemos como um ser racional, um ser racional com fé e um ser racional cuidadoso do mundo.<sup>267</sup>

Percebe-se, então, a importância da filosofia existencial, sobretudo a de Heidegger, na contemporaneidade. Sem dúvida, muitas reflexões que têm sido geradas atualmente possuem uma dívida para com esse pensamento, ao mesmo tempo em que possibilitam novas articulações que, paulatinamente, também vão delineando uma nova maneira de agir no mundo<sup>268</sup>. A “filosofia do cuidado” empreendida por Heidegger — vale lembrar — será considerada como “inspirativa” para as reflexões que se construirão em torno do *cuidado pastoral*.

---

<sup>265</sup> Cf. INWOOD, 2002, p. 26-27.

<sup>266</sup> Obviamente, Pegoraro usa a expressão “metafísico” na forma em que passou a ser concebida na filosofia existencialista, sobretudo na de Heidegger: ou seja, como ontologia. Isso pode ser confirmado na sequência da frase, em que assim se expressa: “De fato, o movimento fenomenológico, iniciado há quase um século, teve o mérito de trazer o discurso filosófico para o mundo da existência. Quase todas as filosofias anteriores exploravam o mundo metafísico das essências, os princípios últimos da ética e a constituição subjetiva do homem. A fenomenologia arrancou do fato, a existência” (PEGORARO, Olinto. *Existência humana é existência cuidadosa. O Mundo de Saúde*, São Paulo, ano 33, n. 2, p. 136-142, 2009. Disponível em: [http://www.saocamillo-sp.br/pdf/mundo\\_saude/67/136a142.pdf](http://www.saocamillo-sp.br/pdf/mundo_saude/67/136a142.pdf). Acesso em: 05 jul. 2010.).

<sup>267</sup> PEGORARO, 2009, p. 136-142.

<sup>268</sup> Embora tais elucubrações ganhem notoriedade ao circularem nos meios acadêmicos, vale ressaltar que historicamente possuem, também, a força de “vazarem” desses ambientes em direção à cultura e sociedade, fomentando, assim, discussões que acabam por envolver as massas, de alguma forma. Sem dúvida, diálogos semelhantes aos que têm sido travados em torno de assuntos atuais, como a ecologia, são alimentados por uma consciência de cuidado do planeta que tem como “arrimo” estruturas conceituais como, por exemplo, as propostas por Heidegger.

## 1.2 O Pastor do Ser: A Escuta do Ser e o Questionar dos Entes

Na carta sobre o humanismo, de 1947, Heidegger critica a noção humanista e metafísica que concebe o ser humano como “animal racional”, como ser meramente dotado de razão <sup>269</sup>. Como se viu anteriormente, o ser humano, enquanto *Dasein* é o único ser que indaga sobre o sentido do *ser*. Mas, tal indagação não está a serviço da sede desmedida pelo saber racionalizado, característica marcante da modernidade, afinal, na ótica heideggeriana o *Dasein* é descrito como *cuidado*. Portanto, se ao *ser eminentemente racional* Heidegger contrapõe o ser do *Dasein*, isso também traz implicações para a maneira de se relacionar com o *ser*. Para ele, nesse sentido, o que distingue o ser humano de outros entes é exatamente essa sua relação com o *ser*, especificamente a maneira como o *cuida*, como o *resguarda*: sua tarefa primordial, pois, é a de *pastor do ser*:

“O ser humano não é senhor do ente. O ser humano é o pastor do *ser*. Nesse “menos” o ser humano não só não perde nada, como ganha por chegar à verdade do *ser*. Ganha a pobreza essencial do pastor, cuja dignidade consiste em ser chamado pelo próprio ser para a guarda de sua verdade” (tradução nossa). <sup>270</sup>

Percebe-se que a metáfora utilizada por Heidegger pretende ressaltar o fato de que não é tarefa do ser humano, enquanto pastor do *ser*, agir no mundo de forma a reger o *ser*, a manipulá-lo como tendo sobre ele domínio. Antes, sua tarefa é servir-lhe em obediência, à escuta de sua verdade. A “pobreza essencial do pastor” indica, assim, sua tarefa afetivamente cuidadora e, nesse sentido, proteger o *ser* não significa colocar a própria força à disposição, como se esta estivesse a serviço de decidir o que é melhor para o *ser* protegido, como os adultos costumam fazer com as crianças. Não é o ser humano que decide pelo destino do *ser* (o vir-a-ser), mas, ao contrário — despojando-se de toda a tentativa de reificá-lo —, está submetido ao seu destinar. Há de se notar, nesse sentido, uma diferença entre o propor-se silencioso do *ser* e o questionar dos entes. Quanto a isso, é digno de nota o fato de que a

---

<sup>269</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 17-18. Disponível em: <http://www.usma.ac.pa/web/DI/images/Eticos/Carta%20Sobre%20el%20Humanismo.pdf>. Acesso em: 06 jul. 2010.

<sup>270</sup> *El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este “menos” el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad* (HEIDEGGER, 2000, p. 18.).



história do pensamento mostrou que o questionar é desde há muito a característica determinante do pensar. Segundo Bruno Forte, isso não é por acaso:

[...] o esquecimento do ser e a concentração sobre os entes, típicos da metafísica ocidental, que, nesse sentido, é a história do niilismo, do abandono do ser em favor das essências domináveis do pensamento, induziram o existir, que é o homem pensante, a posicionar-se como o questionador, que pretende conhecer não o ser da coisa, mas “o que ela é”, justamente para dominá-la. A superação da metafísica, entendida como retrocessão (“Schritt zurück”) na direção do originário, exigirá necessariamente o abandono dessa atitude pretensiosa e dominadora do existir, para chegar a uma atitude de acolhida radical do ser que se doa, em que o questionar cede lugar ao ser questionado, a pergunta instrumental converta-se em escuta silenciosa e recolhida, o dizer torne-se o deixar-se dizer por quem escuta a linguagem.<sup>271</sup>

“Qualquer que seja o modo como escutamos, cada vez que escutamos algo, o escutar é sempre aquele *deixar-se dizer* que já contém todo perceber e representar”.<sup>272</sup> Isso quer dizer que o *ser* vem à linguagem no pensamento meditativo, e não calculador<sup>273</sup> — Heidegger novamente propõe, então, uma metáfora: “a linguagem é a casa do ser”. Com tal afirmação, Heidegger intenta apontar para a essência da linguagem, e não para a representação de um objeto, não quer, portanto, se referir a estruturas linguísticas. Nesse sentido, só se pode pensar a linguagem de maneira meditativa quando há um esforço em desacostumar-se a ouvir apenas aquilo que já se sabia de antemão. Portanto, “será preciso expor-se a um domínio estranho e não pode haver experiência em sentido verdadeiro senão nessa exposição ao estranho”.<sup>274</sup> Uma experiência com a linguagem é radicalmente diferente de seu entendimento como conhecimento científico. Isto não quer dizer que tal conhecimento seja impossível, mas apenas que “não se abre à experiência do pensamento que interroga o ser da linguagem”.<sup>275</sup> Percebe-se, assim, que esse discurso de Heidegger quanto à essência da linguagem, na verdade, é uma crítica ao pensamento metafísico que, aliado à técnica, torna-se “surdo” aos apelos do *ser* na linguagem.

Há, portanto, um movimento dialético do *mostrar-se* e *retrair-se* do *ser* que, nesse momento reflexivo de Heidegger, se manifesta na relação entre o *dizer* originário e o *silêncio* (possível mediante o *ouvir*) originário, concomitantemente<sup>276</sup>. Nesse movimento, a palavra

<sup>271</sup> FORTE, 2003, p. 105.

<sup>272</sup> FORTE, 2003, p. 105.

<sup>273</sup> Cf. DUARTE, André. *Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro*. Disponível em: <[http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1009&context=andre\\_duarte](http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1009&context=andre_duarte)>, p. 3. Acesso em: 06 jul. 2010.

<sup>274</sup> Cf. DUARTE, p. 12.

<sup>275</sup> Cf. DUARTE, p. 13.

<sup>276</sup> Semelhante à *alētheia* heideggeriana, visto em “2.2.2”.

surge do silêncio, e a ele retorna — a linguagem, assim, é lugar do advento e do êxodo <sup>277</sup>. Heidegger chama a atenção para o fato de que a manifestação do *ser* em seu *dizer* pode seduzir as pessoas a tentar retê-lo <sup>278</sup>, por temerem perder o seu vigor. Para ele, a cultura ocidental cedeu a esse apelo, e o resultado disso foi a entificação do *ser*, ou a sua coisificação. Forte chama a atenção para a crítica de Heidegger à teologia que, segundo ele, acaba por coisificar Deus nesse afã por absolutizar sua manifestação:

[...] o pensamento da coisificação ou da entificação de Deus não é senão um caso singular, e talvez o mais exemplar, do niilismo do Ocidente, lugar do *ocaso*, do declínio no esquecimento do ser. Reduzir Deus a um objeto entre objetos do pensar, explicá-lo com a idéia de *causa sui*, significa simplesmente esvaziá-lo de toda a santidade e sublimidade, de todo caráter misterioso de seu ser outro, para fazer dele um ente disponível ao jogo instrumental do conceito de existir”. <sup>279</sup>

Pastorear o *ser*, portanto, significa acolhê-lo, albergá-lo, enfim, cuidá-lo para que se mostre sempre no vigor próprio de sua manifestação-ocultação. E, tal acolhimento traz implicações éticas, como sugere André Duarte:

[...] o *acolhimento do ser*, que constitui o gesto e o impulso fundamental subjacentes à meditação heideggeriana tardia sobre a linguagem, traz consigo implicações de caráter ético, pois permite pensar a possibilidade de um *genuíno acolhimento do outro*. No período da ontologia fundamental, o acolhimento do ser próprio possibilita uma apropriação do dizer e da escuta que, por sua vez, torna possível o acolhimento do outro com quem coexisti no mundo. <sup>280</sup>

Acolher o *ser*, então, significa acolher o outro, e isso é significativo para uma hermenêutica que considera as pessoas como “textos vivos”. Uma hermenêutica que considera o ser humano como *cuidado*, ao mesmo tempo em que “guardião” do *cuidado* (pastor que cuida do cuidado e do cuidar), põe um importante desafio: interpretar é cuidar. Estamos diante da possibilidade de uma interpretação como pastoreio. Não estamos mais

<sup>277</sup> Cf. FORTE, 2003, p. 109.

<sup>278</sup> Um exemplo bíblico que demonstra essa dificuldade de conviver com os “escapes” divinos e, portanto, com uma fé que se expõe a todo tempo por não possuir “garantias”, pode ser visto no episódio em que Javé alimenta seu povo no deserto com o “maná”. A orientação de Javé aos filhos de Israel era que recebessem a porção de cada dia, e não *retivessem* o maná para o dia seguinte. Nesse sentido, a atitude divina, ao mesmo tempo em que mostrava que deveriam confiar em seu Deus, na certeza de que aquilo que se manifestou “hoje” se manifestaria também “amanhã”, mostrava, também, que insensata seria toda a tentativa de garantir, com as próprias mãos, o sustento do futuro. Levando-se em conta o fato de que Javé se manifestava por meio da provisão do maná, pode-se pensar que uma atitude de tentativa de controle dessa provisão, num primeiro momento, certamente facilitaria aquela atitude (por vezes inconsciente) que até hoje se manifesta numa relação com a divindade marcada também pela tentação de dominá-lo por meio de práticas religiosas. Ao contrário, portanto, em vez de reterem, deveriam acolhê-lo em sua subversão (Cf. Ex 16:1-36).

<sup>279</sup> FORTE, 2003, p. 107.

<sup>280</sup> DUARTE, p. 3.

falando, nesse sentido, numa interpretação objetivada, neutra, — em certo sentido, muito “ocupada” e pouco “despreocupada” —, mas numa atitude em que compreender o outro significa, muitas vezes, se submeter a ele, cuidá-lo ao mesmo tempo em que permitir ser cuidado. Estamos falando, portanto, de um tipo de interpretação em que as trocas entre texto e intérprete são mais fecundas. Fiquemos atentos, pois, a estas reflexões, pois se constituirão “palavras-fonte” para os capítulos seguintes.

## 2. UMA HERMENÊUTICA DO CUIDADO PASTORAL: INTERPRETANDO CARTAS VIVAS

O itinerário percorrido no capítulo 1 buscou fornecer algumas bases conceituais que servirão para uma melhor compreensão do *cuidado*, sobretudo o pastoral. Como lá se observou, esta pesquisa identificou uma lacuna conceitual no que concerne ao caráter do *cuidado* no âmbito da Teologia Prática. Normalmente, lidamos com a palavra de forma a reduzir o seu sentido à ação de cuidar, ou mesmo à atitude de cuidar. Nada mais justo — alguém poderia objetar —, já que estamos lidando com uma teologia que se diz prática! Entretanto, uma das teses aqui defendidas é a que assumir um *cuidado* que “extrapola”, e ao mesmo tempo “precede” as ações e atitudes de cuidado, acaba por abrir novos e fecundos caminhos para a reflexão teológico-prática. Buscou-se em Heidegger, portanto, as bases dessa reflexão, pois, como se viu, o *cuidado* na perspectiva do filósofo alemão adquire contornos ontológicos, constitutivos — torna-se, então, um “modo de ser”. Quando se diz “ontológico” refere-se a uma condição de ser sem a qual não haveria *ser*. Embora a metáfora seja limitada, seria semelhante a dizer que um bolo de fubá não seria tal não fosse o fubá: o fubá, então, é constitutivo de um bolo de fubá. Semelhantemente, quando se diz que o *cuidado* é um modo de ser do humano, se diz que não haveria humano sem *cuidado*. Nesse sentido, o humano não tem cuidado, não se comporta cuidadosamente — é mais do que isso: ele se traduz como *cuidado*.

A partir de agora, as reflexões sobre a hermenêutica do cuidado pastoral levarão em conta o caráter paradoxal da hermenêutica contemporânea, tal qual exposto na primeira parte. Considerará, também, a perspectiva heideggeriana sobre o *cuidado* como plataforma de compreensão no esforço por propor uma hermenêutica em que interpretar seja cuidar, e os textos sejam as pessoas. Este capítulo pretende explorar a metáfora paulina das “cartas vivas”, exposta em 2 Coríntios 3:1-3. Antes, porém, há de se investigar as relações entre textos escritos e textos vivos.

## 2.1 Entre Réplicas e Tréplicas: Sobre Textos Escritos e Textos Vivos

Embora uma “boa” interpretação de um texto escrito dependerá de se considerá-lo no dinamismo próprio de sua alteridade, não há dúvidas de que quando se lida com pessoas a medida desse dinamismo é muito maior. Isso quer dizer que a urgência em se superar o dualismo teórico-prático no ministério pastoral também é muito maior, posto que normalmente se lida com pessoas numa constância maior do que se lida com textos. O *face-a-face* reitera-se mais frequentemente do que o *face-ao-texto*. Nesse caso, é possível dizer que um bom ministério pastoral passa, inevitavelmente, pela maneira saudável com que se relacionam alguns elementos, dentre os quais a *reflexão* e a *ação*. Mas, a passagem do *teórico* ao *prático* nem sempre é tão fácil. Quando alguém se depara com um texto escrito, e diante de si se abrem novos “universos de significação” que o remetem à prática, em muitos casos, ao se levar tais descobertas para a vida é comum se perceber aquilo que um dia se *abriu* pela reflexão se *fechar* por não se efetivar na prática. E aí se tem a falsa impressão de que é melhor voltar para a reflexão e lá ficar, pois entre “universos abertos” e “universos fechados”, são preferíveis os abertos. Entretanto, frequentemente não se percebe o fato de que a tal abertura que se fez no momento da reflexão, só aconteceu porque foi pensada como algo possível de se desembocar em *missão*. Ou seja, a abertura só aconteceu porque no ato da reflexão se pensava em sua aplicação no contexto da própria existência. Assim, conquanto a existencialização da palavra muitas vezes revele a fragilidade da reflexão, e isso não raro cause frustração, deve-se entender que a relação entre ação e reflexão é inevitável, sem a qual certamente se cai em grandes dificuldades.

É comum se encontrar no texto escrito um ambiente menos “hostil”, em relação àquele em que vivem as pessoas. Nesse sentido, quando o intérprete se abre à alteridade do texto, as *réplicas* e as *tréplicas* são perfeitamente possíveis. Ou seja, se o texto diz algo, e o intérprete o *replica*, na medida de sua abertura ao diálogo ele será sempre susceptível de ser *treplicado* pelo texto. Isso acontece quando se deixa o texto ser ele mesmo, e se cala para ouvi-lo em sua alteridade. Ao mesmo tempo em que fala da necessidade de se ter consciência das próprias opiniões prévias, que são inevitáveis no “embate” com o texto, Gadamer chama a atenção quanto ao fato de não se poder ignorar, por outro lado, a alteridade do texto:

Aquele que quer compreender não pode se entregar de antemão ao arbítrio de suas próprias opiniões prévias, ignorando a opinião do texto da maneira mais obstinada e conseqüente possível — até que este acabe por não poder ser ignorado e derrube a

suposta compreensão. Em princípio, quem quer compreender um texto deve estar disposto a deixar que este lhe diga alguma coisa. Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente deve, desde o princípio, mostrar-se receptiva à alteridade do texto [...] O que importa é dar-se conta dos próprios pressupostos, a fim de que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade, podendo assim confrontar sua verdade com as opiniões prévias pessoais.<sup>281</sup>

Para esses intérpretes — os que respeitam a alteridade do texto — é indiferente lidar com textos escritos ou com pessoas, pois aprenderam lidar com a diferença. Entretanto, quando não se é afeito à irreducibilidade do outro, em muitos casos, preferem-se os textos escritos, pois, neste caso, não há *trélicas*. Ou seja, o texto pronuncia algo, o intérprete o replica, e a história termina, pois o processo hermenêutico já se definiu, na medida do intérprete é claro. O mesmo não acontece quando se lida com pessoas, pois ao replicar o interlocutor, na maioria dos casos se é treplicado, ainda que o intérprete não seja aberto à diferença<sup>282</sup>. Não raro, nesses casos, o relacionamento é quebrado, e mágoas e ressentimentos se manifestam. Mas, dificilmente alguém se ressentido de um texto escrito<sup>283</sup>, pois a alteridade do texto escrito é *mais limitada* em relação à alteridade do texto humano. Tem-se, na verdade, uma relação de objetividade — a relação com o texto escrito —, e uma relação de intersubjetividade — no caso do texto vivo. Quanto a isso, assim se expressa Henrique C. L. Vaz:

[...] ao passarmos da relação *não-recíproca* de objetividade para a relação *recíproca* de intersubjetividade, encontramos-nos em face de uma nova forma da dialética em que dois “infinitos” se relacionam (paradoxalmente!) ou dialeticamente se opõem. Com efeito, na relação de objetividade, a infinitude *intencional* do sujeito faz face à infinitude *potencial* do universo [...] Mas, na relação de *intersubjetividade*, a infinitude *intencional* do sujeito tem diante de si outra infinitude *intencional*, e é a reciprocidade da relação entre ambas que constitui o paradoxo próprio da intersubjetividade, manifestando-se primeiramente na finitude da linguagem como portadora do universo infinito da significação.<sup>284</sup>

Essa diferença, pois, se dá em função do fato de que a carga de reciprocidade<sup>285</sup>, no caso dos textos vivos, é (no pior das hipóteses) muito maior. Quando duas pessoas se

<sup>281</sup> GADAMER, 2003, p. 358.

<sup>282</sup> Entretanto, deve-se admitir que isso só vale — em grande medida — para o contexto contemporâneo, marcado pela conquista da liberdade, em que se percebe uma apologia cada vez maior do respeito ao outro em sua diferença. Nesse sentido, se poderia discordar dessa concepção na medida em que o olhar se voltasse para outros contextos e outros momentos históricos, marcados por uma relação etnocêntrica, por uma atitude refratária a tudo que não se ajuste a determinados padrões sociais e culturais.

