

Resumo: O artigo trata sobre a dimensão paradigmática do modelo gnoseológico semítico no processo de conhecimento do mistério divino revelado através do Jesus histórico. O autor apresenta uma perspectiva epistemológica interdisciplinar que incorpora ao discurso teológico a complexificação das ciências humanas e propõe uma análise da especificidade humana de Jesus de Nazaré enfocado como sujeito de conhecimento. Sublinha que o Verbo Eterno entrou humanamente na história no contexto de um sistema cultural com categorias epistêmicas de matriz diacrônica. Eis um dado capital que até o presente pouco foi levado em conta no terreno da revelação: Deus se fez carne e alma humana numa civilização com modelos próprios de conhecimento. Isto não deve ser considerado um acidente. Menos ainda, esquecido em favor de abordagens metafísicas ou ontologistas do mistério divino. A matriz epistêmica da civilização semita é o modelo humano de conhecimento escolhido pelo Pai para se dar a conhecer através do Filho. Por isso, constitui o primeiro paradigma gnoseológico para abordar a figura de Jesus. É necessário entender a lógica específica da cultura israelita no processo de incorporação cognitiva, suas chaves e regras de categorização valorativa dos fatos, enfim, o modelo que transparece, entre outros, nas línguas semíticas, porque, do instrumento humano para conhecer o mundo e se auto-conhecer, escolhido para Jesus, segue-se a chave básica de interpretação de sua figura e mensagem.

Abstract: The article deals with a paradigmatic dimension of the gnosiological model applied to the process of knowledge concerned with the divine mystery which was revealed by the historical Jesus. The author presents an interdisciplinary perspective to the epistemology of this subject incorporating the complexity of human sciences in the theological discourse and offers an analysis of the specific human component of Jesus of Nazareth, envisaged as the subject of knowledge. Special stress is laid upon the Eternal Word entering history in the context of a cultural system with epistemological categories drawn from a diachronic matrix. This represents an important element which up till now has not sufficiently been taken into account in the area of revelation: God is made flesh and human soul within a civilization using its own models of knowledge. This is not to be considered as a mere accident. Much less should it be forgotten in favor of metaphysical and ontological approaches to the divine mystery. The epistemological matrix of the Semitic civilization is a human model of knowledge chosen by God the Father in order to reveal himself through the Son. Therefore it constitutes the first gnosiological paradigm in order to approach the figure of Jesus. In the process of a cognitive endeavor we have to understand the specific logic of Israelite culture, its keys and rules of categories, and evaluating facts, all in all, the model which appears in Semitic languages, because from the human instrument to be used to know the world and oneself which was chosen for Jesus is derived the basic key of interpreting his figure and message.

Dimensões epistemológicas na economia da revelação

**Encarnação, Natureza humana do Verbo e Paradigmas Gnoseológicos
A propósito da VERBUM DOMINI**

*Daniel Ramada Piendibene**

* O autor é Mestre em Sociologia e Ciências Políticas, Montevidéu, Uruguai, 1971; Mestre em Teologia, Fribourg, Suíça, 1985; foi professor no ITESC, Florianópolis, e na PUC, Curitiba, 1988-1992; Diretor do ITESC, 1988-1989, atualmente dá conferências e escreve sobre Teologia e Economia, residindo em Montevidéu e Porto Alegre, RS.



Foi-me solicitada uma contribuição sobre *inspiração* e *verdade* na Escritura, já que o número da revista está consagrado à Exortação Apostólica *Verbum Domini*. Em particular, qual a perspectiva específica de um teólogo leigo no terreno conceitual de verdade e inspiração. São noções a um tempo ricas e complexas na história da doutrina cristã. Não é a mesma coisa dizer “verdade” num marco platônico, aristotélico ou escolástico, e dizê-la num contexto semítico, na filosofia posterior a Kant ou na sociologia do conhecimento. Outro tanto vale para a inspiração e o alcance da Palavra revelada.

A crise epistemológica que viveu a doutrina eclesial entre meados do século XIX e o Concílio Vaticano II, do *Modernismo* à *Nouvelle théologie*, é apenas um exemplo dessas complexidades. Com relação aos leigos, acredito que os que participam na vida comum da imensa maioria dos cidadãos, nesta sociedade do trabalho e da responsabilidade profissional, das exclusões, da marginalidade e das desigualdades gritantes e, ao mesmo tempo, professam uma fé cristã de confissão especificamente católica, o contato – para mim quotidiano – com a *Palavra do Senhor*, os faz defrontar-se com ela, como diz o poeta: “buscando o astrolábio de teu grito”. Escritura e Palavra não se identificam sem mais, e contudo constituem a fonte de sentido e o mecanismo de orientação no meio de águas agitadas. Os cristãos são *Ouvintes da Palavra*, no dizer de Karl Rahner¹, precisamente por terem sido constituídos, ao mesmo tempo, pessoas capazes de diálogo intersubjectivo, e criaturas de um Deus que se fez Palavra na história de um povo e na vida humana de Jesus.

Evidentemente, para qualquer cristão, a Sagrada Escritura é palavra inspirada. Por tal razão, cada um, desde sua função e perspectiva, busca nela *o caminho, a verdade e a vida*², para responder, com atos, àquela iniciativa salvífica de um diálogo amoroso que o alcançou primeiro no chamado.

¹ Chama a atenção que a Constituição Apostólica *Verbum Domini*, com quase quatrocentas citações de autores e documentos de diferentes épocas, estilos e valor desigual, não faça sequer uma alusão, mesmo marginal, a esse trabalho que marcou uma época e menos ainda ao próprio Karl RAHNER, que, com seu rigor académico, retidão pessoal e testemunho de vida, orientou a teologia do Concílio Vaticano II, muito especialmente no terreno da revelação. É como se a tão sublinhada espiritualidade de *comunhão* fosse uma atitude circunscrita ao círculo de amigos dos amigos ou àqueles que pensam igual. Para além do grotesco e sectário, não deixa de ser algo doloroso.

² Jo 14, 6.



Enfocados desde um ponto de vista sistemático, *verdade* e *inspiração* não são conceitos que mudem demasiado seu conteúdo, seguindo a posição hierárquica que se ocupe na estrutura eclesíastica. Porém, do alcance que se atribua aos termos *inspiração* e *verdade*, ou da experiência da *palavra* no contexto social quotidiano, podem nascer matizes bem diferenciados. Trata-se, ao mesmo tempo, de um problema de campos semânticos de referência e marcos epistêmicos de significação.

Na atual sociedade posmoderna – com sua fragmentação de símbolos ou significados e a mutação epistêmica do processo discursivo pelo impacto sensorial, visual e sonoro, como formas de estímulo intelectual – o conceito de verdade deve ser aprofundado. Especialmente porque não se trata de um conceito neutro³. Para uma filosofia de base estático-essencialista, de acordo com a feliz definição de Schnackenburg⁴, a *alêtheia*⁵ faz alusão à correspondência entre o intelecto e a coisa ou objeto. Não é esse o pano de fundo semítico onde *’emet* – derivado do verbo *’aman* ou *’amin*, que nos leva a proclamar *amém* – significa fidelidade em termos de *relação de Aliança*. Mas é preciso ir ainda mais longe. Tampouco existe “correspondência” entre o paradigma linguístico grego e o hebraico. Aí entramos num terreno epistemológico, familiar para aqueles que, por vivermos numa sociedade complexa, somos obrigados a entendê-la na sua lógica interna, isto é, a buscar a “ciência” do social como requisito anterior à ação. Em todo caso, a meu entender, esse plano, prévio enquanto condição metodológica de coerência intelectual, não se limita ao presente. Também deve ser utilizado na história de Jesus, para não projetar sobre ele, plenitude da Revelação, categorias e bases epistêmicas de referência estranhas à sociedade na qual, por decreto do Pai, Ele, a Palavra, se fez ser humano. Aqui deveria ser corrigido o ditado latino, modificando-o em: “*Primum videre et deinde philosophari*”.

Vejamos, então, algumas premissas de inteligibilidade no modo de conhecimento humano da Palavra encarnada. Na perspectiva teórica recém descrita, o presente artigo propõe-se refletir sobre o alcance da

³ “Aquele que esteja livre de ideologia, que jogue a primeira pedra” diziam os estudantes não faz tantos anos.

⁴ R. SCHNACKENBURG, no tomo de Cristologia do *Mysterium Salutis* descreve dois modelos alternativos ou métodos de se fazer teologia: O *estático-essencialista* e o *dinâmico-funcional* e, desta forma, histórico-salvífico.

⁵ Do grego ἀλήθεια: *verdade*. Fora a tentativa de revisão existencial de Heidegger, com base pressocrática, no conceito clássico, desde Aristóteles até Tomás de Aquino, passa pela *correspondência* entre intelecto e realidade. Resulta difícil imaginar que o Magistério atual o use de outra forma.



cultura humana de Jesus de Nazaré como marco epistêmico para uma teologia da revelação. Mais especificamente, sobre as consequências doutrinárias do modelo gnoseológico da civilização israelita – e suas repercussões no âmbito da natureza humana do *Verbo*, a Palavra Eterna de Deus – no processo de conhecimento do mistério divino revelado nas Escrituras. Por razões de espaço, este trabalho apela a uma metodologia algo diferente da de outros anteriormente publicados em *Encontros Teológicos*. A forma se parece à dos antigos manuais, que apresentam algumas afirmações, a modo de “teses” provisionais, buscando confirmar a consistência de suas relações lógicas mediante um processo dedutivo, com frequência mais silogístico que exegético ou hermenêutico⁶. De todos os modos, aqui não interessa percorrer um caminho especulativo ou silogístico-dedutivo, mas desenvolver uma proposta sistemática de base epistemológica. Mais uma advertência: para evitar a profusão de extensas notas ao pé da página, incluo – quando a ocasião assim o exige – pequenos quadros ao modo de fichas temáticas ou *ex-cursos*. Este recurso, mais frequente no estilo jornalístico que no acadêmico, permite uma leitura continuada do corpo do texto, deixando, se o leitor assim o preferir, as ampliações aclaratórias para o final.

