

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC - SP

Alexandre Patucci de Lima

A linguagem e o discurso teológico em Adolphe Gesché

Mestrado em Teologia

SÃO PAULO
2015

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC SP

Alexandre Patucci de Lima

Mestrado em Teologia

A linguagem e o discurso teológico em Adolphe Gesché

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Teologia Sistemática sob a orientação do Prof. Dr. Antônio Manzatto

SÃO PAULO
2015

Banca Examinadora

Na condição de bolsista, grato a CAPES

Agradecimentos:

Agradeço a Deus, Palavra que antecede e fundamentada toda palavra;
A meus familiares: meus pais Antônio e Ademilde; meu irmão Adriano com sua esposa Daniele e Lohane, minha sobrinha.

A todos os meus parentes e amigos.

À Ordem dos Frades Menores Conventuais na pessoa do atual Ministro Provincial Fr. Gilson M. Nunes, como também ao Ministro anterior Fr. Geraldo Monteiro pelo apoio e confiança nesta caminhada de mestrado, e a todos os frades pela fraternidade.

Aos professores e funcionários da PUC-SP Campus Ipiranga,
De modo particular ao meu orientador Antônio Manzatto, pela orientação e sugestões desde o início, onde após idas e vindas, na busca de delimitar o tema de pesquisa, me sugeriu adentrar na obra de Adolphe Gesché, o qual não conhecia, mas que me encantou pelo modo de fazer e pensar teologia!

Ao povo de Deus que na caminhada do dia a dia me ensina a 'ouvir', a 'escutar' e a procurar palavras que nos apontem caminhos...

As palavras sempre apontam para além delas mesmas. Aqui, a palavra gratidão é insuficiente... Mesmo assim, a todos:

Muito obrigado!

Resumo

A linguagem tornou-se questão central no pensamento contemporâneo. Na Tradição clássica até inícios do sec. XX, foi concebida preponderantemente como mero 'instrumento do pensamento'. Esta abordagem da linguagem como instrumento do pensamento, culminou na busca de uma linguagem universal, neutra e objetiva visando a edificação da Ciência. Neste caminho, também a Filosofia, no início do sec. XX, a partir de algumas correntes (Positivismo, Filosofia Analítica, Círculo de Viena), passou a proceder como 'análise de linguagem' a fim de delimitar o que deveria ser considerado proposições com sentido e que agregam conhecimento, isto a partir de uma análise lógico-matemática e principalmente da verificação empírica. Na abordagem destes filósofos, as proposições da Metafísica, da Ética, da Religião e da Teologia foram consideradas como 'sem-sentido'. Tal abordagem, aliada a outros fatores, colocou em questão a 'linguagem teológica'. No entanto, no próprio seio da filosofia aprofundaram-se questões que permitiram recuperar o valor das várias outras formas de linguagens. Percebeu-se que a linguagem científica não é a única que veicula 'conhecimento', mas que há 'jogos de linguagens'. Abordagens como as de Wittgenstein, Heidegger, Levinas e Paul Ricoeur aprofundaram tal aspecto 'plural da linguagem'. Assim, abriram-se vias pelas quais a teologia pode (e deve) refletir sobre a natureza de sua linguagem. Nelas é que Adolphe Gesché se coloca. Ele não aborda sistematicamente a questão da linguagem teológica, nem mesmo sua teologia é estruturada como grande sistema ou manual. Ele oferece 'fragmentos' de reflexão que permitem pensar a questão. Para Gesché é preciso ouvir de novo e recuperar o valor das 'palavras da fé'. Para ele, a Teologia possui um 'discurso todo próprio' sobre o homem e para o homem. Dialogando com a cultura contemporânea, Gesché visa mostrar a racionalidade própria da linguagem e do discurso da fé, e com isso anunciar que Deus é uma boa notícia para o homem.

Palavras chave: Linguagem - discurso - Adolphe Gesché - Teologia

Abstract

The language became central issue in contemporary thought. In the classical tradition until the early twentieth century, it was designed primarily as a mere 'instrument of thought'. This approach to language as a tool of thought, led to the search for a universal, neutral and objective language aiming at building up the science. In this way also philosophy in the early twentieth century, from some currents (positivism, Analytical Philosophy, Vienna Circle), started proceeding as 'language analysis' in order to define what should be considered meaningful propositions which aggregate knowledge, this from a logical-mathematical analysis and especially from empirical verification. In these philosophers' addressing, propositions of Metaphysics, Ethics, Religion and Theology are considered as 'meaningless'. This approach, combined with other factors, put into question the 'theological language'. However, in the very heart of philosophy, issues were deepened which allowed recovering the value of several other forms of languages. It was realized that scientific language is not the only one which conveys 'knowledge', but there are 'language games'. Approaches such as Wittgenstein, Heidegger, Levinas and Paul Ricoeur deepened such 'plural aspect of language'. Thus, ways were opened in which theology can (and should) reflect on the nature of its own language. In these ways Adolphe Gesché arises. He does not systematically address the theological language issue, not even his theology is structured as large system or manual. He offers 'fragments' of reflection that allow us to think the matter. According to Gesché, it is necessary to hear again and recover the value of the 'words of faith'. For him, theology has a 'speech entirely of its own' about man and for man. In dialogue with contemporary culture, Gesché aims to show the specific rationality of faith's language and discourse, and thereby proclaim that God is good news for man.

Keywords: Language - speech - Adolphe Gesché - Theology

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I: A PROBLEMATIZAÇÃO DA LINGUAGEM TEOLÓGICA. UMA VISÃO A PARTIR DA FILOSOFIA: DA CRISE À NOVOS HORIZONTES	11
1. A LINGUAGEM COMO INSTRUMENTO DO PENSAMENTO NA FILOSOFIA GREGA.....	14
1.1 Platão e o Crátilo.....	15
1.2 Aristóteles.....	19
2. OS MEDIEVAIS E A LINGUAGEM ANALÓGICA	21
3. FILOSOFIA MODERNA E LINGUAGEM.....	25
4. FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA E A VIRADA LINGÜÍSTICA: METAFÍSICA E LINGUAGEM RELIGIOSA EM QUESTÃO.....	30
5. A CRISE DA LINGUAGEM TEOLÓGICA.....	35
6. ACENOS FILOSÓFICOS: PARA ALÉM DA CRÍTICA ANALÍTICA.....	40
6.1 Virada pragmática e os jogos de linguagem.....	40
6.2 linguagem e ontologia: Heidegger.....	42
6.3 Linguagem e Ética: Lévinas.....	46
6.4 Linguagem poética e hermenêutica: Paul Ricoeur.....	50
7. DA ABERTURA FILOSÓFICA AO TRABALHO DO TEÓLOGO	59
CAPITULO II: A LINGUAGEM E O DISCURSO TEOLÓGICO: APONTAMENTOS DE ADOLPHE GESCHÉ	61
1. ADOLPHE GESCHÉ: VIDA E OBRA	62
2. A CRISE DA LINGUAGEM TEOLÓGICA COMO CRISE DA IMAGEM DE DEUS.....	68
3. A LINGUAGEM COMO LUGAR DE INVESTIGAÇÃO (E REVELAÇÃO) SOBRE O HOMEM	73
4. A LINGUAGEM DO <i>NOUS</i> E A LINGUAGEM DO <i>LOGOS</i> COMO EXPRESSÃO DA RAZÃO	80
5. RAZÃO-LOGOS: ESPAÇO PARA LINGUAGEM DA FÉ COMO EXPERIÊNCIA DE SENTIDO	85
6. A LINGUAGEM TEOLÓGICA A PARTIR DE UM LUGAR NATAL (A CONTINGÊNCIA HISTÓRICA).....	88
7. O IMAGINÁRIO COMO EXPRESSÃO DO LOGOS: A LINGUAGEM TEOLÓGICA E LITERÁRIA.....	94
8. KERIGMA E VERDADE: A LINGUAGEM TEOLÓGICA COMO ANÚNCIO	107
9. A TEOLOGIA COMO DISCURSO SOBRE O SER HUMANO.....	114
10. A LINGUAGEM COMO ‘LUGAR’ DE RELAÇÃO E DO DISCURSO SOBRE DEUS	122
CONCLUSÃO.....	131
BIBLIOGRAFIA	133

INTRODUÇÃO

A Linguagem tornou-se questão central no pensamento contemporâneo. O ser humano tomou consciência de que é um ser de linguagem, de que a linguagem não é somente um ‘instrumento do pensamento’, mas antes, que ela o constitui. Por isso, a linguagem tornou-se ‘lugar’ na busca da compreensão do ser humano. Perceber as diferentes formas de expressão, os ‘diversos jogos de linguagens’, permite mergulhar ainda mais na complexidade e profundidade do conhecimento sobre o ser humano, este ser que a partir de sua experiência no mundo ‘inventou’ palavras como Deus, graça, salvação, redenção, pecado, eternidade, etc., condensando nestas palavras uma experiência do infinito, do transcendente que lhe descortinou horizontes e possibilidades de edificar sua existência. Entre estes ‘jogos de linguagens’ no qual o ser humano expressa formas de estar no mundo e de conhecê-lo, a linguagem religiosa surge como expressão desta dimensão da experiência humana ligada ao ‘infinito e ao transcendente’ e conectada a ela a linguagem teológica aparece enquanto impulso da racionalidade humana que quer compreender tais experiências explicitadas na linguagem religiosa¹, por que deseja sempre uma palavra de ‘sentido’, que lhe traga sentido e lhe oriente os caminhos! Assim, a linguagem teológica define-se, segundo Adolphe Gesché, como uma linguagem que aborda a ‘linguagem do homem que fala de Deus na fé’, e ao fazer isso expressa características profundas do homem, e de seu Deus. É uma linguagem que fala de Deus a partir da experiência religiosa, expressando e buscando dar a compreender dimensões profundas do ser humano em sua experiência do transcendente.

No entanto, esta noção de que a linguagem teológica expressa algo de importante sobre o homem, foi profundamente questionado na modernidade. A linguagem teológica foi criticada como sendo ‘linguagem sem sentido’, já que a modernidade foi marcada pela prevalência da linguagem científica como ‘padrão de linguagem verdadeira’. Como a linguagem teológica, (a começar pelo seu objeto

¹ “La teología es un descubrimiento de la racionalidad interna propia de la confesión de fe, que permite captar su verdad propia”. (RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre*. Antropología teológica de Adolphe Gesché. UNE: Salamanca, 2012, pg. 22).

principal: Deus) era marcada pela ‘inverificabilidade’, (já que não é possível verificar empiricamente a existência de Deus), foi classificada como linguagem sem sentido.

Também ocorreu que no afã de estruturar-se como ‘ciência’, a linguagem teológica, enquanto linguagem racional que deveria expressar o sentido da linguagem religiosa caiu em certo ‘abstracionismo’. A Teologia por um bom tempo estruturou-se de forma muito abstrata em especulações conceituais rígidas, no que derivou certo distanciamento entre Teologia e vida. O Concílio Vaticano II trouxe uma renovação fecunda para o fazer teológico, reconhecendo a pluralidade teológica (fruto de toda emergência de renovações teológicas que tiveram cabo no decorrer do sec. XX), o que permitiu certa renovação da linguagem teológica, e a busca de uma mais profunda compreensão de sua natureza, e isso diante das críticas externas da Filosofia Analítica, e das exigências ‘internas’ de renovação desta linguagem a fim de que estivesse ela mais próxima das questões humanas hodiernas.

Este trabalho tem, portanto, a finalidade de apontar características da linguagem teológica a partir da obra de Adolphe Gesché, teólogo belga, falecido em 2003 que teve como grande empenho no seu projeto teológico mostrar que a Teologia possui um discurso muito próprio, único e relevante ao homem contemporâneo. Porém, para bem situar a questão da linguagem teológica, este trabalho se propõe no primeiro capítulo a explicar o modo como a linguagem se tornou problemática em teologia, apontando de maneira geral o modo como ela foi abordada ao longo dos séculos por alguns filósofos, e como dentro do próprio pensamento filosófico, surgiram críticas e questionamentos radicais à Linguagem teológica, como também aberturas e possibilidades para uma maior compreensão da linguagem e da linguagem teológica. A partir destas reflexões, no segundo capítulo, aborda-se o pensamento de Adolphe Gesché sobre a linguagem e o discurso teológico.

A pergunta que se pode fazer nesta introdução é: porque Adolphe Gesché? De fato, pode-se dizer que Gesché não se propôs a pensar sistematicamente a questão da linguagem teológica. Para um estudo mais sistemático e ‘analítico’ sobre esta questão outros autores se destacaram, tais como John Macquarrie², Jean Ladriere³, Battista

² Cf. MACQUARRIE, John. *God-talk: El analisis Del lenguaje y La lógica de La teologia*. Salamanca: Ediciones sígueme, 1976.

Mondin⁴, etc. No entanto, Gesché, tendo presente que a chamada 'pós-modernidade' já não é mais tão sensível a 'sistematizações', propõe em seu fazer teológico tornar inteligíveis as palavras da fé. Assim, de maneira 'indireta', aparece em Gesché questões de linguagem teológica, ou seja, questões de sua inteligibilidade, de sua relevância e de sua natureza, na medida em que a preocupação de Gesché é tornar o discurso da fé compreensível, mostrar sua relevância não só para crentes, mas também para não crentes⁵. Para tal Gesché se põe em fecundo diálogo com pensadores das mais diversas áreas do saber fazendo com que em sua teologia transpareça este esforço de 'traduzir' a linguagem da fé sem perder, no entanto, sua especificidade. Sobre o fazer teológico de Gesché, diz Paulo Rodrigues:

El ejercicio de la teología, para Gesché, no se realiza desde si misma, sino que exige la convocación de la literatura, filología, hermenéutica, historia, filosofía, ciencias humanas, imaginario e experiencia humana, que no resultan en una deriva estéril, sino que educan al teólogo, nutren su reflexión y permiten conocer mejor la realidad del mundo y la naturaleza humana⁶.

Da mesma forma como Gesché não abordou sistematicamente num tratado a questão da linguagem teológica (e nenhum outro tema!⁷), este trabalho também não tem a pretensão de abordar e dar resposta a grandes questões da linguagem teológica, mas antes propõe reunir e apontar reflexões que na obra de Gesché estão espalhadas, e que aqui são reunidas no intuito de apontar caminhos na reflexão sobre este tema. Esta abordagem também não tem a pretensão de 'esgotar' tudo aquilo que o autor possa ter pensado e escrito sobre o assunto. Neste sentido há consciência de que há lacunas seja no que se refere às questões de linguagem, e linguagem teológica, como também lacunas na própria abordagem sobre o autor. No entanto, acredita-se que os pontos

³ Cf. LADRIERE, Jean. *A articulação do sentido*. EDUSP: São Paulo, 1977 ; e LADRIERE J. *L'articulation du sens II. Les langages de la foi*. Paris: Cerf, 1984.