<sup>283</sup> No pior das hipóteses, dependendo do texto, o ressentimento é associado ao autor do texto.

<sup>284</sup> VAZ, Henrique C.L., S.J. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 50 (Coleção Filosofia, 22).

<sup>285</sup> Na nota “15” do capítulo 2 (“Categoria da Intersubjetividade”) da segunda seção, Lima Vaz diz: “[...] A aparição do ‘outro Eu’ ao termo da relação não deve ser entendida, evidentemente, como *transposição* do meu próprio Eu, o que negaria a primazia da relação, mas, exatamente, como descoberta do *outro* na alteridade

encontram *um-face-ao-outro*, tratam-se, na verdade, de dois *Dasein*, de duas presenças, de duas “aberturas”, de duas transcendências. Há, portanto, uma interpenetração de presenças: a presença do ser humano como presença no mundo (*ser-no-mundo*), sua presença ao outro (*ser-com-os-outros*) e sua presença a si mesmo. Nesse sentido, lidar com textos vivos rompe com a “objetividade do horizonte do mundo”, pois se trata de uma relação recíproca, na verdade, um *ir-e-vir* ontológico <sup>286</sup>. Ademais, essa é uma experiência que não se refere à subjetividade abstrata do *Eu penso (cogito)*, mas trata-se de uma experiência *situada*, e esse “lugar” hermenêutico também se manifesta de maneira mais intensa quando o que está em relação são duas pessoas.

O cuidador pastoral tem diante de si, pois, a dupla dimensão do teórico e do prático na medida em que é levado em seu ministério a lidar constantemente com o texto bíblico e com os textos vivos. Sua tarefa hermenêutica consiste em interpretar o texto bíblico no cotejamento constante com os textos vivos, de maneira que um lance luz sobre o outro. É desta maneira que o texto das Escrituras adquire sentido no permanente movimento de refletir-sentir-agir. Quando o cuidador aquiesce à tentação de reduzir o *outro* ao *si mesmo*, ou seja, a alteridade do texto ao mundo da pura identidade, os textos vivos lembram-no da constante e premente necessidade de respeito à diferença, ao desconhecido, lembram-no, portanto, do caráter subversivo próprio da experiência hermenêutica. Assim, quando o cuidador pastoral consegue estabelecer o texto bíblico como “lugar” de construção da identidade dos textos vivos, e estes como o “lugar” de plenificação daquele, é que as Escrituras se transformam em Palavra de Deus.

## 2.2 A Metáfora Paulina

O apóstolo Paulo, em sua segunda epístola, instaura uma reflexão propícia para o que aqui se quer sugerir, ao falar sobre “cartas vivas”. Com efeito, tal metáfora é significativa na

---

constitutiva do *diálogo*” (VAZ, 1992, p. 81.). Tal afirmativa responde bem a uma questão interessante: A “projeção” de um esquizofrênico (quando, por exemplo, essa “projeção” diz respeito a uma pessoa) pode ser tida como uma subjetividade e, assim, falarmos de intersubjetividade? Neste caso, tal projeção esquizofrênica se põe como um *outro Eu* com o qual o esquizofrênico se relaciona. A resposta de Lima Vaz, como se vê, é negativa, pois a *transposição* do meu próprio *Eu* no *outro* inviabiliza a reciprocidade constitutiva.

<sup>286</sup> Cf. VAZ, 1992, p. 53.

medida em que lança luz à ideia de que as pessoas são “textos” que precisam ser interpretados e interpolados, respeitados e incrementados. O texto bíblico diz:

Começamos, porventura, outra vez a recomendar-nos a nós mesmos? Ou temos necessidade, como alguns, de cartas de recomendação para vós outros ou de vós? Vós sois a nossa carta, escrita em nosso coração, conhecida e lida por todos os homens, estando já manifestos como carta de Cristo, produzida pelo nosso ministério, escrita não com tinta, mas pelo Espírito do Deus vivente, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, isto é, nos corações.<sup>287</sup>

Paulo, neste texto, fala de cartas de recomendação. Essas cartas eram comuns no mundo antigo, tanto entre os judeus quanto entre os gentios. Frequentemente viajantes judeus carregavam essas cartas consigo, pois elas autenticavam a idoneidade do viajor perante os chefes de família que lhes davam acomodações. Tais cartas indicavam que se podia confiar no viajante judeu, e, assim, garantir-lhe permanência. Além disso, as cartas de recomendação, entre os cristãos, estavam associadas à prática da hospitalidade. Normalmente, além da saudação acolhedora, a hospitalidade a estrangeiros envolvia, também, o lava-pés (cf. 1 Tm 5:10) e tudo o que o hóspede precisasse, como alojamento e alimentação (cf. Rm 16:2). Entretanto, a hospitalidade não se resumia aos momentos vividos na casa do hospedeiro, mas se estendia por toda a jornada subsequente, pois a assistência envolvia dar ao hóspede informações sobre a direção, dinheiro, alimentação e, também, cartas de recomendação a comunidades para onde se destinavam<sup>288</sup>. É o caso de dois discípulos — em que, pelo menos um deles é desconhecido — que são recomendados por Paulo, ao escrever a Tito:

Providencie tudo o que for necessário para a viagem de Zenas, o jurista, e de Apolo, de modo que nada lhes falte. Quanto aos nossos, que aprendam a dedicar-se à prática de boas obras, a fim de que supram as necessidades diárias e não sejam improdutivos.<sup>289</sup>

No mundo greco-romano, tal costume também era corrente. Muitos subordinados, cujos patrões pertenciam a uma classe superior, eram beneficiados por tais recomendações. O peso dessas recomendações era tal, em se tratando de pessoas de confiança, que em muitos casos eram aceitas para a própria defesa do indivíduo<sup>290</sup>. Tal prática também era comum na

<sup>287</sup> 2 Coríntios 3:1-3 (ARA).

<sup>288</sup> Cf. BENTOGGIO, Gabriele. *Missionários itinerantes da igreja primitiva e evangelização: o desafio da acolhida e da hospitalidade*. Disponível em: [http://www.csem.org.br/2009/missionarios\\_itinerantes\\_da\\_igreja\\_primitiva\\_e\\_evangelizacao\\_gabriele\\_bentoglio\\_maio\\_2009.pdf](http://www.csem.org.br/2009/missionarios_itinerantes_da_igreja_primitiva_e_evangelizacao_gabriele_bentoglio_maio_2009.pdf), p. 11. Acesso em 08 jul. 2010.

<sup>289</sup> Tito 3:13-14 (NVI)

<sup>290</sup> Cf. KEENER, C.S. *Comentário bíblico atos: Novo Testamento*. Belo Horizonte: Editora Atos, 2005, p. 515.



cidade de Corinto, e o fato de a cidade ser uma rota comercial marítima — o que tornava o trânsito de pessoas de outras regiões algo comum — já indicava a necessidade de tais cartas. Muitos eram os “estranhos” que chegavam a Corinto, alguns dos quais vinham de outras comunidades cristãs, outros simplesmente forasteiros, e essas cartas atestavam o fato de se tratar de pessoas da mesma fé, ou de ameaças à fé.

Obviamente, Paulo não poderia ser identificado com aqueles muitos forasteiros que povoavam a cidade de Corinto, o que tornava desnecessária o uso de uma carta de recomendação frente aos coríntios. Paulo está dizendo que, no caso dos coríntios, ele não precisaria usar uma carta para eles, tampouco receber uma deles. Afinal, sua vida contrastava-se a dos muitos cristãos que ali chegavam, pois lhes faltavam as credenciais hauridas do labor e sofrimento que engendraram a igreja de Corinto. Não que desaprovasse o uso de cartas de recomendação, afinal ele mesmo recomendou algumas pessoas por intermédio de suas cartas (cf. Rm 16:1; 1 Co 16:10-11; Fp 2:19-24) <sup>291</sup>. A carta a Filemom, por exemplo, é uma dessas cartas de recomendação. Na verdade, “Paulo tem muito a dizer, de uma forma ou de outra, acerca da recomendação elogiosa dos servos de Deus nesta epístola [de 2 Coríntios] (ver também 4:2; 5:12; 6:4; 10:12, 18; 12:11)”. <sup>292</sup> Mas, afinal, porque Paulo menciona sobre cartas de recomendação? Colin Kruse sugere:

Temos de presumir que o fato de ele não trazer consigo uma carta de recomendação a Corinto havia sido pretexto para críticas por parte de alguns obreiros da igreja. É muito provável que o ofensor (o que lhe causara dores, 2:5; o que procedera mal, 7:12), tenha sido aquele que, ao orquestrar seu ataque pessoal contra Paulo, criticou a falta de tal carta. Ao assim proceder, o delinquente provavelmente recebeu apoio moral pelo menos dos “falsos apóstolos” que já se haviam infiltrado na igreja e que mais tarde se oporiam com toda violência contra Paulo (isto se reflete nos caps. 10-13). <sup>293</sup>

Ao tom discreto do discurso usado nos primeiros capítulos — por exemplo, 2 Co 1:11-2:13 — Paulo contrasta um discurso mais “enérgico” a partir do capítulo 10. Seu objetivo é se dirigir a alguns cristãos de Corinto que tentam deslegitimar sua autoridade de apóstolo. Mas, seu alvo principal é o grupo descrito por Kruse como “falsos apóstolos”, ou também conhecidos como “hiperapóstolos” ou “superapóstolos”. Rinaldo Fabris esclarece muito bem:

---

<sup>291</sup> Cf. KRUSE, Colin. *II Coríntios*: introdução e comentário. São Paulo: Edições Vida Nova, 1994, p. 96.

<sup>292</sup> KRUSE, 1994, p. 96.

<sup>293</sup> KRUSE, 1994, p. 96.

[...] seu objetivo é demolir a arrogância de certos “superapóstolos”, missionários itinerantes que se introduziram com cartas de recomendação na comunidade coríntia e a impressionaram fortemente, vangloriando-se de sua origem hebraica, suas qualidades carismáticas e habilidades retóricas. Diante de seus cristãos de Corinto, Paulo também pode-se “orgulhar”, mas isto, na perspectiva da morte na cruz de Jesus, só pode ser um “discurso louco”. Ele então se orgulha de suas fraquezas para que a força do Senhor se manifeste plenamente na fraqueza (2 Co 12:9; 13:4). Finalmente, Paulo convida os cristãos de Corinto a não forçá-lo a recorrer àquela autoridade que o Senhor lhe deu, não para destruir, mas para edificar a comunidade (2 Co 13:10).<sup>294</sup>

Portanto, esses falsos missionários dependiam de suas cartas de recomendação como maneira de afiançar seu acesso à comunidade coríntia para executarem seu trabalho, afinal, ao contrário de Paulo, não tiveram participação na fundação daquela igreja.

Embora fosse perfeitamente natural que aqueles cristãos forasteiros portassem cartas de recomendação — afinal, o que mais poderia atestar a idoneidade de estranhos perante a igreja? — o fato é que Paulo não tinha necessidade de autenticar o seu apostolado uma vez mais, porquanto era o próprio fundador da igreja de Corinto, e não só isso, mas também o seu guia espiritual. Ademais, Paulo se coloca como nada menos do que o *pai* dos coríntios (1 Co 4.14, 15), e as duas cartas endereçadas aos crentes dessa igreja corroboram isso. Além de não necessitar de ser recomendado, menos necessário ainda seria ter que receber recomendações em relação aos coríntios, afinal, que pai precisaria ser recomendado por outro aos seus filhos, e vice-versa?

“Vós sois a nossa carta”: com esta frase, Paulo indica que os próprios crentes de Corinto eram a sua carta de recomendação. Ou seja, a própria existência deles refletia a autenticidade do ministério do apóstolo. Deus operara a transformação na vida dos coríntios de tal maneira que isso constituía prova mais do que suficiente de que o apostolado de Paulo era legítimo. Todos podiam ler e conhecer aquelas cartas, afinal eram “cartas vivas”, manifestas a todos. Ou seja, suas próprias vidas se manifestavam como a verdadeira carta de recomendação de Paulo, afinal, que prova maior da autenticidade de seu ministério poderia ser dada do que a transformação daqueles coríntios? Paulo não quer convencer os seus opositores sobre a legitimidade de seu ministério apelando a palavras convencedoras. Em sua primeira carta aos coríntios, ele diz: “A minha palavra e a minha pregação não consistiram em linguagem persuasiva de sabedoria, mas em demonstração do Espírito e de poder, para que a vossa fé não se apoiasse em sabedoria humana; e, sim, no poder de Deus” (1 Co 2.4, 5). E, “a demonstração do Espírito e de poder”, manifestou-se, sobretudo, nas vidas daqueles crentes.

---

<sup>294</sup> FABRIS, Rinaldo. *Para ler Paulo*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 99.

Suas credenciais, então, estavam estampadas na própria existência dos coríntios — não dependiam da sabedoria retórica de Paulo, tampouco de suas qualidades carismáticas ou mesmo de sua origem hebraica. É por isso que ele, “mediante a clara exposição da verdade, pode recomendar-se à consciência de todos, diante de Deus” (cf. 2 Co 4.2).

A metáfora paulina não se coloca como um “acidente”, ou seja, apenas como uma declaração circunstancial, como uma apologia do apostolado de Paulo frente às acusações de seus detratores. Ao contrário, Paulo leva a sério o fato de que as pessoas são mesmo como “cartas” que devem “dizer” algo às pessoas. Nesse sentido, não só ele, mas todos os crentes devem se expressar conscientemente como “cartas de recomendação”. A metáfora, portanto, se presta a formulações teológicas que confirmam essa intuição de que as pessoas são como “textos vivos”. Um exemplo disto pode ser visto em 1 Tessalonicenses, e é significativo que as circunstâncias que envolveram esta epístola tenham sido bem distintas em relação a 2 Coríntios. Uma delas, digna de ser mencionada, diz respeito ao fato de que o apostolado de Paulo, nesse momento, não está sendo questionado<sup>295</sup>, como em 2 Coríntios. Entretanto, não obstante a isso, vemos no capítulo 1 desta carta, Paulo dando aos Tessalonicenses instruções de como se apresentarem aos crentes na Macedônia e na Acaia: Paulo expressa sua alegria por saber que os crentes de Tessalônica permaneciam a viver como cristãos devotos e abnegadamente amorosos (cf. 1 Ts 1:2-3), a despeito de sua ausência; além disso, mantinham a firmeza da esperança em Cristo (cf. 1 Ts 1:3), e se tornaram imitadores de Paulo e de Cristo (cf. 1 Ts 1:6). Essa maneira de receber o evangelho de Cristo fez com que os tessalonicenses se tornassem *modelo* para os crentes da Macedônia e da Acaia (cf. 1 Ts 1.7). Paulo estava grato a Deus por ver que aqueles cristãos, por meio de si mesmos, propagavam a mensagem do Senhor, não só na Macedônia e Acaia, mas em toda a parte ((cf. 1 Ts 1.8). Nesse sentido, o apóstolo podia *recomendá-los* a outros crentes, pois eram verdadeiras “cartas vivas de recomendação”, mensagem ao mundo.

É inegável a intensa e comovente preocupação de Paulo com as pessoas. Ele decidiu-se por elas, sofreu por elas, cresceu com elas. E essa vocação está baseada em sua convicção de que Cristo não viera a este mundo para outra coisa senão resgatar pessoas. Portanto, tudo o

---

<sup>295</sup> Isso pode ser percebido na elaboração da saudação, em que Paulo contenta-se em apenas mencionar o seu nome e o de seus coautores. Normalmente, os escritores cristãos acrescentavam à estrutura usual de abertura das cartas, elementos que expressassem sua fé. Paulo, por exemplo, usa em todas as outras cartas de sua autoria (exceto 2 Tessalonicenses) uma autodescrição, como, por exemplo, “apóstolo” ou “prisioneiro por Cristo”. Tais elementos objetivavam expressar sua posição em Cristo para dirigir-se a seus leitores (ver MARSHALL, Howard I. *I e II Tessalonicenses: introdução e comentário*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1984, p. 69 (Série Cultura Bíblica.).

mais poderia esperar, diante da urgência de restaurar aqueles que eram nada menos do que a imagem e semelhança do Deus invisível. Portanto, quando Paulo defende-se diante de alguns maliciosos coríntios está, na realidade, reafirmando o valor incondicional de todos eles. Na verdade, está dizendo: *“Vocês me pedem cartas de recomendação? Olhem para vocês mesmos! Olhem para o que eram, e agora vejam o que são! Valorizem o que Deus fez em suas vidas, e então não precisarão mais me pedir as credenciais. Vocês são as minhas credenciais, são as minhas cartas!”*. A intensidade de sua preocupação com pessoas pode ser vista nas seguintes palavras: *“Meus filhos, novamente estou sofrendo dores de parto por sua causa, até que Cristo seja formado em vocês”* (Gl 4.19 - NVI).

### 3. O “SENDO HUMANO” E AS IMPLICAÇÕES PARA O CUIDADO PASTORAL

Vimos, no início da primeira seção, que o filósofo considerado o principal expoente da filosofia da existência, o alemão Martin Heidegger (1889-1976), ao procurar elaborar concretamente o problema do sentido do Ser, chama a atenção para o seu caráter *verbal*. Com isso, ao mesmo tempo em que critica a modernidade ocidental por sua tendência a conceber o *ser substancialmente*, e por isso mesmo *substantivamente*, assevera o fato de que o *ser* é puro evento, o movimento constante de manifestação e encobrimento e que, portanto, não pode ser coisificado.

Embora o seu sistema, como qualquer outro, mereça críticas aqui e ali, o fato é que muito do que se convencionou pensar hoje em termos de ontologia do humano, tem em Heidegger e em outros pensadores que por ele foram influenciados a sua razão de ser. Tais contribuições podem ser mais bem compreendidas na medida em que se olha para a história do pensamento, e se percebe os grandes reducionismos antropológicos que, entretanto, avançaram paulatinamente para uma concepção mais lúcida da constitutividade do ser humano. Com efeito, hoje se sabe que há muito mais elementos que interferem na constituição do ser humano, do que se pensava anteriormente, e que tais elementos não o determinam pontualmente, de uma vez por todas, mas ao longo de sua existência. Daí, a impossibilidade de se conceber o *ser* como um *sido*, ou seja, como algo que ficou no tempo e já não é mais.

O caráter verbal, pois, remete a uma concepção de *ser* como um *sendo*<sup>296</sup>. Ora, isto tem implicações para a ontologia antropológica, mas também para a maneira como se compreende os “textos em movimento” que chegam às comunidades eclesiais — implicações, portanto, para o próprio ministério pastoral. Consideremos, pois, neste momento, esse *acontecer* do ministério pastoral — que ressalta o caráter verbal e não substantivo do *ser* —, tomando por empréstimo alguns elementos constitutivos do ser humano como “caminhos” capazes de lançar luz à compreensão do modo de ser do cuidador. Sugere-se aqui, portanto, de forma sumarizada, aquilo que pode caracterizar o *sendo* do ministério pastoral a partir de “lugares” constitutivos. Ou seja, quais os possíveis “lugares” de construção do humano, e de

---

<sup>296</sup> Considera-se desnecessária a citação de fontes que fundamentem esses argumentos, em virtude do fato de que já foram suficientemente citadas no capítulo 1 desta seção (Cf. “1. Uma Filosofia do Cuidado”).

que forma sugerem também a construção de um ministério poimênico? <sup>297</sup> Assim, elenca-se três “lugares” constitutivos, a partir de onde o ser humano se realiza enquanto tal: o “mundo”, o “outro” e o “Outro”.