1. Jesus revela Deus desde sua humanidade: Jesus constitui para os cristãos a plenitude da revelação. As palavras e acontecimentos, como os gestos e atitudes, que os discípulos resgataram para testemunhar sua obra, são a via privilegiada para conhecer o mistério divino, o sentido último da criação e do fenômeno humano que se desenvolve no tempo.

O Concílio Vaticano II ensina que o mistério do Verbo encarnado ilumina e desvela o mistério do homem:

Depois de ter falado muitas vezes e de muitos modos pelos profetas, falou-nos Deus nestes nossos dias, que são os últimos, através de Seu Filho (Hb 1, 1-2). Com efeito, enviou o Seu Filho, isto é, o Verbo eterno,

⁶ Confesso que, do ponto de vista intelectual, não me resulta cômodo demais trabalhar desta forma. Preferiria uma metodologia expositiva, de tipo histórico-diacrônico, que parta dos acontecimentos que a Escritura resgatou – tais como os recebemos das fontes devidamente valorizadas ou criticadas em sua consistência documental e testemunhal – para focar os fatos descritos e os paradigmas analíticos que subjazem à construção intelectual seguindo logo seu desenvolvimento histórico, tal como o recebemos da tradição eclesial. Consola-me, no entanto, que um biblista eminente como Pierre GRELOT, em determinado momento e também premido pelas circunstâncias, escreveu *“Bible et Théologie”* utilizando um método semelhante ao que aqui se desenvolve.



que ilumina todos os homens, para habitar entre os homens e manifestar-lhes a vida íntima de Deus (cf. Jo 1,1-18). Jesus Cristo, Verbo feito carne, enviado «como homem para os homens» (3), «fala, portanto, as palavras de Deus» (Jo 3,34) e consuma a obra de salvação que o Pai lhe mandou realizar (cf. Jo 5,36; 17,4). Por isso, vê-lo a Ele é ver o Pai (cf. Jo 14,9), com toda a sua presença e manifestação da sua pessoa, com palavras e obras, sinais e milagres, e sobretudo com a sua morte e gloriosa ressurreição. Enfim, com o envio do Espírito de verdade, completa totalmente e confirma com o testemunho divino a revelação, a saber, que Deus está conosco para nos libertar das trevas do pecado e da morte, e para nos ressuscitar para a vida eterna.⁷

Com efeito, a vida pessoal, ética, histórica, social etc., de cada pessoa humana, se redimensiona sob a luz da transcendência divina, feita imanência em Jesus. Mas a recíproca – complementar – também é procedente desde um ponto de vista formal: Jesus, o Filho de Deus, o Cristo de Israel, constitui para os homens a plenitude da revelação do mistério divino: *Filipe, como dizes, mostra-nos o Pai? Quem me vê, vê o Pai*⁸.

Quem vê a Jesus se defronta com o mistério insondável de Deus. É evidente que, até não muitas décadas atrás, a história da teologia – seguindo os debates cristológicos, filhos de outro tempo – tem posto o acento na “natureza” do Verbo como eixo da revelação. O termo “natureza humana” de Jesus, como marco de aproximação analítica, permitiu manter a densidade histórica de Jesus de Nazaré frente ao reducionismo que representavam as diferentes correntes filosóficas de base helenística. Mais ainda, permitiu deixar a salvo a raiz israelita do mestre e com isso, não apenas o passado de Israel como povo depositário da revelação – *Messias de Israel* em continuidade e de acordo com as Escrituras – mas também as chaves antropológicas constitutivas da própria mensagem de Jesus. De qualquer forma, o termo “natureza” não deixa de ser uma categoria abstrata, filosófica, para além da venerável tradição que representa o dado dogmático⁹. Se olharmos atentamente a Escritura, o evangelista

⁷ Constituição Dogmática *Dei Verbum*; No 4.

⁸ Jo 14,8-11.

⁹ Não se trata de menosprezar o trabalho e a linguagem dos Pais de Niceia a Calcedônia. Além de aberrante, seria infame. Pelo contrário, trata-se de construir, sobre esse fundamento formal de nossa fé, uma visão que leve em conta o desenvolvimento posterior da compreensão humana sobre os homens enquanto seres epistêmico-relacionais, com as suas “circunstâncias”, como diria ORTEGA Y GASSET. O debate nos primeiros séculos tem como ponto de referência o marco cultural da polêmica com o gnosticismo e a filosofia grega. Disputa-se sobre Deus e Jesus, mas o fundo



não diz: “Quem vê minha natureza vê a natureza do Pai”, nem “Quem conhece minha essência, conhece a essência de Deus”, como pretendiam os gnósticos. A linguagem de João é sempre bem mais consistente quando lida desde sua ótica semítica¹⁰: *Quem me vê [...] vê*. Empírico, não? Ora, o homem Jesus nos revela o Pai desde, com e ao longo de toda sua vida humana. Uma vida histórica que inclui, além de palavras, gestos, atitudes e valores, um modo de incorporar e processar o conhecimento. Um universo de referência e um conjunto de chaves de sentido próprias da cultura que o Pai determinou como berço para a compreensão humana de seu Filho. Portanto, é toda a *existência humana*¹¹ de Jesus de Nazaré¹² a que ilumina e desvela o mistério da divindade. Isto significa que, na base das palavras, gestos e atitudes, a perspectiva epistêmica que lhes subjaz, vira, também, um elemento indispensável para conhecer o mistério divino. Dito de outro modo: se o Pai determinou que Israel fosse o marco cultural e a tradição epistêmica nos quais o Filho plantasse sua tenda entre nós, o perfil axiológico e gnoseológico dessa cultura, ao fornecer-nos as chaves de sentido da forma humana de conhecer e expressar pensamentos, sentimentos e valores, constitui um marco iniludível para “ver o Pai” com os olhos humanos do Nazareno.

2. As ciências do conhecimento, incluídas as neurológicas (gnoseologia, epistemologia, sociologia do conhecimento, neurolinguística etc.), têm posto em evidência nas últimas décadas a relação íntima que existe entre a linguagem falada e os paradigmas de incorporação, qualificação valorativa, decodificação causal e expressão do conhecimento.

Os seres humanos conhecem mediante um complexo mecanismo interativo, que ordena e categoriza os dados preseleccionados em sua relação empírica com a realidade (as outras pessoas e seres vivos, os objetos, seu próprio corpo e psique etc.) e os integra numa sorte de *base de dados* cuja estrutura e regras de funcionamento recebem de forma es-

do conflito guarda relação com as categorias metafísicas e noções filosóficas mais adequadas para dar conta do fenômeno. Em nossos dias, a discussão conceitual está centrada na sociedade, nas pessoas, na dimensão e funcionamento de suas relações intersubjectivas e nas condições de sua interação, isto é, nos exige integrar a complexidade das ciências humanas.

¹⁰ Mesmo Filão de Alexandria, por trás do método alegórico, suporta a leitura semítica do *logos-dabar*.

¹¹ Evito o termo *personalidade* por razões mais dogmáticas que semânticas (cf. infra: *Ex-cursus* II).

¹² Que não por acaso ou por acidente desemboca na ressurreição.



pontânea e preconsciente. A esta condição soma-se o substrato de valores internalizados desde etapas bem anteriores, nos processos de socialização, por convivência, dentro de um conjunto de pautas culturais, marcos do imaginário coletivo da sociedade (família, povo, grupo social, região, nação etc.), que fornecem sua psique de chaves axiológicas e de sentido, formalizadas mediante regras categoriais espontâneas de coordenação e subordinação de dados e variáveis.

Ao longo da história, as diferentes culturas têm praticado modelos de conhecimento da realidade empírica que privilegiam um ou outro tipo de variáveis como centrais, para formalizarem o ordenamento dos dados preseleccionados. A linguagem – ao modo de ponta de um iceberg – deixa entrever as estruturas de relação categorial que constituem as chaves no modo de ordenar os dados e estabelecer relações de coordenação e subordinação de variáveis. De um lado, alguns elementos são privilegiados, porque desde muito cedo na infância o indivíduo socializa pautas, modelos de relação e comportamento. Por outro lado, mediante o vocabulário falado ou escrito, mas mais amplamente mediante a linguagem, que inclui elementos gestuais e atitudinais, todas essas variáveis ficam plasmadas numa matriz estável que atua de modo preconsciente como base de dados e de relação dos mesmos, tanto em referência a fins, como em referência a valores. Aqui entra em jogo o outro aspecto, citado no parágrafo precedente: os valores. Em última instância, a visão do mundo como representação compartilhada num *imaginário grupal*, inclui um complexo número de elementos e premissas autovalidantes¹³, que guardam relação com os marcos totalizadores de sentido, e conformam aquilo que se denomina *modelos cosmológicos e/ou antropológicos*¹⁴.