⁴ MONDIN, Battista. *A Linguagem Teológica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

⁵ No início do primeiro volume de sua obra Deus para pensar, diz Gesché: "Minha ambição, portanto, continua sendo que crentes e não-crentes se achem convidados a visitar a questão de Deus para pensar" GESCHÉ. Adolphe. *O Mal*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 8.

⁶ RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre*. Antropología teológica de Adolphe Gesché. UNE: Salamanca, 2012, pg. 42.

⁷ Gesché não escreveu 'livros'. Escrevia artigos. Inclusive seus livros são compostos de artigos, no qual o próprio Gesché afirma que embora a disposição dos artigos em capítulos possua uma sequência lógica, cada capítulo poderia ser lido 'a parte', e a própria sequência de leitura dos capítulos do livro poderia ficar a cargo do leitor.

abordados são importantes e que as abordagens de Gesché se somam às já realizadas por outros autores, enriquecendo o desenvolvimento da Teologia em face ao mundo contemporâneo e aos diversos discursos das ciências. Este trabalho visa ser uma pequena contribuição apontando ‘coisas’ significativas no que se refere à linguagem e ao discurso teológico.

CAPÍTULO I: A PROBLEMATIZAÇÃO DA LINGUAGEM TEOLÓGICA. UMA VISÃO A PARTIR DA FILOSOFIA: DA CRISE À NOVOS HORIZONTES

Talvez não haja algo tão familiar ao ser humano quanto ao ato de “falar” e “expressar-se” através de linguagens. Se o homem foi definido como “*homo sapiens*” (animal racional), não sem razão foi chamado também de “*homo loquens*” (animal falante). No livro de Gênesis narra-se através do mito bíblico da criação que ao homem foi dado a capacidade de “nomear” as realidades existentes (cf. Gn 2,19). Justamente o “dar nome às coisas” é o que confere ao homem a capacidade de se situar no mundo, e atuar no mundo de maneira criativa, ordenando e organizando seu espaço, conferindo “sentido” à sua vida e conseqüentemente às coisas e realidades do mundo. O “mundo” passa a ser “mundo” para o ser humano, justamente a partir de sua capacidade de expressar-se no relacionar-se em seu “*éthos*” com os demais seres humanos e realidades que o cerca. “Entre o homem e o mundo em si, a língua instaura um mundo para nós, humano, cultural”⁸. Diz Gesché: “Sans le mots la réalité est opaque”⁹.

Através do mito bíblico, transmite-se também a ideia de que a ‘palavra’, ‘a linguagem’, é realidade divina. É pela Palavra que tudo é criado: “Faça-se” (Gn 1,1), e é por ser imagem e semelhança de Deus que os homens são seres capazes de “palavras”, capazes de nomear a realidade à sua volta (Gn 2,19) e num sentido muito específico trazer às coisas à existência¹⁰, (ao “seu mundo”, ao mundo humano). Pela palavra, o homem cria mundos, já que nas palavras de Humboldt: “A linguagem é um mundo entre o que aparece fora e o que age dentro”¹¹.

Para a quase totalidade das culturas primitivas, a linguagem é obra dos deuses¹², de modo que a realidade e as palavras estão intrinsecamente ligadas. Também na Grécia, nos inícios da filosofia, “Pitágoras, Demócrito e Empédocles consideram a

⁸ RABUSKE, E. *Filosofia da Linguagem e religião*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, pg. 27.

⁹ GESCHÉ, Adolphe. *Les mots et les livres*. Paris: Les éditions Du Cerf, pg. 11.

¹⁰ Fora do mundo bíblico também pode ser observado esta unidade entre “palavra” e o dar existência às coisas: “Sabe-se que na língua dos acádios ‘ser’ e ‘nomear’ são sinônimos”. KRISTEVA, Julia. *História da Linguagem*. Lisboa: Coleção Signos, 1969, pg. 70.

¹¹ RABUSKE, E. *Filosofia da Linguagem e religião*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, pg. 28.

¹² Cf. KRISTEVA, Julia. *História da Linguagem*. Lisboa: Coleção Signos, 1969.

linguagem como um dom dos deuses”¹³, continuando a tradição dos mitos. Porém, no desenrolar da reflexão filosófica a linguagem será considerada como instrumento do pensamento, separada da realidade, e não mais pensada como dádiva divina advinda dos deuses e ligada fundamentalmente às coisas é à realidade.

Considerada como instrumento do pensamento¹⁴, a linguagem não fora objeto central do pensar filosófico. Para a filosofia antiga e medieval, o pensamento busca expressar “o ser”, e o centro da filosofia é “metafísica”. No período moderno, a filosofia dirige-se para o pensamento, como crítica do que se pode conhecer, então o eixo central da filosofia é a epistemologia. No período contemporâneo, há o que se chama “virada linguística”, e com isso a linguagem passa a ser centro da atenção de varias correntes filosóficas¹⁵. A ciência passa a querer buscar uma linguagem cada vez mais precisa e sem ambiguidades na qual expresse a “realidade” do conhecimento adquirido. Algumas das grandes correntes do século passado baseadas nos parâmetros do saber científico, fincados no empirismo, postulam que a única linguagem significativa é aquela da linguagem científica, e que no mais, a linguagem filosófica, religiosa e até mesmo ética é sem sentido¹⁶. Com isto é posta em questão também a linguagem teológica. No entanto, outras correntes postularão ser a linguagem não apenas instrumento do pensamento, mas algo constitutivo do mesmo e da possibilidade das experiências humanas. Descortinam-se então varias abordagens recuperando-se o valor dos diversos tipos de linguagens, como será sinteticamente exposto neste capítulo.

Sem pretender adentrar nas diversas questões e problemas referentes à filosofia da linguagem, e sem abordar questões de linguística, semântica, semiótica, etc., este capítulo buscará explanar sucintamente o modo como a linguagem foi abordada na historia do pensamento Ocidental, salientando as consequências da visão tradicional da

¹³ MONDIN, Battista. *A Linguagem Teológica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979, pg. 20.

¹⁴ “Para a Tradição existe um mundo “em si”, cuja estrutura podemos conhecer pela razão e depois comunicar aos outros por meio da linguagem. A linguagem é instrumento secundário de comunicação de nosso conhecimento no mundo”. OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, pg. 126-127.

¹⁵ “Falando por alto, pode-se falar em três paradigmas da Filosofia: Filosofia do ser (antiga e medieval), Filosofia da consciência ou da subjetividade (moderna), e Filosofia da Linguagem (contemporânea). Mas este esquema é valido somente por alto” (RABUSKE, E. *Filosofia da Linguagem e religião*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. pg. 33)

¹⁶ Cf. GONZÁLEZ, Romero. Linguagem. In. VILLA, Mariano Moreno (Dir). *Dicionário de Pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2000, pg. 453-456.

linguagem enquanto algo “separado” da realidade e como instrumento do pensamento; visão que culminará na busca por uma linguagem artificial mais adequada à linguagem científica. A partir desta visão buscar-se-á apontar em que sentido a linguagem teológica é rejeitada e colocada em questão, como também em que sentido no seio da própria filosofia aparece abordagens que recuperam e salientam o valor da linguagem religiosa. Assim, pode-se dividir este capítulo em três momentos:

- Histórico do pensamento sobre a linguagem, a partir da filosofia grega até a virada linguística (Filosofia Analítica – neopositivismo) onde se estabelece a crítica da linguagem filosófica e (teológica) ao reduzir-se o valor da linguagem à linguagem científica.

- Uma abordagem mais específica sobre a problemática da linguagem teológica que surge a partir da crítica neopositivista.

- Perspectivas abertas no âmbito filosófico que podem auxiliar na recuperação do valor da linguagem religiosa a partir da reviravolta linguístico-pragmática, e das abordagens de Heidegger, Levinas e Paul Ricoeur.

Este capítulo visa estabelecer o “*status quaestionis*” em relação à questão da linguagem teológica, a partir das críticas advindas principalmente a partir da virada linguística. O “histórico” do pensamento sobre a linguagem será em vista de estabelecer a questão de maneira a ser direcionada a abordagem subsequente do pensamento de Adolphe Gesché. A abordagem da linguagem se centralizará no que diz respeito ao modo como ela passou a ser caracterizada como instrumento do pensamento, já que isto culmina na busca por uma linguagem artificial pela ciência e conseqüentemente na crítica a linguagem teológica.

Estabelecido o modo pelo qual a linguagem teológica é posta em questão, buscar-se-á apontar a perspectiva de Wittgenstein, como também de Heidegger, Levinas, e Paul Ricoeur, como perspectivas que abrem horizontes para ‘o pensar’ a linguagem e o discurso teológico devido ao fato destes filósofos irem além da perspectiva da Filosofia Analítica e neopositivista recuperando o valor de outros tipos de linguagens e discursos. Este é o motivo da escolha de abordar sucintamente estes autores como também pela própria influência destes na obra de Gesché¹⁷.

¹⁷ Não que a influência destes autores seja maior do que outras no pensamento de Gesché. No entanto, pode-se

1. A linguagem como instrumento do pensamento na filosofia grega

A filosofia enquanto reflexão sobre a realidade tem como eixo central nos seus inícios a questão da “*physis*” (natureza), do movimento, e do ser¹⁸, e não expressamente uma “filosofia da linguagem”. Compreender o “cosmos”, e buscar a “*arché*”, o princípio, das coisas, e compreender a unidade na multiplicidade, eis as questões que impelem a reflexão nascente da filosofia. Mas já na Grécia Antiga, nos filósofos pré-socráticos, a questão da “linguagem” aparece indiretamente enquanto reflexão sobre a “*physis*”, num conceito muito peculiar e complexo: *logos*¹⁹ - conceito que parece emergir na filosofia nascente principalmente com a reflexão de Heráclito de Éfeso²⁰.

Segundo Sexto Empírico, em Heráclito há duas formas de conhecer: pelos sentidos e pelo *logos*²¹. Mas o que seria o *logos* em Heráclito?

em Heráclito, significa tanto o que é dito, o conteúdo de suas afirmações, quanto o princípio que estrutura e dá ordem e cognoscibilidade ao real. O *logos* de Heráclito é, na feliz expressão de Parain (...), tanto “a linguagem do mundo que emana e se comunica a nós materialmente” quanto a linguagem humana. Esta é o resultado do contato da nossa alma com o *logos* divino através da respiração²².

Percebe-se já em Heráclito a pluralidade de significado de “*logos*”, já que pode significar razão, discurso, pensamento, linguagem, palavra. Em Heráclito, esta palavra parece assumir todos esses aspectos e com isso verifica-se que para ele não há

dizer que a influencia destes autores são significativas, basta averiguar, por exemplo, que são citados varias vezes em todos os 7 volumes da coleção Deus para Pensar!

¹⁸ “Las especulaciones de los primeros filósofos griegos se inician en torno al hecho de la mutación. Les impresionan los cambios cíclicos de las cosas, la regularidad de los movimientos celestes, el orden y la belleza del Cosmos, los fenómenos atmosféricos, la generación y corrupción de los seres” (Cf. FRAILE, G. *Historia de La filosofía*. V. I. 4 ed. Madrid: BAC, 1976, pg. 138)–.

¹⁹ “a palavra *logos* tem por função “tornar visível o invisível e revelar. Portanto, [...], em termos gerais: *logos* é o discurso que revela a *physis*”. Ou seja, *logos* é a palavra que tem por finalidade relevar o discurso sobre o mundo físico, incluindo o ser humano e todas as ações por ele praticadas”. (SANTOS, Ivaldo. O *Logos* do personagem Crátilo no diálogo homônimo de Platão. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 19, n. 9/10, p. 735-746, set./out. 2009, pg. 738)

²⁰ “Não de mim, mas do *logos* tendo ouvido é sábio homologar tudo é um” (HERACLITO in OS PENSADORES. *Pré Socráticos*, São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996, pg. 93) e “Tudo fazemos e dizemos segundo a participação do entendimento divino” (*Ibidem*, pg.115)

²¹ *Ibidem*, pg.85-86.

²² RIBEIRO, André Antônio. *A Filosofia da Linguagem em Platão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), PUC-RS, Porto Alegre, 2006, pg. 19-20.

dicotomia entre pensamento, realidade e palavra²³. “Logos”, segundo Heráclito, teria haver com o ‘divino’ (não no sentido de um Deus pessoal tal como no cristianismo), sendo principio de tudo e por ser principio que organiza, possibilita ao homem que participa deste logos divino (razão universal), expressar-se e compreender. O fato é que nesta perspectiva “mundo, palavra e pensamento”, não se separam já que se encontram situados na perspectiva de um “divino” enquanto ‘Logos Universal’ que tudo abarca. É a perspectiva primitiva de unidade entre palavra e mundo, palavra e pensamento, que aparece, também, em diversos ritos mágicos de vários povos primitivos. Aqui, a linguagem não é mero instrumento do pensamento²⁴.

1.1 Platão e o Crátilo

Um dos discípulos de Heráclito, chamado Crátilo, será mestre de Platão, e é justamente “Crátilo” a obra de Platão que mais diretamente se referirá às questões de linguagem. “O escrito mais tardio que a Tradição nos legou em nossa cultura ocidental como reflexão sobre a linguagem, ou, para usar uma expressão de hoje, como crítica da linguagem é precisamente o Crátilo de Platão”²⁵. Nesta obra Crátilo representa a teoria naturalista dos nomes, “segundo o qual cada coisa tem nome por natureza”²⁶, onde a própria palavra expressaria diretamente a natureza das coisas:

para ele, existe naturalmente uma denominação correta e exata para cada um dos seres (...). Para Crátilo, pronunciar um nome equivale a apresentar a própria coisa em suas características essenciais. Um nome é uma representação, entendida mesmo como uma exibição, da coisa nomeada (...). Dizer o nome de uma pessoa seria então como que apresentar à pessoa em questão o nome que é a imitação dessa pessoa. (...)