### 3.1 O Mundo Como Lugar

Inicialmente, propõem-se aqui o *mundo* como lugar de construção do *sendo humano*, e, conseqüentemente, do *sendo* do ministério pastoral. Como se viu, um dos modos possíveis do *Dasein* (que é o ser humano considerado no seu modo de ser) é como *ser-no-mundo*. Isto significa que o ser humano não é um sujeito “puro” — ou seja, não possui a intuição imediata de si mesmo —, mas se experimenta como um sujeito *situado*. Isto também equivale a dizer que a experiência de ser *situado* em sua finitude faz com que se torne objeto de si mesmo e, portanto, tal experiência leva o ser humano a interrogar-se sobre si mesmo <sup>298</sup>. O *mundo*, na concepção heideggeriana, passa a ser um termo que designa a esfera da relação de *objetividade* que o ser humano tem com a realidade. Nesse sentido, uma das formas de *ser* do ser humano é por meio de sua presença *mundana*, sua presença aos objetos e eventos cuja relação constitui o mundo <sup>299</sup>. Lima Vaz sintetiza a análise de *mundo* na ótica heideggeriana:

O fio que a conduz é a noção de “mundo ambiente”, povoado de “coisas” (*prágmata*) [...] com as quais o homem entra em relação de uso. Trata-se, pois, de coisas-utensílios que, como tais, desvelam imediatamente a sua característica de “estarem ao alcance das mãos” (*Vorhandenheit*) [...] Heidegger substitui definitivamente a concepção do *mundo* como *kósmos*, ou totalidade ordenada dos entes, pela concepção de *mundo*, como o que torna possível, na correspondência entre o “em quê” (*Worin*) e o “em vista de quê” ou perspectiva (*Woraufhin*), a manifestação do “ente” (*seiendes*). <sup>300</sup>

Para Heidegger, o mundo também “se constrói como *habitação* ou domicílio, lugar da presença humana (*oikos*, *oikuméne*, *domus*) e da sua permanência (*manere*, *mansio*,

---

<sup>297</sup> “Ministério poimênico” ou “ministério pastoral”, aqui, denotam o “ministério” exercido por um “cuidador”, em sentido amplo, portanto, não se restringe tais expressões a um ministério específico exercido por uma classe específica de pessoas, como, por exemplo, o clero. Refere-se, também, a uma expressão possível do modo de ser da *igreja-no-mundo*, enquanto comunidade de cuidado, a saber: o modo pastoral.

<sup>298</sup> Cf. VAZ, 1992, p. 9.

<sup>299</sup> Cf. VAZ, 1992, p. 15.

<sup>300</sup> VAZ, 1992, p. 19.

*maison, mansão*) na vastidão do espaço”.<sup>301</sup> Em uma de suas conferências, realizada em 5 de agosto de 1951, com o título “Construir, Habitar, Pensar”<sup>302</sup>, Heidegger pretende pensar o sentido de *habitar* e *construir*. Para ele, ao nos remetermos a pensar a questão do *habitar*, e também a do *construir*, somos logo inclinados a uma compreensão que se relacione diretamente com *moradia*, e com *técnicas de construção*, respectivamente. Entretanto, segundo Heidegger, *habitar* e *construir* não se restringem a essa compreensão prosaica. No que respeita ao *habitar*, o ser humano não é no mundo assim como a água é no copo, ou a roupa no guarda-roupas: não se trata de um ente dentro do outro. Diferentemente, *habitar* é o modo da relação (*ser*) *humano-mundo*, em que nem o mundo nem o ser humano se colocam como algo pronto, mas se perfazem numa relação que se dá existencialmente, a cada momento, a cada acontecimento.

Por outro lado, geralmente achamos que *construir* é o meio cuja finalidade é o *habitar*. Ao contrário, para Heidegger, *construir* já é em si um *habitar*. *Construir*, então, é o modo de compor o ambiente, mas só sabemos compor o ambiente se já o habitamos — só construimos à medida que já habitamos. *Construir* e *habitar*, então, guardam uma relação de interdependência.

A temática do *ser-no-mundo* também é desenvolvida por Heidegger, de forma análoga, em “A Origem da Obra de Arte”<sup>303</sup>. Lá, Heidegger busca a origem tanto do artista quanto da obra, e conclui que o artista é a origem da obra, a obra é origem do artista, e ambos são o que são a partir da arte. Grosso modo, pode-se dizer, então, que um artista só se faz em sua obra, fora do qual não há artista — assim considerado, Van Gogh só é o que é graças às suas obras. Não nos interessa aqui os detalhes desse percurso feito por Heidegger, mas apenas o fato de que o homem é um *ser-no-mundo*, e para quem o mundo não se reduz a uma realidade a contemplar, mas existe como conjunto de utensílios que devem ser utilizados e cuidados por ele. Ao se utilizar desse conjunto de instrumentos, que *estão à mão*, o homem transforma o mundo, e ao fazê-lo transforma a si mesmo. “O homem compreende uma coisa quando sabe o que fazer dela, do mesmo modo como compreende a si mesmo quando sabe o que pode fazer consigo, isto é, quando sabe o que pode ser”<sup>304</sup>. Nesse sentido, há de se perceber uma relação entre aquilo que se é e as próprias coisas, pois frequentemente elas revelam um pouco do ser das pessoas. Quando se diz, por exemplo, que se gosta disso e não

---

<sup>301</sup> VAZ, 1992, p. 22-23,

<sup>302</sup> HEIDEGGER, 2002, p. 125-141.

<sup>303</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1999.

<sup>304</sup> REALE; ANTISERI, 2003, p. 584.

daquilo se expressa um pouco do que se é. Ou seja, a forma com que nos relacionamos com as coisas mostra um pouco do que nós somos.

Em primeiro lugar, vale salientar que o *ser-no-mundo* não se vê descolado do *ser-com-os-outros*, pois assim como o *ser-no-mundo* se mostra pelo cuidar das coisas, o *ser-com-os-outros* se expressa pelo cuidar das pessoas. Isso quer dizer que o ministério pastoral se delineia assumindo uma identidade à medida que os cuidadores se implicam no processo de edificação das pessoas. Mas, por hora, o que aqui se deve ter em mente é o *trabalho* enquanto o *projetar-se* do *Dasein* sobre o mundo; tem-se em mente o *obrar* do obreiro, o seu *construir*, que significa, também, o seu habitar. E, neste sentido, tal qual não há habitação fora da construção, e nem artista fora de sua obra, o *trabalho* pastoral tem o poder de fazer o *trabalhador* da seara. Obviamente, isso altera a perspectiva corrente de um cuidador pastoral como um profissional que exerce uma função circunstancialmente, e por ela é remunerado. Há, então, uma relação intrínseca entre aquilo que um cuidador pastoral realiza, e aquilo que ele é.

Também é de particular importância o trabalho que se realiza como expressão dos talentos que se tem. Alguém que cuida do outro, pode fazer isso através de variados talentos ou dons: pode-se cuidar ensinando; pode-se cuidar aconselhando; pode-se cuidar exercendo talentos artísticos (por meio do exercício da música, em todas as suas nuances, ou da pintura e poesia); enfim, pode-se cuidar de inúmeras maneiras. Também cada maneira peculiar desse *obrar* pode ser exercida num determinado raio de ação ministerial: com doentes terminais, com órfãos, com idosos, num contexto de uma comunidade carente, ou mesmo entre as vítimas de uma tragédia. Além disso, o engajamento com que se realiza cada uma dessas “obras” repercute em nosso ser, de maneira a nos tornar melhores ou piores. Portanto, essa ampla gama de possibilidades, paulatinamente delineia o que nos tornamos ao longo da vida. Ou seja, os talentos que vão se manifestando no processo ministerial, os gostos que vão se exteriorizando, ou mesmo as “ferramentas” do trabalho pastoral que vão sendo utilizadas, tais como as Escrituras ou a própria palavra do cuidador, tudo isso tem o poder de determinar constitutivamente quem somos, e conseqüentemente, o que é o ministério poimênico.

Também se deve notar que a cultura, conquanto seja manifestação da intersubjetividade humana (como se verá a seguir), também se manifesta concretamente. Nesse sentido, ao se lidar com a concretude manifesta nos elementos “simbólicos” de uma cultura, também se engendra e se dá forma ao ministério pastoral, desde que o que se afirma aqui não é o *ser* do ministério, mas o seu *sendo*, posto se manifestar e se construir permanentemente. Entretanto, deve-se observar que a cultura — enquanto expressão do ato



criativo humano — deve ser resposta ao ato criativo divino. Isso quer dizer que lidar com os elementos da cultura — construí-la, e por ela ser construído —, conquanto interfira na constituição do ministério pastoral, subsume-se ao relacionamento com Deus por meio da solitude, como se verá no último tópico deste capítulo. Talvez, entretanto, isso ajude a responder à pergunta: *em que medida deve-se dar ouvidos à cultura, e em que medida deve-se haurir o ministério pastoral das Escrituras e do relacionamento com Deus?*

### 3.2 O outro Como Lugar

O ser humano é um *acontecer*, um *realizar-se* permanentemente nos *embates*<sup>305</sup> com o outro — como se evidenciou até aqui. E essa realização, cuja principal característica é o *movimento*, inicia-se a partir de uma “posição”, um “lugar”. Contudo, esse “lugar” não diz respeito a um lugar físico, geográfico, mas a *espaço de realização* que acontece na subjetividade de um *outro*<sup>306</sup>. O *outro* como lugar concerne ao fato de que ninguém se constrói apenas a partir de si mesmo, mas, o *si mesmo* se faz necessariamente a partir da relação com o *outro*. O *outro* como lugar, então, remete ao *cuidado* do outro, no sentido de que cuidar incrementa o *ser*, enquanto que o descuido decrementa-o. Segundo Leonardo Boff, os problemas contemporâneos comprometedores da construção da identidade humana são gerados pelo descuido, descaso e abandono, características de nossa crise civilizacional<sup>307</sup>. Conquanto o ser humano busque “remédios” que curem essa falta de *cura* (*cuidado*), são, contudo, insuficientes, pois não tocam à raiz do problema essencial. Boff elenca alguns grupos que buscam resolver essa crise: muitos são os que se rebelam, mas suas vozes não são suficientemente fortes para que se façam ouvir; outros não acreditam mais na capacidade de regeneração do ser humano, em função de sempre ressaltarem o seu lado negativo; outros possuem fé, mas suas propostas são inadequadas por serem simplistas e não prestarem

---

<sup>305</sup> A expressão “embate” aqui não tem a conotação de peleja, negação do outro, mas de encontro — no dizer de H.C. de Lima Vaz, significa um *ir-e-vir ontológico* (Cf. VAZ, 1992, p. 53). A expressão *agón*, por exemplo — que normalmente possui a conotação de embate, peleja — possui o sentido de fazer as pessoas convergirem para um mesmo ambiente, em torno de uma mesma questão. Essa força de fazer as pessoas se reunirem em torno daquilo para o qual se juntam, por estranho que possa parecer, também se confunde com o sentido de assembleia, lugar de assembleia (cf. PUCHEU, Alberto. Filosofia e poesia: um encontro pelo *agón*. *Sofia*, Vitória, ano 3, n. 4, p. 135-148, 1997.).

<sup>306</sup> Cf. SAFRA, 2005, p. 7.

<sup>307</sup> Cf. BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 18.

atenção à causa real das mazelas; há aqueles que acreditam que se deve “reforçar” a moral, e ainda outros que o problema seria resolvido com mais educação e mais informação <sup>308</sup>. Embora todas essas alternativas sejam importantes, não são suficientes, pois urge a necessidade de “uma nova redefinição do ser humano e de sua missão no universo, no contexto de uma nova aliança de paz e de sinergia [...] para com a Terra e com os povos que nela habitam”. <sup>309</sup>

O *outro* como “lugar” também remete à vida em comunidade, à construção de uma *consciência relacional*. E esse espaço é eivado de sentido, como quando alguém diz que “precisa conquistar o seu próprio espaço”, onde evidentemente as coisas fazem sentido para ele. O que cabe aqui perguntar, então, é: o que o “outro como lugar” tem a ver com a constituição do ministério pastoral?

O pressuposto que aqui se esboça é o de que a intersubjetividade, cuja melhor estrutura é a vida em comunidade, é constitutiva da identidade, e que, além disso, também é constitutiva de um ministério pastoral saudável. Nesse sentido, a consciência dessa constitutividade da existência humana facilita a promoção da dedicação e, portanto, potencializa o cuidado com o *outro*. Ou seja, tornar-se consciente do fato de que o *eu* se constitui e subsiste na relação íntima e saudável com o *tu*, favorece e incrementa esse cuidado, além de corroborar o fato de que “um ser dedicado é aquele que denota uma afeição profunda pelo ente focado e se reconhece dependente e pertencente ao outro”. <sup>310</sup> Tal pressuposto, ademais, pavimenta o “caminho” para uma redefinição do ministério pastoral, ao sugerir a redefinição de dois tipos de relação: a relação *membro-Corpo* e a relação *clero-laicato*. Ambas as relações, pois, apontam para a necessidade de uma poimênica que se construa por meio da interdependência: membros que cuidem do Corpo e por ele são cuidados; pastores que cuidem de suas ovelhas ao mesmo tempo em que desfrutam do cuidado delas. Afinal, essas relações ainda supõem uma relação dialógica entre *Dasein*. Trata-se de uma relação ontológica, e como tal deve subsidiar quaisquer outras relações, pois sempre serão relações entre pessoas. Nesse sentido, assim como a hegemonia do *cogito* perde sua força em face da irrupção da intersubjetividade, também não cabe mais, depois de dois mil anos de cristianismo, uma separação entre entes que *não podem* viver separadamente. Ou seja, tal como o movimento intersubjetivo mostrou-se legítimo enquanto inerente à constitutividade

<sup>308</sup> Cf. BOFF, 1999, p. 20-23.

<sup>309</sup> BOFF, 1999, p. 22.

<sup>310</sup> SILVA, Marta Nörnberg da. Cuidado(s) em movimento: a ética do cuidado e a escuta sensível como fundamento do cuidado do outro. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (Org.). *Espiritualidade e Saúde*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005, p. 17

das pessoas, o mesmo se dirá do ministério pastoral. Não há ministério pastoral saudável e eficaz sem que tais relações sejam também saudáveis e eficazes.

A primeira relação aqui elencada, a relação *membro-Corpo*, sinaliza para uma questão importante: como pensar a relação entre as *partes* e o *todo*? A questão não é, de forma alguma, fácil de resolver. O apóstolo Paulo usa uma metáfora para mostrar como se dá essa relação entre cristãos no contexto da igreja de Cristo: a metáfora do Corpo (cf. 1 Co 12:12-31). Ali, a relação entre as *partes* e o *todo* é designada como sendo uma relação entre *unidade* e *diversidade*. Nessa primeira carta aos coríntios, Paulo sugere que “São precisos muitos *membros* diferentes para formar um corpo humano. Os membros diferem, inevitavelmente. Mas, as suas diferenças não afetam o fato de que há uma unidade fundamental”.<sup>311</sup> Há, contudo, outro problema decorrente da relação *membro-Corpo*: como pensar esses elementos quando estão juntos, e quando estão separados? Quais os efeitos possíveis? O Novo Testamento toma por empréstimo, da cultura grega, o termo *ekklesia*, que pressupõe tanto o *ajuntamento* dos santos quanto sua *dispersão*. De modo geral, quais as implicações dessa relação consoante a esses dois problemas?

Em primeiro lugar, é preciso dizer que a relação entre *unidade* e *diversidade* não é uma relação entre dois entes que subsistem separadamente. Aquilo do qual se fala que é uma unidade, ao mesmo tempo é diverso. Isto também quer dizer que as identidades se copertencem: uma condição só se efetiva em face da outra. *Unidade* e *diversidade* falam de uma e a mesma coisa, mas com efeitos distintos. A *unidade* lembra aos cristãos que a aparente impressão de individualidade que a identidade de *diverso* confere, na verdade, não pode ofuscar o fato de que um membro é o “prolongamento” do outro, no sentido de estarem ligados pela mesma vida. Nesse sentido, o que dizer da mão, senão que é um prolongamento do braço? Isso, também, traz implicações para a maneira como os cristãos se relacionam no seio da coletividade. Uma comunidade que se rege pela lógica do Corpo, faz parecer absurda aquela atitude tão recorrente numa cultura que aprendeu a reger-se pelo individualismo: viver como se não houvesse a quem responder pelo que se é e pelo que se faz. Responder ao outro, nesse nível sistêmico, demonstra respeito e consideração por ele(a), pois lhe dá o direito de, em amor, questionar, desafiar, e até confrontar. Neste sentido, uma comunidade que se rege pela lógica do Corpo é uma comunidade onde cada qual dá aos outros o direito de conhecê-lo melhor, e de permitir aos outros a oportunidade de serem agentes no processo do próprio crescimento. Ademais, uma comunidade que se rege pela lógica do Corpo dá a cada membro

---

<sup>311</sup> MORRIS, Leon. *I Coríntios*: introdução e comentário. São Paulo: Edições Vida Nova, 1981, p. 139.

a impressão de que está entretecido na “teia” do cuidado dos outros, e que, portanto, as ações e reações têm repercussões, o que sugere um compromisso eticamente responsável para com os demais. Tal compromisso baseia-se no fato de que todos são responsáveis por todos, pois ninguém pode viver para si, sem que colha os prejuízos disso. A *unidade*, nesse sentido, é terapêutica, capaz de fomentar a *cura* sobre si mesma. Ou seja, quando os membros vivem sob a unidade, preservam e cuidam do Corpo.

Por outro lado, a *diversidade* lembra à comunidade de cuidado que, conquanto ela se reja pela lógica do Corpo que se manifesta na *unidade*, não pode se esquivar do fato de que isto não anula a pluralidade, não arbitra, pois, contra a *diversidade*. Seu modo de ser *uno* não subsiste fora do *diverso*. Destarte, a comunidade eclesial que se rege pela lógica do Corpo é uma *unidade*, mas não uma *monocultura*. E, desde que não o seja, não sofre dos males desta última. Dialeticamente, portanto, essa comunidade também se rege pela lógica da *diversidade*, e uma vez que existam pessoas dispostas a assumirem as implicações de se viver em unidade, concomitantemente também abrem espaço para o trabalho *missional* no seio do Corpo, fazendo surgir, assim, a variedade de dons a serviço do cuidado da comunidade. Assim, os membros de tal comunidade encontram na própria *diversidade* do Corpo a cura de si mesmos.

A segunda questão a ser considerada na relação *membro-Corpo* é: como pensar os elementos da relação quando estão juntos, e quando estão separados? Novamente é preciso começar da mesma forma: a igreja é uma só, mais com dois *modos de ser*. A palavra grega traduzida por igreja é *ekklesia*<sup>312</sup>. No Novo Testamento esta palavra é usada cerca de 115 vezes, referindo-se à igreja universal (todos os crentes, de todas as idades, em todos os tempos e lugares), à igreja local (a operação visível da igreja universal em um tempo e espaço determinado), ou à própria reunião dos crentes em qualquer lugar<sup>313</sup>. Falar da *ekklesia* significa referir-se a dois modos de ser que refletem a natureza da igreja estabelecida por Cristo. O primeiro se exprime enquanto “assembleia dos santos”, ou seja, a igreja enquanto *ajuntamento*. O segundo modo de ser refere-se à igreja como “*dispersão dos santos*”. Ambos os modos traduzem a natureza da *ekklesia*. Por um lado, assim como no mundo grego *ekklesia* se referia a uma conclamação do Estado a todos os cidadãos, para que estes viessem se encontrar uns com os outros a fim de assumirem seus direitos e deveres, a Igreja também é a

---

<sup>312</sup> O termo *ekklesia* tem sua origem no mundo da Grécia clássica, e denominava a grande assembleia dos gregos, que era uma convocação de todos os cidadãos da cidade (*pólis*) para um grande ajuntamento, onde se tratava sobre quase tudo. Embora não se restringissem a assuntos religiosos, essas assembleias sempre começavam com orações e sacrifícios, e pautavam-se pela “democracia”. O termo veio mais tarde a significar qualquer assembleia convocada.