Esse aspecto, muito claro do ponto de vista formal, tem padecido certo reducionismo ao longo da história doutrinal, como consequência do modelo metafísico-ontologista da filosofia que serviu de base à formulação dos dogmas entre Niceia e Calcedônia. Na sociedade contemporânea, a contragosto de alguns portavozes de uma pretensa ortodoxia doutrinal, a

¹³ Cf. RUESCH, J. e BATESON, G., *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, Nova Iorque, 1951; re-editado e atualizado em 1987 por WATZLAWICK, P., *Information, Codification and Metacommunication*, Nova Iorque-Ontário, 1987.

¹⁴ Os conceitos: modelo cosmológico e/ou modelo antropológico, referem-se ao marco totalizador que fornece um sentido último ao conjunto de crenças e valores compartilhados e praticados por um grupo ou por uma sociedade. No caso de Israel, seria mais apropriado falar de cosmogonia, porque o modo de representação do universo, sendo diacrônico, pressupõe uma direção ou orientação dos acontecimentos.



metafísica vai cedendo seu lugar e função no início necessário do discurso filosófico, a outras premissas antecedentes. Passa-se do princípio à culminação, sempre provisória, da síntese epistêmica. Por isso, a evolução do conhecimento da complexidade humana nos alerta sobre a insuficiência dos modelos lógico-formalistas como base única ou principal do discurso teológico. Especialmente o papel da psique, a formação do próprio conhecimento, suas dimensões sociais, o imaginário coletivo de um grupo ou comunidade social como base pre-consciente que incide nos mecanismos de incorporação e decodificação dos dados da realidade. O papel dos paradigmas da língua materna e da linguagem simbólica na geração de relações de causalidade, do sentido do discurso e da internalização de valores etc. etc., são todos elementos que permitem conhecer melhor ao homem como tal, sempre situando-o no contexto de sua comunidade social e cultural de referência. Também conduzem a ampliar a base indutiva que permite construir novas sínteses interdisciplinares de maior riqueza, inclusive filosófica. É óbvio pressupor que, quando o Pai nos presenteou com seu Filho, tudo isso era de seu conhecimento, como o era também quando nos chamou à vida na sociedade actual¹⁵.

Excurso I

Falsas oposições que conduzem a falsas opções

Teoria ou sociologia do conhecimento? Filosofia metafísica ou pensamento crítico? Essência ou estrutura funcional? Ontologia ou crítica histórica?

Nos últimos tempos, o pensamento teológico tem-se visto empenhado em discussões sobre a base mais adequada para pensar o mistério da revelação. As escolas tradicionais têm grande dificuldade de abandonar os moldes metafísicos, como plataforma pretensamente superior de expressão docurinal do “divino”. Em realidade, aqui há uma petição de princípios derivada de um axioma^[*] ou, melhor, uma *aporía*^[**]. Primei-

¹⁵ As cebolas epistemológicas do Egito aristotélico constituem uma gostosa tentação quando somos obrigados a atravessar o deserto cultural da sociedade plural e posmoderna. Não é fugindo da complexidade e caindo em saudades da cultura da cristandade que vamos virar melhores portavozes de uma nova evangelização.

[*] Do grego: ἀξίωμα, “proposição tao clara e evidente que se admite sem necessidade de demonstração” e, por extensão, desde o âmbito matemático, princípio fundamental e indemonstrável sobre o qual se constrói uma teoria.

[**] Do grego: ἀτοπία, enunciado que expressa – ou que contém – uma inviabilidade de ordem racional (cf. Dicionário R.A.E.).



ro (ou com anterioridade lógica preconsciente) supõe-se que o método da metafísica é superior aos outros como ferramenta para abordar as realidades transcendentais. Em consequência, segue-se que o sistema metafísico, característico do pensamento grego, é mais apropriado que a própria linguagem semita para entender o que é realmente importante sobre a figura, histórica, do também semita Jesus. Por que? Porque o “realmente importante” é a essência abstrata de Deus. Terceiro, e como resultado dessa opção valorativa prévia, preconsciente, que carece de fundamento na Escritura, se decreta que o modelo metafísico é superior ao histórico para conhecer as realidades *últimas, sobrenaturais* ou *do alto*. Finalmente, conclui-se que a metafísica é a única ferramenta apta quando se trata de analisar o mistério divino enquanto tal e na sua relação com a natureza. Note-se que esse desenvolvimento não fundamenta – e, de modo geral, sequer percebe – que a metafísica supõe categorias epistêmicas, lógicas, antropológicas, analíticas, cosmológicas e até axiológicas, estranhas ao universo cultural de referência, tanto de Jesus de Nazaré como daqueles que o precederam ou dos que foram testemunhas de sua vida, ministério e ressurreição. Estamos falando de um longo processo civilizatório em que Israel, desde os patriarcas ao Apocalipse, passando por profetas, sacerdotes, sábios e todo um povo anônimo, pensou sobre si mesmo, categorialmente, em relação a uma eleição, uma história e um Senhor pessoal, concreto e, mais importante: o fez desde uma perspectiva linguística e um modo de entender a realidade empírica – criação – que opera a partir de bases epistêmicas completamente diferentes do pensamento metafísico. A começar pelo paradigma gnoseológico que integra os acontecimentos numa base de dados diacrônica, onde os fenômenos atuais são lidos sob a luz de fatos anteriores resgatados como memória coletiva, e onde o anterior integra-se como anúncio potencial de algo posterior, sempre imanente, mas que é atual na transcendência absoluta do Senhor de Israel, chave e sentido apofático do movimento histórico. Por que, então, a *meta-physis* impõe-se a nós, mais do que como serva da teologia, como limite ou fronteira intelectual do pensamento dogmático? Quem é a escrava e quem a *dómina*? Tantas vezes temos louvado a filosofia grega como se se tratasse de um instrumento absoluto – ao ponto de ler as Escrituras sob a luz do *filósofo* em vez de avaliar a filosofia clássica, ainda ou especialmente a aristotélica, sob a luz dos paradigmas e valores próprios da cultura de Israel, que culmina em Jesus – que acabamos sendo colonizados por uma verdadeira ideologia: a da filosofia “perene” e insuplantável, e ficamos convencidos de que não é possível fazer teologia sem aquela filosofia.



Na realidade, o desenvolvimento doutrinal que deriva da querela contra o gnosticismo, privilegia os extremos ontológicos de Jesus como encarnação em *natureza humana* da *pessoa divina*. Isto quer dizer que o trabalho dogmático levado a cabo entre Niceia e Calcedônia carece de valor? Obviamente não. Simplesmente significa que, sem perder seu valor permanente de tradição, como expressão intelectual é filho de seu tempo e de seu espaço cultural ou civilizatório. É um cimento, não um corpete. Na sociedade pluralista em que nos toca viver e na qual fomos chamados a exercer nosso ministério docente – muito especialmente perante o fenômeno da dissolução discursiva que caracteriza a atual cultura posmoderna – devemos mais do que nunca permanecer fieis à tradição, mas não podemos absolutizar um instrumento conceitual que se encontra na ordem dos meios. Considerado desde outro ângulo, descartar a complexidade dos paradigmas diacrônico-relacionais equivale a renunciar à missão.

3. Um melhor conhecimento da humanidade de Jesus se traduz em maiores possibilidades de entender os pressupostos de sua mensagem e, por consequência, numa compreensão mais profunda do mistério divino.

O passo seguinte, neste arrazoado, busca entender Jesus de Nazaré como *ser humano* enquanto *sujeito histórico* de conhecimento e de relação intersubjectiva. Ao mesmo tempo, através das chaves gnoseológicas de sua cultura, inferir as estruturas mais apropriadas para entender e expressar a revelação. Vamos começar por esclarecer o alcance das palavras.

3.1 Ser humano

A expressão *ser humano* ou, melhor ainda, *existência humana*, de Jesus, se usa para evitar a expressão *personalidade humana*. Ambas as proposições estão em itálico, porque o uso contemporâneo desta última habitualmente refere a uma perspectiva psicológica ou psicossocial. Sob esse ângulo, o mais adequado seria falar de *personalidade humana* em Jesus. Porém, de um ponto de vista doutrinário, a expressão veicula uma dificuldade dogmática. No âmbito teológico, o termo “pessoa” está vinculado essencialmente à dimensão divina, isto é, ao Verbo¹⁶. No *ser*

¹⁶ Não vejo a necessidade de revisar ou modificar esta formalização dogmática. Tampouco quais vantagens doutrinárias se seguiriam se dissolvêssemos a associação conceitual de Pessoa com *Hypóstasis*. A tradição dogmática assim nos foi legada. Parafrazeando ULPIANO, *Formulaë* “sunt servandae”. O que, sim, pode-se e deve-se



humano Jesus de Nazaré fez-se carne a segunda “pessoa” da Trindade, que assume uma natureza humana completa, histórica e perfeita. Acontece que, por um fenômeno de evolução conceitual e linguística, os termos *pessoa e personalidade*, na linguagem comum, inclusive técnica, têm mudado de conteúdo¹⁷. Em última instância, o que interessa é que Jesus de Nazaré foi um *ser humano* cuja vida transcorreu num contexto cultural e linguístico que não é neutro e, bem além das tentativas de neutralizá-lo mediante uma linguagem com pretensões metafísicas, para conhecer melhor o homem que nos revela em plenitude o mistério divino, não é possível prescindir de seus pressupostos epistêmicos.