²³ “No caso da palavra *lógos*, há três áreas principais de aplicação ou uso, todas relacionadas por uma unidade conceitual subjacente. São elas, em primeiro lugar, a área da linguagem e da formulação linguística, portanto fala, discurso, descrição, declaração, afirmação, prova (quando expressa em palavras) e assim por diante; em segundo lugar, a área do pensamento e dos processos mentais, portanto reflexão, raciocínio, justificação, explicação etc.; em terceiro lugar, a área do mundo, aquilo sobre o que somos capazes de falar e pensar, portanto princípios estruturais, fórmulas, leis naturais e assim por diante, desde que, em cada caso, sejam considerados realmente presentes e exibidos no processo do mundo”. (*Ibidem*, pg. 19)

²⁴ Adolphe Gesche refere-se varias vezes à Heráclito, como por exemplo, de maneira explicita em seu artigo “Fé e Verdade”, onde fala de uma razão do “*nous*” mais imanente (linguagem da ciência por exemplo) e uma razão do “*logos*”, mais transcendente, aberta ao mistério. Justamente aqui refere-se a Heráclito como o primeiro a usar o conceito de logos indo do conceito de logos-palavra ao de logos-discurso, num pensamento aberto a este transcendente. (cf. Fé y verdad, In: GESCHÉ, Adolphe. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, pg. 76-77).

²⁵ OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996. pg. 17.

²⁶ *Ibidem*, pg. 18.

os nomes manifestam, representam as coisas, por meio da sua *semelhança* com elas, e não por uma convenção casual, como acredita Hermógenes²⁷.

A tese de Hermógenes é a posição segundo a qual a correção dos nomes, isto é, a relação entre as palavras e o objeto que elas nomeiam, é estabelecida por uma convenção ou acordo. “Nenhum nome é dado por natureza a qualquer coisa, mas pela lei e pelo costume dos que se habituaram a chamá-la desta maneira”.²⁸

Se Crátilo representa a tradição do logos e do mundo fluídico de Heráclito, Hermógenes representa a tradição sofista, que centrava sua atividade na política, onde a linguagem era situada na dimensão de discursos persuasivos. Segundo os sofistas, a linguagem não pode expressar o real, pois ela é pura convenção, “justamente porque a linguagem não comunica o ser como ele é em si mesmo que é possível usar as palavras para persuadir e alterar as opiniões das pessoas no sentido que quisermos”²⁹. A ideia de que a “linguagem não comunica o ser” é fruto também das especulações da escola eleática, pois “A inexprimibilidade do ser (como necessário e único) devia levá-los a ver nas palavras nada mais do que ‘etiquetas das coisas ilusórias’ como diz Parmenides”³⁰. Também Protágoras, outro sofista, afirma que o “homem é a medida de todas as coisas” e a partir disso conclui que as afirmações individuais são em si infalíveis, sendo que discursos opostos podem ser ambos equipolentes, ambos verdadeiros, já que a linguagem é convenção e puro jogo de persuasão. Nessa visão, toda pretensão à verdade é aniquilada.

No Crátilo, “Platão vai conduzir a discussão de modo a poder assumir uma posição intermédia entre esses dois extremos”³¹, o naturalismo e o convencionalismo, ressaltando que as palavras, mesmo a partir de convenção, visam a apresentar “a essência das coisas”:

Para Platão, como para todo o pensamento grego, as coisas possuem

²⁷ RIBEIRO, André Antônio. *A Filosofia da Linguagem em Platão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), PUC-RS, Porto Alegre, 2006, pg. 58.

²⁸ OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, pg. 17.

²⁹ RIBEIRO, André Antônio. *A Filosofia da Linguagem em Platão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), PUC-RS, Porto Alegre, 2006, pg. 22.

³⁰ ABBAGNANO, N. *Linguagem*, in. *Dicionário de Filosofia*, Ed. Mestre Jou, São Paulo, 1982, pg. 587.

³¹ OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, pg. 18.

qualidades objetivas, relações, e diferenças em si mesmas. Quando lidamos com as coisas, temos de nos orientar de acordo com essa natureza das coisas. Ora, o falar sobre as coisas é também uma ação, que realizamos com elas, razão pela qual não podemos agir arbitrariamente, mas temos de nos deixar reger pela essência das coisas.³²

Platão admite que a linguagem reflita de alguma maneira “a realidade”, a essência das coisas, e admite por outro lado que as palavras são convencionais. Por exemplo, a palavra “casa” ou a palavra no inglês “house” (ambas convencionais) fazem referência a uma mesma essência ou ideia de um objeto, captado pelo pensamento que “é concebido como uma espécie de visão, ou seja, a visão intelectual, a contemplação do ser verdadeiro”³³, tendo a linguagem a tarefa de expressar de maneira adequada a ordem e a essência das coisas. “Nesse sentido, pode-se dizer que há uma isomorfia entre estrutura gramatical e estrutura ontológica”³⁴, que de alguma forma a linguagem reflete o ser, embora não seja possível afirmar com Crátilo que “quem conhece os nomes conhece as coisas, pois se por um lado as palavras dizem as essências das coisas ligando-se à realidade, por outro as palavras são convencionais, e constata-se que as mesmas podem ser ambíguas (Haja vista a atuação dos sofistas!).

Por isso Platão entende ser a linguagem um “instrumento” a serviço do ensino, “aos nomes é atribuída a função de distinguir, separar (*diakritikôs*) e ensinar (*didaskalikôs*) a essência das coisas”³⁵. Em Platão, o dialético (que também é aquele que ensina) é aquele que cuida para que os nomes criados pelos “nomotetas” (criadores de nomes) não atrapalhem o conhecimento devido à possibilidade de ambiguidades, daí a necessidade de uma crítica da linguagem, que Platão esboça no próprio “Crátilo”. Mas qual o fundamento último desta crítica da linguagem segundo Platão? Resumindo, é a contemplação do “ser”, das ideias do “mundo das ideias”, independentemente da linguagem!

Platão pergunta-se acerca da origem das palavras (já que os nomotetas não poderiam ter tido acesso ao real para criar as palavras por meio de outras palavras!). Diante da ambiguidade das palavras,

³² *Ibidem*, pg. 19.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, pg. 20.

³⁵ MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva. Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 116, Dez/2007, pg.371.

Se os nomes podem ser verdadeiros ou falsos, (...), e se temos a possibilidade de decidir sobre isso, então deve haver algo que nos revela, sem os nomes, que nomes são verdadeiros ou não. É possível, portanto, conhecer as coisas sem os nomes. Aqui está a tese fundamental de Platão e de toda filosofia do Ocidente: ele pretende (...) mostrar que na linguagem não se atinge a verdadeira realidade (*alétheia ton onton*) e que o real só é conhecido verdadeiramente em si (*aneu tn onomaton*) sem palavras, isto é, sem a mediação linguística. A linguagem é reduzida a puro instrumento, e o conhecimento do real se faz independentemente dela. O puro pensar, a contemplação das ideias, é para Platão um diálogo sem palavras da alma consigo mesma (Sofista, 263 d) A linguagem não é, pois, constitutiva da experiência humana do real, mas é um instrumento posterior, tendo uma função designativa³⁶.

Esta separação entre pensamento, linguagem e realidade juntamente com a ideia de que a linguagem não é “constitutiva do conhecimento humano”, já que este é fruto da contemplação das ideias pelo pensamento independentemente da linguagem³⁷, marcará a filosofia Ocidental, e colocará a linguagem de certa forma em segundo plano já que passa a ser considerada apenas como instrumento do pensamento. Mas esta visão permitirá, no entanto, muitas especulações sobre a “Lógica”, no sentido de busca de um discurso mais preciso, motivado a princípio pela necessidade de combater certa atividade sofística. Também possibilitará, na idade moderna com o advento da ciência, a busca de uma linguagem artificial pura, a partir da mediação da lógica matemática (e da ideia de que a natureza esta inscrita em linguagem matemática³⁸) e do empirismo. De tal tentativa derivar-se-á a ideia da linguagem científica como a única a ser considerada significativa para o conhecimento, já que a linguagem cotidiana e natural é considerada imprecisa e ambígua, fonte de erros e ilusão³⁹.

³⁶ OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, pg. 22. Sócrates propõe que se busque: “outras entidades, para além dos nomes, que nos mostrem, sem os nomes, qual dos dois grupos é o verdadeiro (a realidade como fluxo ou como permanência), exibindo de forma clara a verdade dos seres (*Crátilo* 438d)”.

³⁷ A filosofia da Linguagem contemporânea questionara esta afirmação de que a linguagem não é “constitutiva de conhecimento”. Adolphe Gesché, a partir de uma fenomenologia da “palavra” ressalta o poder de “revelação” das palavras que vai além de simples denotação (*lês mots signifient, plus qu’ils ne designent*). Para ele, “les mots donnent à penser, parce que les mots pensent, parce que lês mots sont déjà eux mêmes des penses” (GESCHÉ, Adolphe. *Les mots et lês livres*. Paris: Les éditions Du Cerf, pg. 12). Há uma “*metaphysique dans les mots*”. As palavras constituem, fundam “conhecimento” como será visto.

³⁸ Já para Platão o filosofo deveria ser também matemático.

³⁹ “A origem da reviravolta analítica na Tradição que se inicia com F. Frege pode ser centralizada nas limitações da linguagem natural. (...) A pesquisa científica requer uma linguagem mais precisa; de onde a necessidade de linguagens artificiais. (...) A linguagem natural não foi apenas considerada inadequada para a expressão dos conteúdos da ciência e para seu progresso, mas antes foi considerada inadequada também para a expressão do pensamento filosófico.” (GONZÁLEZ, E. Romero. Linguagem. In.: LACOSTE, Jean Yves (org.) *Diccionario crítico de teología*. São Paulo: Loyola, 2004, pg. 453-454).

A virada linguística no sec. XX, num primeiro momento, fez justamente colocar em primeiro plano a reflexão sobre a linguagem como instrumento do pensamento, a serviço da ciência. Deste passo veio a crítica à linguagem teológica.

1.2 Aristóteles

Aristóteles continuará a reflexão de Platão, tendo como foco procurar estabelecer a possibilidade de um discurso racional em face à ação dos sofistas. Para Aristóteles “a linguagem é natural no homem, porque corresponde à sua natureza de animal racional e responde à finalidade de animal político a que ele é destinado”⁴⁰, por isso:

para Aristóteles a sofística constituirá o maior perigo para o pensamento em virtude de sua indiferença em relação à verdade, e precisamente por essa razão eles [os sofistas] concentraram seus esforços na eficácia do discurso, transformando-o em uma arma com poder enorme para fazer aparecer o falso por verdadeiro ou pelo menos por provável⁴¹.

Na linha de Platão, Aristóteles “parte do rompimento da ligação imediata entre palavra e coisa (*logos* e *ón*) e tenta elaborar uma teoria da significação em que, por um lado, afirma-se a distancia entre linguagem e ser e, por outro, tematiza-se a relação entre ambos”⁴². Segundo Aldo Dinucci, “a palavra em Aristóteles é dita símbolo de um estado psíquico, o que equivale a dizer que a relação da linguagem com o ser não é imediata”⁴³. Diz Aristóteles no *De interpretatione*: “As coisas na voz são símbolos das afecções da alma e as coisas escritas são símbolos das coisas na voz”⁴⁴. Vê-se aí que o fundamento da linguagem para Aristóteles esta nas “afecções da alma” e não na linguagem mesma. Nesse sentido ele é fiel à Platão, e a linguagem é instrumento do pensamento. A diferença é que Aristóteles não fundamenta a verdade nas ideias platônicas, mas na realidade do mundo, e põe a verdade não na relação da palavra com as “ideias”, mas na elaboração do discurso e em sua capacidade de expressar o real

⁴⁰ NEVES, Maria helena de Moura. A teoria linguística em Aristóteles. *Revista de Linguística Alfa*, São Paulo, v. 25, 1981, p. 59.

⁴¹ OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 26.

⁴² *Ibidem* pg. 27.

⁴³ DINUCCI, Aldo. Notas sobre a teoria aristotélica da linguagem. *Caderno UFS de Filosofia*, São Cristovão-SE, Fasc. XI, V. 5, 2009, pg. 8.

⁴⁴ ARISTOTELES, Apud *ibidem*, pg. 7.

abstraído pelo pensamento já que:

do mesmo modo que as letras não são as mesmas para todos, as vozes não são as mesmas, enquanto os estados da alma, de que essas expressões são imediatamente os signos, são idênticos para todos, como são idênticos também as coisas das quais os estados psíquicos são as imagens”⁴⁵

Assim Aristóteles liga o discurso, ou a linguagem à “realidade”, através da mediação dos símbolos, que são convencionais, mas que se ligam por sua vez, às “afecções da alma”, à *psyché* ou a razão, que nos homens são iguais, e que por sua vez ligam-se às coisas e às relações das coisas no mundo, captando-as e expressando-as, porém, através dos símbolos, já que há uma correspondência entre a linguagem e a estrutura ontológica do mundo captado, abstraído pela *psyché*.⁴⁶

O discurso se assemelha às coisas não na medida em que é discurso, mas na medida em que reflete conexões reais, isto é, na medida em que é verdadeiro. Ora, o ato de estabelecer ligações entre os termos não pertence propriamente à linguagem: as conexões possuem um estatuto psíquico; se revelam nas afecções psíquicas e são efetuadas pela *psyché*. É o intelecto que é capaz de receber as formas inteligíveis e estabelecer as relações entre os universais. É necessário notar que a função judicativa pertence mais propriamente à *psyché* que ao discurso, mas, correlativamente, a *psyché* não pode fazer abstração desses signos convencionais. Em outras palavras: o homem não pode pensar sem utilizar os símbolos lingüísticos⁴⁷.

Embora enfatizando um fundamento último da linguagem na *psyché* (tal como Platão fundamentara a linguagem fora dela, a saber, na contemplação das Ideias), Aristóteles “reflete sempre no horizonte da linguagem⁴⁸” embora não tematizando explicitamente essa ligação íntima entre pensamento e palavra (discurso).

Embora negando, contra os sofistas, uma relação imediata entre linguagem e ser, Aristóteles acentua o caráter obrigatório da mediação lingüística para o acesso ao ser. De certo modo, ainda existe em Aristóteles qualquer coisa pelo menos atematicamente, daquela unidade imediata, pré-reflexiva entre

⁴⁵ ARISTOTELES, apud *idem*.

⁴⁶ “O ponto fundamental da teoria aristotélica das categorias é o pensamento da estrutura da língua como correspondência da estrutura do mundo” NEVES, Maria helena de Moura. A teoria lingüística em Aristóteles. *Revista de Lingüística Alfa*, São Paulo, v. 25, 1981, pg. 62.

⁴⁷ DINUCCI, Aldo. Notas sobre a teoria aristotélica da linguagem. *Caderno UFS de Filosofia*, São Cristovão-SE, Fasc. XI, V. 5, 2009, p. 11

⁴⁸ OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996. pg. 26.

linguagem e coisa, característica da primeira fase do pensamento grego⁴⁹.