<sup>313</sup> Cf. BARCLAY, William. *Palavras chaves do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1988, p. 46.

assembleia divina, convocação de Deus para que as pessoas se reúnam, ouçam o que Deus tem a dizer, e se comprometam com sua palavra. Por outro, se *ekklesia* se refere às pessoas que são convocadas por Deus a se *ajuntarem*, isto significa que elas foram “chamadas para fora de suas casas” a fim de se apresentarem a Deus e aos demais cidadãos do Reino. Assim, os “chamados a se ajuntarem” também são os “chamados a se dispersarem”.

O conceito de *ajuntamento* destaca a necessidade da *proximidade*, do *encontro* (ver, por exemplo, Atos 1:4, 8, 12-15). Desde seus primórdios a igreja compreendeu bem essa necessidade, pelo que se construiu por meio da dinâmica dos relacionamentos possibilitados pela *proximidade* entre as pessoas (cf. At 2:42-47). Desde então, sem *proximidade* não há igreja, muito menos ministério pastoral. Além disso, vale destacar que tal *proximidade* enquanto constitutiva da igreja, no âmbito do ajuntamento se manifesta como “*proximidade com os que fazem parte do nosso mundo*”. Neste caso, há valor terapêutico em estar próximo àquelas pessoas que compartilham conosco dos mesmos símbolos, da mesma linguagem, dos mesmos costumes e valores. Estar exposto às pessoas que fazem parte do nosso mundo possibilita a consolidação de valores, além do fortalecimento e conforto inspirado por aqueles que passam por situações semelhantes (cf. 1 Pd 5:9). O *cuidado* ocorre porque tal proximidade possibilita que um indivíduo se veja no outro.

O conceito de *dispersão* lembra-nos de que o ajuntamento não pode se absolutizar, visto que não é somente nele que se manifesta o cuidado pastoral. Mesmo assim, há muitos cristãos que ainda acreditam que o “centro” da atividade da igreja é o culto *intraparedes*, ou seja, o culto realizado, sobretudo, num templo (hoje, o símbolo maior do ajuntamento nas igrejas denominacionais). Na verdade, quando consideramos a igreja descrita em Atos, percebemos que ela se define muito mais por aquilo que acontecia “fora” do que aquilo que acontecia “dentro”. Não temos informações de como era a dinâmica dos cultos primitivos, mas sabemos o que acontecia nas praças, nos vilarejos, ao longo do caminho, nas viagens a navio, à porta do templo, nos tribunais, e até nas cadeias. A igreja estava em toda parte, no meio do povo, espalhada nas diversas profissões, predominante nas faixas mais pobres, mas também presente entre os de nobre estirpe. Assim, deve-se ter em mente que a dispersão que se manifesta *missionalmente*, enquanto *igreja-para-o-mundo*, além de abrir as portas para o cuidado do estrangeiro e desconhecido, rompe com o horizonte da familiaridade, em cujo seio as coisas paulatinamente assumem formas pré-estabelecidas. Nesse sentido, somos cuidados também na medida em que somos desafiados em nossos valores e costumes. Ao cuidador pastoral, pois, cabe a tarefa de perceber nesse movimento de *ajuntamento* e *dispersão* um dinamismo capaz de curar as patologias produzidas pela absolutização desses elementos, que

podem se expressar sob o signo do “engessamento” (patologia possível quando se absolutiza o *ajuntamento*) e da fragmentação (patologia possível quando se absolutiza a *dispersão*).

A segunda relação importante a ser considerada é a relação *clero-laicato*. Infelizmente, se por um lado, há pastores que abdicaram da tarefa de cuidar de suas ovelhas, por outro, há ovelhas que nunca consideraram isso como uma necessidade intrínseca à constituição de um ministério eficaz. Ao mesmo tempo em que existem *cuidandos* ignorados em suas necessidades, povoando as comunidades eclesiais, também são muitos os *cuidadores* que sofrem ao perceber que o cuidado dispensado às ovelhas não é recíproco, como deveria ser, mas denota apenas uma tarefa profissional de alguém que foi contratado para esse fim. É cuidado de “mão única”, e nada pode estar mais às avessas do projeto de Jesus, e mais destoante de uma compreensão antropológica saudável. Pessoas que reclamam por *cuidado*, e são incapazes de cuidar, não sabem quem são, e muito menos quem é o seu *outro*. Com efeito, relações tais como pastor-ovelha, clérigo-laicato, líder-subalterno, mestre-discípulo, quando consideradas sob uma ótica hierárquica, que se traduza meramente em relações de poder, podem ser inibidoras dessa compreensão, e, portanto, precisam ser superadas no ministério poimênico.

Além de uma conscientização por parte do clero e das instituições que tanto podem obnubilar essa realidade ontológica, necessário se faz que os leigos também compreendam que não são meros expectadores, “consumistas de religião”, mas partícipes no projeto divino de restauração e construção do humano; não são, por assim dizer, a “plateia”, mas “atores” no grande palco da vida. Eugene Peterson oferece-nos uma oportuna metáfora para falar dessa necessidade:

*Tempestade é o ambiente em que ou perdemos a vida ou somos salvos; não existe um lugar seguro onde se possa sentar como expectador. Não existe uma arquibancada de onde se possa admirar os relâmpagos e trovoadas, ondas e espumas da tempestade. Nós estamos dentro dela, profetas e povo, marinheiros e santos. Nada mais interessa a essa altura; é um caso de vida ou morte. Qualquer outra coisa que estiver na agenda não está mais lá. Existe apenas um item: salvação — ou não.*  
314

Como se vê, as tempestades nos tiram do controle das coisas, inclusive do nosso próprio destino. Não importa se somos “profetas” ou “povo”, o fato é que na vida nem sempre

---

<sup>314</sup> PETERSON, Eugene. *A Vocação Espiritual do Pastor: redescobrimo o chamado ministerial*. São Paulo: Mundo Cristão, 2006, p.69. Peterson assim se expressa no contexto em que se propõe a analisar o resgate da voca o de Jonas, o profeta, a partir da tempestade que se abateu sobre ele e a tripula o do navio que viajava para T rsis.

estaremos sentados como “plateia” a analisar o “espetáculo”. Por vezes, somos o próprio “espetáculo”<sup>315</sup>. Na verdade, quem faz o “espetáculo” está envolvido por demais na trama da vida para que possa incólume assistir como espectador.

Quando se olha o leigo por essa ótica, também se coloca sobre ele a responsabilidade pelo *cuidado*. Isso quer dizer que seus pastores, sacerdotes, líderes, cuidadores por assim dizer, também precisam do seu cuidado, de sua proteção, de seu respeito e honra. Se por um lado, muitos clérigos parecem tirar vantagens dessa relação equivocada, por outro, muitos leigos se mostram indispostos a uma relação recíproca. Há de se buscar, portanto, um ministério pastoral que não mais sugira que os *consumistas* sejam a regra, e os *produtores* a exceção. Pode-se dizer metaforicamente que, embora vivamos no “país do futebol”, não queremos uma igreja que se pareça com um estádio em pleno jogo: *no campo, vinte e dois homens precisando desesperadamente de descanso, e nas arquibancadas, milhares de pessoas precisando desesperadamente de trabalho*. Continuemos a apreciar o futebol, que tantas alegrias nos têm dado, mas rejeitemos definitivamente esse modo de ser igreja, que tanto prejuízo tem trazido a todos nós. Quem quer ser cuidado, precisa cuidar, por isso: “*Cuide de mim para que eu possa cuidar de você*” — eis o “remédio” para os males que assombram essa relação.

### 3.3 O *Outro* como lugar

Não só o *outro* se constitui como lugar de realização do *si mesmo* e do ministério pastoral, mas também o *Outro*. Ou seja, o “espaço entre” o *si mesmo* e o *Outro*, que se traduz na relação de proximidade e distanciamento, abertura e fechamento, manifestação e latência, desvelamento e velamento, ligação e traumatismo, constitui-se ambiente de construção de uma identidade que se faz a partir da *transcendência*. O termo *transcendência* se refere à forma de uma relação entre o ser humano “situado” e uma realidade que o ultrapassa, assim como também a realidade que lhe é imediatamente acessível. Mas, apesar desse *para além*, tal

---

<sup>315</sup> Em 1 Coríntios 4:9 Paulo diz que os apóstolos são como “espetáculo ao mundo, tanto a anjos como a homens”. Ao usar a expressão “espetáculo” (literalmente “teatro”) quer destacar o fato de que os apóstolos foram expostos ao mundo, não numa condição de honra, de privilégio, mas numa condição de fraqueza, de desprezo, de necessidade, de maneira a serem considerados “o lixo do mundo, escória de todos” (cf. 4:13). Obviamente, tal condição de maneira alguma se ajusta à tendência — presente em determinados setores do clero — de se colocar acima dos leigos, conferindo a essa relação de desequilíbrio um valor teológico.

realidade se presta ao relacionamento e à compreensão no discurso. A relação de transcendência se distingue da relação de intersubjetividade, na medida em que ultrapassa os limites desta última. Ou seja, não se esgota na comunidade humana, e embora se manifeste na história, também a ultrapassa <sup>316</sup>. Lima Vaz diz que a relação de transcendência é o resultado do “excesso ontológico”, que permite que o sujeito se sobreponha tanto ao “mundo” — que indica a relação de objetividade — quanto à “história” — que se refere à relação de intersubjetividade —, avançando, portanto, para além do *ser-no-mundo* e do *ser-com-o-outro*. Nas palavras de Lima Vaz:

É desse excesso ou dessa superabundância ontológica do sujeito, expressos estruturalmente na categoria do *espírito* que procede, de resto, o dinamismo mais profundo da História e a inexaurível gestação de formas de busca ou expressão do Absoluto que acompanha o curso histórico e que é a atestação mais evidente da presença da relação de *transcendência* na constituição ontológica do sujeito. <sup>317</sup>

Vaz afirma, portanto, que o próprio dinamismo da história, que deflagra as marcas da criatividade e superação humana, demonstra que a transcendência também é inerente à constituição humana. Nesse sentido, sem transcendência a história seria uma eterna repetição do mesmo, e, assim, não seria história.

Segundo Lima Vaz, a relação de transcendência supera as relações de objetividade (*ser-no-mundo*) e de intersubjetividade (*ser-com-o-outro*). Enquanto a relação de objetividade expõe a exterioridade real do mundo e a de intersubjetividade manifesta-se pela interioridade recíproca, na relação de transcendência há uma “síntese” <sup>318</sup> de interioridade e exterioridade — nessa relação, suprime-se, portanto, a oposição <sup>319</sup> entre imanência e transcendência <sup>320</sup>. Por ser mais abrangente e mais profunda, a relação de transcendência dá novo sentido às outras experiências, tais como a experiência de utilização das coisas do mundo, por meio do trabalho, e a experiência de se relacionar e conviver com o outro no âmbito de uma sociedade ou comunidade <sup>321</sup>.

---

<sup>316</sup> Cf. VAZ, 1992, p. 93.

<sup>317</sup> Cf. VAZ, 1992, p. 94.

<sup>318</sup> Lima Vaz utiliza aqui a expressão “síntese”, posto suas reflexões se orientarem, em grande medida, pela dialética hegeliana. Conquanto se tenha escolhido aqui manter a expressão, deve-se ter em vista que o conceito de dialética usado neste trabalho não se orienta pelo modelo hegeliano, como já se esclareceu.

<sup>319</sup> Essa “oposição” — vale ressaltar — diz respeito a uma relação em que um termo nega o outro. Lima Vaz refere-se, portanto, ao fato de que a relação de transcendência supera as outras duas, na medida em que a interioridade de uma delas nega a exterioridade da outra.

<sup>320</sup> Cf. VAZ, 1992, p. 94-95.

<sup>321</sup> Cf. VAZ, 1992, p. 101.



Assim, embora o humano se construa permanentemente nas relações com o outro, e também por meio de sua presença no mundo, sua relação com o Infinito escancara a consciência, eleva-a em sua potencialidade e agudiza sua virtualidade <sup>322</sup>, pois que se baseia no que Emmanuel Lévinas chamou de a “ideia do Infinito em nós”: <sup>323</sup> uma ideia que contém mais do que pensa conter. Esse é o “pensamento do inenglobável”, uma relação sem antecipação ou domínio do *ser*, onde a paciência é de vital importância. Uma das preocupações de Lévinas é pensar de tal maneira que seja possível falar legitimamente de Deus sem ferir sua transcendência; resguardar sua transcendência, mesmo que pensá-lo signifique trazê-lo à consciência. Para Lévinas, nesse empreendimento filosófico, pensar Deus sempre significaria pensar algo que não cabe na ideia — ou seja, o ideado sempre supera sua ideia no ser humano <sup>324</sup>. Para isso, dentre suas muitas propostas, sugere a categoria do *desejo*, pois que “expressa a essência de um saber que mantém ao mesmo tempo relação com a alteridade e transcendência”. <sup>325</sup> O desejo insaciável, e não satisfeito, para Lévinas, é o elemento humano que garante a alteridade e a transcendência.

A relação de transcendência envolve, em termos poimênicos, alguns elementos que podem ser reunidos sob o signo da solitude, tais como o “silêncio” e a “oração”. A solitude — enquanto solidão criativa, espaço de cultivo da relação com Deus — é a oportunidade de não se diluir no mundo das coisas e na perspectiva do outro. Com efeito, é condição necessária para a sedimentação dos elementos tomados por empréstimo de outras subjetividades, pois não se pode ser um constante devir. Isso é particularmente importante em meio a uma cultura da pressa, da liquidez, em que a voracidade pelo novo arrebatava as pessoas, impedindo-as de digerirem de forma saudável o conglomerado de elementos novos que surgem. Dobrar-se a essa tirania, significaria submeter o *ser* a uma “patologia” do *sendo*, ou seja, significa absolutizar o *movimento*, esquecendo-se de que este também se manifesta na alternância entre ação e inação. Ou seja, se por um lado a convivência é constitutiva da identidade, por outro, a identidade pressupõe também uma vida que frequentemente se “esconda” no recôndito do silêncio afim de que o *si-mesmo* se mantenha enquanto distinto do *outro*. Nesse sentido,

---

<sup>322</sup> Cf. PIVATTO, Pergentino Stefano. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 183.

<sup>323</sup> Essa “ideia do infinito em nós” percorre parte da obra de Lévinas, em que se propõe um tipo de hermenêutica que faça jus ao objeto de sua interpretação: Deus. Em seu artigo “Hermenêutica e Além” (cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 98-111), Lévinas assevera que o pensamento que pensa à sua própria medida alcança o que pensa — esse é o psiquismo da imanência. A proposta de Lévinas, então, é de um pensamento que pense numa outra medida.

<sup>324</sup> Cf. PIVATTO, 2002, p. 183.

<sup>325</sup> PIVATTO, 2002, p. 188.

reveste-se de particular importância a *paz do sabá* como providência divina para esse fim. O *sabá* legitima a solidão, ao romper com a cotidianidade, com o imperativo do fazer, com o *chronos*. Tal fratura instaura um ambiente propício para o cultivo da relação de transcendência — é, pois, a advertência de que não se constrói o *self* apenas com *ação*, mas também com *inação*; não se incrementa o *ser* apenas com *comunidade*, também com *recolhimento*.

O ser humano, portanto, também se efetiva na relação com o *Outro*. Mas, não se pode perder de vista o fato de que essa relação de transcendência, que vê em Deus a “fonte” que lhe permite saltar para além do mundo e do outro, também traz implicações para o ministério do cuidador pastoral. Em primeiro lugar, pode-se dizer que a relação com o Outro é determinante da qualidade das outras relações, o que significa que estas a supõem. Nesse sentido, conquanto o ministério pastoral se construa também a partir das relações de objetividade e intersubjetividade, portanto, a partir do trabalho com as coisas “mundanas” com as quais se lida, e da história e cultura, todas estas pressupõem o relacionamento que se instaura a partir da transcendência.

Em segundo lugar, o cuidador pastoral, pela própria natureza do seu ministério, está constantemente permeado tanto pela *palavra* quanto pela *comunidade*. Ou seja, lida constantemente com a palavra falada, e o faz em virtude da palavra viva. No que diz respeito ao seu ministério de cuidado, se move constantemente entre o *kerigma* e a *koinonía*. Está, portanto, sempre diante da necessidade do uso da palavra para edificação dos textos vivos. A palavra pastoral, então, não pode prescindir da escuta do *Outro* (cf. Is 50.4, 5), escuta que, no entanto, só se realiza a partir do silêncio. Nesse sentido, o *sabá* propõe a escuta<sup>326</sup> do *Outro* como ato inaugural, pois a palavra do cuidador pastoral é sempre *resposta* (ato segundo)<sup>327</sup> — rebento da quietude e da serenidade —, e emerge como tal tanto na forma de oração (resposta ao *Outro*) quanto na forma de aconselhamento (resposta ao *outro*). O silêncio, pois, é a possibilidade hermenêutica da palavra e do sentido que se direciona aos textos vivos e de lá retornam. Vale dizer que a palavra que se origina no silêncio é radicalmente distinta daquela que emerge da própria palavra, ou por medo do silêncio.

Finalmente, a relação com Deus no ministério pastoral não é necessária apenas para o premente cuidado do outro, mas também para a construção da própria intra-subjetividade,

---

<sup>326</sup> Que é sempre mais do que mera escuta, é, na verdade, *ausculta*.

<sup>327</sup> Quanto a se considerar a oração como *resposta*, ver PETERSON, 2000, p. 43.

ou seja, na medida em que os olhos se dirigem para Deus e os contempla, voltam-se para o *psíquico*<sup>328</sup> qual bumerangue contemplando-o e construindo-o. O cuidador que não dedica tempo à construção de sua identidade, bem como da visão e razão de ser de sua comunidade, está fadado a se diluir na pluralidade de propostas — como o pastor que está em busca da última “moda” que possa fomentar o crescimento de sua comunidade —, e a transformar sua comunidade numa “colcha de retalhos”.

---

<sup>328</sup> O psíquico é a captação e tradução, ou reconstrução do mundo exterior num mundo interior que se edifica sobre dois grandes eixos: *o imaginário* e *o afetivo* (cf. VAZ, Henrique C.L. *Antropologia Filosófica I*. 6ª ed., São Paulo: Loyola, 2001, p. 188). No ato de se construir algo, é preciso saber o que exatamente é esse algo que está se concretizando, quer dizer, ter consciência do que está sendo construído.

#### 4. TRÊS DIMENSÕES HERMENÊUTICAS DO CUIDADO PASTORAL

Na primeira parte deste trabalho, discutiu-se o caráter paradoxal da hermenêutica contemporânea que, segunda nossa tese, tem sua razão de ser no caráter também paradoxal da contemporaneidade. Como se viu, propôs-se que uma hermenêutica que se pretendesse contemporânea devesse se construir no “*entre*” de algumas relações. Três dessas relações foram sugeridas como demonstração dessa paradoxalidade: a relação entre o *velado* e o *revelado*; a relação entre a *tradição* e a *emergência*; e a relação entre a *ação* e *afetação*.

O objetivo do presente capítulo é demonstrar como essas relações paradoxais determinam uma hermenêutica das cartas vivas, dos textos em movimento. Como são textos que vivem as implicações de uma contemporaneidade que se mostra paradoxalmente, e, nesse sentido, “sofrem” o influxo desse mundo no qual estão lançados, necessário se faz interpretá-los a partir dessas ambiguidades. Partindo do caminho que já foi aberto pelas reflexões anteriores, nosso esforço será o de propor um cuidado que leve em consideração esse cenário que, de certa forma, desafia cada vez mais a teologia ao impor-lhe a necessidade de se redefinir. Para tanto, descreveremos sucintamente, em função do cuidado pastoral, essas relações paradoxais, no entanto, na ordem inversa em que apareceram na primeira parte.