3.2 *Sujeito histórico*

Esta expressão coloca em destaque o relacionamento dinâmico entre conhecimento individual e sociedade. A dimensão social das pessoas pressupõe uma série de mecanismos interativos, tanto de incorporação de conhecimento e composição de um imaginário de referência que fornece os marcos de sentido e valor, como de expressão daquele mediante gestos e palavras. Jesus não é, nem pode ser, estranho a essa característica da condição humana. Em consequência, se pretendermos chegar a compreender em profundidade o alcance e sentido de suas palavras, é necessário estabelecer com o maior rigor possível o marco epistêmico do sujeito histórico que as pronunciou e dos discípulos que as consignaram. Essa tarefa virou mais plausível pela múltipla ampliação gnoseológica operada nos últimos dois séculos. A modo de exemplo, vale mencionar: o melhor conhecimento dos fenômenos históricos, o tratamento sistemático dos textos mediante a análise filológica, a decodificação de regras e estruturas literárias, e o aprofundamento dos mecanismos linguísticos como indicadores dos níveis psico-neurológicos implicados no processo epistêmico¹⁸.

3.3 *Chaves gnoseológicas*

fazer é complementá-la desde outros ângulos, melhor adaptados à sensibilidade cultural de nossos destinatários. Porque *uma coisa é o depósito mesmo da fé [...] e outra, a maneira como se expressa* (JOÃO XXIII, Disc. *Gaudet Mater Ecclesia*, no 6)

¹⁷ Pessoa: *Indivíduo da espécie humana*. Personalidade: *Diferença individual que constitui cada pessoa e a distingue de outra [ou] Conjunto de características e qualidades originais que se destacam em algumas pessoas*. Dicionário R.A.E., 22ª edição.

¹⁸ O trabalho da arqueologia, com a recuperação de coleções escritas, desde as tabuletas assírias até os manuscritos de Qumran, e as ciências semióticas e epistêmicas, desde a teoria das formas até a linguística e a psicologia profunda dos arquétipos, são apenas alguns exemplos dessa riqueza adveniente.



Os dados da realidade antropológica e cultural exigem ser aplicados ao conhecimento da dimensão humana de Jesus (o *Jesus histórico*). Isso, porque, se pelos novos enfoques e aproximações podemos conhecer melhor como funcionamos, nós os humanos e, mediante o salto do nível antropológico à fé especificamente religiosa¹⁹ professamos que na humanidade de Jesus se revela o mistério da divindade, então de um maior e melhor conhecimento da *figura humana* ou da *existência histórica do ser humano Jesus*, isto é, da aplicação desses conhecimentos para o *caso Jesus de Nazaré* e, particularmente, da estrutura gnoseológica semítica que comporta os pressupostos epistêmicos próprios dele e de seu círculo, segue-se uma melhor compreensão da especificidade antropológica e cultural que suporta a revelação do mistério divino na história. Assim, os mecanismos de internalização e incorporação de conhecimento e valores, o imaginário coletivo de referência etc. revelam melhor, não apenas o sentido histórico das palavras, gestos, atitudes e valores de Jesus, mas a forma humana que o Pai Eterno determinou como paradigma específico de intelecção do mundo para seu Filho. Dito de outra forma, conhecendo melhor o ser humano enquanto tal, e integrando a esse conhecimento o contexto cultural da Palestina do Segundo Templo, como tradição cultural coletiva do povo israelita, seu modo peculiar de perceber o tempo e o espaço etc., melhor vamos entender o que em sua obra e forma humana de viver constitui o reflexo do mistério divino e melhor se poderão desentranhar, a partir dos textos que nos legou a comunidade dos discípulos, as dimensões paradigmáticas implícitas nas estruturas de socialização, internalização e expressão de valores e conhecimentos de Jesus e da sociedade em que Deus Pai determinou que Ele viesse até nós. Acredito que esta perspectiva exegética municia de chaves de intelecção e valor que não são descartáveis na hora de elaborar nossas teologias e, principalmente, de enfrentar cada dia o discernimento atual da vontade de Deus na vida pessoal e nas diferentes sociedades.

Em resumo, Jesus de Nazaré, como sujeito protagonista de uma história humana, enquadrada na Palestina do Segundo Templo, pode ser contemplado desde diversos ângulos complementares que permitem conhecer melhor o ser humano, tanto em si próprio como na sua dimensão social, interativa e intersubjectiva. Também, através das chaves epistêmicas de seu discurso humano, estabelecer o modelo gnoseológico mais

¹⁹ Ou, da base sócio-filosófica, ao discurso teológico.



apto para expressar – desde Jesus *sujeito histórico* – uma epistemologia da revelação de base semítica.

Excurso II

Sobre a personalidade humana de Jesus de Nazaré em relação ao dogma da união hipostática

Escrevo *personalidade* em itálico, porque o uso desta palavra no cabeçalho somente se refere a uma perspectiva icológica ou psicossocial. Desde um ponto de vista doutrinário, de base ontologista, a expressão veicula uma contradição dogmática. No Verbo encarnado a “pessoa” está essencialmente vinculada à dimensão divina. Jesus é a segunda pessoa da Trindade que assume uma natureza humana, completa, histórica e perfeita. Acontece que por um fenômeno de evolução conceitual e linguística, o termo *personalidade*, na linguagem comum, inclusive técnica, tem mudado de conteúdo. Para expressar o que na linguagem comum atual significa personalidade, mas sem utilizar a palavra, quem sabe poderia-se falar de “dimensão relacional da natureza humana de Jesus funcionalmente atuante na história que protagonizou desde a concepção até a morte, passando por suas palavras, gestos, atitudes, valores, perspectivas antropológicas, condicionamentos socio-epistêmicos, etc.” Parece mais cômodo e claro falar em termos de *personalidade humana*, assim, em itálico, esclarecendo que o paradigma que suporta o conceito não é o dogmático e metafísico mas a episteme de uma sociologia histórica do conhecimento. Sendo a *episteme*, neste caso, o “Conjunto de conhecimentos que condicionam as formas de entender e interpretar o mundo em determinadas épocas” (Diccionario de la R.A.E. 22ª edición). De qualquer modo, “cheirando” os sinais dos tempos eclesiais, optamos por manter o uso convencional, e justo é dizer também: *tradicional*, mas alertando sobre os limites da visão filosófica e potencialmente mudável, que lhe é subjacente.

4. A humanidade de Jesus está intrinsecamente relacionada com as circunstâncias do meio civilizatório que o rodeia.

O povo hebreu, desde épocas pretéritas, desenvolveu um tipo de conhecimento que, em outros trabalhos, temos definido como *matriz de base diacrônica*. Trata-se de um modelo onde as variáveis tempo, memória e história, protagonizam um papel central, e o resto dos dados da



realidade, em última instância, jogam um papel subordinado²⁰. Do mesmo modo acontece com a alteridade – quase no limite da esquizofrenia – como principal mecanismo de identificação²¹. O sentido da existência lhe vem desde fora. Um fora pessoal, transcendente e, sobre tudo, defasado no tempo. Por isso, diacrônico. Israel é povo porque reconhece como seu eixo de identificação constitutiva um Deus que está além de seu tempo presente e de seu espaço geográfico. É o *povo da terra* porque *antes* – numa perspectiva que desde outros marcos paradigmáticos chamaríamos de *anterioridade lógica*, além de cronológica – fora eleito por YHWH para viver em Aliança e receber Canaã como herança. E é enviado – presente profético – para buscar e levar em frente a Vontade de seu Criador e Senhor. Vários autores contemporâneos, de origem hebraica, destacam o modo peculiar de perceber sua identidade, que caracteriza o Povo da Aliança. Para citar alguns exemplos clássicos dessa ótica, será bastante nomear: Jacob Neusner²², André Neher²³ e André Chouraqui²⁴. Outros autores cristãos, como Albert Gélin²⁵ e Xavier León-Dufour²⁶, sublinham alguns extremos dessa peculiaridade. Por sua profundidade, também merece ser citado o trabalho pioneiro de Enrique Dussel, *O humanismo semita*, que constitui um original esforço de harmonização entre as premissas da filosofia clássica e as categorias da Escritura²⁷.

4.1 *A cultura semítica como âmbito epistemológico*

Descrever em detalhe os pormenores daquela matriz de base diacrônica, à qual há pouco aludimos, nos levaria longe demais. Somente resumo alguns pontos para pôr em destaque os eixos comuns à cosmo-

²⁰ Cf. RAMADA, D. e SARASOLA, M., *Presente y Futuro*, Friburgo, Suíça, 1986 Suíça, 1986 pp 27-ss; e RAMADA, D., *Más allá del Paradigma de Hegesipo*, na obra coletiva: *O canto da Palavra*, Florianópolis, ITESC, 2006, pp 115-117.

²¹ Alteridade no sentido que Israel – apesar de se autodefinir como o povo da terra – não “constrói” sua identidade em relação ao pagus de Canaã mas a recebe desde um âmbito exterior ao território geográfico no qual se transformou em unidade sedentária.

²² NEUSNER, J., *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, Paris, 1986, pp 49-62; *Introdução ao Judaísmo*, Rio de Janeiro, 2004, pp 62-66.

²³ NEHER, A., *L'essence du prophétisme*; Paris, 1972, pp 111-ss; 231-ss. *La Filosofía Hebrea y Judía en la Antigüedad*; em *Historia de la Filosofía s. XXI*, T. I, México, 1978, pp 52-63.

²⁴ CHOURAQUI, A., *La pensée Juive*, Paris, 1965, pp 19-28.

²⁵ GÉLIN, A., *L'homme selon la Bible*, Paris, 1968.

²⁶ Cf. entre outros o V.T.B.; Paris, 1962, Arts. *Alliance*; *Homme*; *Peuple*, *Vérité* etc.