No entanto, devido a uma não teorização mais direta dessa relação “pensamento-linguagem”, e devido ao que diz Manfredo, que Aristóteles “não mantém uma terminologia firme e dá margem a muita confusão”⁵⁰, a linguagem continuara sendo então examinada como instrumento do pensamento, não sendo pensada como veículo de conhecimento em si mesma⁵¹.

Em Aristóteles, ressalta-se o valor “das afecções da alma”, da *psyché*, e não a “linguagem”, que embora intrinsecamente ligada à *psyché* (já que não se pode pensar sem linguagem), continuara sendo considerada instrumento do pensamento. Para alguns autores, as intuições não tão tematizadas de Aristóteles que ressaltavam um papel direto da linguagem na constituição do pensamento (que serão ressaltadas no pensamento contemporâneo) não foram levadas adiante, e com isso

Na História do Ocidente (...) (segue-se) conservando-se, porém, intocada a concepção da linguagem como algo secundário no conhecimento da realidade. Tal concepção faz-se presente nos tempos modernos, quando por exemplo, Descartes admite a possibilidade de uma reflexão radical independente da tradição e da linguagem. Para ele a consciência pode atingir a certeza plena, o problema fundamental da teoria do conhecimento, sem a mediação linguística, isto é, por pura auto-intuição sem nenhuma referencia a uma comunidade linguística. De modo geral pode-se dizer que só o segundo Wittgenstein questionou radicalmente os fundamentos dessa concepção⁵².

2. Os medievais e a linguagem analógica

A Idade Média continuara refletindo a linguagem a partir das abordagens de Platão⁵³ e Aristóteles. Muito se escreverá sobre lógica e dialética (principalmente

⁴⁹ *Ibidem*, pg. 32.

⁵⁰ *Ibidem*, pg. 29.

⁵¹ Vários filósofos contemporâneos irão ressaltar o valor cognoscitivo da linguagem em si mesma, como será visto. Esta ideia de que na linguagem se expressa um conhecimento do “ser”, e que, portanto ela não somente é instrumento do pensamento será assinalado por Gesché que na esteira de Heidegger e Paul Ricoeur fala de uma “ontologia da linguagem” como será visto.

⁵² OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, pg. 33-34.

⁵³ Para Santo Agostinho em ‘*De Magistro*’, “o significado das palavras não é algo que é ensinado por nenhum mestre humano, mas por um mestre no nosso interior cujo domicílio é no céu (DMg 14.46). Esta é uma versão cristã, no caso especial do aprendizado da linguagem, da tese de Platão no Menon de que todo aprendizado é realmente reminiscência” (KENNY, Anthony. *Uma Nova História da Filosofia Ocidental: Filosofia Medieval*. Vol II. São Paulo: Loyola, 2008, pg. 141).

sobre o problema dos universais⁵⁴), e a ideia da linguagem como “instrumento” do pensamento permanece. Por exemplo:

Tomás de Aquino afirma, na *Suma contra os gentios*, que a “linguagem humana se origina daquilo que foi conhecido” (AQUINO, 1996, IV, XXI, 4, 3578). No pensamento do Aquinate, apesar da linguagem ser o instrumento de expressão do conhecimento, ela não produz o conhecimento, mas, ao contrário, é o conhecimento que produz a linguagem⁵⁵.

Percebe-se que o Aquinate segue a linha de Aristóteles, para quem o conhecimento esta na *psyché*, sendo a linguagem instrumento, no entanto, necessária ao pensar⁵⁶. Em Aristóteles verifica-se uma estrutura triádica que possui a seguinte forma: realidade – afecções da alma (psique/ razão) – palavra. Assim, o Estagirita liga linguagem à realidade para se opor à teoria do discurso dos sofistas. Tomás de Aquino mantém esta relação entre a realidade, razão e palavra, mas acrescenta outra dimensão nesta relação: Deus. “Tomás de Aquino (...) eleva os termos da linguagem para quatro. Ou seja, a linguagem humana tem a seguinte estrutura quaternária: *nomem; ratio; res-creatura; res-Deus*”⁵⁷. Deus enquanto criador é quem possibilita ao homem abstrair a essência das coisas criadas e nomeá-las.

Por isso, em Tomás de Aquino observam-se expressões que manifestam também intuições que parecem ir além de um caráter apenas “instrumental” da

⁵⁴ Porfírio, discípulo de Plotino é quem praticamente introduz a lógica de Aristóteles nos círculos neoplatônicos que influenciarão o pensamento medieval. Tratando a questão da “espécie e gênero” percebe que “espécies e gêneros não são entidades individuais como Pedro e Paulo: em algum sentido são universais. Essas coisas, indagou Porfírio, existem fora da mente ou são meramente mentais? Se estão fora da mente, são corpóreas ou incorpóreas? Se são incorpóreas, existem em coisas perceptíveis pelos sentidos ou estão dissociadas delas? Porfírio deixou essas questões sem resposta, porém elas fixaram um programa para muitas discussões medievais. Converteram-se na afirmação canônica do Problema dos Universais”. (ibidem, pg. 145). A questão dos universais põem em causa também as relações “conceito-realidade” e por concomitância “linguagem-realidade”. Entre realismo exagerado e nominalismo, a boa parte dos pensadores cristãos fixar-se-ão num realismo moderado, que afirma certa conexão entre conceito e realidade.

⁵⁵ SANTOS, Ivanaldo. A Linguagem na escolástica medieval. *Mirabilia* 16 (2013/1), pg.146. In. http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2013_01_07_0.pdf, 10/05/2014, 16:13hrs.

⁵⁶ Diz Tomás de Aquino: “Nós não podemos expressar em uma única palavra tudo que há em nossa alma e devemos valer-nos de muitas palavras imperfeitas e, por isso, exprimimos fragmentaria e setorialmente tudo o que conhecemos” (TOMAS DE AQUINO, De differentia V,1, apud LAUAND, Luiz Jean. Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e à questão “sobre o verbo”). In. LAUAND, Luiz Jean e SPROVIERO, Mario Bruno. *Verdade e conhecimento. Santo Tomás de Aquino*, 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011).

⁵⁷ AQUINO, M. F. Analogia e dialética: a propósito de Tomás de Aquino e de Hegel. *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 12, nº 34, 1985, pg. 48.

linguagem. Comentando o fato de a fé cristã falar da criação a partir do Verbo, comenta Lauand, sobre o Aquinate:

Guardadas as devidas distancias, é nesse sentido que a Revelação Cristã fala da “criação pelo Verbo”; e é por isso também que a teologia – naquela feliz formulação do teólogo alemão Romano Guardini – afirma o “caráter verbal” (*wortcharakter*) de todas as coisas criadas. Ou em sentença quase poética – “as criaturas são palavras” de Tomás: “Assim como a palavra audível manifesta a palavra interior, assim também a criatura manifesta a concepção divina (...); as criaturas são como palavras que manifestam o Verbo” (in Sent. I, d. 27, 2.2 ad 3)⁵⁸.

Percebe-se na citação acima, aquela unidade entre linguagem e realidade⁵⁹, pelo fato da criação ser por intermédio do Verbo Divino. Pode-se notar, no entanto, certa tensão: por um lado a influencia do pensamento grego com relação ao valor instrumental da linguagem e por outro esta concepção da “Palavra Divina”, do “Verbo” que cria todas as coisas, sendo estas, portanto, reflexos e “efeitos” desta “causa” criadora que é “Palavra”. Dessa forma, as criaturas guardam certa relação com esta “Palavra Divina” que tudo cria. Para Santo Tomás “As coisas tem a sua inteligibilidade, a sua luz interna, a sua luminosidade, o seu caráter manifestativo, por que Deus as pensou, por esta razão são essencialmente pensamento”⁶⁰. É a partir desta relação [Criador (Pensamento/Palavra) – criaturas (razão/palavras)] que é possível certo “falar” sobre as realidades divinas.

A teologia cristã medieval abordara a questão da linguagem teológica perguntando-se como pode a linguagem humana referir-se e dizer algo sobre Deus que é transcendente. Entre teologia catafática e teologia apofática, desenvolver-se-á toda

⁵⁸ LAUAND, Luiz Jean. Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e à questão “sobre o verbo”). In. LAUAND, Luiz Jean e SPROVIERO, Mario Bruno. *Verdade e conhecimento. Santo Tomás de Aquino*, 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, pg. 55.

⁵⁹ A despeito do caráter instrumental da linguagem, esta liga-se diretamente, pela psiché, à realidade, tal como para Aristóteles. Comentando o *De Interpretatione*, diz S. Tomás: “O Filósofo inicia o Livro sobre a Interpretação por um tratado sobre a significação das vozes, dizendo: ‘As coisas, portanto, que estão nas vozes, são sinais das paixões que estão na alma; e as coisas que se escrevem são sinais das coisas que estão nas vozes’. O Filósofo propõe aqui três coisas, de uma das quais pode-se inferir uma quarta. Propõe, de fato, a escritura, as vozes e as paixões da alma. Das paixões da alma, porém, podem inferir-se as coisas ou a realidade, pois as paixões da alma procedem da impressão de algum agente e assim devemos dizer que as paixões da alma têm sua origem das próprias coisas ou realidade.” CAMPOS, Savio Laet de Barros. A questão da Linguagem em Tomás de Aquino. Disponível em: http://filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Questao_Linguagem_Tomas_de_Aquino.pdf, pg. 2. Data de acesso: 26/05/2014, 11:32hrs.

⁶⁰ LAUAND, Luiz Jean. Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e à questão “sobre o verbo”). In. LAUAND, Luiz Jean e SPROVIERO, Mario Bruno. *Verdade e conhecimento. Santo Tomás de Aquino*, 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, pg. 29.

uma reflexão sobre a “linguagem analógica”, justamente para tratar do modo como podemos atribuir “nomes” a Deus. Tomás de Aquino se destacará na abordagem desta questão. Sem pretender aqui abordar exaustivamente a questão da linguagem analógica, cabe destacar que Tomás de Aquino tem muito claro que “não podemos nesta vida conhecer a essência divina como existe em si mesma, mas conhecemos representada nas perfeições das criaturas”⁶¹. Como há uma relação entre Criador-criatura, sendo as criaturas “efeitos” da Causa criadora, pode-se conhecer o Criador atreves das suas criaturas, mas tal conhecimento será sempre inacabado, “imperfeito”, já que “en el caso de Dios, toda definicion és imposible”⁶².

Em poucas palavras, a doutrina da linguagem analógica afirma que se pode atribuir a Deus “perfeições” (nomes – palavras) abstraídas das criaturas, tendo-se em mente que o modo como tais perfeições realizam-se em Deus nos é desconhecida. O homem não pode conhecer a essência Divina. Assim por exemplo, diz-se que Deus é bom. O ser humano possui certa experiência da bondade, mas o modo como a bondade se realiza em Deus vai além do que podemos definir “logicamente”, sem contar que em Deus a bondade não é só um atributo, pois ele também “é” a bondade em seu ser.

Há muitos aspectos da doutrina da analogia que não cabe ser aqui abordado, salienta-se apenas que Tomás de Aquino, “parte das criaturas significadas para significar Deus, precisando que os nomes criaturais significam Deus defeituosamente. A linguagem teológica é pois possível porque não viola o mistério de Deus enquanto afirma Deus como Mistério”⁶³.

As palavras captam e dizem algo da realidade por que a realidade enquanto criada é expressão de uma Palavra Divina criadora (Deus) que dotou o ser humano de capacidade de “intelecção”, de “entender” (ler dentro) e expressar também a realidade das coisas criadas por “palavras”. A partir da criação e das palavras com as quais nomeia e expressa aquilo que antes Deus mesmo expressou ao criar as coisas, o ser humano pode dizer algo dessa Palavra criadora, ainda que tudo que o ser humano diga das coisas e mais ainda de Deus mesmo, estará sempre cercado por um mistério

⁶¹ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Teologica*. I pars, q. 13, a. 2, r. 3.

⁶² GILSON, Etienne. *El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. 2 ed. Pamplona: EUNSA - Ediciones Universidad de Navarra SA, 1989, pg. 160.

⁶³ AQUINO, M. F. Analogia e dialética: a propósito de Tomás de Aquino e de Hegel. *Síntese – Revista de Filosofía*, Belo Horizonte, v. 12, nº 34, 1985, pg. 50.

inesgotável. Diz Lauand que “Não somente o próprio Deus, mas também as coisas em si possuem um ‘nome eterno’, que ao homem não é dado pronunciar”⁶⁴, não de maneira absoluta, pois algo desse “nome” podemos apreender e compreender tendo em mente que “Os nossos conceitos de Deus delimitam realmente uma inteligibilidade que, entretanto, permanece aberta para o mistério”⁶⁵. Os nossos conceitos e palavras sempre serão insuficientes para expressar o Todo da realidade (e principalmente da realidade Divina), embora expressem algo dessa realidade, a partir das criaturas, e da realidade Divina (principalmente devido á Encarnação do Verbo). Sendo assim, para Tomás de Aquino usar de analogias e metáforas é próprio à linguagem teológica⁶⁶.

3. Filosofia Moderna e linguagem

Na Idade Media, com o surgimento das Universidades e o estudo das letras, abrem-se cada vez mais as portas ao “pensar”, não sem tensões. Prescindindo de uma abordagem histórica das diversas correntes e desenvolvimentos da passagem da chamada Idade Media para a Idade Moderna (somente lembrando fenômenos como o “Humanismo”, o “Renascimento”, a chamada “Revolução Científica”), no que diz respeito à concepção de Linguagem destacar-se-á sucintamente alguns aspectos de maneira geral dentro deste período denominado “Filosofia Moderna”

No século XV, na efervescência da Renascença, nos inícios da “Ciência Moderna”, sente-se em diversos pensadores da época certo descontentamento com o saber da “Tradição”, que passa a ser tida como insuficiente para dar conta das novas descobertas científicas, frutos da experiência empírica, tida como fonte primeira para o conhecimento “científico” da realidade. Há então uma desconfiança em relação à Tradição, e com isso desconfiança sobre a linguagem que “é vista precisamente como

⁶⁴ LAUAND, Luiz Jean. Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e à questão “sobre o verbo”). In. LAUAND, Luiz Jean e SPROVIERO, Mario Bruno. *Verdade e conhecimento. Santo Tomás de Aquino*, 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, pg. 37.

⁶⁵ SCHILLEBEECKX, Edward. *Revelação e Teologia*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1968, pg. 280-281.