##### 4.1 A Dialética Ação-Afetação no Cuidado Pastoral

A despeito do fato de não estar claro nos três versículos iniciais, o caráter dinâmico da metáfora paulina pode ser confirmado ao longo de todo o capítulo 3 de 2 Coríntios. Sua alegoria da “letra morta” versus o “espírito vivificador” (cf. v. 6), na sequência, confirma isso. Além disso, os coríntios são convidados a removerem o véu na contínua dinâmica de viverem de glória em glória (cf. vv. 14-18). É interessante o fato de Paulo não corroborar a atitude de Moisés em ocultar o desvanecimento da glória em seu *rosto* (cf. v. 13), pois a imagem cristalizada da presença divina não poderia substituir o *face a face*, o *ir e vir ontológico*. Na realidade, só diante de Deus e das pessoas feitas à sua imagem é possível se construir permanentemente, bem como construir um ministério pastoral no Espírito. Textos em movimento, cartas vivas, eis o desafio hermenêutico dos cuidadores pastorais.

Muitas e distintas são as “perspectivas” a partir de onde se concebe a experiência hermenêutica. As principais, entretanto, ainda hoje são conhecidas como: *intentio auctoris* (intenção do autor), *intentio operis* (intenção do texto) e *intentio lectoris* (intenção do leitor). Embora as diversas correntes hermenêuticas possam se determinar pela medida em que se identificam com essas perspectivas — hora acentuando umas, hora outras — é inegável o fato de que todas, em certa medida, influenciam na tarefa da interpretação. A despeito das muitíssimas implicações que a relação dessas perspectivas possa acarretar, o que aqui se reveste de importância é o fato de que, pelo menos, de uma coisa se pode estar certo: o ato hermenêutico não pressupõe mais um olhar desinteressado que observa um *dado objetivo*, como se fora possível apenas *captar* a informação numa espécie de processo de sucção. Ao contrário, a carga de intersubjetividade que se coloca é por demais determinante do *sentido* para que não seja levada em conta. Assim, há inevitavelmente uma codeterminação entre os elementos envolvidos. Quando se lê, já de antemão se assume uma posição que também se leva para o texto, e certamente poderá determinar aquela leitura. Por outro lado, quando se escreve algo, se escreve a partir de certa leitura do mundo. Nesse sentido, quem escreve o faz na medida que lê, e quem lê, na verdade, também já está escrevendo. Isso traz consequências para a tarefa de quem cuida em contexto comunitário. Quais cartas vivas todos se manifestam como “textos” que, embora vigorem enquanto tais, ainda não estão totalmente prontos. O trabalho poimênico, pois, é a constante tarefa em que as escritas sucedem as leituras nesse maravilhoso movimento que vai caracterizando o *sendo* de cada um.

É oportuno, neste momento, manter à memória os elementos que constituem o *sendo* humano, como foram vistos no capítulo anterior: o *mundo*, o *outro* e o *Outro*, que correspondem, respectivamente, às relações de objetividade, intersubjetividade e transcendência. Gostaríamos apenas de ressaltar o fato de que tais elementos revelam, também, a dialética entre *ação* e *afetação*. Ao longo de nossa existência, somos constantemente expostos a cada uma dessas “instâncias” constitutivas, o que significa dizer que somos afetados pelo *mundo*, pelo *outro* e pelo *Outro*, ao mesmo tempo em que agimos sobre eles. Interpretar textos em movimento significa, pois, exercer o *cuidado* levando em conta essa dinâmica.

Gostaria de destacar, entretanto — no âmbito da relação de objetividade —, o fato de que todos somos seres *situados*, o que demonstra o fato de que não há *cuidado* sem a realidade com a qual se vincula. Contudo, uma cultura que aprendeu a exagerar o discurso a partir de categorias “universais”, fazendo surgir, assim, uma forte visão metafísica do mundo, ainda tem dificuldades em lidar com visões “locais”. Apesar disso, a concretude do ambiente

cultural é determinante da vida e do pensamento, não importa o quanto isso seja negado. A filosofia e a teologia, por exemplo — disciplinas que determinaram, em grande medida, a abordagem deste trabalho —, ainda sofrem críticas de setores mais conservadores que são avessos à ideia de um pensamento regionalizado, determinado, por assim dizer, pelo *locus* cultural de um povo específico. Na realidade, grande parte dos que defendem a universalidade da filosofia e da teologia, querem, na verdade, universalizar um pensamento europeu — ou seja, a universalização de um modelo que já é, desde o nascedouro, fruto de um contexto específico. Ademais, na condição de brasileiros, como podemos falar que o pensamento que herdamos da Europa é universal se é flagrante os seus traços regionais? Tal pensamento, não se pode esconder, tem a cara da Europa. O “eurocentrismo” ainda se mantém intacto na mente de muitos pensadores brasileiros e latino-americanos, gerando uma espécie de mentalidade colonialista. Quando se considera a importância dessa situação, e referindo-se à filosofia, é precisa a frase de Raul Fonet Betancourt, citando Ortega Y Gasset: “O contexto de cada filosofia é algo essencial a essa filosofia, afinal ‘pensar significa dialogar com a circunstância’” (tradução nossa).<sup>329</sup>

Mas, não somente o pensamento afeta e é afetado pela realidade no qual está inserido, e sim a totalidade do que somos. Cada pessoa se insere num determinado contexto, e se constrói a partir de sua interação com esse ambiente que lhe é peculiar. Esse é o seu *éthos*, sua morada, sua habitação. E é a partir daí que se faz como pessoa, portanto, é a partir daí que precisa ser compreendido. Nesse sentido, cuidar significa ler nas “entrelinhas” do contexto sócio-cultural. A partir desse olhar, como vimos anteriormente, o que está pronto no mundo presta-se à transformação, e transformando o mundo o humano se transforma e se constitui também. Cuidar, pois, significa conduzir as pessoas a transformarem sua realidade a partir da *manufatura* daquilo que pode edificar o *ser*. Ou seja, se o *ser* se faz também em seu obrar, então o cuidado passa pelo *deixar fazer*. De igual modo, o *cuidado* envolve a compreensão de que a transformação é uma maneira de ser *tocado* pela realidade do mundo, e isso se traduz em esperança, pois engendra a consciência de que a mudança sempre é possível.

Também é significativo o fato de que aquilo que se constrói desde dentro das pessoas parece ter maior “força” do que aquilo que se constrói a partir de fora. Isso quer dizer que as palavras que ressoam desde dentro, também são mais indelévels (Hb 8.10-13; Lc 17.20-21), e

---

<sup>329</sup> “El contexto de cada filosofía es algo esencial a esa filosofía, pues ‘pensar es dialogar con la circunstancia’” (BETANCOURT, Raul Fonet. Libertação, Liberación. *Revista da AFYL*, Campo Grande, MS, ano 3, n° 1, p. 94-95, 1993.).

isso confirma o caráter interior <sup>330</sup> da Nova Aliança esboçado por Paulo na sequência de 2 Coríntios 3. Isso também aponta para o fato de que as *experiências*, na medida em que ressoam mais amplamente a totalidade do ser humano, são mais eficientes em imprimir coisas na alma humana do que os discursos. O texto paulino afirma que as cartas coríntias não foram escritas com *tinta*, e nem em *tábuas de pedra*. Com isso, afirma a indelebilidade da marca de Cristo, visto ser mediada pelo Espírito (não impressa com tinta) e estabelecida no interior de cada um (não em qualquer “manual” de doutrina). Há, nesse sentido, uma grande diferença entre ter um livro fora de si e ter um livro dentro de si, entre ter um reino dentro de si e um reino fora de si. Ora, isso tem relevância para a tarefa poimênica na medida em que o cuidado pastoral não deve se efetuar apenas por meios cognitivos, oriundos de leis de ação que sejam forçadas para dentro (como bem se expressa Queiruga), sem a preocupação de se fazer sentido ou não para as pessoas. Essa atitude *hermenêutico-poimênica* deve se interessar no *sentido* que é haurido a partir de *experiências* com o reino, com o Livro, com as pessoas, e com o próprio Deus. Certamente, as experiências certas tornam as informações certas mais relevantes para a alma.

Mas, as garatujas são inevitáveis, e isso faz com que as cartas mal escritas precisem ser novamente escritas. São como aquelas pessoas que se aproximam da comunidade eclesial, cujas histórias foram mal conduzidas, cujas vidas se ensimesmaram na ilusão da autonomia, e de cujos corações procedem a *insignificância* de uma vida sem Deus. São cartas cujas várias escritas que passaram por ali deixaram marcas, estimulando, assim, a uma leitura da realidade que se circunscreva à relatividade da experiência frustrante. E, cartas mal escritas trazem dificuldades à leitura, o que, não raro, ocasionam interpretações equivocadas, principalmente quando o cuidador-intérprete faz uma leitura apressada. Contudo, a mensagem da cruz é a

---

<sup>330</sup> É digna de nota, e de maior pesquisa, a relação entre esse caráter interior da Nova Aliança, e o que Andrés Torres Queiruga chamou de “*maiêutica histórica*”, em sua tentativa de superar o positivismo da revelação. *Maiêutica* (μαϊευτική τέχνη) significa a “arte da parteira”. Sócrates, em Teeteto de Platão, se coloca como “parteiro” que, por meio de seus ensinamentos (inquirições), traz à luz os conhecimentos que se encontram presentes de forma não consciente em seus discípulos. “*Tenho isto em comum com as parteiras: sou estéril de sabedoria; e aquilo que há anos muitos censuram em mim, que interrogo os outros, mas nunca respondo por mim porque não tenho pensamentos sábios a expor, é censura justa*” (*Teet.*, 15c). Platão coloca em prática esse método em muitos de seus diálogos, especialmente em *Menon*. Queiruga esclarece a expressão *maiêutica histórica*: “*Maiêutica, porque, como em Sócrates, a palavra é necessária; mas, não porque, de fora, coloque a verdade divina dentro da mente humana, e sim porque, como ‘parteira’, ajuda a mente humana de tal forma que, tornando-se consciente do que leva dentro, o ‘dê à luz’.* Histórica, porque, ao contrário de Sócrates, se produz não no modo da reminiscência do sempre sido em eterno retorno, senão no do anúncio de um Deus ao mesmo tempo sempre presente e sempre vindo; que, ao nos revelar, nos transforma, capacitando-nos para um novo avanço de revelação e transformação, remodelando o presente e suscitando futuro, fazendo de nós ‘novas criaturas’” (QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 50 (Coleção Temas de Atualidade).

possibilidade de as cartas serem reescritas e os *sentidos* resignificados. O perdão, pois, é sempre a oportunidade de “reescrever” as coisas, e as cartas que se abrem ao perdão para acolhê-lo e depois para fluí-lo ao mundo testemunham que a mensagem da cruz foi assumida como mensagem de boas novas. Ou seja, quando histórias de cartas mal escritas se convertem em histórias de perdão e consolo, têm o poder de desafiar outras a buscarem mudanças também em suas próprias histórias.

A concepção hermenêutica contemporânea que estimula a leitura como uma experiência que pode agregar *sentido* a textos já conhecidos, sem dúvida é um desafio à teologia e à tradição. À parte de se cair num relativismo, não se pode negar que essa alteridade do texto é ineludível, e isso se amplia quando se considera as Escrituras em seu ambiente fecundo: as pessoas. Isso é suficiente para que se compreenda a necessidade das repetidas leituras, pois se as cartas vivas são escritas permanentemente, isso significa que também devem ser lidas permanentemente. Nesse sentido, a poimênica se reveste de especial importância, como parte da Teologia Prática, na função de prover à Teologia informações hauridas dos textos vivos que povoam as comunidades eclesiais<sup>331</sup>. Na medida em que haja tal interlocutora, responsável por trabalhar diretamente com as manifestações de *sentido* que pululam em cartas vivas, certamente a teologia em geral estará em muito melhor posição para inquirir permanentemente seus próprios postulados.

Ler e reler as mesmas cartas significa ver as pessoas por novos ângulos, ver a cada vez, portanto, um outro que se resguarda no outro<sup>332</sup>. Conquanto a essa alteridade não se possa escapar, há uma tendência recorrente nas relações que se caracteriza por uma visão cristalizada, imobilizada do outro. Assim, o perigo de se “cansar” de um relacionamento sempre está à espreita, e isso vale tanto para a relação com o Livro, para as relações humanas como para a relação com Deus. Quando os leitores se cansam de suas leituras compromete-se, completamente, a razão de ser das cartas. O “cansaço” se traduz, com efeito, num fechamento que força continuamente a abertura constitutiva do *ser*, e são muitos os motivos que levam alguém a se fechar em si mesmo, cada um dos quais devendo ser considerado pelo cuidador pastoral em sua tarefa terapêutica. As cartas precisam ser *conhecidas e lidas por todos os homens*, como *cartas de Cristo* (2 Co 3: 2, 3), pois ser lido e apreciado — reconhecido, por assim dizer — pelo outro é uma necessidade antropologicamente constitutiva, além do fato de que cartas lidas podem motivar a resposta, e assim o humano se construir.

---

<sup>331</sup> Cf. HOCH, 2005, p. 64.

<sup>332</sup> Cf. TÁVOLA, Artur. *Descobrir um outro que mora no outro* [blog]. Disponível em: <<http://solemio1959.spaces.live.com/blog/cns!AD77859E383B7338!200.entry>> Acesso em: 12 jul. 2010.



## 4.2 A Dialética Tradição-Emergência no Cuidado Pastoral

O cuidador pastoral deve estar cômico de que não se presta apenas a descobrir o que os “textos“ são, mas também o que podem se tornar. Isso, inevitavelmente, aponta para um *tēlos* que se manifesta no propósito a partir do qual se mantém a razão de ser da própria existência. Afinal, a ação se determina pelos propósitos subjacentes, ou seja, é motivada por um fim determinado. Nesse sentido, a Bíblia parece esboçar o existir humano a partir de um propósito, e isto considera a ideia de que a existência não é um mero acidente ou acaso<sup>333</sup>. Ao usar a metáfora da carta (cf. 2 Co 3:1-3), é possível que Paulo estivesse pensando no propósito para o qual todos foram criados, afinal de que vale uma carta que não possa ser lida, um amor que não possa ser comunicado, ou mesmo um perfume dentro de um frasco? Esses são alguns dos casos em que o propósito está de tal forma arraigado à existência do *ser* que sem um o outro seria impensável. Ou seja, uma carta não lida é tão destituída de sentido quanto um amor não expresso, um perfume não exalado, ou uma pessoa que vive para si mesma.

O *fim* de uma carta é dar notícias, é ser mensagem a alguém. Para Paulo, aqueles coríntios eram a “notícia” a todos os que queriam dele uma carta de recomendação, mas, principalmente, mensagem ao mundo, pois aquelas cartas falavam por si mesmas. O Novo Testamento usa uma expressão para caracterizar essa dinâmica que aponta para um *tēlos*: *oikodomeo* — palavra usada para designar a *edificação* que ocorre por meio dos membros do Corpo de Cristo. Nas palavras do próprio Paulo, em Cristo fomos chamados para a *edificação* (cf. 1 Ts 5.9-11), para o *serviço* do outro. Esse é o *fim* dos crentes, na perspectiva do Corpo, na perspectiva da coletividade, na perspectiva da intersubjetividade. Ademais, conquanto as cartas tenham o seu destino, há aquelas que chegam e há aquelas que se extraviam de seu propósito. A teologia chama esse extravio de *pecado*, ou seja, o “errar o alvo”, além de ressaltar o fato de que Jesus é a providência divina para que o ser humano retorne ao propósito a partir do qual possui a sua razão de ser. Em perspectiva poimênica é possível dizer que, embora “errar o alvo” certamente impeça que a mensagem chegue ao seu destino e as pessoas por ela sejam transformadas, o “Cristo em nós” (cf. Romanos 8.10) é a oportunidade a elas conferida a fim de que voltem a Deus.

---

<sup>333</sup> Isto, é claro, não significa que tudo o que acontece visa um propósito. Há, de fato, experiências pelos quais se passa que nunca se verá qualquer propósito que as justifique.

Entretanto, há uma dimensão estética nas ações humanas, responsável também por determiná-las. Sob este ponto-de-vista, o *tēlos* não deveria ofuscar o paladar poimênico quanto ao sabor da escrita, da caminhada, da procura, afinal o encanto da vida não se resume apenas à conquista dos objetivos, mas no próprio movimento diário, no cotidiano, na caminhada em direção ao alvo. O mesmo se dirá de Jesus Cristo, cuja Encarnação é paradigma para uma “hermenêutica poimênica”: da declaração de que ele é o Alfa e o Ômega (cf. Ap 22:13), uma tendência exagerada ao finalismo ressaltará o ser Ômega. Entretanto, não se pode perder de vista o fato de que ele também é o Caminho que deve ser caminhado, pois se a face de Cristo é a face do próprio Deus, estar nesse Caminho já significa estar em Deus (cf. Jo 14.9). Mas, infelizmente, o fascínio pela chegada frequentemente obscurece o encanto da caminhada. Quanto a essa tendência exacerbada ao finalismo, assim se expressou Emmanuel Lévinas:

Segundo os modelos da satisfação, a posse comanda a procura, o gozo é melhor que a necessidade, o triunfo é mais verdadeiro que o fracasso, a certeza mais perfeita que a dúvida, a resposta vai mais longe que a questão. Procura, sofrimento, questão seriam simples diminuição do achado, do gozo, da felicidade e da resposta: pensamentos insuficientes do idêntico e do presente, conhecimentos indigentes ou o conhecimento em estado de indigência. Ainda uma vez, é o próprio bom senso. É também o senso comum.<sup>334</sup>

Igualmente, no ministério pastoral o cuidador não pode ceder à tentação de substituir a *procura* pela *posse*, a *necessidade* pelo *gozo*, o *fracasso* pelo *triunfo*, a *dúvida* pela *certeza*, ou mesmo a *pergunta* pela *resposta*. Conquanto a *posse*, o *gozo*, o *triunfo*, a *certeza*, e a *resposta* sejam conquistas importantes, não se pode ignorar o fato de que no caminho do discipulado há de se experimentar também a *procura*, a *necessidade*, o *fracasso*, a *dúvida* e os *questionamentos*, sem os quais não há humano, não há cristão à semelhança de Cristo. Não há dúvidas de que os “modelos de satisfação” são os “guias turísticos” da nossa cultura, mas é preciso ressaltar que os cuidadores pastorais também não podem se eximir da postura subversiva que lhes cabe frente aos equívocos da cultura. Assim, pois, se por um lado as cartas têm uma razão de ser — serem lidas —, por outro, apontam também para o fato de que não há valor apenas em fazer chegar a mensagem ao seu destino, mas no prazer de se escrever uma carta a alguém a quem se considera. Essa dupla vocação, pois, deve inspirar todos aqueles que se lançam à tarefa de cuidar do outro.

---

<sup>334</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 111.

Mas, Cristo também é descrito como o Princípio (*arché*). Pensar a *arché* à luz dos textos em movimento nos conduz à pergunta: qual a *arché* de uma carta? Onde ela se inicia? Na verdade, é possível pensar que uma carta sempre tem o seu início na “intenção” de alguém. Ou seja, não se inicia com as primeiras palavras escritas, mas na intenção que mora no escritor. Quando alguém começa a escrever uma carta, na verdade já está eivado dela, e das intenções que o fazem dirigir-se ao seu interlocutor. Mas, essa intenção só efetiva na construção da carta. Semelhantemente, a constituição de uma pessoa está ligada à intencionalidade de um outro, embora a ela não seja redutível. Liga-se, porém, na medida em que não há ser humano sem o outro, assim como uma carta não é nada sem um escritor, e isso confirma o fato de que somos *seres-com-os-outros*. Vale ressaltar que os gregos antigos entendiam a *arché* como uma vigência que se manifesta como o pontapé inicial, como a força que comanda todo o processo e, nisso, determina o fim do processo <sup>335</sup>. O paradigma cristológico da *arché*, no mesmo sentido, não só se determina pelo começo, mas, em si mesmo, já pressupõe o meio e o fim.