²⁷ DUSSEL, E., *El humanismo semita*, Buenos Aires, 1969, pp 75-106.



visão semita ao longo do processo de formação e desenvolvimento da cultura do Povo da Aliança, porque se relacionam diretamente com as chaves epistêmicas presentes na civilização israelita na qual Jesus de Nazaré nasceu e viveu²⁸.

Um paradigma de base diacrônica supõe pôr em relação, em termos de sentido causal, o acontecer presente e a experiência empírico-relacional, com uma história. É se autocompreender como protagonista de um projeto grupal, de um povo – ou se preferirmos o jargão sociológico: de uma formação social coletiva – e, no caso concreto de Jesus e seus discípulos, de uma missão que abrange a comunidade de referência, lato sensu, *o povo da terra*. A forma de imaginar a lógica dos acontecimentos que Israel vive – protagoniza ou padece – está vinculada a uma eleição, uma Aliança, uma terra e uma vocação ou missão: “*ser santos como seu Senhor é Santo*” (Lv 19,2). O povo eleito se autoconhece numa dialética de relação com o Altíssimo. Essa relação, por sua vez, constitui um drama que ocorre no tempo: é sua história. Para Israel, em certa forma, o Senhor está ao mesmo tempo fora e dentro da história. Mais exatamente, da criação. Está fora, porque é transcendência absoluta. Trata-se de um Deus “totalmente outro” (*Ganz Andere*, como gostam dizer os exegetas alemães), que não se confunde nem é uma “parte” do universo empírico. Mas também fica dentro, porque os acontecimentos, vividos tanto na vida quotidiana como ao longo dos séculos, somente podem ser verdadeiramente entendidos se os enquadrarmos no marco da eleição e fidelidade à vontade do Senhor. O que interessa aqui não é descrever esse modelo, senão ver como opera enquanto chave gnoseológica: é uma lógica de conhecimento em dois planos ou movimentos. Exteriorização por alteridade, e interiorização no tempo imanente por resposta histórica. Deus está fora como ponto de referência sempre absoluto, mas a Aliança que propõe a seu povo converte-o em interlocutor e motor da história.

Em poucas palavras: a cultura israelita pressupõe um modo de ordenar os dados da realidade vivencial que toma como elemento estável a permanente relação – temporal – entre presente fenomênico, passado e memória coletiva, com uma totalidade de sentido na qual o Senhor se manifesta, por sua vez, para além do tempo – desde um âmbito exterior à história – mas como sentido íntimo e último dos acontecimentos.

²⁸ BENTO XVI o expressa assim: “O mistério da Encarnação nos manifesta [...] que Deus se comunica sempre numa história concreta, assumindo as chaves culturais nela inscritas” (*Verbum Domini*, nº 114).



4.2 *A história de Israel (objetiva e subjetiva) na humanidade de Jesus*

A figura, os gestos, atitudes e palavras de Jesus, como as de qualquer ser humano, são acontecimentos situados no tempo e num espaço social, que possuem caracteres específicos. Jesus, tanto quanto seus discípulos diretos, fala aramaico, situa-se linguística e culturalmente no contexto das formas de conhecimento semita, e num meio social de tradição cultural israelita septentrional, concretamente galilaica. Seu imaginário social e coletivo específico lhe fornece chaves de causalidade e sentido, atual e/ou final, com relação à lógica do desenvolvimento dos acontecimentos da realidade imanente. Mais concretamente. Nasce em tempos do Segundo Templo, cresce, é educado e vive na terra de Israel, na região norte do território e, em particular, na província da Galileia. Sua história se desenvolve sob o reinado de Herodes Antipas; seu ministério sob o mandado do governador – ocupante ilegítimo aos olhos de boa parte da sociedade de seu tempo – Pôncio Pilatos, a partir do ano décimo quinto do imperador Tibério²⁹. É um período onde, para escutar o sentido do presente, de um lado começa-se a buscar a mediação da Palavra escrita, que recolhe uma história – passado – mas que, por ter-se fixado e estabilizado sob a forma de livro, converteu-se em lei – *Torá, Tanak* – como parâmetro de fidelidade. Por outro, vive-se a angústia do silêncio profético – *os céus mantêm-se fechados* – que as revelações, isto é, os apocalipses, tentam mitigar. Assim poderíamos continuar, não para lembrar aquilo que todos sabemos, mas para ir à arqueologia epistêmica que, desde um imaginário ao mesmo tempo coletivo, complexo e heterogêneo, suporta a razão última, o sentido pressuposto do texto canônico que recebemos e veneramos porque acreditamos que é “palavra revelada”³⁰.

Não temos direito de supor que esses dados constituam apenas um acidente descartável, uma vez que pensamos ter captado a essência imutável e eterna do Verbo. Bem pelo contrário, na atualidade, a

²⁹ Lc 3, 1.

³⁰ Não sou eu quem fala. Com outras palavras, é a *Verbum Domini* que assim o diz: “O fato histórico é uma dimensão constitutiva da fé cristã. A história da salvação não é uma mitologia, mas uma verdadeira história e, por tanto, devemos estudá-la com os métodos da investigação histórica séria». [...] «Porque, na Palavra bíblica, Deus está a caminho de nós e nós a caminho dele, é necessário aprender a penetrar no segredo da língua, e compreendê-la em sua estrutura e no seu modo próprio de expressão. Assim, precisamente pela busca de Deus, resultam importantes as ciências profanas que nos assinalam o caminho em direção da língua”. No 32.



gnoseología demonstra que qualquer conhecimento, por desencarnado e metafísico que se pretenda, não deixa de ser um produto histórico enquadrado e condicionado pelas circunstâncias em que viu a luz. Mas tem mais: o Verbo Eterno *se fez carne e habitou entre nós* (Jo 1,14), isto é, veio ao mundo não com uma *aparência humana acidental* senão como Jesus de Nazaré, o tão discutido Jesus histórico. Este fato, como dado da realidade, tem consequências imediatas no plano da epistemologia na teologia da revelação. De fato, não podemos pensar que, se o Pai Eterno em sua infinita bondade e sabedoria nos enviou seu Filho no seio da civilização israelita, as formas específicas da cultura semítica, suas tradições epistêmicas, os paradigmas linguísticos que conformam a lógica de seu pensamento e a perspectiva sócio-histórica, humana e gnoseológica de Jesus, seriam simples acidentes provisórios sem alguma importância na hora de pensar humanamente o mistério divino revelado nele. Nesse marco pode-se dizer que as chaves epistêmicas da tradição israelita, nas quais transcorre a *existência* humana de Jesus, projetam seu alcance com relação à lógica de sentido e as estruturas gnoseológicas subjacentes a suas palavras e gestos, atingindo o marco epistêmico da própria revelação.

Se observarmos de perto os pressupostos epistêmicos que subjazem às palavras do Mestre, o marco de alteridade diacrônica transparece com clareza ao longo dos quatro evangelhos: *Não vim para abolir a Lei* – passado, história, tradição – *mas para levá-la à sua plenitude* – presente³¹. *Ouvistes o que foi dito...* – passado, história, tradição – *Eu, porém, vos digo...* – presente³² etc. Poderíamos acrescentar inúmeros exemplos, mas apenas seriam “árvores” numa floresta que pode ser vista desde outro ângulo. O que devemos aprofundar, mediante uma nova perspectiva, é a visão de conjunto. Se lêssemos o Novo Testamento sob uma ótica ou paradigma que integre o marco semita de sentido – essa famosa chave israelita de leitura – qualquer passagem pode ficar iluminada sob ângulos inéditos. A primeira pista que me levou a perceber que o texto suporta ou admite outros pressupostos paradigmáticos – que absolutamente não fazem violência à fé recebida – foram os estudos exegéticos do Novo

³¹ Mt 5,16-18.

³² Mt 5,21-22.



Testamento feitos por autores judeus³³. Joseph Klausner³⁴, David Flusser³⁵, Schalom Ben-Chorin³⁶, Étan Levine³⁷, Geza Vermés³⁸ etc. etc. É curioso que, lendo o mesmo e exato texto que nós lemos, eles “veem” coisas – mais do que óbvias desde a sua perspectiva – que nenhum de nós jamais percebeu. Só se tornam óbvias para nós depois que alguém pergunta: Como? Você nunca se deu conta de que Jesus está fazendo alusão a tal ou qual circunstância, regra, instituição ou conflito? Pois é, era tão óbvio, que ninguém viu... Isso demonstra que a questão dos paradigmas é coisa séria e deve ser levada a sério com responsabilidade teológica, porque fomos constituídos por Deus em feis depositários da revelação³⁹.

5. As linhas básicas do modelo gnoseológico semita se refletem na forma em que Jesus interpreta os imperativos éticos de sua comunidade social de referência, sua missão e por consequência a lógica do presente.

Destacamos dois eixos maiores que se constata em toda a formação social e cultural israelita: a alteridade e a diacronia. São núcleos, a um tempo, permanentes e comuns. Verificam-se de forma unívoca no plano da identificação grupal, e aparecem como chaves nas fontes conhecidas. A esses eixos juntam-se outros três elementos que constituem, por sua vez, formas estáveis de representação do acontecer empírico e elementos de posição variável no modelo geral, de acordo com o grau de centralidade ou subsidiariedade que apresentem no conjunto.

³³ Apesar de não se tratar de uma exegese, no sentido estrito, mas de uma reflexão filosófica, deve ser citado, pela importância que teve no diálogo interreligioso, o trabalho pioneiro de Martin BUBER, *Yo y Tú*. A edição em castelhano é do México, 1968. Também, do mesmo autor, *El humanismo hebreo y nuestro tiempo*, Buenos Aires, 1978.