⁶⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I pars, q. 1, a. 9: “É conveniente à Sagrada Escritura transmitir as coisas divinas e espirituais por comparações metafóricas com as corpóreas. Pois, provendo Deus a todos, segundo a natureza de cada um, e sendo natural ao homem chegar, pelos sensíveis, aos inteligíveis — pois todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos — convenientemente, a Sagrada Escritura nos transmite as coisas espirituais por comparações metafóricas com as corpóreas. E é isto o que diz Dionísio: *É impossível alumiar-nos o raio divino sem ser circumvelado pela variedade dos véus sagrados*. (...)A poética usa de metáforas para representar, pois a representação é naturalmente delectável ao homem. Ao passo que a doutrina sagrada dela usa por necessidade e utilidade, como se disse”.

fonte de erro e, portanto, como sujeita ao mesmo tipo de desconfiança que o saber tradicional”.⁶⁷ Neste período

... no que diz respeito à linguagem, encontramos quase uma ausência de interesse e até mesmo uma visão negativa, especialmente em comparação com períodos anteriores (...). É representativo disso que Descartes, um filósofo tão influente em sua época, tenha dedicado tão pouca atenção à linguagem. A hipótese mais corrente a respeito do relativo desinteresse filosófico pela linguagem no início da modernidade mantém que as principais questões da época, filosóficas, científicas, políticas, e mesmo religiosas eram discutidas e resolvidas de uma forma que dispensava quase inteiramente a consideração da linguagem. É dito também com frequência que a rejeição pelos modernos da tradição medieval levou à rejeição e mesmo à perda, do interesse pela lógica e pela gramática bastante desenvolvidas na escolástica de inspiração aristotélica. O pressuposto central dessa hipótese é que, segundo a filosofia Moderna, nossa forma de conhecer a realidade independe do recurso à linguagem. Assim, o desinteresse pela filosofia acerca de questões sobre linguagem é consequência em grande parte da visão negativa sobre a linguagem dos filósofos da época. Isso parece justificar a possibilidade de se afirmar a inexistência de uma filosofia da linguagem nesse contexto”⁶⁸.

Exemplo de tal atitude vê-se, em Francis Bacon (1561-1562), para quem o conhecimento deve ter base “experimental” na natureza⁶⁹, e não nas opiniões e discursos da tradição, que podem enganar. Bacon elabora a doutrina dos “Ídolos” que “bloqueiam a mente humana” em relação ao conhecimento verdadeiro e entre esses, há o que ele chama de “ídolo do mercado” que chama atenção para o perigo das palavras e discursos⁷⁰ e o “ídolo do teatro” o qual a partir de certos discursos criam “mundos fictícios”⁷¹. Deste período pode-se dizer que há

⁶⁷ SOUZA, Danilo Marcondes de. Modernidade, Subjetividade e linguagem, pg. 14. Disponível em: http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=3989&Itemid=319. Acesso em 08/02/2015.

⁶⁸ *Ibidem*, pg. 11 (grifo nosso).

⁶⁹ “Resta-nos um único e simples método para alcançar os nossos intentos: levar os homens aos próprios fatos particulares e às suas séries e ordens, a fim de que eles, por si mesmos, se sintam obrigados a renunciar às suas noções e comecem a habituar-se ao trato direto das coisas”. (BACON, Francis. Aforismos sobre a Interpretação da natureza e o Reino do Homem, aforismo XXVI, pg. 39 In: OS PENSADORES. São Paulo: Nova Cultura, 1997). E “A melhor demonstração é de longe, a experiência, desde que se atenha rigorosamente ao experimento”. (*ibidem*, aforismo LXX, pg. 55).

⁷⁰ Bacon destaca que “os homens se associam graças ao discurso e as palavras que são cunhadas pelo vulgo. E as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta bloqueiam espantosamente o intelecto. Nem as definições nem as explicações com que os homens doutos se munem e se defendem, em certos domínios, restituem as coisas ao seu lugar. Ao contrário, as palavras forçam o intelecto e o perturbam por completo. E os homens são, assim, arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias e fantasia”. (*Ibidem*, aforismo XLIII, pg. 41).

⁷¹ Cf.: *Ibidem*, aforismos LXI á LXVII. Aqui Bacon faz toda uma crítica á Tradição.

Em um sentido amplo, a concepção segundo a qual a linguagem, entendida aqui como discurso, é veículo de crenças e valores da tradição e, portanto, o seu uso traz consigo esses erros e equívocos do passado. Se confiarmos no saber constituído, que se encontra nos livros do passado e nos discursos dos mestres do saber tradicional estaremos perpetuando esses erros e equívocos. Além disso, devido à diversidade de uso, frequentemente as palavras são usadas de forma variável e imprecisa, o que as torna pouco confiáveis. Esse último argumento remonta à Filosofia grega, e encontra-se, por exemplo, no Crátilo de Platão e no Tratado da Interpretação de Aristóteles. Em sua busca de verdade a filosofia deve encontrar um meio mais sólido e rigoroso do que as palavras que podem servir para o uso habitual em nossa experiência comum, mas não para alcançar o conhecimento de verdades universais e necessárias, nem tampouco para formulá-lo ou expressá-lo⁷².

Percebe-se que a questão central da Filosofia Moderna gira em torno à epistemologia, e foca-se em dois polos: o pensamento e o método empírico. Correntes que focam o “pensamento” serão denominadas “racionalistas” (Descartes, Espinosa, Leibiniz...), e as correntes que focam a experiência empírica, serão denominadas “empiristas” (Bacon, David Hume, John Locke..). A consideração da linguagem será em função da busca de um método científico para o conhecimento da natureza, sendo a linguagem instrumento do pensamento, e controlada pela “empíria” ou “experiência”. No fundo, esta abordagem advém para os modernos da ideia “de que a natureza é realmente dominada por leis; que estas leis são racionais, ou seja, que podem ser reconstruídas pela inteligência humana por via matemática e experimental”⁷³. A partir disso para eles “não era possível outra forma de linguagem para melhor expressar o conhecimento e o entendimento humano que não fosse a matemática, por que somente através dela é possível reproduzir mentalmente os processos do mundo natural”⁷⁴.

Representativo deste pensamento é René Descartes (1596-1650), chamado “pai da filosofia moderna”. Ele “quase não tematiza a linguagem e há mesmo pouquíssimas referências à linguagem na obra cartesiana”⁷⁵. Na primeira parte do Discurso do Método aparece sintetizada sua desconfiança ao saber da Tradição. Diz Descartes “tão logo a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei inteiramente o

⁷² SOUZA, Danilo Marcondes de. *Modernidade, Subjetividade e linguagem*, pg. 14. Disponível em: http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=3989&Itemid=319. Acesso em 08/02/2015, pg. 15.

⁷³ GUIDO, Humberto Aparecido de Oliveira. O problema da linguagem na transição da filosofia humanista para a filosofia moderna. *Revista Educação e Filosofia*, Uberlândia, V. II n. 21 e 22, jan-jun e jul-dez. 1997, pg. 230.

⁷⁴ *Ibidem*, pg. 238.

⁷⁵ FORLIN, Enéias. A concepção cartesiana de linguagem. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, UNICAMP, Campinas, série 3, V. 14, n.1, p. 49-58, jan-jun. 2004, pg. 49.

estudo das letras. E resolvendo-me não procurar outra ciência, além daquela que se poderia achar em mim próprio, ou então no grande livro do mundo, (...)”⁷⁶ Já ai se destaca a centralidade do pensamento, do “sujeito” (uma ciência que se poderia achar em mim), e a experiência (estudar no livro do mundo), e a desconfiança da Tradição e com isso da linguagem. Buscar-se-á nova linguagem, a partir de um novo método, linguagem essa mais “racional”, “abstrata” e “matematizada”, já que o centro da filosofia de Descartes esta no sujeito pensante, no pensamento, muito mais até mesmo do que na “empíria”.

Descartes subordina sempre a linguagem, enquanto discurso, ou enquanto palavras que compõe o discurso, inteiramente ao pensamento, não lhe dando autonomia, nem reconhecendo nela nenhum papel epistêmico relevante; ao contrário, e ai se encontra o ‘abuso das palavras’, com frequência ela é um obstáculo para o conhecimento...⁷⁷

A centralidade do pensamento na filosofia de Descartes coloca a linguagem como instrumento do pensar. O pensamento não pressupõe as palavras. “A linguagem é o instrumento de que o pensamento se serve para expressar suas ideias. (...) as ideias não pressupõe as palavras, mas são essencialmente percepções do intelecto e como tais, essencialmente não discursivas”⁷⁸. Há certa separação entre pensamento e linguagem, como se o pensar não precisasse de “linguagem”. A filosofia contemporânea questionara esse ponto: Há pensamento sem linguagem?⁷⁹

Não obstante a crítica ao conhecimento advindo da tradição há na filosofia moderna continuidade em considerar a linguagem como instrumento do pensamento. A crítica moderna à linguagem desenvolve-se no sentido de buscar uma linguagem mais apropriada para explicitar o conhecimento verdadeiro na natureza das coisas, e essa linguagem, é tida como instrumento do pensar, controlada pela empíria. Também

⁷⁶ DESCARTES, Rene. Discurso do Método. In OS PENSADORES, São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996, pg. 70.

⁷⁷ SOUZA, Danilo Marcondes de. Modernidade, Subjetividade e linguagem, pg. 17. Disponível em: http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=3989&Itemid=319. Acesso em 08/02/2015.

⁷⁸ FORLIN, Enéias. A concepção cartesiana de linguagem. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, UNICAMP, Campinas, série 3, V. 14, n.1, p. 49-58, jan-jun. 2004, pg. 57.

⁷⁹ Mais contemporaneamente, sobretudo a partir da criação da linguística, a dificuldade de se entender as representações ou ideias independentemente da linguagem e, por outro lado, a necessidade de se entender a língua como um produto social, não como um mero processo psicológico na interioridade de uma consciência, levou a filosofia a concentrar suas análises no fenômeno da linguagem” Idem, pg. 58.

Hume e Locke enfatizarão estes mesmos aspectos⁸⁰, destacando mais acentuadamente o papel da experiência empírica; passos importantes que influenciarão a Filosofia analítica posterior⁸¹.

Para ambos os filósofos, salvo algumas diferenças, a fonte do conhecimento está na experiência sensível e a partir dela, na reflexão. Na experiência sensível, o sujeito recebe “impressões” dos objetos, e daí formam-se ideias. O conhecimento se dá, portanto sobre as impressões que formam as ideias e não exatamente sobre os “objetos”. As associações de ideias pela imaginação podem gerar ideias complexas e conceitos que, no entanto não são verdadeiros. Por isso é necessário uma crítica da linguagem e dos conceitos da Tradição. Diz Hume: “...portanto, quando suspeitamos que um termo filosófico esta sendo empregado sem nenhum significado ou ideia – o que é muito frequente – devemos apenas perguntar: de que impressão é derivada aquela suposta ideia?”⁸². Assim, o uso das palavras e a formação dos conceitos devem estar “subordinados” a uma análise das impressões a partir da experiência empírica. Nesse sentido, esta tradição “empirista” elaborara uma crítica ferrenha à metafísica e a seus conceitos que seriam fruto de associação de ideias dissociadas de uma “verificação” na experiência. Isto será critério central para a crítica ao saber da Tradição, sendo a linguagem ainda entendida como instrumento do pensamento. Também Locke

reconhece a relevância da linguagem para a ciência. Embora a linguagem não seja um instrumento de descoberta do conhecimento, o que se dá através do intelecto e da experiência, sem a linguagem não haveria comunicação e, por conseguinte, não haveria difusão do conhecimento. Para que a linguagem seja adequada ao conhecimento que deve comunicar e difundir, seu vínculo com este conhecimento deve ser explicitado, revelando-se a

⁸⁰ “Hume vê na linguagem e no uso dos termos, assim como o viram John Locke e George Berkeley, a fonte dos problemas que tanto afligem o acalorado debate filosófico” (FREITAS, Vinicius França; SENEDA, Marcos César. O problema da relação entre linguagem e mundo externo no pensamento de David Hume. *Anais do VIII Encontro Interno e XII Seminário de Iniciação Científica da Universidade Federal de Uberlândia*, 2008 Disponível em: <https://ssl4799.websiteseuro.com/swge5/seg/ic2010/anais/?op=trabalhos&k=titulo>

⁸¹ Sobre a influencia da Filosofia de David Hume sobre empirismo lógico posterior: “A essa concepção (de David Hume), dá-se o nome de empirismo psicológico, por constituir uma teoria do conhecimento baseada na análise das funções subjetivas nele envolvidas. Uma consequência é o chamado empirismo lógico, desenvolvido por filósofos posteriores, mas cujas bases já se encontram em David Hume. O empirismo lógico consiste na afirmação de que as palavras só tem significado na medida em que se referem a fatos concretos. Dai decorre a eliminação de todos os conceitos da metafísica...” MONTEIRO, João Paulo Gomes. Vida e obra. In OS PENSADORES, *Hume*. São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1996. pg. 5.

⁸² HUME, David. In *ibidem*, pg. 3.

relação entre as palavras e as ideias. São as ideias que dão conteúdo cognitivo às palavras, enquanto signos convencionais das coisas. As ideias representam as coisas porque se originam em última instância, pela experiência, da percepção sensível das coisas, pelos processos de generalização, abstração e reflexão. Portanto as palavras nos remetem às coisas por intermédio das ideias. É essa mediação que é recuperada pela análise semântica realizada pelo filósofo, permitindo corrigir os abusos e equívocos e imprecisões que decorrem do uso comum...⁸³

Com os empiristas, principalmente John Locke e David Hume, pode se dizer que está colocada a base para o futuro desenvolvimento da Filosofia Analítica, do Positivismo (Empirismo) lógico, tradições fincadas no empirismo. Esta, junto às correntes racionalistas, não obstante suas diferenças, estarão de acordo em ver na linguagem um instrumento do pensamento. Da tradição racionalista pode se destacar a influência da razão matemática como base para o desenvolvimento de uma linguagem científica, e da corrente empirista a ideia de que a fonte do conhecimento está na experiência empírica. Estas correntes influenciarão o desenvolvimento das Filosofias que a partir destas ideias, passarão a colocar no centro a própria “Linguagem” e a “Análise da linguagem” e não mais a questão epistemológica. A virada linguística é já anunciada.