Ao se considerar a dialética tradição-emergência no cuidado pastoral, deve-se notar o flagrante aparecimento, cada vez mais intenso, de novas religiões que buscam oferecer respostas que preencham as brechas deixadas pelas promessas malogradas da modernidade. Ocorre no mundo contemporâneo uma ambivalência resultante do teor fluido das sociedades — que se caracterizam exatamente pela contínua *mudança* —, e do caráter *tradicional* das religiões em geral. Ou seja, cada religião “[...] se confronta com a necessidade tanto de sobreviver numa sociedade de mudança como de ter por princípio sua fonte de legitimidade na tradição, nas origens fundadoras”. <sup>336</sup> Por outro lado, mesmo a sociedade vive tal paradoxo, pois depende tanto da continuidade quanto da transformação para sobreviver. “Quanto mais ela muda mais precisará referir-se ao passado, e quanto menos o passado aparece no presente mais é necessário colocá-lo como ponto de referência”. <sup>337</sup> A religião, com efeito, precisa lidar com a tensão entre mudar e não mudar. Se mudar, afasta-se da tradição, e se se apegar a esta tende a arrefecer o seu impacto na sociedade em mudança.

---

<sup>335</sup> Dessa concepção resultou a ideia de “templo cíclico”, em que o *fim* se confunde com o *início*. Tal visão contrasta-se com a ideia — mais corrente na cultura ocidental moderna e contemporânea — de tempo linear, cronológico.

<sup>336</sup> BARRERA, 2003, p. 449.

<sup>337</sup> BARRERA, 2003, p. 450.

Interessa, com efeito, ao cuidador o fato de que “O enfraquecimento das tradições gera incertezas com fortes implicações na construção de identidades”.<sup>338</sup> Vivemos numa cultura que celebra o efêmero, o provisório, o transitório, uma cultura que vê na novidade um fim em si mesmo, uma cultura, portanto, refratária a qualquer noção de perenidade, e isso não pode ser ignorado pelas religiões que pretendem sobreviver ao momento presente. Mas, expor-se *demasiadamente* ao novo, conquanto tenha se tornado uma compulsão contemporânea, e isso seja visto positivamente por alguns, produz uma série de *horizontes* abertos, inacabados, e isso pode comprometer o sentido de existência. Passa-se a ter uma coletânea de fragmentos de visões, de *horizontes* a partir dos quais é possível enxergar e interpretar o mundo. O problema com esses *horizontes* entrecortados é que não se tem mais um “lugar” a partir de onde se possa interpretar o mundo — e isso traz angústia. A perspectiva das comunidades cristãs, em meio a essa ambivalência, é a de acolhimento das pessoas, independentemente do tipo de realidade que supõem.<sup>339</sup>

Por um lado, as comunidades eclesiais têm diante de si a oportunidade de se apresentarem como “comunidades de cuidado”, diante da fragmentação de identidades resultante dessa ânsia pelo novo. É, pois, diante do *descuido* característico de nosso tempo que tais comunidades podem subsistir enquanto *comunidades-que-se-importam*, e isso é significativo numa cultura individualista. E, é claro, aquelas comunidades mais habilidosas em efetuar mudanças conseguem responder melhor às necessidades do ser humano contemporâneo. Por outro lado, como esclarece Pablo Barrera, “Numa sociedade em constante mutação, a religião se converte no vetor privilegiado da continuidade social, pois ela é ao mesmo tempo relato e comemoração de sua origem”.<sup>340</sup> O culto cristão, nesse sentido, torna-se anamnese. Dar às pessoas a oportunidade de se re-constituírem ontologicamente,<sup>341</sup> ao proporcionar-lhes a chance de resignificarem suas vidas mediante sua inserção numa dada tradição, pode ser extremamente terapêutico.

Vê-se, portanto, que há oportunidades e perigos, e não se pode ignorar que as comunidades eclesiais, verdadeiramente interessadas em tocar o ser humano contemporâneo por meio do cuidar, necessitam conhecer bem essa ambivalência com a qual lidarão.

---

<sup>338</sup> BARRERA, 2003, p. 451.

<sup>339</sup> Cf. NOÉ, Sidnei Vilmar. *Seqüelas vivenciais na biografia: chances e riscos da pós-modernidade para a poimênica cristã*. Preleção inaugural proferida na Escola Superior de Teologia no dia 8 de maio de 2000.

<sup>340</sup> BARRERA, 2003, p. 450.

<sup>341</sup> Apesar de ser esta uma maneira, talvez, imprecisa de dizer isso.

#### 4.2.1 Cuidando por meio do esquecimento

Pode-se concordar com Nietzsche, como se viu em “3.1”, que “há determinado grau de [...] sentido histórico que prejudica o ser vivo e no qual ele por último se perde”. Mas, que tipo de “sentido histórico”, ou “memória” poderia prejudicar o ser humano?

Não há dúvidas de que muitos os que procuram ajuda, principalmente em contextos eclesiais, são vítimas de experiências negativas que lhes imprimiram “marcas”, que carregam consigo e em relação às quais não conseguem se desvencilhar. São vítimas, portanto, de memórias traumáticas, capazes de afetar negativamente o presente e o futuro de tais pessoas; também são vítimas de memórias que têm o poder de reduzir a visão acerca da realidade, afinal, há uma tendência a se conceber o mundo a partir do conjunto das próprias experiências.<sup>342</sup> Uma pessoa, por exemplo, que sofreu maus tratos na infância possui uma grande probabilidade de ter dificuldades nos relacionamentos com as pessoas em geral, ou com alguém especificamente. Quem vivenciou experiências traumáticas caracterizadas pela falta de amor, pode facilmente concluir que o amor é uma utopia. Nesse sentido, o cuidado<sup>343</sup> pode ser provido à medida que as pessoas aprendem a esquecer, ou seja, quando aprendem a não tornar o passado determinante do presente e do futuro, aprendem a não dar demasiada atenção às lembranças dolorosas ou mesmo reducionistas da realidade. Aprendem, portanto, a *não trazer à memória aquilo que não lhes pode dar esperança*. Tal esquecimento, é claro, não se resume ao âmbito cognitivo. Não se trata, portanto, de não se dispor mais de uma dada informação, mas refere-se muito mais à dimensão existencial do ser humano. Refere-se, também, à habilidade de desvincular o “fato” do “sentimento imobilizador” a ele atrelado. Trata-se da capacidade de se viver novas experiências que tornem possíveis a resignificação de antigas experiências.

O apóstolo Paulo muito bem se expressou sobre a necessidade do esquecimento, quando disse: “[...] uma coisa faço: **esquecendo-me** das coisas que para trás ficam e avançando para as que diante de mim estão, prossigo para o alvo, para o prêmio da soberana vocação de Deus em Cristo Jesus” (grifo meu).<sup>344</sup> Paulo parece cômico do fato de que

---

<sup>342</sup> Muitos “arcabouços teóricos”, por exemplo, “vendidos” como sistemas oriundos de reflexão racional e objetiva, não passam, na maioria das vezes, de escolhas e preferências de determinado pensador — quando não se trata de sua esquizofrenia ou desvio — que não têm nada a ver com pesquisa imparcial, ao contrário, são frutos das experiências do autor. Ou seja, seriam mais “sistemas passionais” do que propriamente “racionais”.

<sup>343</sup> O *cuidado* aqui diz respeito a um “movimento” duplo: tanto a disposição de cuidar quanto a de ser cuidado.

<sup>344</sup> Filipenses 3.13,14.

existem lembranças que adiam o crescimento e que, portanto, sem certo tipo de esquecimento não se evolui, não se caminha, não se avança como pessoa, não se cuida de si mesmo. Não se trata, entretanto, apenas daquelas lembranças dolorosas, traumáticas, de experiências frustrantes, mas, também, de boas lembranças que, não obstante, podem impedir que se avance para além de onde já se chegou. É o que acontece, também, com respeito à tradição de uma determinada instituição ou comunidade. Muitas ações, que tiveram um propósito funcional no início, com o passar do tempo vão se cristalizando e se revestindo de normatividade, o que, evidentemente, demonstra a inabilidade das pessoas em discernir a diferença entre o funcional e o sacralizável. “Esquecer” significa exercer esse discernimento, significa, portanto, deixar o passado ser passado, e vivenciar bem o presente inspirado pela esperança do futuro.

Cuidar de pessoas significa, assim, ensiná-las a reinterpretar suas memórias, resignificar suas experiências, encorajando-as a desistirem (quer dizer, a liberarem, a abrirem mão) daquilo que não incrementa o ser; significa *lembrá-las*, por assim dizer, que *desistiram* de algo prejudicial, cujo resgate não seria saudável; significa ajudá-las a experimentarem novas experiências que agreguem novos sentidos aos “fatos” outrora experimentados de maneira traumática; significa, também, inspirá-las a prosseguir “de glória em glória” (cf. 2 Co 3.18), abandonando a morbidez existencial, e evitando a sedimentação daqueles comportamentos e pensamentos que são, naturalmente, sujeitos ao tempo.

#### 4.2.2 Cuidando por meio da memória

Quando se compreende o contexto em que Nietzsche discursa, facilmente pode-se concluir que é perigosa qualquer absolutização de suas críticas. Nesse sentido, há de se resistir à tendência pós-moderna de se depreciar a memória e a tradição, como algo opressor. Embora não se possa ir contra Nietzsche em sua crítica ao historicismo, não se desprende daí que a tradição seja desnecessária, ou que a memória não cumpra um papel relevante na constituição da pessoa, como se viu anteriormente. Somos alvos do cuidado de Deus ou das pessoas por meio da memória, na medida em que é possível basear-se nela a fim de evitar reproduzir o sofrimento em outras situações. Além disso, as lições que a dor possibilita também podem facilitar o servir a outras pessoas que passam por situações traumáticas. Pode também ser extremamente terapêutico estar exposto às “marcas” do outro, e perceber como foram

cicatrizadas pela ação divina. Com efeito, cicatrizes geralmente despertam lembranças em relação a alguma experiência do passado, pois revelam os caminhos trilhados, as opções feitas, e a maneira como se é cuidado por Deus.

Não se conclui daí, entretanto, que seja possível a uma determinada comunidade cuidadora, ou mesmo a um indivíduo cuidador o “mapeamento” dos “caminhos da cura”, uma espécie de roteiro capaz de garantir a solução dos problemas à medida que aparecem. Isso seria ceder à pressão de certas teologias contemporâneas, demasiadamente comprometidas com o imediatismo exacerbado de nosso tempo, que se preocupam em dar respostas prontas às complexas necessidades humanas. Mas, deve-se notar que mesmo que não se tenha o “mapa” — que muito bem poderia ser o resultado natural do conjunto de experiências dos cuidadores —, a própria singularidade e complexidade de cada realidade, ou mesmo a percepção da ação multiforme de Deus, traz mais sobriedade aos cuidadores, e mais atenção ao conjunto de elementos que geralmente não são levados em conta pela maioria. Afinal, a cultura contemporânea tem se comprometido amplamente com aquilo que é fantástico, extraordinário, naturalmente visível, o que fatalmente ofusca o olhar das pessoas para aquilo que é pequeno, cotidiano, ordinário.

Deve-se ressaltar, ainda, que mesmo a dor e o sofrimento fornecem o material que irá, de alguma forma, assentar as “camadas de ser” sem as quais não somos aquilo que somos. Ou seja, partindo-se do pressuposto de que ninguém está pronto, é possível dizer que ao longo de nossa história vamos nos tornando pessoas que são o resultado, entre outras coisas, das inúmeras experiências, tanto boas quanto ruins. O problema das más experiências não reside, evidentemente, nas experiências em si, no fato ocorrido, mas na significação que uma dada subjetividade confere àquele determinado fato. Resignificar, portanto, refere-se de forma dialética tanto ao esquecimento quanto à memória. É o abrir mão (o desistir) de uma dada significação de determinada experiência em prol de uma outra significação da mesma experiência.

#### 4.2.3 Três textos significativos

Depois de ter analisado, de forma sucinta, os perigos e possibilidades da memória e do esquecimento, e suas implicações para as relações de cuidado, é oportuna a tentativa de

ilustrar essa análise por meio de três textos que corroboram a relação dialética entre essas duas realidades existenciais:

O primeiro texto (“*Construindo Memoriais*”) está em Josué 4.1-10. Esse texto relata uma experiência que Javé acreditou ser importante na vida de Israel. Josué deveria estabelecer uma “marca” que sintonizasse no tempo certa experiência, uma espécie de memorial a fim de que outras gerações pudessem visualizar o relacionamento de Javé com seu povo. O estabelecimento de memoriais tinha, portanto, o objetivo de marcar o tempo, *atualizando*, assim, o amor de Deus por Israel. Esses memoriais se apresentaram historicamente de diversas formas ao longo de todo o processo de formação da cultura hebraica: como monumento (cf. Ex 24.4), como festa ou ritual (cf. Ex 12.14; Lc 22.19), ou simplesmente como ação nobre digna de ser lembrada (cf. Mt 26.13; Mc 14.9). Semelhantemente à experiência vivida por Josué e as tribos reunidas diante do Jordão, o costume de erigir pedras em coluna era muito comum no mundo antigo. Os patriarcas, por exemplo, empilharam pedras em momentos especiais de encontro com Javé. Essas pedras funcionavam como “marcas” que tinham por objetivo trazer às suas memórias — todas as vezes em que passavam novamente por aquele lugar — a fidelidade de Javé. Portanto, os memoriais foram, por muito tempo, o recurso por excelência dos israelitas para fazê-los *esquecer* de suas dores por meio da constante atualização do amor de Deus. Memória e esquecimento, pois, parecem se entrecruzarem na prática dos memoriais.

No campo religioso, não só a crise das tradições explica a instabilidade das identidades, mas também o enfraquecimento da memória “como recurso decisivo na construção das identidades religiosas”.<sup>345</sup> Os memoriais, com efeito, se tornaram *marcas experienciais* que revelaram uma maneira divina de construir a identidade da nação. A identidade de Israel era tão determinante de sua própria existência que outros recursos mnemônicos foram usados por esta nação. É o caso das genealogias, que fortalecia as identidades individuais, e a própria identidade da nação, ao traçar o *percurso* genealógico de cada um. Cada israelita poderia, então, referir-se a ela para afirmar sua legitimidade como parte do povo de Deus, portanto, para fortalecer seu sentimento de pertença.

Embora o perigo sempre esteja à espreita (cf. 2º Co 3), considerando-se o costume judaico do estabelecimento de *memoriais*, tem-se a impressão que há a possibilidade de, a partir dessas *marcas experienciais*, buscar-se um lugar para a tradição que se situe em algum

---

<sup>345</sup> BARRERA, 2003, p. 459.



ponto entre a *privatização da experiência* e a sua *institucionalização e sacralização*.<sup>346</sup> Com efeito, tanto a privatização da experiência pode contribuir negativamente para a tradição — pela possibilidade de excessiva fluidez oriunda da psicologização das experiências, o que acaba por inviabilizar a própria tradição —, quanto a sua institucionalização e sacralização — o que a tornaria excessivamente cristalizada, e incapaz de se atualizar. Nesse sentido, a construção de memoriais poderia se tornar uma prática saudável capaz de ser opção a essas duas tendências, tão presentes na contemporaneidade, desde que fuja desses dois perigos: a tendência (de cunho mais pós-moderno) de se buscar sentido para as próprias experiências sem a preocupação de legitimá-las no interior da comunidade; e a tendência (esta mais afeita ao paradigma iluminista) de garantir e perpetuar o *sentido* de uma dada experiência ocorrida no passado de modo que sirva como parâmetro doutrinário para toda e qualquer experiência. Portanto, uma experiência comunitária que se nutra da memória a fim de prover o cuidado às pessoas não precisa, necessariamente, ser sacralizada e institucionalizada, por um lado, e nem privatizada, por outro. Nesse sentido, impõe-se a necessidade de se redefinir a própria tradição e o seu papel no cristianismo contemporâneo, pois certamente a maneira com que se lida com a memória de um povo traz “severas” implicações para as relações de cuidado.

O convite a empilhar pedras é um convite a se evitar que as experiências significativas do cotidiano caiam no esquecimento; um convite, portanto, a criar marcas que sejam terapêuticas e que se tornem canais de cuidado.

O segundo texto (“*Dando Voz e Vez aos “Profetas Interiores”*”)<sup>347</sup> se encontra em 2 Pd 1.12-15. A carta de Pedro é uma *lembrança* aos seus ouvintes — em sua maioria, cristãos provenientes das províncias da Ásia Menor — dos temas centrais da fé cristã, tais como “fé e obras”, “graça e esforço”, “conhecimento e obediência”. O “problema” do texto (cf. 3.1ss) não parece ser a falta de conhecimento dos ouvintes do apóstolo. Ao contrário, esses cristãos pareciam conhecer bem os temas principais. Então, o que justificaria o discurso de Pedro, utilizando-se de porções já conhecidas das Escrituras, àqueles cristãos tão bem informados? O problema parece ser a existência de um “arquivo morto”<sup>348</sup>, uma espécie de depósito de verdades já resolvidas, usadas apenas para pesquisa. Pedro estava consciente de que trazer à tona a palavra por meio da lembrança era de vital importância, pois “estar confirmado na

---

<sup>346</sup> Essa tese é instigante, merecedora de maior aprofundamento, mas não está no âmbito desse trabalho.

<sup>347</sup> A expressão metafórica “profetas interiores” designa uma espécie de *in-verbação*, ou seja, a palavra divina no interior do ser humano, capaz de trazer uma instabilidade criativa, capaz de tirar o indivíduo de sua “zona de conforto”, e desafiá-lo à vivência de um evangelho integral.

<sup>348</sup> Conjunto de documentos acumulados, inicialmente como documentos de trabalho, e posteriormente conservados como prova e evidência do passado.

verdade” (cf. v. 12) exigia a constante “oxigenação” do verbo divino. Como bom discípulo de Jesus, Pedro sabia que a semente da Palavra poderia ser “roubada” — como a semente que caiu à beira do caminho —, ou mesmo silenciada — como a semente que caiu entre espinhos (cf. Lc 8.5-15). A palavra implantada deveria, portanto, “sacudir” profeticamente as consciências, de maneira a prover permanentemente o cuidado.

A partir do problema levantado por Pedro, em sua segunda carta, surgem alguns caminhos que se revelam de especial importância para o despertar da “palavra em nós implantada” (cf. Tg 1.21), e, conseqüentemente, para a prática do cuidado:

*a) Proteger o “Verbo” interior:* a maneira mais eficaz (ou talvez a única) de proteger a Palavra semeada é encarnando-a (cf. 2 Tm 2.8,9). Certamente, a Palavra encarnada nunca será aquela que cairá à beira do caminho, portanto sujeita ao rapto pelas aves. Davi se expressou muito bem ao inferir a necessidade que todos temos de “esconder” a Palavra dentro de si, pois é o lugar onde precisa estar para que se esteja completa e irremediavelmente afetado pela esperança. Em suas palavras: “Guardo no coração as tuas palavras, para não pecar contra ti”.

<sup>349</sup> Encarnar a Palavra é vital para se cuidar do outro e de si mesmo — do outro, pela possibilidade de se expor a ele como modelo de fé, e, portanto, de se contribuir para a sua edificação; de si mesmo, pois a palavra implantada em nós é geradora de mundos, de novas realidades, do inédito e inusitado, elementos por meio dos quais nos construímos permanentemente.