³⁴ KLAUSNER, J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Barcelona, 1989.

³⁵ FLUSSER, D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*; Madrid, 1975.

³⁶ BEN-CHORIM, Sch. *Mon frère Jésus. Perspectives juives sur le Nazaréen*, Paris, 1983.

³⁷ LEVINE, É., *Un Judío lee el Nuevo Testamento*, Madrid, 1980.

³⁸ VERMES, G., *Jesús el Judío*, Barcelona 1977.

³⁹ Vale a pena ler um trabalho epistemológico muito fino que se baseia nas tradições bíblica e talmúdica como ferramentas para o conhecimento científico: HOFFMAN, R. e LEIBOWITZ-SCHMIDT, S. *Vino viejo, Ánforas nuevas: Reflexiones sobre la ciencia y la tradición judía*. México, 2004.



5.1 Elementos estruturais

5.1.1 Alteridade. O Deus de Israel é totalmente outro. Não se confunde com alguma parte do universo empírico. Porém, mesmo sendo uma alteridade absoluta, ao extremo de não existir, sequer, o direito de pronunciar seu nome, não se trata de uma alteridade fechada sobre si mesma. É uma alteridade relativa ou relacional, que se processa na intimidade⁴⁰. Deus fala no coração do homem, conhece suas entranhas e perscruta seus rins. Está fora, mas é reconhecido pelo homem no recanto mais íntimo⁴¹. Jesus o enfatiza em todo momento:

*Tu, em contrapartida, quando fores orar, entra em teu aposento e, depois de fechar a porta, ora a teu Pai que está ali no segredo, e teu Pai que vê no segredo, recompensar-te-á.*⁴²

Essa forma de se-entender desde o início mesmo, não apenas significa alteridade, mas mais profundamente, relação (cf. infra), diálogo com um âmbito que é postulado ou interpretado como diferente da própria unidade somático-anímica-espiritual⁴³. O homem é reflexo. Imagem e semelhança, mas não de forma estática, porque sobre todas as coisas é interlocutor.

Alteridade e Relação. O Povo como unidade coletiva consiste, subsiste e se conhece a si mesmo em referência a uma relação – de Aliança – com seu Senhor. Em Israel, a dimensão relacional de identidade é, antes, algo coletivo, mais que pessoal. Promessa, relação, vocação e missão, compreendem o povo inteiro como unidade conceitual, e desde essa órbita prolongam-se ou projetam-se no âmbito pessoal. É um *povo*

⁴⁰ Pr 24, 12.

⁴¹ Desde a ótica da psicologia profunda, arquetípica, esta percepção permite a distinção que faz Jung entre o arquétipo de *centro ou si-mesmo* e o *eu* como centro funcional de percepção e de imputação do conhecimento. O *eu* é experimentado espontaneamente como elemento principal de relação e interiorização. O centro, em contrapartida, é um ponto de referência que, bem que se encontre no mais profundo da estrutura psíquica do ser humano, este o reconhece como algo que o sobrepassa, de algum modo alheio, coletivo, ao mesmo tempo que interior e transcendente à sua constituição individual. Nas religiões monoteístas, está associado à ideia e à experiência de Deus. Não se deve esquecer que Israel é a religião monoteísta mais antiga.

⁴² Mt 6, 6.

⁴³ São os três elementos específicos da antropologia israelita: *sôma* ou *basar*, *psichê* ou *nefesh* e *espírito* ou *ruah*. Elementos todos próprios da unidade autônoma, funcional e dinâmica que é o ser humano.



eleito por alguém – YHWH – e constitui sua propriedade⁴⁴. É o *Povo da Aliança*, aliança com seu Deus. É o *Povo da Terra*, terra recebida dEle por herança e na qual vive ou dela é expulso, por consequência do tipo de relação com seus semelhantes conforme a vontade do Senhor. *Povo Santo*. Santidade e eleição estão íntimamente associadas. Santidade significa ter sido posto à parte, ser outro –como Deus é totalmente outro– mas a santidade sublinha a relação de missão, de envio para desenvolver uma tarefa.

*Desde os confins da terra eu te chamei e te disse: Servo meu és tu, eu te escolhi e não te rejeitarei.*⁴⁵

Jesus também se conhece a si mesmo em relação a outro:

*Tudo me foi entregue por meu Pai e ninguém conhece quem é o Filho senão o Pai.*⁴⁶

Alteridade e “deuterologia”. Ao falar em eleição, vocação, missão, santidade – inclusive sobre Jesus como fundamento da vida cristã – nem sempre se repara que estes eixos semitas de identificação e integração da personalidade, de fato pressupõem, por anterioridade lógica, um movimento prévio. O *Povo* e seus integrantes são consequências, epifenômenos, “segundos movimentos”. O primeiro movimento vem de alguém que lhe é exterior, um *outro* que tomou a iniciativa primeiro de chamá-lo. Constitui um segundo momento o interior de um diálogo que se inicia em forma absoluta com o *chamado à vida* e se traduz imediatamente em envio.

*A mim conheceis e sabeis de onde venho. Eu não venho por minha conta, mas Aquele que me enviou é veraz.*⁴⁷

*Quem vos recebe a Mim recebe e quem me recebe, recebe Aquele que me enviou.*⁴⁸

Alteridade e Interlocação. O *Povo eleito* está chamado a dar resposta. A eleição não é uma imposição, uma carga ou *karma*, é um convite. Mais ainda, um convite afetuoso, amoroso. Envolve muitos elementos como mecanismos de conhecimento: experiência, emoção ou afeto,

⁴⁴ Ex 19, 5.

⁴⁵ Is 41, 9.

⁴⁶ Lc 10, 22.

⁴⁷ Jo 7, 34.

⁴⁸ Mt 10, 40.



pacto, fidelidade, liberdade, e outros muitos que subjazem às figuras de iniciativa e resposta. Os homens e as mulheres do *Povo da Aliança* são chamados à vida e ao mundo empírico – entendido como história – por Alguém, diferente e exterior à sua pessoa.

5.1.2 Diacronicidade. Como surge do afirmado no parágrafo anterior, a alteridade inclui invariavelmente um desdobramento no tempo: o presente, o sentido preciso ou misterioso dos acontecimentos, a aliança, a eleição, a fidelidade, a vocação ou a missão, sempre estão enquadradas num fato passado e/ou numa esperança por vir. Israel é sua história. O presente é, ao mesmo tempo, uma consequência e uma preparação para alguma coisa que chegará. A tal ponto esta singularidade projeta seu alcance como modelo gnoseológico, que o hebraico possui um tempo verbal conhecido como “presente profético”.

Jesus e o conhecimento diacrônico. Tem-se insistido muito nas defasagens presente-história e presente-promessa, como elementos estruturadores da identidade e da integração epistêmica, isto é, como chaves de conhecimento e auto-conhecimento próprios da cultura israelita. Os fatos incorporam-se numa totalidade de sentido mediante sua integração a um conjunto de outros fatos já vividos pelo povo e resgatados para a memória coletiva. Assim, a pregação de Jesus e a forma de discernir sua identidade e o sentido da vida é um exemplo constante dessa perspectiva epistêmica. Vejamos alguns exemplos:

*O Filho do Homem não veio para... mas...*⁴⁹

*Se eu expulso os demônios pelo Espírito de Deus, é que chegou...*⁵⁰

*O Filho do Homem enviará...*⁵¹

*Esta escritura que acabais de ouvir tem-se cumprido hoje...*⁵²

É possível reproduzir praticamente a totalidade das palavras de Jesus e mostrar que, explícita ou implicitamente, levam a marca da percepção diacrônica como chave de sentido. Outro tanto pode-se dizer da alteridade. Unidade na multiplicidade, singularidade na coletividade, atualidade como memória ou esperança, presente como fase de uma

⁴⁹ Mt 20, 28.

⁵⁰ Mt 12, 28.

⁵¹ Mt 13, 41.

⁵² Lc 4, 21.



história, ou prelúdio do cumprimento de uma promessa etc. etc. É o que se chama de “paradigmas de incorporação” ou chaves epistêmicas.

De fato, essa originalidade – ou caráter peculiar – no modo de conhecer a realidade, que nos legou a civilização semita através do Verbo que se fez história, pode ser ilustrada mediante a categoria do discernimento. Discernir é buscar a vontade e maior glória de Deus Pai. É referir-se a um *Alter* como eixo de sentido e buscar a cada dia do presente a resposta mais adequada para os momentos seguintes. Um *presente como história*, para utilizar a metáfora de Paul Marlor Sweezy⁵³.

5.2 Elementos funcionais

5.2.1 Período. Existem várias formas de denominação da época em que Jesus viveu, com relação à história de Israel. Alguns autores falam de *Judaísmo tardio* ou *Judaísmo normativo*; outros, de *Intertestamento*; as escolas históricas, de modo geral, o chamam de *Período do Segundo Templo*⁵⁴. Para os fins deste artigo, o que interessa analisar é o modelo gnoseológico geral de Israel – lato sensu – e as variantes próprias da época de Jesus, que são seu reflexo específico.

O período na região sul, isto é, o antigo reino de Judá, se centra no Segundo Templo e possui alguns caracteres particulares que, nos tempos de Jesus, refletem sobre a forma de percepção do acontecer empírico.