4. Filosofia contemporânea e a virada linguística: Metafísica e linguagem religiosa em questão

Longe de querer expor aqui uma “Historia da filosofia da Linguagem”, faz-se necessário ressaltar que esta abordagem visa compreender primeiramente de maneira global a maneira como se pensou a linguagem para compreender porque se torna questão central na contemporaneidade e porque tais discussões colocaram em questão a “linguagem teológica”. Prescindir-se-á aqui de uma abordagem de outras correntes filosóficas no que diz respeito à linguagem e à crítica à religião no período moderno, e início do período Contemporâneo⁸⁴ por não terem estas seu foco numa discussão e

⁸³ SOUZA, Danilo Marcondes de. Modernidade, Subjetividade e linguagem, pg, 21. Disponível em: http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=3989&Itemid=319. Acesso em 08/02/2015.

⁸⁴ Não será abordada aqui a concepção de linguagem dentro do pensamento de Kant, Hegel, Comte, Marx, Nietzsche e de outras correntes e pensadores desta época por não ser objetivo deste trabalho descrever uma Historia da Filosofia da Linguagem. Estabelecido que na Filosofia Moderna está a base para o desenvolvimento

crítica à linguagem teológica especificamente. Certamente que as críticas à religião de Hume, e outros (Comte, Stuart Mill, Marx, Feuerbach, Nietzsche, etc..) influenciarão posteriormente as críticas à linguagem teológica, mas aqui se visa apenas abordar tal crítica no viés da crítica à linguagem. Por isso, da abordagem dos filósofos modernos passar-se-á diretamente à “Filosofia Analítica” no séc. XIX e inícios do sec. XX, que passa a ter como base do filosofar a “análise da linguagem”⁸⁵.

Mas é no final do século XIX e no século XX que a análise da linguagem, a reflexão sistemática acerca do significado das expressões linguísticas deixa de ser um simples método auxiliar do filósofo. No século XX, presta-se uma atenção prioritária e sistemática à linguagem na qual os problemas filosóficos são formulados; a linguagem e seu significado tornam-se o ponto de partida da filosofia. Esta situação, característica da Filosofia Contemporânea, é conhecida pelo nome de reviravolta linguística.⁸⁶

Atribui-se a Moore (1873-1958) e a Bertrand Russel⁸⁷ (1872-1970) a tendência de filosofar a partir de uma análise da Linguagem e assim, das proposições filosóficas que visam descrever os fatos do mundo⁸⁸. Isto vai constituir a chamada corrente da “Filosofia Analítica” que:

(...) pode ser caracterizada por ter como ideia básica a concepção de que a filosofia deve realizar-se pela análise da linguagem. Sua questão central seria então, pelo menos em um primeiro momento, ‘como uma proposição tem significado?’. É nesse sentido que nessa concepção de filosofia, o problema da linguagem ocupa lugar central.⁸⁹

posterior no sec. XIX da Filosofia analítica que colocará mais diretamente em questão a Linguagem teológica, justifica-se o salto da filosofia Moderna à Filosofia Analítica. A base estabelecida é: Linguagem como instrumento do pensamento; razão matemática; busca por uma linguagem artificial para estabelecimento da ciência, empirismo. Pode-se dizer que com a Filosofia Analítica muda-se o foco e centro do pensar filosófico: De uma teoria do conhecimento, passa-se a uma centralidade da linguagem.

⁸⁵ No empirismo clássico (Locke, Hume...) a experiência sensível era considerada como a fonte do conhecimento: no Positivismo Clássico (Comte, Stuart Mill) a fonte do conhecimento e o seu único objeto era o dado, o posto aí. No século XX o sensível e o dado revelam um outro papel: deixam de ser a fonte do conhecimento e se tornam instância de controle. Parte-se de uma hipótese, formulada em um enunciado ou em um discurso, e se procura verificá-la ou falsificá-la. O objeto das pesquisas não são mais as coisas e os eventos do mundo, mas os enunciados científicos. A ciência só começa onde observações são articuladas linguisticamente. (RABUSKE, E. *Filosofia da Linguagem e religião*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, pg. 33-34).

⁸⁶ GONZALES, Romero. VILLA, Mariano Moreno (Dir). *Dicionário de Pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2000, pg. 453.

⁸⁷ Cf. URDANOZ, Teófilo. *Historia de La filosofía: Filosofía de las ciencias, neopositivismo e filosofía analítica*. Madrid: BAC, 1984, pg. 75.

⁸⁸ “Para Russel, fuera de la descripción de los hechos del mundo, el lenguaje puede servir para expresar emociones (por ejemplo, de agrado o de desagrado por lo que a las costumbres morales se refiere), pero no puede constituir un ‘saber’, BELLOSO, José M. Rovira. *Introducción a la Teología*. BAC, Madrid, 2003, pg. 297.

⁸⁹ MARCONDES, Danilo. *Filosofia Analítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, pg. 11

Diante desta tendência de filosofar percebe-se que o foco da reflexão passa a ser a linguagem que sendo até então considerada apenas instrumento do pensamento, passa a ser instrumento para a delimitação e constituição da própria ciência, e meio para análise do próprio conhecimento, tendo, portanto, certo caráter “transcendental” no sentido de ser ponto de partida para a filosofia. Há com isso certa mudança no eixo da filosofia: da epistemologia para a linguagem, pois as condições de possibilidade do conhecimento estarão focadas na análise da Linguagem.

Fundamentalmente, essa reviravolta consiste na passagem de uma concepção instrumental da linguagem, para quem a linguagem não passa de instrumento para a comunicação de um conhecimento conseguido sem ela, para uma concepção transcendental, segundo a qual a linguagem é condição ineliminável de todo acesso ao mundo e, conseqüentemente, todas as questões epistemológicas e filosóficas, de modo geral, podem ser resolvidas por meio de uma análise das estruturas da linguagem.⁹⁰

A Filosofia Analítica ganhara força com a obra de Wittgenstein⁹¹ (1889 – 1951) que claramente elabora uma crítica contundente às proposições da própria filosofia tradicional e conseqüentemente da Teologia. Segundo Wittgenstein a forma gramatical e lógica da linguagem não são coincidentes, e isso possibilita as ambigüidades e afirmações falsas, como também elaboração de problemas metafísicos que seriam “falsos problemas” ou “problemas sem sentido”, originados pelo desconhecimento da lógica da linguagem e pelo seu mau uso. Diz Wittgenstein: “A linguagem disfarça o pensamento (...) A maior parte das proposições e questões encontrada em obras filosóficas não é falsa, mas sem sentido, (...) e surge de nosso fracasso em compreender a lógica de nossa linguagem”⁹². Assim toda filosofia é “crítica da linguagem” e

El fin de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. La Filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consiste, esencialmente, en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son

⁹⁰ OLIVEIRA, M. A. de. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000, pg. 20.

⁹¹ “genial pensador austríaco establecido en Inglaterra (...) figura cumbre en el movimiento analítico, ya que, en pos de Moore y Russell, contribuyó de manera decisiva a su fundación y porque su influencia fue preponderante en las diversas tendencias de la filosofía analítica actual, además de aparecer como autoridad máxima en la escuela del positivismo lógico. URDANOZ, Teofilo. *Historia de La filosofía: Filosofía de las ciencias, neopositivismo e filosofía analítica*. Madrid: BAC, 1984, pg. 163.

⁹² WITTGENSTEIN apud MARCONDES, Danilo. *Filosofia Analitica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, pg. 39.

proposiciones filosóficas, sino el esclarecer de las proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, turbios y confusos.⁹³

O nosso conhecer se limita ao conhecimento científico, e isto é tudo o que pode ser dito. “La visión del mundo del *Tractatus* es de una realidad empírica, conocida e expresada en el lenguaje lógico de las proposiciones”⁹⁴. As proposições remetem-se a fatos que compõe o mundo, e assim, a filosofia resume-se à descrição da realidade, enquanto saber científico. Sem a pretensão de abordar a filosofia de Wittgenstein, mas apenas assinalando posições suas que influenciarão a crítica à linguagem religiosa, Urbano Zilles resume: “A consequência do *Tractatus* é que não só certas proposições filosóficas, mas todas as afirmações com conteúdo metafísico ou religioso, enquanto se referem a algo não mundano, são absurdas”⁹⁵, enquanto não reduzem-se à proposições que por sua vez remontam aos fatos do mundo. “Os limites de minha linguagem são os limites de meu mundo”⁹⁶.

As ideias de Wittgenstein expostas no seu *Tractatus*, influenciarão uma corrente denominada Positivismo lógico (Empirismo lógico, ou neopositivismo), um círculo de pensadores que aplicarão tais ideias de maneira central à Ciência. Seus representantes mais diretos são os do chamado “Círculo de Viena”, entre eles Carnap⁹⁷, Neurath, Schlick, Reinchenbach, Hempel e Ayer.

Como sabemos, o neopositivismo elaborou uma doutrina do sentido das proposições que se inspira, essencialmente, na prática científica. O critério

⁹³ URDANOZ, Teofilo. *Historia de La filosofía: Filosofía de las ciencias, neopositivismo e filosofía analítica*. Madrid: BAC, 1984, pg. 192.

⁹⁴ *Ibidem*, pg. 196.

⁹⁵ ZILLES, Urbano. *O racional e o místico em Wittgenstein*. Porto Alegre: Edipucrs, 1991, pg. 38

⁹⁶ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo: EdUSP, 2001. § 5,6. “O problema, na opinião de Wittgenstein, é que a filosofia tradicional tenta em muitas ocasiões ultrapassar as barreiras daquilo que se pode dizer, da linguagem, falando acerca de coisas que não se pode falar. (...) Para traçar os limites da linguagem, Wittgenstein supõe que a função da linguagem é descrever a realidade e que há uma correspondência isomórfica entre ambos (...). A linguagem com sentido nada mais é do que um conjunto de proposições que descrevem ou figuram algum estado de coisa possível. As expressões que não descrevem qualquer estado de coisas possível não tem sentido, pois nada figuram, (...) A filosofia é uma atividade que consiste na análise lógica da linguagem para distinguir entre aquilo que se pode e aquilo que não se pode dizer.” GONZALES, Romero. Linguagem. In: VILLA, Mariano Moreno (Dir). *Dicionário de Pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2000, pg. 454.

⁹⁷ Ex: Diz Carnap: “Enquanto empiristas, requeremos que a linguagem da ciência seja de certo modo, restrita; requeremos que os predicados descritivos, e portanto também as proposições sintéticas, não sejam admitidas, a menos que tenham alguma conexão com observações possíveis, conexão esta que deve ser convenientemente caracterizada.” LADRIERE, Jean. *A Articulação do sentido*. EDUSP, São Paulo, 1977, pg. 85.

neopositivista do sentido sofreu uma evolução, mas todos os critérios propostos repousam sobre um critério fundamental, que serve de fio condutor: o critério empírico do sentido. Segundo este critério, uma proposição só tem sentido se comportar uma remissão a uma experiência empírica ao menos possível.⁹⁸

Ayer como representante do Circulo de Viena, elaborara uma exposição sistemática do positivismo lógico, aplicando este método à ética, metafísica e teologia, expondo a conclusão de que as proposições destes pretensos “saberes”, são destituídas de conteúdo cognitivo. Quanto à ética, por exemplo, diz que possui carga apenas “emotiva”⁹⁹, e da metafísica e teologia afirma que suas proposições são sem sentido, ou pseudoproposições. Diz Ayer: “Por que como las expresiones religiosas del teísta no son auténticas proposiciones, no pueden hallarse en ninguna relación lógica con la ciencia.”¹⁰⁰ Resumidamente, estabelece-se que:

A linguagem científica tinha um fundamento na experiência, enquanto que a linguagem metafísica ou a fortiori a linguagem teológica não o possuíam. Eram portanto desprovidas de sentido. Quanto à linguagem da ética ou da estética, era uma maneira mascarada de exprimir emoções: essa linguagem dos valores tinha assim um sentido, mas nenhuma pretensão à verdade.¹⁰¹

Embora a Filosofia Analítica coloque no centro a análise da Linguagem pode-se dizer que a concepção de linguagem aí embutida ainda é aquela da Tradição: a linguagem como instrumento; aqui, não como instrumento do pensamento para comunicar-se, mas instrumento do “pensamento científico”, já que a análise da linguagem passa a ser considerada condição de possibilidade para expressar o conhecimento científico. Busca-se ainda uma linguagem artificial e universal que dê conta de expressar as verdades científicas, como se estas fossem claras, evidentes e objetivas, alcançadas pelo pensamento a partir da experiência. Vê-se certa “evolução” daquela concepção “tradicional” que desemboca nessa instrumentalização “transcendental” da linguagem em vista da “ciência” (nos moldes positivistas).

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ “Cuando alguien está haciendo un juicio ético, la función de la palabra ética correspondiente es puramente emotiva” AYER, In: URDANOZ, Teofilo. *Historia de La filosofía: Filosofía de las ciencias, neopositivismo e filosofía analítica*. Madrid: BAC, 1984, pg. 265.

¹⁰⁰ AYER, J. A. *ibidem* pg. 268

¹⁰¹ KEER, Fergus. Linguagem Teológica. In: LACOSTE, Jean Yves (org.) *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

Com o estabelecimento da “verdade científica” nos moldes da verificação empírica, o caráter “científico” da Teologia é absolutamente rechaçado, e pode-se dizer que a linguagem teológica é posta em questão. Possui a Teologia um discurso racional? Qual sua racionalidade? Qual o statuto da sua linguagem? Qual o valor de verdade das asserções teológicas? O que dizer da verificabilidade de seu discurso? O que diz ela de valor ao homem?

A virada linguística não parou com a Filosofia Analítica. Esta colocou a linguagem em foco, mas não encerrou as questões em torno à linguagem. A chamada virada linguística continuará dando “guinadas” e abarcará outras dimensões filosóficas que farão ampliar a noção de linguagem (Pragmática, Fenomenologia, ontologia, existencialismo, hermenêutica, etc.). Questões como a linguagem poética, literária e simbólica emergirão. Favorecerá inclusive um repensar e compreender melhor a própria linguagem teológica. Antes de apontar perspectivas filosóficas que possibilitam ir além da crítica da Filosofia Analítica que reduz o valor da linguagem à linguagem científica, faz-se mister explicar um pouco mais o modo como a linguagem teológica tornou-se problemática.

5. A crise da linguagem teológica

Principalmente após o período moderno a religião passou a ser alvo de inúmeras críticas a partir de diversos aspectos, como por exemplo, o aspecto psicológico: seria ela segundo Feuerbach uma projeção de nossos desejos¹⁰², e posteriormente para Freud, uma neurose obsessiva da humanidade; social: seria ela alienação segundo Karl Marx, ou produto cultural apenas; sofrera também crítica por ser para muitos uma construção moral para criar uma sociedade de “rebanho”, colocando medo nas pessoas em função de uma vida no além (Nietzsche). Por muitos outros aspectos a religião fora questionada, e no século XX, somando-se a isso foi central a crítica à linguagem teológica, que de certa forma “condensou” as demais críticas, a partir da afirmação de que as asserções teológicas não são passíveis de verificação, e são sem sentido.