*b) Trazer à memória as “pérolas” que fizeram a diferença:* ao longo da vida todos são expostos a relacionamentos, conversas, leituras, sermões, experiências que de alguma maneira fizeram a diferença em termos de edificação, o que também significa que nunca se sai ileso desses encontros. Pedro quer destacar esses momentos, esses conteúdos — sabedor da possibilidade, sempre à espreita, de serem banalizados — a fim de que fiquem marcados, guardados e permaneçam intensos na experiência a ponto de crescerem o suficiente para que se tornem provedores de cuidado, todas as vezes que forem requisitados por meio da memória. Trazer essas “pérolas” à memória, principalmente em momentos de fragilidade, pode ser extremamente saudável. Afinal, trata-se de inabilitar aquelas memórias prejudiciais à existência a partir do recurso de se “trazer à memória o que pode dar esperança” (cf. Jr 3:21);

*c) Facilitar o acesso às pessoas que cuidam:* se por um lado há pessoas que contribuem para o atrofiamiento da semente — o silêncio dos “profetas interiores” —, por outro, há pessoas

---

<sup>349</sup> Sl 119:11.

que comprovadamente ajudam a despertar a *palavra-em-nós*. Estes últimos possuem uma capacidade ilimitada de manejar habilidosamente a memória e o esquecimento, de tal maneira que contribua para o nosso crescimento. Não estão, portanto, preocupados com o nosso bem-estar, mas com a nossa edificação. Isso significa que, com frequência, não nos poupam de trazer à memória coisas que normalmente não traríamos por nos causar dor. Contudo, também, não hesitam em nos confrontar quando precisamos esquecer, desistir, quando teimamos em nos alimentar da memória da dor. Cuidar de si mesmo significa, portanto, abrir-se voluntariamente àqueles que estão imbuídos da tarefa do cuidado mútuo;

d) *Ser “profeta” na própria comunidade*: a metáfora dos “profetas interiores” é aqui significativa, devido a alguns elementos presentes no perfil dos profetas do Antigo Testamento. Eram, entre outras coisas, pessoas subversivas no contexto de suas sociedades, e cumpriam o papel de arrancar as pessoas de suas “zonas de conforto”. Não traziam, neste sentido, estabilidade; não contribuía em nada para o *status quo*. Pelo contrário: provocavam instabilidade interior e social; desbanalizavam o banal; incomodavam mais do que davam prazer. Obviamente, esses elementos não resumem o que eram os profetas bíblicos, mas são reveladores de uma de suas principais faces, um lado desse profetismo que aqui muito interessa. Só um profetismo desse nível será suficiente para despertar a *palavra-em-nós*, e, portanto, ser geradora de cuidado no nível pessoal e comunitário. Exercer o “profetismo” no lugar onde se está inserido, além de sacudir o entorno, também se sacode o próprio interior, fazendo assim despertar os próprios “profetas interiores”.

O terceiro texto (*“Pessoas Significativas Que Valem a Pena Serem Lembradas”*) está em 2 Tm 1.3-5, 15-18. Vê-se que a carta de 2 Timóteo é extremamente pessoal, e os dois primeiros capítulos manifestam-se como a tentativa de Paulo em fortalecer o seu “filho na fé” por meio da lembrança de “pessoas significativas”. A questão é: Pessoas significativas têm algum papel fundamental em nossa fé e ministério? Paulo parece acenar positivamente, e isso pode ser comprovado no fato de arrolar algumas delas na carta: Timóteo (cf. 1.3), Lóide e Eunice (cf. 1.5), Onesíforo (cf. 1.16), o próprio Paulo (cf. 2.2), Jesus Cristo (cf. 2.8), “todos de coração puro” (cf. 2.22).

Mas, por que as pessoas citadas no texto foram importantes para Paulo, e deveriam ser para Timóteo? Há algum valor terapêutico nisso? Focando mais a questão: *por que é importante lembrar-se de pessoas significativas?* Sugiro, pelo menos, quatro razões aqui entrevistadas:

- a) Em primeiro lugar, porque são hábeis em transmitir, despertar e manter em nós a fé sincera. É o caso do próprio Timóteo (cf.1.3-5) — que era significativo por *despertar* em Paulo o sentido e prática da oração, e sua “fé sem fingimento” —, bem como Lóide e Eunice (cf.1.5) — que eram significativas pela habilidade que possuíam em transmitir a fé às gerações posteriores. O texto sugere que há pessoas significativas pelo simples fato de, por meio de suas próprias fraquezas, nos despertarem ao cuidado. Ou seja, pessoas que precisam intensamente de cuidado, acabam por proporcionar cuidado aos cuidadores. Isso quer dizer que, em determinados momentos, tem-se a impressão de que não só o cuidador salva o necessitado, mas por ele também é salvo. Ademais, o texto sugere a existência de cuidadores que não limitam o seu cuidado à sua própria geração, mas possuem a incrível habilidade de extrapolá-la por meio da boa tradição de fé. Conseguem cuidar de tal forma, que se multiplicam exponencialmente ao se tornarem capacitadores de outros cuidadores;
- b) Porque não nos abandonam em momentos de dificuldade, ao contrário, nos animam e sentem prazer em nos ajudar. Fígelo e Hermógenes abandonaram a Paulo em momentos difíceis de seu ministério (cf. 1.15), entretanto, Onesíforo (cf.1.16-18) é mencionado como alguém significativo por animar e demonstrar cumplicidade (foi colaborador, parceiro sem se envergonhar), por se interessar por Paulo e colocar-se ao seu serviço. Pessoas significativas fazem história, pois não são movidas pelos bons momentos da vida. Ao contrário, conseguem cuidar em momentos favoráveis e, principalmente, em momentos adversos;
- c) Porque são “pais” e “mães” destinados ao cuidado de seus “filhos”. O próprio Paulo (cf. 2.2) tornou-se significativo por ser mentor, discipulador e “pai”, além de fiel transmissor do evangelho. O próprio Paulo sintetiza bem a grandeza do papel de pai-cuidador em Gálatas: “meus filhos, por quem, de novo, sofro as dores de parto, até ser Cristo formado em vós”,<sup>350</sup>
- d) Porque fogem daquilo que não os edifica, e folgam-se na presença de pessoas que podem contribuir significativamente com o seu cuidado. Pessoas significativas valorizam a palavra e, por isso, evitam conversas que não contribuem em nada para a edificação do outro (cf. 2.16) — como os “agitadores” Himeneu e Fileto (cf. 2.17) —, pois são de coração puro (cf. 2.22). Pessoas significativas, em outras palavras, só o são porque são edificadoras e nutrem-se permanentemente em ambientes igualmente edificadores.

Pode-se perceber, a partir dos textos selecionados, que tanto a memória quanto o esquecimento são elementos indispensáveis na constituição tanto dos indivíduos quanto das comunidades eclesiais. Discernir corretamente essa relação, pois, contribui para que o cuidado

---

<sup>350</sup> Gálatas 4.19.

não seja um momento, mas um modo-de-ser, em que tanto o *ser-de-cuidado* quanto a *comunidade-de-cuidado* se construam permanentemente.

### 4.3 A Dialética Velado-Revelado no Cuidado Pastoral

O cuidador pastoral, enquanto “pastor do ser”, tem a dupla tarefa de cuidar do *cuidado* e do *cuidar*. Cuida do *cuidado*, na medida em que, como chamamos a atenção, este se mostra como o próprio ser humano. Vale lembrar que não se está falando de atitudes ou ações de cuidar, mas num *cuidado* vivo, em movimento, como pessoa. Isso significa que, como bem se expressou Heidegger, podemos subtraí-lo de seus cuidados. Isto significaria o simples “estar junto”, e revelaria a forma *inautêntica* de coexistência. Por outro lado, podemos, também, ajudá-lo a exercer a liberdade de assumir seus próprios cuidados. Esta seria a forma autêntica de coexistência<sup>351</sup>. O cuidador, portanto, é aquele que se implica na tarefa de fazer surgir o cuidado no ser humano inscrito. Entende, nesse sentido, que o ser humano é cuidado e, como tal, precisa ser desvelado. Facilitar a manifestação do “melhor” do humano é uma das principais tarefas poimênicas, pois se trata de revelar a própria “imagem” de Deus nas pessoas. Na verdade, revelar o “melhor” ou o “pior” das pessoas é uma decisão com a qual todos convivem ao longo da própria existência, do próprio *sendo*.

Mas, o cuidador pastoral também cuida do próprio *cuidar*. Nesse sentido, não se restringe ao desvelo do *cuidado* inscrito em seus textos humanos, mas imbui-se da tarefa de providenciar para que o *cuidado* seja manifesto em todas as atitudes e ações da comunidade. Se o cuidado é um modo de ser do humano, precisa, então, ser também um modo de ser da comunidade. Ou seja, uma comunidade cuidadora manifesta esse *cuidado* em tudo o que faz, não porque se concentra em agir cuidadosamente, mas porque é uma comunidade de *cuidados* que ajudam-se mutuamente a se desvelarem como tal.

A tarefa de cuidado pastoral também consiste em atender aquelas necessidades silenciosas. Eugene Peterson fala de uma cultura que justifica essa necessidade:

A cultura nos condiciona a nos aproximarmos das pessoas e situações como jornalistas: ver o grande, explorar as crises, editar e resumir o comum, entrevistar o

---

<sup>351</sup> Cf. REALE; ANTISSERI, 2003, p. 585.

fascinante. As Escrituras, porém, e as melhores tradições pastorais nos treinam em um sentido diferente: notar o pequeno, persistir no comum, apreciar o obscuro.<sup>352</sup>

O cuidado pastoral, considerado nesse aspecto, se traduz na tarefa de levar uma pessoa a encarar com seriedade aquilo que normalmente é deixado de lado pela mente acostumada a essa publicidade<sup>353</sup>. Significa enxergar no material de vida aleatório um *sentido* não percebido pela mente viciada nos modelos megalomaníacos.

Geralmente as cartas se revelam a partir da gratuidade de quem as envia. Isso quer dizer que violá-las revela a subversão desse princípio, pois demonstra a atitude infratora de alguém que deseja a informação a despeito de não estar disponível a ele. Na metáfora paulina, as cartas vivas são escritas de tal modo que podem ser “conhecidas e lidas por todos os homens”, além de serem *manifestas* como “carta de Cristo”. Isso indica o caráter *testemunhal e revelacional* das cartas, afinal, como já se assinalou, de que vale uma carta que não possa ser lida? Entretanto, Paulo diz que as cartas que manifestam a mensagem do evangelho de Cristo se fazem escrever no *recôndito do coração* humano, como cartas escritas pelo “Espírito do Deus vivente”. Assim, conquanto as cartas vivas sejam mensagem ao mundo, guardam em si algo de oculto, e que deve ser preservado. Isso parece ser confirmado na sequência do capítulo, em que o apóstolo evoca a “teologia da letra” em contraposição à “teologia do espírito”. Com efeito, o “ministério da letra” tem o poder de ofuscar o “ministério do espírito” na medida em que propõe substituir o *face a face* da intimidade pela exteriorização pública e imobilizante do “código ético”. No ato de “ocultar” a sua face resplandecente aos filhos de Israel, o que Moisés acabou por fazer foi facilitar a manifestação paralisante da experiência, sintetizada na leitura da “Antiga Aliança”. Na verdade, o que Moisés faz, quando oculta dos filhos de Israel o desvanecimento da glória, é ocultar a própria ocultação.

Esse caráter oculto das cartas vivas é o que também assegura o constante encanto, algo cada vez mais difícil numa cultura que celebra a exposição. Ou seja, a conscientização do fato de que nas sucessivas leituras que se possa fazer das pessoas sempre sobrar *sentido*, mesmo diante dos esforços constantes de perscrutação hermenêutica, mantém o constante encanto dos intérpretes com os seus textos vivos. É ilusão querer esgotar o *sentido* pela revelação, e sempre que se aquiesce a essa ilusão, perde-se a admiração, o fascínio, perde-se a própria fé. Ceder a essa ilusão não é algo difícil no ministério pastoral, pois, além de ser uma tendência humana — essas tentativas de “enquadramentos” —, os cuidadores-intérpretes

---

<sup>352</sup> PETERSON, Eugene. *Um pastor segundo o coração de Deus*. Rio de Janeiro: Textus, 2000, p. 137.

<sup>353</sup> Cf. PETERSON, 2000, p. 138.

vivem num entorno fragilizado pela ausência do deslumbre. Qualquer um que transija com esse mal cultural alimenta a sociedade com esse desencanto, e por ela é alimentado. No âmbito de tal sociedade, o “mistério” perdeu o seu lugar, tornando-se algo cada vez mais desconfortável para as pessoas. Tudo parece já garimpado, invadido, descortinado, previsível. Percebe-se isso também nos relacionamentos interpessoais, na medida em que se percebe uma tendência à exposição, em que tudo tem de ser revelado, antecipado, exatamente porque o *encoberto* tornou-se intolerável do ponto-de-vista intersubjetivo.

Alguém poderia pensar que, se toda carta visa comunicar, revelar algo, então é legítimo arvorar-se como detentor da legitimidade da leitura, mesmo que para isso seja necessário a violação. Esse caráter *revelacional* de todo texto, de toda carta pode esconder os perigos subjacentes, quais sejam, os que ignoram a inevitável alteridade do texto, como já foi apontado. Nas relações intersubjetivas, há de se preservar, portanto, uma dose saudável de mistério, o que significa que as pessoas (e mesmo a realidade!) não podem ser “violadas”, “estupradas”.

As pessoas que, vitimadas pelas “agressões” da cultura, se aproximam das comunidades eclesiais em busca de socorro, precisam ser restauradas em sua alteridade. Para muitas delas, o desrespeito da cultura mostrou-as que manterem-se violadas é o único modo possível de ser uma carta viva. Para tantas outras, abrir-se diante de uma comunidade só facilitará perder aquilo que ainda não lhe foi arrancado. Essa é uma realidade que está constantemente diante dos cuidadores, pois as experiências pregressas vividas pelas pessoas podem impedi-las de vislumbrar um mundo diferente daquele já experimentado. Cabe, pois, ao cuidador pastoral a tarefa de criar um ambiente onde as pessoas violadas sintam que podem e devem preservar o “mistério”, ao mesmo tempo em que se sintam seguras para manifestarem-se de forma saudável, gratuita. Tal ambiente, não se pode negar, é profundamente hermenêutico.

Uma última pergunta ainda deve ser feita: o que seria um cuidado pastoral que fizesse jus ao caráter abscôndito do divino? A esta pergunta gostaria de sugerir sinteticamente três possíveis respostas. Em primeiro lugar, *um cuidado pastoral que celebrasse a presença, mas não se esquecesse de que as ausências divinas também constituem terreno fértil para a fé*. Quanto a isso é preciso dizer que nossa cultura católico-protestante está totalmente fundada na presença divina. Nossos cultos, por exemplo, se estruturam em torno da presença. Falamos de presença o tempo todo (ou pela Palavra, ou pelo Sacramento, ou por intermédio do Espírito) — aí não sabemos o que fazer com a ausência quando ela se impõe (e Deus não pede licença para se ausentar). Essa cultura, portanto, não nos preparou para lidarmos com os

escapes divinos, o que significa que, nesse sentido, tal cuidado pastoral se mostra como subversivo, contracultural. Em segundo lugar, esse seria *um cuidado pastoral que abraisse todas as portas (mesmo as bizarras), porque não sabemos por onde Deus virá*. Um Deus que se esconde em lugares inesperados, e que é fiel ao modo imprevisível <sup>354</sup>, poderá entrar por qualquer porta. Em terceiro e último lugar, seria *um cuidado que soubesse lidar com a familiaridade*, afinal, a *intimidade* não pode abdicar do *temor* e *reverência*. O excesso de familiaridade pode nos cegar, pois nosso olhar deixa de ser atento quando nos tornamos muito familiares das coisas. Nesse sentido, nos tornamos “cegos” não por vermos pouco, mas, por vermos muito.

---

<sup>354</sup> ZABATIERO, Júlio. *A imprevisibilidade fiel de Javé*. Texto não publicado. Vitória: Faculdade Unida, [2009?], 9 p.



## CONCLUSÃO:

Os textos com os quais os cuidadores pastorais lidam em sua tarefa hermenêutica são textos em movimento, e desde que o hermenêuta-cuidador também seja um texto em movimento, isso significa que tanto um quanto o outro estão em permanente construção. Ao se cuidar de pessoas se implementa transformações que se fazem sentir naquele que é cuidado, mas também naquele que cuida, além de se prestar a uma espécie de autenticação do ministério pastoral. Talvez não haja trabalho mais difícil, ao mesmo tempo em que mais gratificante, do que o manejo com textos vivos. Eles não são nada padronizáveis, não funcionam sempre como se gostaria. São capazes das coisas mais baixas, mas também guardam em si as sementes de uma “imagem” que possibilita as ações mais nobres. Esse paradoxo sempre aponta para a necessidade de humildade e de fé por parte dos cuidadores. Quando esses textos não se comportam como se espera, isso alerta para o fato de que não se tem o controle hermenêutico da situação. E essa decepção pode levar os cuidadores-intérpretes a dois caminhos muito distintos: ou descreem totalmente de que as histórias esboçadas nas cartas vivas podem realmente mudar, e assim desenvolve-se uma visão antropológica pessimista que fatalmente afeta também a própria visão da vida; ou se lançam à oração, numa atitude de dependência, à espera de uma solução que venha do Verbo vivo. A correta compreensão desse paradoxo desafia os cuidadores a verem os seus textos com outros olhos, como Deus os vê. Crer na transformação dos textos em movimento, e ver tal mudança se efetivar na existência de cada um, dá a correta dimensão do ministério de cuidado pastoral.

Há variadas e ricas maneiras de se falar de uma mesma realidade. Durante o nosso percurso ao longo deste trabalho, utilizamos muitos conceitos — alguns mais complexos por se basearem em conhecimentos técnicos, outros mais simples por possuírem uma relação direta com nossas experiências. Ademais, os conceitos que aqui foram usados serviram para encaminhar nossa discussão a futuras pesquisas, pois estamos cientes de que muitas coisas aqui entrevistas ainda merecem mais aprofundamento. Gostaria de terminar essa reflexão usando uma forma diferente, mais leve, de comunicar alguns dos conceitos que aqui foram trabalhados. Em 2 Co 3:1-3 fomos apresentados à metáfora paulina *das* cartas vivas. Neste momento, portanto, apresento-lhes “Garatuja: a história *de uma* carta viva”.

Era uma vez uma carta chamada Garatuja. Como toda carta, havia em seu interior muitas palavras escritas, muitas frases — na verdade uma história completa, com começo, meio e fim. Também como toda a carta, fora escrita para ser aberta e lida, afinal de que vale uma carta que não possa ser lida! Entretanto, Garatuja há muito andara sem rumo pelo mundo, pois um dia extraviou-se de seu destino, o que contribuiu para que ela se tornasse uma carta muito triste e amargurada. Como os anos se passavam sem que ela encontrasse seu destinatário, acostumou-se a andar fechada pelo mundo, não se relacionava com outras cartas, não se deixava ler por ninguém. Permanecera, então, lacrada por muito tempo. Todos os que tentavam se aproximar dela, e conhecer sua história, eram surpreendidos por sua reação áspera, de forma que ninguém jamais havia conseguido acessar sua mensagem. — O que poderia estar escrito em seu interior? — perguntavam as outras cartas que tentavam se aproximar de Garatuja. — Será que sua reação agressiva se deve ao conteúdo escrito, à mensagem que carrega? Mas, como poderiam saber se aquela carta nunca fora aberta, nunca se expressara? Isso não significava, é claro, que não houvesse outras cartas igualmente frustradas por não conseguirem chegar ao seu destino. Na realidade, Garatuja encontrou muitas outras cartas vivendo semelhante situação. E isso só tornava sua visão do mundo mais e mais pessimista. Esse pessimismo se elevou ainda mais quando um dia, cansadas de tentarem descobrir os segredos de Garatuja, e embriagadas de tanta curiosidade, um bando de cartas malvadas se arremeteu contra a coitada e a violou, na ânsia de desvendar o mistério. Tal agressão deixou a vítima muito machucada, além do fato de ter sido ela rasgada pelas outras. Sem que pudesse se defender, Garatuja foi totalmente violada, e à mensagem que já continha foi-lhe acrescentadas outras frases infames, além de muitos rabiscos e marcas espúrias. Certamente, todas essas agruras tornaram a vida da pequena carta muito amarga e difícil.