Até o surgimento da revolução Macabeia, com a consequente independência política sob a dinastia sacerdotal – não davídica – dos asmoneus, e a reconquista militar para Jerusalém e Judá dos antigos territórios septentrionais – Samaria e Galileia – o território palestino vive um período de consolidações institucionais. Suas linhas fundamentais são a continuidade dos sacerdócios dinásticos em Jerusalém e Samaria,

⁵³ SWEEZY, Paul Marlor, *The Present as History*, Nova York, 1955.

⁵⁴ Inclino-me por esta última denominação, com a condição de estender sua duração para além da destruição física do edifício, provocada pela primeira guerra anti-romana, isto é o ano 70, prolongando o período pelo menos até o fim dos anos 130. Então, como consequência da última revolta, os israelitas – incluindo os sucessores carnaís de Jesus chamados *desposynes* ou *bispos da circuncisão* – são expulsos de Jerusalém e a cidade é refundada como urbe romana. É interessante lembrar algo que nos manuais quase sempre é passado por alto: o futuro patriarcado ortodoxo de Jerusalém somente aparece depois que é instituído um bispo de origem gentia, Marcos, que entra junto com as tropas romanas. Até esse momento, a *Igreja Mãe* não se tinha diferenciado de Israel, praticava a circuncisão, e seus membros participavam do culto sacrificial – precário – que subsistiu entre os entulhos no altar do Templo de Herodes.



a estabilização dos textos (Pentateuco Samaritano, Tanak, LXX, Pseudo-epígrafos etc.), o surgimento de grupos ou correntes institucionalizadas que mais tarde serão definidos como seitas, partidos ou escolas, e a extinção da profecia com o nascimento subsidiário da literatura apocalíptica. Fora da Palestina a presença israelita – especialmente judía – também se consolida em toda a bacia do Mediterrâneo, mediante comunidades (sufragâneas) conhecidas como Qahal (קהל) que se reúnem em prédios próprios, chamados “casas da assembleia” (תּוֹכַח תּוֹכַח) e/ou “de oração” (הַלִּיפּת תּוֹכַח)⁵⁵, também chamadas sinagogas (συναγωγή), conservando sua identidade e religião étnica, bem como seu contato com Jerusalém⁵⁶.

Nesse contexto é possível distinguir alguns eixos de interpretação – atualização funcional – dos elementos apontados no parágrafo anterior. Trata-se de uma formalização em três núcleos, que estão presentes como instrumentos gnoseológicos em todas as correntes contemporâneas a Jesus, mas que para cada caso ocupam posições diferentes em termos de centralidade como variável explicativa. Dito de outra forma: quando um dos núcleos constitui o eixo central de sentido, os outros dois, sem desaparecer, encontram-se subordinados ao terceiro. Esses eixos são: *Templo – Sacerdócio; Livro – Lei; e Presente – Futuro*.

Templo e sacerdócio. Define a posição dos Saduceus e provavelmente os primeiros Essênios. Os Saduceus, como aristocracia sacerdotal, centram sua forma de interpretar a religião de Israel na tarefa ritual, e também na administração dos recursos materiais que se geram em volta da atividade cultural. Buscam manter sua hegemonia dando continuidade ao funcionamento das instituições nacionais que rodeiam o Segundo Templo. Os Essênios, como grupo de *Filhos de Sadoc* que julgam o sacerdócio (ou sumo-Sacerdócio) de Jerusalém ilegítimo e tem-se congregado em comunidades – a melhor conhecida é a de Qumrán – numa espera ao mesmo tempo profética e militante, que cultiva a pureza ritual e mantém uma longa vigília, esperando o momento em que será restabelecida a legitimidade sacerdotal em Jerusalém.

Livro e Lei. Define a posição dos Fariseus e de alguns grupos de mestres itinerantes, que subordina toda a vida religiosa da comunidade à aplicação da Lei em cada situação cotidiana, pessoal ou coletiva. O Templo e a interpretação dos tempos devem ser enfocados desde o texto

⁵⁵ *Beyt kneset*, ou *beyt t'filâ*.

⁵⁶ Conhece-se por diversas fontes indiretas (externas) a existência de uma dispersão samaritana, mas seus escritos ou crônicas não foram conservados.



da Torá. São o antecedente das escolas rabínicas e o motor do modelo normativo que se imporá como elemento característico do judaísmo rabínico depois dos fracassos militares de 66-74, 117-118 e 132-136.

Presente e futuro. Corresponde à posição de grupos insurgentes anti-romanos, movimentos batistas e outros agrupamentos revolucionários englobados sob os adjetivos de *sicários* ou *zelotes*. Provavelmente incluía alguns elementos do grupo Essênio e também alguns camponeses marginalizados pela forma romana de administrar seus domínios. A intensidade e frequência das revoltas, demonstram que o movimento é forte na Galileia – e inclusive na Samaria – como em algumas regiões da Transjordânia e da Diáspora. A literatura apocalíptica é própria dessa corrente. Trata-se de uma visão que sublinha com ênfase a percepção diacrônica do presente e parece vivê-lo como prelúdio a uma mudança radical na equação político-religiosa, que permitirá restaurar a legitimidade davídica – ou do culto no monte Garizim para os samaritanos – como recuperação de uma situação de “reinado dos céus” (o Altíssimo) com sua correspondente prosperidade.

Jesus de Nazaré parece tomar desta última corrente a ótica de um presente que só se pode entender em profundidade quando relacionado com as promessas do Senhor de Israel e com o futuro imediato. Existem duas expressões características de sua pregação, isto é: Filho, e Reino. Ambas, embora por distintos caminhos, se conectam com a centralidade do eixo presente-futuro. A figura do Filho do Homem, de Deus, de Davi ou do Altíssimo, aparece com frequência na literatura apocalíptica, como esperança de um eleito legítimo – messias, ungido – que abrirá uma época de tranquilidade e prosperidade para Israel. O Reino ou *Reinado* (dos Céus ou de Deus), o próprio Jesus o apresenta como uma quebra entre a situação atual e a reconciliação futura com o Pai.

A Igreja nascente, ou comunidade de discípulos diretos de Jesus, também privilegiou esse núcleo para interpretar a ressurreição de Jesus, seu ministério e vida anterior sob a ótica dessa ressurreição e sua esperança de uma rápida volta do Mestre em sua Glória. Tudo o que ocorreu foi “*conforme as Escrituras*”. O que os profetas – no passado – disseram sobre o messias de Davi, o Servo sofredor, a Pedra que rejeitaram os construtores etc.etc., foi dito para que, quando se completasse o tempo – presente ou futuro imediato – ficasse patente a soberania do Altíssimo e a legitimidade de seu *Ungido*.



Ex-curso

A história como crônica, como ciência do tempo e como representação do sentido dos acontecimentos.

Ao longo de vinte séculos de desenvolvimento cristão – e outro tanto pode-se dizer do âmbito judeu^[*] – o saber comum da cultura ocidental habituou-se a uma dupla identificação: A Bíblia Hebraica conta a história de Israel, e do lado cristão acontece algo semelhante com o livro de Lucas, Atos dos Apóstolos, que contaria a história do cristianismo nascente. Se se observar o mérito um pouco mais de perto, descobre-se que ambas as associações incluem uma simplificação análoga dos fatos, e até uma redução distorsiva. Com efeito, desde meados do século XIX^[**], pelo grande desenvolvimento que adquiriram a linguística – especialmente a crítica textual que desemboca na *história das formas* – a arqueologia e a crítica histórica, o universo de dados sobre a história do Oriente Médio e da bacia do Mediterrâneo alargou-se de forma extraordinária. Ali começa a ficar claro que os livros sagrados não possuem uma intenção historiográfica. E isso, nem para os que os escreveram, nem para os que os conservaram – desprezando ou destruindo outros análogos – e os que os copiaram, ou comentaram, ou amputaram, ou compilaram ou os glossaram, e assim os transmitiram a seus descendentes. É mais justo então pensar que a Bíblia Hebraica é a fonte principal para se conhecer a história de Israel, com a condição de que se aceite que seus autores, embora partindo de fatos históricos – ou tidos como tais pela memória coletiva das tribos, clãs, grupos ou povos – escreveram *uma teologia* da história. Isto é, algo mais apologético do que historiográfico. A Bíblia seria então uma história das relações entre o povo eleito e seu Deus. A chave de sentido está fora dos acontecimentos narrados, ou por baixo deles, e é a razão de seu resgate como memória. A visão de Israel sobre seu passado e seu presente tem sido definida como teológica. Quiçá seja preferível precisar que, para seus cronistas e copistas, trata-se de uma história imanente, na qual o Deus transcendente e pessoal está presente através de seus eleitos. Não é YHWH quem, “diretamente”, abre as

[*] Em cujo caso haveria que acrescentar quatro ou cinco séculos a mais, porque o processo de estabilização textual dos livros se processa no período do Segundo Templo.

[**] Em realidade, o processo começa com a recuperação vernácula do texto, operada pela Reforma, e com o trabalho de REIMARUS, que inaugura a busca do Jesus histórico em meados do século XVIII.



águas do Mar Vermelho. É Moisés, com sua vara estendida e sua fé na palavra – promessa – de Deus. (Como também não faria sentido que a palavra de Jesus, para que se produzisse a ressurreição da filha de Jairo, fosse pronunciada contra a sua vontade ou a do receptor, apenas para exercício mágico do poder de Deus. A fé, de Jairo, é a ocasião que permite que o poder de Deus se manifeste através de Jesus e restitua a vida à menina).