¹⁰² Cf. FEUERBACH. A essência do Cristianismo. Petrópolis: Vozes, 2007.

Diante das críticas que começaram a se levantar “Os homens de nossa geração começam a se interrogar, sempre com maior insistência, se os símbolos correspondem realmente à realidade que deveriam representar”¹⁰³, “indaga se falar de ‘divinização’, ‘inabituação de Deus’, etc., não equivale a uma poesia ideológica ou a mitos indemonstráveis”¹⁰⁴. Assim coloca a questão John Macquarie: “Uno de los problemas más penetrantes de la teología contemporánea es el del lenguaje. ¿Qué significa el lenguaje teológico? ¿a que hace referencia? ¿cuál es su lógica? ¿puede un lenguaje semejante comunicar algo a las personas de nuestro tiempo?”¹⁰⁵, e continua afirmando que por tratar de coisas muito diferentes do que aquelas que ordinariamente encontramos no mundo, a linguagem teológica é “más bien una clase extraña de lenguaje”¹⁰⁶, mas não só é uma linguagem estranha, “sino que se ha convertido en problemática en el mundo moderno”:

¿Qué significan los teólogos cuando hablan, aun cuando lo hagan más sencillamente que en los ejemplos que hemos considerado hasta ahora, de Dios, los ángeles, la inmortalidad, el pecado, la gracia, la salvación, etc.? ¿podemos encontrar un sentido inteligible para sus expresiones? Este es seguramente uno de los más cruciales problemas del pensamiento religioso contemporáneo.¹⁰⁷

A questão da linguagem teológica levantada de maneira veemente a partir da virada linguística principalmente pela Filosofia analítica trouxe ao primeiro plano a própria questão da inteligibilidade do discurso teológico. “Les mots de la foi sont devenus inintelligibles”¹⁰⁸ diz também Adolphe Gesché. A chamada filosofia da suspeita¹⁰⁹ coloca em questão a linguagem da religião, surge a desconfiança: não seriam estes termos imagens ideológicas? Alienação? Neurose? Pode-se dizer então que a questão sobre a linguagem teológica condensou as diversas críticas sofrida pela religião no sentido de levantar a questão da própria inteligibilidade do discurso da fé.

¹⁰³ ROBINSON, J.A.T. apud MONDIN, Battista. *A linguagem teológica: Como falar de Deus hoje?* São Paulo: Edições Paulinas, 1979, pg. 10.

¹⁰⁴ RAHNER, Karl. Apud. *Ibidem*, pg. 9.

¹⁰⁵ MACQUARRIE, John. *God-talk: El analisis Del lenguaje y La lógica de La teologia*. Salamanca: Ediciones sígueme, 1976, pg. 9.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pg. 11.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pg. 17.

¹⁰⁸ GESCHÉ, Adolphe. Éloge de la théologie. In: BOURGINE, Benoit. *La margelle Du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. Paris: CERF, 2013, p. 417.

¹⁰⁹ Paul Ricoeur chama Marx, Nietzsche e Freud de mestres da suspeita.

A teologia foi rapidamente questionada. De fato, foi sua própria existência que se tornou problemática: ela era verdadeiramente um discurso racional, com asserções verificáveis ou falsificáveis? Como levar a sério uma disciplina que não indicasse em primeiro lugar sua solução ao problema do valor de verdade e do estatuto cognitivo da “l. religiosa”?¹¹⁰

Battista Mondin procurou elencar algum dos motivos dessa crise da linguagem teológica¹¹¹, que de certa maneira se correlaciona com certa crise “religiosa”:

1. A reviravolta linguística e principalmente a Filosofia Analítica que põe em questão a linguagem teológica por não ser verificável;
2. A secularização e a “demitologização” que “puseram em questão a esfera do sagrado”. A crescente compreensão das realidades naturais puseram em xeque antigas compreensões que atribuíam a Deus determinados eventos da natureza. Percebeu-se que o “mundo das Escrituras” povoado de anjos, e ações diretas de Deus (milagres), não correspondia à experiência moderna do mundo descrito pela “ciência”. Aqui entra em questão a “linguagem da Escritura” com as expressões das crenças daquela cultura que não são mais compartilhadas pelo homem contemporâneo.
3. A consciência histórica dos condicionamentos culturais deram a entender que toda linguagem da Escritura como também as afirmações de fé e dogmáticas eram limitadas por tais condicionamentos. Assim aspectos culturais e históricos influenciaram a Escritura e a Tradição como também influenciaram a sua recepção e interpretação.
4. A função existencial da linguagem, que não é só comunicação “objetiva” de informação, mas condensa carga existencial;
5. A consciência da camada linguística da revelação bíblica fruto de uma cultura determinada. Não há uma “revelação” pura, mas esta é mediada linguisticamente, e assim, interpretativamente dentro de uma cultura historicamente determinada.
6. O progresso da Psicanálise, que salienta a dimensão profunda do homem e a carga “simbólica” impressa na linguagem religiosa.

¹¹⁰ KEER, Fergus. Linguagem Teológica. In: LACOSTE, Jean Yves (org.) *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004, pg. 1037.

¹¹¹ Cf. MONDIN, Battista. *A linguagem teológica: Como falar de Deus hoje?* São Paulo: Paulinas, pg. 10-15.

7. Dialogo ecumênico e inter-religioso que faz saltar aos olhos a diversidade de “linguagens” e concepções de fé pondo em crise a pretensão de “uma linguagem” definitiva.

Pode-se acrescentar a estes motivos elencados por Mondin, o fato de a linguagem teológica ter se tornado por demais “especulativa” e “abstrata” distanciando-se da experiência viva dos fiéis. De fato, constata-se que desde a Teologia Escolástica da Idade Média, a Teologia com o aparato filosófico torna-se por demais “especulativa” e “técnica”. Com a Idade Moderna esta tendência aumenta no que resulta na chamada Teologia dos Manuais, por demais afastada em sua linguagem das questões relevantes à vida dos cristãos.

Entre as causas da atual crise do cristianismo, podemos mencionar um certo divórcio entre teologia e experiência de fé da comunidade cristã, divórcio cujas origens longínquas remontam à instauração da Teologia científica, construída como técnica especializada, culminando na dialética escolástica. (...) O uso do latim como linguagem técnica transformou desde longa data a Teologia num domínio reservado aos iniciados. Neste caso a Teologia alimenta-se de si própria, repete-se indefinidamente, em vez de nutrir-se da vida. O teólogo considerará nula, se não herética, a experiência vivida do leigo que não entra nos seus quadros; e o leigo ignorando a teologia, não poderá compreender corretamente a própria experiência¹¹².

Assim, muitos são os fatores que convergiram na problemática da linguagem teológica. Mondin agrupou os fatores que citou, em quatro problemáticas¹¹³ a partir dos quais desenvolve seu livro. Aqui, reagrupam-se estes aspectos em três “problemáticas” ou “pontos” os quais nortearão a subsequente abordagem da linguagem teológica.

a-) Questão ontológica: Diz respeito ao problema da relação da linguagem com a realidade. É preciso mostrar que de alguma maneira a linguagem teológica fala do “ser”, tem incidência na realidade, e não é totalmente sem sentido. É linguagem diferente da linguagem científica, mas tem seu modo de estar situada na realidade, e dizer algo dessa realidade, a partir da experiência humana situada no mundo. A linguagem teológica tem um estatuto ontológico, no sentido de que é linguagem que

¹¹² HERVÉ, Rousseau. A Literatura: Qual é seu poder teológico? In: *CONCILIUM* n 115, 1976/5, Petrópolis, Vozes, pg. 49.

¹¹³ O problema querigmático, o problema crítico, o problema ontológico e o problema hermenêutico.

condensa experiência humana com a realidade que o cerca, mas linguagem essa que precisa ser esclarecida naquilo que a diferencia da linguagem científica e outras linguagens.

b-) Questão ética: Mostrar que a linguagem teológica tem um caráter “performativo”, que implica portanto numa ética. O próprio passo seguinte da Virada linguística, chamado por alguns “Reviravolta linguístico-pragmática” revalorizou o aspecto ético da linguagem, que até então, no início da Filosofia Analítica era tida como asserções sem sentido ou apenas de caráter “emotivo”¹¹⁴.

c-) Questão hermenêutica: Aqui entra em questão a necessidade de “atualizar” e reinterpretar a mensagem da fé dentro do pensamento contemporâneo¹¹⁵. É a questão de como tornar essa linguagem “inteligível” para as pessoas de hoje afim de que ela tenha sentido. É também “questão querigmática” que se manifesta (englobando os aspectos éticos e ontológicos) no sentido anunciar tornando claro a essência da mensagem da fé, já que, como foi dito acima, a linguagem teológica encerrara-se por um bom tempo numa linguagem por demais especulativa e abstrata.

Desde os primeiros decênios deste século difundiu-se a convicção de que a linguagem tradicional da Teologia (de caráter metafísico, interiorístico, abstrato, a-histórico) não corresponde à mentalidade e aos anseios do homem moderno. Este não possui mais uma visão intimista, metafísica, abstrata e estática das coisas, mas concebe a realidade de modo histórico, científico, social, dinâmico, político.¹¹⁶

Pode-se dizer que na questão da linguagem e do discurso teológico convergem grandes questões que visam a esclarecer o próprio estatuto da Teologia em si mesma e em relação ao saber das demais ciências. O antigo debate sobre a “cientificidade” da Teologia e o seu lugar diante das ciências (e na própria Universidade) passam necessariamente pelas questões de linguagem e do estatuto da linguagem teológica. Assim também Roger Haigh, teólogo contemporâneo, compreende a Teologia:

¹¹⁴ “Quanto ao juízos éticos, “só exprimem sentimentos”. Foi assim que Ayer formulou sua versão da teoria moral conhecida pelo nome de emotivismo”. KERR, Fergus. *Linguagem Teológica*. In: LACOSTE, Jean Yves (org.) *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004 pg. 1037.

¹¹⁵ Neste ponto encontra-se também todo trabalho da Exegese científica dos textos bíblicos a partir do Método histórico crítico, e os diversos métodos de interpretação Sincrônicos. Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994.

¹¹⁶ MONDIN, Battista. *A Linguagem Teológica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979, pg. 53.

Atualmente, a tarefa da teologia consiste em explicar os princípios da fé e da revelação e em justificar seu lugar no discurso razoável dos seres humanos entre si (...). A tarefa apologética da Teologia é explicar ou tornar inteligível de que modo esses fundamentos da fé, da revelação e da linguagem simbólica da transcendência fazem sentido e são universalmente relevantes para a vida humana. (...) a teologia só poderá ser compreendida se estabelecer alguma relação com a experiência e a linguagem humanas contemporâneas¹¹⁷.

Após a crítica da Filosofia Analítica que ressaltava o valor da “linguagem científica”, no seio da própria Filosofia e do pensamento contemporâneo apareceram trabalhos que ressaltaram o valor da linguagem poética, simbólica, literária, metafórica¹¹⁸, etc. que permitiram entre outras coisas, re-situar o valor da própria linguagem religiosa e teológica dentro das formas de “linguagens” humanas. No seio da própria filosofia surgiram perspectivas que permitiram uma reconsideração do valor da linguagem teológica. Perspectivas que buscaram ir além da crítica neopositivista, abrindo horizontes para buscar compreender o “dizer humano” que não se reduz à linguagem científica. Entre estas perspectivas filosóficas resalta-se aqui a Virada linguístico-pragmática no seio da própria Virada Linguística e depois as ideias de Heidegger, Levinas e Paul Ricoer, pelo motivo que estes filósofos abriram perspectivas para se pensar a linguagem e influenciaram o pensamento de Gesché.

6. Acenos filosóficos: para além da crítica analítica

6.1 Virada pragmática e os jogos de linguagem

Grande inspirador da Filosofia Analítica com sua obra “*Tractatus Logico-Philosophicus*” publicada em 1921, o próprio Wittgenstein se posicionará contrário ao projeto do Positivismo lógico enquanto redução do valor e significado da linguagem à linguagem científica. “Wittgenstein acreditava, (...) que a realidade ultrapassava o que se podia dizer dela e que o indizível era bem mais importante do que o dizível”¹¹⁹. Percebeu que “O sentido do mundo se mantém fora do mundo”¹²⁰, ou seja, que as questões do “sentido” (existenciais) não reduzem-se às questões factuais da ciência.

¹¹⁷ HAIGHT, Roger. *Dinâmica da Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, pg. 19

¹¹⁸ O trabalho de diversos pensadores permitiram uma consideração mais positiva dessas formas de linguagem. Entre eles Cassirer, Mircea Eliade, Rudolf Otto, Bachelard, Heidegger, Paul Ricoeur, entre outros.

¹¹⁹ KERR, Fergus. LACOSTE, Jean Yves (org.) *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004, pg. 1040.

¹²⁰ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo: EdUSP, 2001. § 6,41.

Por isso escreve “Mesmo que se tenham resolvido todas as questões científicas, não se tocaram os problemas da vida”¹²¹. Para Wittgenstein a própria ética, enquanto diz respeito a sistema de valor, permanece na dimensão do “indizível”, pois até então, para ele, somente o que é factual é “exprimível” (a linguagem científica). “É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental”.¹²² Há em Wittgenstein certa aproximação entre a dimensão ética e “mística” enquanto “indizíveis”.

Após a publicação do “*Tractatus*”, Wittgenstein ampliará sua abordagem sobre a linguagem em reflexões reunidas na obra póstuma “*Investigações Filosóficas*” onde elabora a concepção dos “jogos de linguagens”, segundo a qual existem vários “usos” da linguagem, sendo que a compreensão do significado depende do contexto em que os termos são usados. Assim, a linguagem científica passa a ser considerado um tipo de jogo de linguagem entre outros.

Segundo esta teoria, o sentido de uma expressão é o conjunto das regras de seu uso. Mas vários sistemas de regras são possíveis. O sentido de uma expressão depende, portanto, do contexto, isto é, das condições de seu uso. Não há um uso único da linguagem, não há pois, uma só espécie de sentido, nem, portanto, uma única espécie de critério de sentido. Em particular, não existe apenas a linguagem científica e não poderíamos reduzir uma teoria do sentido ao que é indicado pela prática científica.¹²³

Esta concepção de Wittgenstein abre horizontes para a consideração de diversas outras formas de linguagens “marginalizadas” pelo positivismo lógico. A concepção da linguagem a partir do “uso” dentro de “jogos de linguagens” influenciará uma abordagem denominada de “Virada Pragmática” dentro das análises da Linguagem. Autores como Austin, Searle, Karl Ótto Apel e Habermas, ampliarão a aplicação do estudo da linguagem dentro do uso cotidiano da mesma já que “A linguagem passa a ser entendida como práxis interativa”¹²⁴ onde o conhecimento se “processa”.