Um dia, porém, depois de tantos anos vagando de um lado para o outro, Garatuja chegou a um lugar diferente de todos aqueles que já havia conhecido. Lugar estranho! Não por encontrar muitas outras cartas vivendo naquele lugar — pois isso já não era novidade para ela —, mas por notar que aquelas cartas conviviam de uma forma que nunca havia experimentado. Não pareciam ser cartas fechadas como ela foi por tanto tempo, e como as muitas que encontrara pelo mundo. Muito menos dilaceradas pela curiosidade alheia. Pelo contrário, seus envelopes nunca pareciam estar lacrados, de forma que podiam ser lidas por qualquer um que se aproximasse. Cartas estranhas, pois além de se prestarem à leitura de outras, também eram escritoras — algumas mais experientes, outras menos; algumas pareciam verdadeiras artistas, outras nem tanto, mas todas podiam escrever, todas podiam dar

a sua contribuição, todas podiam se expressar. Na realidade, o que parecia mais marcante naquela comunidade de cartas era o fato de estarem permanentemente sendo lidas umas pelas outras, além de também se escreverem mutuamente. A impressão que dava era a de que não seriam cartas especiais se não fosse esse movimento contínuo e agradável. Como sempre estavam abertas e pareciam se amar reciprocamente, não se via cartas violadas naquele lugar. Os casos desse tipo eram recém-chegados, como a própria Garatuja.

Mas, apesar de ter sido impactada, num primeiro momento, por aquele relacionamento, Garatuja não podia se esquecer de que não acreditava mais em relacionamentos pautados pelo amor. — Que amor, que nada! — pensava ela. Nunca confiaria em alguém, pois a vida mostrou a ela que confiança no outro é a pior coisa que alguém poderia fazer consigo mesmo. — Na realidade somos todos órfãos, e não há ninguém por nós nessa vida, ninguém que queira o nosso bem! — Não acredito em amor, e isso que demonstram deve ser só “fachada”. — Querem se aproximar para me violar, para arrancar o que ainda me resta. Notadamente, as experiências progressas vividas por Garatuja impediam-na de vislumbrar um mundo diferente daquele já experimentado.

Foi assim que Garatuja, embora permanesse cética diante dos relacionamentos daquelas cartas estranhas, foi ficando e se impressionando cada vez mais. Aquelas novas “versões” eram estranhas para ela, pois o referencial de carta que ela conhecia era outro totalmente diferente. *Na verdade, algo sempre nos parece estranho na medida em que ainda não foi por nós experimentado, pois olhamos o mundo a partir do conjunto de nossas próprias experiências. Com efeito, todos nós temos a tendência de achar que o mundo se resume àquilo do que dele já experimentamos. Ledo engano!*

Para Garatuja, o único modo possível de ser uma carta era aquele já conhecido em suas experiências anteriores. Assim, pouco a pouco aquelas cartas foram se aproximando dela. No princípio, se manteve relutante, mas finalmente cedeu aos apelos, pois não resistiu à possibilidade de poder viver tão feliz quanto elas viviam. Afinal, tudo o que ela queria era ser feliz, se sentir alguém, poder expressar algo. No fundo sentia que sua vida não significaria nada se não pudesse ser lida por alguém. O que seria dela — uma carta — se não fosse lida? Mas, o que seria dela também, se não se interessasse em ler as outras, e até participar da história de suas semelhantes? Haveria algum propósito no fato de ser uma carta? É claro que haveria!

Paulatinamente, então, Garatuja percebeu que aquele movimento de trocas, em que as leituras se sucediam às escritas, era vital para aquele estilo de vida curioso e ao mesmo tempo empolgante. Sentia que poderia se recusar a abrir-se para as outras — pois elas nunca

adentrariam sua vida violentamente, como em suas experiências anteriores —, mas, ao mesmo tempo, era tudo o que queria. Na verdade, essa era a oportunidade de conquistar aquilo que sempre sonhou: ser lida e apreciada por outros; dizer frases de amor; trazer boas notícias; fazer o coração de alguém bater mais forte; simplesmente fazer com que alguém se sentisse bem por ser lembrado; afastar a solidão. Enfim, eram tantas as possibilidades! Essa era a sua vocação, e agora nesse novo contexto ela poderia alcançar o seu sonho. Mas, para isso, deveria passar por um processo difícil, que era o de deixar que os outros lessem aquilo que nela fora escrito. Na verdade, nem mesmo ela conhecia os contornos da mensagem que carregava, e sabia apenas que estava completamente avariada. E como estava! Para começar, a mensagem que carregava — aquilo que dela ainda restava — não parecia algo muito edificante. Para quem lesse a tal carta, no início até se convenceria de que se tratava de uma bela mensagem — alguém falava sobre o amor! —, mas, à medida que ia lendo, percebia que era uma mensagem horrível, incoerente, e até com palavras de baixo calão. No geral, parecia que se tratava de alguém que permanecera longe por muito tempo, e agora manifestava o fim do seu amor pela outra pessoa. Certamente uma mensagem que ninguém gostaria de receber! Mas, não era de se admirar! Aquelas cartas malvadas alteraram a mensagem original, acrescentando muitas frases indecorosas, tornando a nova mensagem algo totalmente repugnante. Além disso, estava mal escrita (daí o seu nome Garatuja), e também muito suja e manchada, devido às agruras da vida (principalmente àquela experiência horrível com as cartas malvadas). Garatuja precisava ser totalmente restaurada. E, à medida que se entregava àquele novo estilo de vida, foi exatamente isso que começou a acontecer.

Foram dias difíceis para ela. Por muitas vezes pensou em desistir. Mas, ao contrário de suas reações em experiências anteriores, ela sabia que, apesar das dificuldades, estava lutando pela restauração do sentido de sua própria existência. Certamente valeria à pena passar por esse processo difícil. E, sem que se desse conta, foi descobrindo que o encanto da vida não se resumia à conquista de seus objetivos — que há essa altura eram muitos —, mas no próprio movimento diário, no cotidiano, na caminhada em direção ao alvo. Percebeu que a beleza da vida não consistia apenas em se alcançar o fim desejado, mas emanava desse processo lindo de trocas diárias e constantes: de leituras, e de releituras das mesmas cartas; da criatividade que acontecia ao se reescrever novas histórias; da humildade em se deixar ler e escrever, de forma que novas leituras e novos traços sempre pudessem abrir novas perspectivas.

De repente, Garatuja já não era mais a mesma. Percebia que algo havia mudado em seu interior. Isso podia ser percebido à medida que as pessoas se aproximavam dela, pois

parecia sempre ter uma palavra agradável, mesmo quando o assunto aparentemente era banal. Não exibia mais a frustração e revolta de outrora — a mensagem que agora carregava era outra bem diferente. Além de proferir agora uma mensagem edificante a todos que com ela se relacionavam, também sempre encontrava um espaço para que outras cartinhas escrevessem nela algumas linhas. Que carta bonita estava se tornando! E que história emocionante! Todos que a liam se sentiam revigorados, desafiados a reescreverem suas próprias histórias, pois viam nela a possibilidade de serem diferentes do que eram, de serem melhores do que eram.

Entretanto, um dia Garatuja acordou num daqueles dias que parecemos mais curiosos em relação à vida, como se as coisas que nos acontecem no dia-a-dia guardassem razões que normalmente desconhecemos. E, nesse dia, sua principal curiosidade se concentrou na razão da existência daquela comunidade de cartas. Sua curiosidade era compreensível, afinal ela estava começando nesse novo estilo de vida! Coincidentemente, naquela manhã logo se encontrou com uma carta mais antiga — uma das primeiras a chegar àquele lugar —, e pôs-se a descarregar as suas dúvidas: — De onde surgiram todas essas cartas, senhora Epístola? Onde aprenderam esse estilo de vida curioso, magnífico? — Não lhe contaram Garatuja? — O quê? — perguntou ela. — O Restaurador de Cartas — continuou! — Ele é o grande responsável por essa comunidade. — Na verdade, éramos todas como você, e só viemos parar aqui porque nos extraviamos de nosso destino. — Mas ele, com muito amor, tem nos restaurado a cada dia. — O que quer dizer com “ele tem nos restaurado...”, se nunca vi esse tal Restaurador de Cartas? — insistiu ela. — É que ele não pode ser visto a não ser através de cada uma de nós — respondeu a senhora Epístola. — Na realidade, é o Restaurador de Cartas que lhe inspira todas as vezes que você escreve uma mensagem edificante em alguém. — O mesmo acontece quando alguém lê a mensagem que carrega e se sente fortalecido em seu interior. — Inspirados e movidos por ele é que vivemos nesse movimento de trocas constantes, em que nos edificamos mutuamente nesta comunidade.

Assim, lentamente, ao longo daquela manhã, Garatuja foi entendendo a razão e o propósito daquela comunidade de cartas. Agora tudo se encaixava, tudo fazia mais sentido. E, de uma forma inexplicável, a pequena carta foi ficando cada vez mais extasiada com a figura do Restaurador de Cartas, e à medida que o conhecia mais, mais exercia um papel transformador na vida de outras cartas — tanto as recém-chegadas, como outras mais antigas, como a senhora Epístola; quanto mais o conhecia, mais ia sentindo a transformação em si mesma; quanto mais o conhecia, tanto mais compreendia o propósito para o qual existia. Muito embora não pudesse vê-lo, Garatuja passou a conversar com o Restaurador de Cartas, e sentia a sua voz ecoar dentro de si.

Um dia, a caminho da casa de uma carta amiga, o Restaurador de Cartas tocou a campainha do coração de Garatuja. Queria falar-lhe! Como já estava acostumada a ouvir a voz do seu Restaurador, logo voltou a atenção para o que falava: — Pequena Garatuja, agora que estás restaurada, e sua mensagem original pode ser lida, precisamos encontrar o seu destinatário, afinal existe alguém que ainda necessita ouvir a bela mensagem que carregas. — Tenho uma ideia para isso: — Publiquemos a sua mensagem, e o nome do destinatário no principal jornal da cidade. — Então, certamente acharemos aquele para quem tua mensagem foi escrita originalmente, e assim você cumprirá plenamente o seu propósito.

O Restaurador de Cartas estava certo. Poucos dias após o anúncio da mensagem no jornal, o destinatário de Garatuja — alguém quase totalmente esquecido por ela — apareceu e, finalmente, pôde ler a maravilhosa e comovente mensagem, guardada há tanto tempo, mas agora manifesta de maneira ainda mais excelente. Garatuja estava agora plenamente realizada, exibindo em seu interior a razão e o propósito de sua existência — convicções que nunca mais a deixariam. Não era mais apenas uma carta — era uma carta de “boas notícias”, que finalmente chegou ao seu destino. A partir de então, a pequena carta viveu todos os seus dias totalmente dedicada a carregar em si mensagens que pudessem trazer esperança e amor àqueles que um dia perderam, assim como ela, o propósito da própria existência.

## REFERÊNCIAS

ABANGNANO, Nicola. Dasein. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007.

\_\_\_\_\_. Inteligível. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes 2007.

ADORNO, Theodor W. Conceito de iluminismo. In: EDITORANOVA CULTURAL LTDA. *Theodor W. Adorno: textos escolhidos*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 19-21 (Coleção Os Pensadores).

AICHELE, G. *Sign, text, scripture: semiotics and the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

ALVES, R. *Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Introdução e Tradução de Emanuel Carneiro Leão. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p.90-91 (Coleção Pensamento Humano, 9).

ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. A ciência como forma de conhecimento. *Ciências e Cognição*, Rio de Janeiro, ano 3, v. 8, p. 127-142 (132), agosto de 2006. Disponível em: <<http://www.cienciasecognicao.org/ciencogn.htm>>. Acesso em: 22 jul. 2008.

ARISTÓTELES, *De part. anim.*, A5 645 a 17ff .

ARRUDA, José Jobson de A.; PILETTI, Nelson. *Toda a história: história geral e história do Brasil*. São Paulo: Editora Ática, 2001.

BACON, Francis. Novum organum. In: EDITORANOVA CULTURAL LTDA. *Bacon: vida e obra*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 65-66 (Coleção Os Pensadores).

BARREIRA, Paulo. Fragmentação do Sagrado e Crise das Tradições na Pós-Modernidade: desafios para o estudo da religião. In: TRASFERETTI, José, GONÇALVES, Sérgio Lopes (Orgs.). *Teologia na pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2003.

BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 2003.

\_\_\_\_\_. *Dádiva e Louvor: artigos selecionados*. 2. ed., São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

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

- BENTOGLIO, Gabriele. *Missionários itinerantes da igreja primitiva e evangelização: o desafio da acolhida e da hospitalidade*. Disponível em: [http://www.csem.org.br/2009/missionarios\\_itinerantes\\_da\\_igreja\\_primitiva\\_e\\_evangelizacao\\_gabriele\\_bentoglio\\_maio\\_2009.pdf](http://www.csem.org.br/2009/missionarios_itinerantes_da_igreja_primitiva_e_evangelizacao_gabriele_bentoglio_maio_2009.pdf), p. 11. Acesso em 08 jul. 2010.
- BERGER, Klaus. *Hermenêutica do Novo Testamento*. Tradução de Nélio Schneider. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- BETANCOURT, Raul Fornet. Libertação, Liberación. *Revista da AFYL*, Campo Grande, MS, ano 3, n° 1, p. 94-95, 1993.
- BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *São Francisco de Assis: ternura e vigor*. 9. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. 8. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Lisboa: Europa-América, 1993.
- BUENO, Francisco da Silveira. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. São Paulo: Editora Brasília, 1974, vol. 5.
- \_\_\_\_\_. *Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa*. São Paulo: Editora Brasília Ltda, 1974, vol. 7.
- CHRÉTIEN-GONI, Jean-Pierre. BACON Francis. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DOTOLO, C. *La teologia fondamentale davanti alle sfide del “pensiero debole” di Gianni Vattimo*. LAS — Roma, 1999, p. 46 apud TEIXEIRA, 2005.
- DUARTE, André. *Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro*. Disponível em: [http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1009&context=andre\\_duarte](http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1009&context=andre_duarte), p. 3. Acesso em: 06 jul. 2010.
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- EDITORA NOVA CULTURAL. *Os pré-socráticos: vida e obra*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. p. 89 (Coleção Os Pensadores).
- FABRIS, Rinaldo. *Para ler Paulo*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- FERRARIS, Maurizio. Desconstrução. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Lisboa: Relógio D'água, 1993.



FOGEL, Gilvan. *Da Solidão Perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

FORNERO, Giovanni. Pós-Modernismo. In: ABBANGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FORTE, Bruno. *À Escuta do Outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

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

GRENZ, Stanley J. *Pós-modernismo: um guia para entender a filosofia de nosso tempo*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEBECHE, Luiz. Uma arqueologia da cura. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Hermenêutica e filosofia primeira: festschrift para Ernildo Stein*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1999.

\_\_\_\_\_. *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 17-18. Disponível em:  
<http://www.usma.ac.pa/web/DI/images/Eticos/Carta%20Sobre%20el%20Humanismo.pdf>.  
Acesso em: 06 jul. 2010.

\_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HOCH, Lothar Carlos. O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia Prática no Contexto da América Latina*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

\_\_\_\_\_. Reflexões em torno do Método da Teologia Prática. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia Prática no Contexto da América Latina*. 2. ed. São Leopoldo, Sinodal, 2005.

HOUAISS, A; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

HUISMAN, Denis. Dialética do esclarecimento. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

I-MING, Liu. *O despertar para o tao*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 10. ed. São Paulo: Editora Pensamento, 1997.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Revisão técnica de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

\_\_\_\_\_. *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

J. LE GOFF. *L'Europa mediavale e il mondo moderno*. Roma: Bari, 1994.

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

JAPIASSU, Hilton. *A crise da razão e do saber objetivo*. São Paulo: Letras e Letras, 1996.

KEENER, C.S. *Comentário bíblico atos: Novo Testamento*. Belo Horizonte: Editora Atos, 2005.

KRUSE, Colin. *II Coríntios: introdução e comentário*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1994.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LELOUP, Jean-Ives. *Cuidar do ser: Fílon e os terapeutas de Alexandria*. 11. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

MARSHALL, Howard I. *I e II Tessalonicenses*: introdução e comentário. São Paulo: Edições Vida Nova, 1984, p. 69 (Série Cultura Bíblica.).

MORRIS, Leon. *I Coríntios*: introdução e comentário. São Paulo: Edições Vida Nova, 1981.

BARCLAY, William. *Palavras chaves do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1988.

NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NOÉ, Sidnei Vilmar. *Seqüelas vivenciais na biografia*: chances e riscos da pós-modernidade para a poimênica cristã. Preleção inaugural proferida na Escola Superior de Teologia no dia 8 de maio de 2000.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PEGORARO, Olinto. Existência humana é existência cuidadosa. *O mundo de saúde*, São Paulo, ano 33, n. 2, p. 136-142, 2009. Disponível em: [http://www.saocamilosp.br/pdf/mundo\\_saude/67/136a142.pdf](http://www.saocamilosp.br/pdf/mundo_saude/67/136a142.pdf). Acesso em: 05 jul. 2010.

PEREIRA, SJ, Isidoro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 6. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1984.

PETERSON, Eugene. *A Vocação Espiritual do Pastor*: redescobrimo o chamado ministerial. São Paulo: Mundo Cristão, 2006.

\_\_\_\_\_. *Um pastor segundo o coração de Deus*. Rio de Janeiro: Textus: 2000.

\_\_\_\_\_. *Um pastor segundo o coração de Deus*. Rio de Janeiro: Textus: 2000.

PIVATTO, Pergentino Stefano. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

PLATÃO. *A república de platão*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 225-228 (Coleção Os Pensadores).

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003 (Coleção Temas de Atualidade).

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*: antiguidade e idade média. São Paulo: Paulus, 2002, vol. 1.

REALE, Giovanni; ANTISSERI, Dario. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. Apresentação de François-Xavier Amherdt. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ROCHA, Abdruschin Schaeffer. O conhecimento hermenêutico entre a ação e a afetação. *Protestantismo em Revista*, Dossiê Leituras da Religião, São Leopoldo, v. 19, ano8, n. 2, p. 50-59, maio-ago. de 2009. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp>>. Acesso em: 1 set. 2009.

\_\_\_\_\_. Textos em movimento: por uma hermenêutica no cuidado pastoral. *Reflexus*, Vitória, ano2, n. 2.

ROESE, Anete. Bibliodrama: um método para cuidado terapêutico de grupos, para buscar a cura e despertar a espiritualidade. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (Org.). *Espiritualidade e saúde*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SAFRA, Gilberto. A fragmentação do éthos no mundo contemporâneo. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (Org.). *Espiritualidade e saúde*. 2. Ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005.

SCHÖKEL, L. A. & BRAVO, J. M. *Apuntes de hermenéutica*. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

SEGOVIA, F. F. *Decolonizing Biblical Studies: a view from the margins*. Maryknoll: Orbis Books, 2000.

SILVA, Marta Nörnberg da. Cuidado(s) em movimento: a ética do cuidado e a escuta sensível como fundamento do cuidado do outro. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (Org.). *Espiritualidade e Saúde*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005.

STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

TÁVOLA, Artur. *Descobrir um outro que mora no outro* [blog]. Disponível em: <<http://solemio1959.spaces.live.com/blog/cns!AD77859E383B7338!200.entry>> Acesso em: 12 jul. 2010.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005.

THISELTON, Anthony C. Verdade. In: COENEM, Lothar, BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. 2. Ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, v. 2.

TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (Orgs.). *Teologia na Pós-Modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003.

VANHOOZER, Kevin. *Há Um Significado Neste Texto?* Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Editora Vida, 2005.

VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VAZ, Henrique C.L. *Antropologia Filosófica I*. 6ª ed., São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 50 (Coleção Filosofia, 22).

VEITH, Gene Edwards, Jr. *Tempos pós-modernos: uma avaliação cristã do pensamento e da cultura da nossa época*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999.

WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

ZABATIERO, Júlio. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007.

\_\_\_\_\_. *A imprevisibilidade fiel de Javé*. Texto não publicado. Vitória: Faculdade Unida, [2009?], 9 p.