Esta perspectiva de ver na Bíblia uma *teologia* da história de Israel, mais do que uma história objetiva, não é nova. O que, sim, constitui novidade é a modalidade de lê-la, e recuperar na medida do possível a densidade dos fatos históricos em chave de sentido processual, atual e final^[***]. Mas há algo mais. A ampliação das bases de dados nas ciências humanas, à medida que se multiplicam as perspectivas de estudo por combinação interdisciplinar das informações, nos apresenta um novo desafio: É necessário entender as *causalidades* na história, para entender como se situava ante ela o homem Jesus de Nazaré. A teologia pressupõe a história do acontecido, mas a história foi vivida por seus protagonistas como uma teodiceia. Essa forma peculiar de se situar frente à realidade, não apenas afeta seus protagonistas, mas, de alguma forma, dirige ou condiciona o desenvolvimento dos próprios processos sociais e históricos. Quando um protagonista imagina que as coisas que estão acontecendo a seus olhos são a consequência duma vontade divina, e que essa vontade divina, ao mesmo tempo, exige uma tomada de posição, uma decisão ética e axiológica, obviamente seus atos, fundados na teodiceia, determinarão que a própria história mude de rumo como consequência dos efeitos de suas opções. Um exemplo contemporâneo à época de Jesus: As guerras insurrecionais judias sob as dinastias Julioclaudiana e dos Flávios, que terminaram em massacres e desastres para o povo judeu, determinando, inclusive, a aceleração do processo de diferenciação religiosa do cristianismo, estão vinculadas às expectativas de uma irrupção ou intervenção divina em favor de seus fiéis. Esse pressuposto de fé não se verificou nos fatos empíricos, mas foi um fator relevante de mutações na história de ambos os povos.

[***] Processual, porque se entendem os processos históricos como cenários de um desenvolvimento continuado. Atual, porque sua lógica é que o presente somente pode ser entendido como palavra divina à luz do passado.



A modo de conclusão

Tomamos como ponto de partida uma dupla afirmação fundamental na teologia cristã da revelação: Em primeiro lugar, o mistério da encarnação desvela o mistério do homem e, ademais, Jesus revela definitivamente a Deus. Quanto a esse último aspecto, assinalamos que a revelação se processa desde a condição humana de Jesus, através de sua humanidade. Perguntamo-nos então: O que significa essa dimensão humana? A tradição nos diz que é uma natureza completa, perfeita. Mas a humanidade de Jesus não apenas significa uma entidade ontológica independente do *ser humano* Jesus. É verdade que pode ser pensada como tal, para fins doutrinários. De fato, assim aconteceu. Porém, isso constitui uma opção no terreno dos métodos, que não esgota – nem pode fazê-lo – a compreensão e apresentação doutrinária do mistério.

Definir e conhecer. A tradição dogmática nos legou uma fórmula doutrinal. Essa definição constitui o marco correto para situar as relações entre o Pai e Jesus: A união hipostática. Nesse marco, a dimensão humana do Verbo encarnado – ou a *humanidade* de Jesus – é definida em termos de natureza: *natureza humana perfeita e completa, total e em ato* etc. Aqui já temos um uso da língua e das categorias do pensamento grego. É normal porque, em sua época, as disputas cristológicas se processaram numa sociedade cuja cultura falava grego e formulava seu pensamento naquele marco paradigmático. Mais ainda, os evangelhos e textos apostólicos foram escritos no grego da *koinê*, o que não quer dizer que seus autores – muito menos ainda Jesus – tenham pensado em termos de filosofia grega. Tampouco, nem todo o cristianismo se pensou a si mesmo desde essa chave epistêmica⁵⁷. Ali surge, então, a questão paradigmática: O modelo gnoseológico que Jesus recebeu de seu âmbito civilizatório também é um dado da realidade, que não temos o direito de ignorar no terreno da teologia da revelação.

Um melhor conhecimento do *ser humano* Jesus inclui, necessariamente, a *episteme* histórica através da qual o Mestre se conheceu e se entendeu a si mesmo, situou-se no universo intersubjectivo que o envolvia e expressou seu pensamento, seus sentimentos e seus valores. As categorias gnoseológicas do pensamento semita constituem, em Jesus, a primeira chave epistêmica da mensagem que nos revela definitivamente o

⁵⁷ Estaríamos esquecendo as comunidades de língua persa ou copta, uma amnésia, infelizmente, bastante comum quando se trata de formulações dogmáticas.



Pai. Essa forma de ver e de entender a realidade tem um valor constitutivo para a mediação humana, operante na *palavra inspirada*.

Estamos acostumados a pensar a cristologia em termos ontológico-metafísicos. Porém, as ciências do conhecimento não se esgotam na ontologia. Os paradigmas de base metafísica são um modelo epistêmico entre outros. Têm sua história e, mesmo se não temos o direito de excluí-los como veículo doutrinal, tampouco temos o direito de absolutizá-los como lógica de pensamento e decodificação da realidade, especialmente no terreno da inspiração, pois são estranhos à modalidade humana de conhecimento de Jesus de Nazaré, princípio e fundamento da revelação definitiva de Deus, isto é, Jesus não se pensava a si mesmo nesse marco epistêmico, mas em termos de uma perspectiva diacrônico-relacional.

Em segundo lugar, porque na base da encarnação temos que admitir uma economia do mistério que não nos dá o direito de relativizar. A modalidade humana de conhecimento de Jesus não constitui um acidente, mas um elemento constitutivo da revelação, fruto da vontade providencial do Pai Eterno. O Pai nos enviou o Filho num momento histórico determinado, numa cultura, no seio de um povo, numa região no interior desse povo e expressando-se numa língua com regras cujo paradigma epistêmico determina sua auto-compreensão e a forma de entender e de expressar o sentido da realidade intersubjectiva que constitui o contexto de sua vida. Mas não apenas a de Jesus, também a dos discípulos que nos transmitiram sua mensagem, os profetas, sábios, redatores e compiladores que os precederam, e cuja história e cujas escrituras são o ponto de referência explícito de todos os protagonistas humanos de ambos os Testamentos. A inspiração que, entre outras coisas, respeita as regras de auto-inteleção do veículo humano na escrita, isto é, a cultura do autor, nos obriga a assumir os pressupostos paradigmáticos da mensagem como condição de fidelidade à própria inspiração. Aliás, a *Verbum Domini* sublinha com insistência a importância do respeito às relações existentes entre inspiração e cultura no terreno da exegese. O que vale como orientação para uma história da revelação, a fortiori deve ser considerado relevante quando se considera seu fundamento⁵⁸.

⁵⁸ “Deus não se revela ao homem em abstrato, mas assumindo linguagens, imagens e expressões vinculadas às diferentes culturas. [...] O fenômeno da cultura, em seus múltiplos aspetos, se apresenta como um dado constitutivo da experiência humana: «O homem vive sempre conforme uma cultura que lhe é própria, e que, por sua vez,



Por último, o momento cultural em que nós mesmos fomos chamados a receber e proclamar o Evangelho, também é um dado da realidade. Temos falado da complexificação das ciências do conhecimento, da sociedade posmoderna, do método das ciências humanas, da quebra epistemológica post-kantiana, da crise na epistemologia da fé em tempos do modernismo e da *nouvelle théologie*, da dimensão linguística e paradigmática – social – da episteme e do esgotamento dos modelos formalistas, de base metafísica, para fazer frente às novas complexidades⁵⁹. Pois bem, desde um ponto de vista puramente hipotético, animo-me a afirmar que os modelos de base diacrónica – próprios da cultura israelita – resultam muito mais adequados como instrumentos auxiliares de trabalho no terreno da recepção epistêmica da revelação, que a base ontologista da metafísica greco-escolástica. Não esqueçamos que a língua que falou o Verbo encarnado *não utiliza o verbo ser* – base última da episteme metafísica – como instrumento copulativo para a compreensão do mundo fenomênico ou para a distinção formal entre sujeito e objeto.

Aqui me permito enunciar um marco de trabalho teórico-teológico que, se o Senhor assim o permitir, pretendo desenvolver nalgum momento, quiçá num próximo artigo. Trata-se do alcance epistemológico, em ciências sociais, do *dogma da união hipostática*. Não há necessidade de negar a sociologia do conhecimento para deixar salva a metafísica ou a ontologia. Não há necessidade de condenar os paradigmas diacrônicos, nem a história e a situação social, como dimensões inerentes ao conhecimento – inclusive teológico – para conservar o patrimônio revelado. Até me animaria a dizer a ideologia, se a entendermos em termos de perspectiva de representação e imaginário coletivo condicionados pela situação na qual se nasce, se vive, se decodifica e se expressa o conhecimento. Temos, pois, que distinguir, sem separar. Mas isso nos levaria a muitas outras páginas.

Jesus de Nazaré, em sua natureza humana, se conheceu e se entendeu a si mesmo como parte de uma história. Recebeu – temos que supor que por determinação amorosa de seu Pai – um modo de conhecimento diacrônico-relacional. Praticou-o e nos desvelou o mistério de Deus e

cria entre os humanos um laço que também é próprio deles, determinando o caráter inter-humano e social da existência humana» (*Verbum Domini*, No109).

⁵⁹ Isso exige, antes de mais nada, que se reconheça a importância da cultura para a vida de todo ser humano. É uma relação fecunda, [...] que] entra também numa nova fase, devido [...] aos mais recentes avanços da cultura ocidental. *Ibid.*



do homem desde essa chave epistêmica. Temos o direito de continuar ignorando-o no terreno da epistemologia da fé? Acredito que não.

Endereço do Autor:

E-mail: daniel.ramada@lablibra.com

daniel.ramada@terra.com.br