Sem adentrar nas teorias elaboradas por estes filósofos, cabe ressaltar apenas que suas pesquisas fizeram perceber que a linguagem comporta também um aspecto “auto-implicativo”, e que o dizer humano “realiza” algo dentro do agir humano

¹²¹ *Ibidem*, § 6,52.

¹²² *Ibidem*, § 6,421

¹²³ LADRIERE, Jean. *A articulação do sentido*. São Paulo: EDUSP, 1977, pg. 87.

¹²⁴ RABUSKE, E. *Filosofia da Linguagem e religião*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, pg. 35.

(dimensão performativa da linguagem). Estas teorias permitirão repensar o lugar da ética dentro da linguagem, e o próprio valor “performativo” da linguagem religiosa.

A virada pragmática permitiu que a Filosofia da Linguagem fosse além da análise da linguagem científica e da busca de uma linguagem artificial e “pura” para expressar o conhecimento científico. Percebeu-se que a linguagem científica era uma dentre outras. Abriu-se um horizonte para abordar a linguagem cotidiana, percebendo-se que a compreensão desta linguagem auxiliava na própria compreensão da dinâmica “social” do ser humano onde o “conhecimento” é caracterizado não só como “verdade científica” tematizada entre sujeito e objeto, mas como “relação intersubjetiva” dentro de um contexto de “mundo”, sociedade, tradições, etc... Dentro do próprio seio da Filosofia Analítica surge uma abertura, ao se reconsiderar certo valor aos diversos tipos de linguagens, entre eles à Linguagem religiosa.

6.2 linguagem e ontologia: Heidegger

O pensamento de Heidegger se choca com a compreensão instrumental da linguagem. Ao expor sua visão da história da metafísica e do pensamento ocidental, Heidegger afirma que ela acabou sendo a história do esquecimento do ser que resultou numa objetivação do ente que passou a ser instrumentalizado. Dessa forma, instrumentalização dos entes e instrumentalização da linguagem se equiparam na crítica que Heidegger faz à Tradição, que segundo ele desemboca numa supervalorização da linguagem da técnica e dos conceitos fechados¹²⁵, que escondem o ser.

Heidegger situa a linguagem no nível do ser: “A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem”¹²⁶. Nesta história do esquecimento do ser, o homem esquece sua própria essência, mas a pergunta pelo ser é questão central por ser também a busca pelo “sentido” do ser, dos modos de ser, que se expressa na linguagem. O homem é o ser que ao perguntar-se pelo ser, pergunta-se por sentido.

¹²⁵ Heidegger acusa a metafísica ocidental de ter identificado e confundido o ser com o “ente”. Gesché lembra que Heidegger dá entender que no processo dessa identificação há uma “desdivinização de Deus”, na medida em que há uma identificação do o ser com Deus na especulação Ocidental. O “ser” confundido com “ente” aplicado a Deus, “coisifica” o próprio Deus. Há assim uma desdivinização do próprio Deus na medida em que nessa especulação da metafísica tradicional ele se torna por demais “conceitualizado”. Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004, pg. 27.

¹²⁶ HEIDEGGER, M. apud SCHMIDT, Lawrence. *Hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2012, pg. 124.

O pensamento de Martin Heidegger é essencialmente busca do sentido do ser. Nele, a linguagem emerge como um problema de vital importância. Isto é, o sentido do ser está arraigado à linguagem e não pode ser encontrado se estiver dela desvinculado. O autor em questão coloca, assim, a linguagem no nível mesmo do ser.¹²⁷

Ao situar a linguagem no nível do ser, e ao situar o próprio ser humano como ser-no-mundo Heidegger procura ir além da dualidade subjetividade-objetividade própria da Filosofia até então, que buscava fundar no sujeito (transcendental) as possibilidades do conhecimento “puro” e conseqüentemente “científico” e objetivo, filosofia essa que instrumentalizava a linguagem. Mas não há “sujeito transcendental puro”, apenas seres humanos existencialmente situados, de modo que o próprio modo de existir do ser humano enquanto “linguagem” é pautado pela interpretação, e nesse sentido todo conhecimento tem caráter “interpretativo”, situado¹²⁸.

Todo conocimiento y toda comprensión se producen como consecuencia de que somos-en-el-mundo, de que pertenecemos a un sistema cultural y social que nos pone en posesión de una competencia lingüística determinada. El lenguaje no es, pues, un instrumento producto de la conciencia individual con el que clasificamos, ordenamos y dominamos el mundo, sino que, antes bien, el hombre es creación del lenguaje, un ser que se descubre a si mismo en el lenguaje, trascendiendo su temporalidad en el encuentro con el significado. Lo que el lenguaje representa entonces, en último término y en niveles de expresión diferentes, son relaciones de pertenencia a una situación, o sea, formas de ser-en-el-mundo¹²⁹.

Como o modo de ser no mundo do ser humano se configura como ser “um ser de linguagem”, e como a linguagem é a “casa do ser” que se des-vela e vela nesta linguagem, o homem como sendo “o ser que se pergunta pelo ser no sentido de buscar realizar a sua essência”, como autenticidade, longe do esquecimento do ser, da coisificação e objetivação da existência, tem no discurso um lugar de manifestação do ser. “O discurso é a possibilidade de compreender este dizer do ser, que permite ao

¹²⁷ BEAINI, Thaís Curi. *Á escuta do silencio: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger*. São Paulo: Cortez editora, 1981, pg. 17

¹²⁸ “...anterior a toda objetividad esta el ser-en-el-mundo, o lo que es lo mismo, existir ya en relación con un ámbito histórico de significatividad desplegado en el lenguaje”. Cf. MECA, Diego Sanchés. Heidegger y La hermenêutica del lenguaje religioso. *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI. Madrid: Ed. Unir. Complutense, 1986, pg. 168.

¹²⁹ MECA, Diego Sanchés. Heidegger y La hermenêutica del lenguaje religioso. *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI. Madrid: Ed. Unir. Complutense, 1986, pg. 174.

homem o surgimento do falar, ou seja, a linguagem”¹³⁰; e “o discurso é sempre revelação de um sentido do ser e do existir humano”.¹³¹

Há o risco de falar inautêntico, por isso, para Heidegger anterior à fala e ao discurso está o Silêncio. E para o filósofo alemão o dizer mais “originário” do ser é o “poético”: “A poesia é a fundação do ser pela palavra”¹³², e assim “o poeta nomeia o Sagrado”¹³³. Neste sentido Heidegger abre o pensamento ao que se pode denominar “mistério”, indo além dos paradigmas lógico-formais do pensamento moderno que resume a “realidade” ao “factual-empírico”. “A poesia desperta o aparecimento do irreal e do sonho face à realidade ruidosa e palpável na qual nos julgamos em nosso ambiente. E é, contudo, muito ao contrário, o que o poeta diz e o que ele assume ser, que é o real”¹³⁴. Nesta perspectiva, ainda segundo Heidegger, “rico em méritos, é poeticamente, porém, que o homem habite nesta terra. (...) Habitar poeticamente, isto quer dizer: manter-se na presença dos deuses e ser atingido pela proximidade essencial das coisas”¹³⁵.

Ainda que seja discutível o que Heidegger entende ele mesmo por “manter-se na presença dos deuses”, e tendo em mente que o filósofo não se ocupou diretamente da linguagem religiosa ou teológica, fica patente, no entanto que o seu pensamento permite uma abertura tal que neste sentido, o falar da experiência religiosa parece poder ter um lugar.

La concepción heideggeriana de la poesía como acontecimiento inaugural de un ser nuevo¹³⁶, producido a partir de una relación fundante de silencio, es la que permite a la hermenéutica entender el lenguaje religioso como una categoría particular de discurso poético que proyecta, de manera originaria, un mundo que podríamos habitar y en el que se nos ofrecen determinadas posibilidades de experiencia y de existencia¹³⁷.

¹³⁰ BEAINI, Thaís Curi. *Á escuta do silêncio: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger*. São Paulo: Cortez editora, 1981, pg. 62.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² HEIDEGGER, M. apud *Ibidem*, pg. 89.

¹³³ HEIDEGGER, M. apud *ibidem*, pg. 88.

¹³⁴ HEIDEGGER, M. apud *ibidem*, pg. 93.

¹³⁵ HEIDEGGER, M. apud *ibidem*, pg. 92.

¹³⁶ Ser nuevo: “apertura fundacional de outro mundo de experiência diferente, es decir, em definitivo, como desvelamiento de nuevas dimensiones de la realidad”. Cf. MECA, Diego Sanchés. Heidegger y La hermenéutica del lenguaje religioso. *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI. Madrid: Ed. Unir. Complutense, 1986, pg. 181.

¹³⁷ *Ibidem*, pg. 174.

A linguagem ao expressar os modos do ser no mundo abre-se para uma dimensão existencial mais rica e viva que busca dar conta da experiência humana, que é experiência de “sentido”, “existencial”, que a linguagem científica e objetivante não dá conta. Assim ao tratar a linguagem como lugar da manifestação do ser, “dos modos do ser”, é possível abordar a linguagem religiosa neste sentido já que:

El lenguaje religioso no escapa a esta condición, sino que proyecta, de una manera específica un horizonte o modo de relación, si bien se trata de un horizonte en el que la existencia total del hombre se ve autoimplicada. Es por ello que ni sus modos de expresión, ni los criterios de verdad que exige, pueden ser los mismos que los requeridos para denotar hechos observables.

Em outras palavras, pode-se pensar a partir de Heidegger, que a linguagem religiosa possa ter um lugar dentro dos “discursos” humanos. Num aspecto singular, sobre a questão de Deus, por exemplo, Gesché lembra que “Para Heidegger, a afirmação de Deus, mesmo não tendo valor ôntico (sua existência como sendo), tem valor ontológico pois a ideia de Deus pertence à ideia do ser e, portanto, ajuda a bem pensar.”¹³⁸ No caminho do pensamento o ser humano depara-se com o sagrado, com Deus, com o mistério, etc. Longe de retirar do caminho do pensar esta experiência que abarca a humanidade, ela parece reencontrar lugar, ou morada na casa do ser que é a linguagem, mesmo a despeito da crítica da Filosofia Analítica. Mais do que uma linguagem pautada numa verificabilidade empírica, em Heidegger “A palavra dizível recebe sua determinação a partir do indizível”¹³⁹. Não se escuta soar aqui algo do Logos heraclítico? (Assim como também se pode perceber uma retomada de Aristóteles ao colocar o discurso como lugar de manifestação do ser e da verdade do ser como foi indicado acima). E com isso, não se percebe uma recuperação daquele sentido mais pleno de linguagem? Logos que não se reduz à linguagem científica, que é apenas um dos discursos humanos, e que se abre, na linguagem enquanto manifestação do ser, às experiências existenciais, humanas, onde a experiência religiosa, com sua linguagem toda própria tem também morada.

¹³⁸ GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003, pg. 86.

¹³⁹ HEIDEGGER, M. apud GESCHE, A. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004, pg. 110.

6.3 Linguagem e Ética: Lévinas

Emmanuel Levinas (1906-1995) adquirindo as influências da fenomenologia de Edmund Husserl, e também do próprio Heidegger, orientará sua filosofia para além de seus mestres, na direção da ética pensada como filosofia primeira. Lévinas elaborará uma crítica à filosofia Ocidental, entendendo que esta fora marcada por uma pretensão de reduzir o conhecimento ao “sujeito”, centro da filosofia até então. A essa pretensão de um conhecimento “absoluto” por parte do sujeito, Lévinas chamará de “Totalidade”¹⁴⁰, conceito que criticará. “Lévinas critica o conceito de Totalidade como uma errada pretensão filosófica do Ocidente de atingir um saber absoluto, demarcação do sagrado, que culminou com Hegel.”¹⁴¹

Diante da tentativa da Filosofia Ocidental de entender o conhecimento a partir do “sujeito” e de reduzir o conhecimento às representações deste sujeito, Lévinas situa a existência do Outro que é irreduzível ao “Eu” em sua diferença. O conhecimento é relação com uma alteridade que não se esgota no sujeito cognoscente. “Lévinas rejeita o conceito tradicional de saber-assimilação; o saber seria, antes, inadequação ao objeto¹⁴². Saber não é acolher a totalidade do objeto, mas ser capaz de ultrapassar os quadros de sua representação”¹⁴³, no sentido de deixar o “objeto” “falar”, expressar o que de “mais” ele é, e que não é passível de uma pura representação-classificação. Neste sentido, pode-se perceber já o quanto Levinas pensa além dos quadros de uma Filosofia Analítica.

Junto ao conceito do “Outro”, que é “alteridade”, Levinas também destaca o conceito de “desejo”, e de “infinito”¹⁴⁴, sendo que o próprio desejo é caracterizado por um pensamento que visa ultrapassar seu conteúdo, pois se da conta de que a realidade

¹⁴⁰ “A tentativa de compreensão da natureza assumiu efetivamente, na história do pensamento Ocidental, um papel preponderante, tendo conduzido a uma concepção do sujeito como detentor de totais capacidades, não apenas de compreensão, mas também de criação, de pleno domínio da realidade. É neste sentido que Lévinas utiliza o termo ‘Totalidade’”. REIMÃO, Cassiano. Rosto, racionalidade e linguagem em Emmanuel Lévinas. In. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e humanas*, nº 13, Lisboa: Edições Colibri, 2000, pg. 212.

¹⁴¹ MARTINS, Rogério Jolins. *Introdução a Lévinas. Pensar a ética no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2014 pg. 16-17.

¹⁴² Este conceito do conhecimento como inadequação ao objeto será similar à noção de verdade teológica segundo Gesché como ‘inadequação’ do conceito com o objeto já que as afirmações da fé nunca são plenamente ‘adequadas’ ao seu ‘objeto’ (Deus), pois toda afirmação sobre Deus é inacabada, incapaz de esgotar Sua realidade (Cf. GESCHÉ. Adolphe. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013).

¹⁴³ MARTINS, Rogério Jolins. *Introdução a Lévinas. Pensar a ética no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2014 pg. 18.

¹⁴⁴ “Antes de pensar a totalidade, Levinas julga que se impõe a ideia de infinito, que surge, segundo ele, no relacionamento com o outro” (*ibidem*, pg. 17).

não cabe na “Totalidade” e na “consciência”, ou seja, o desejo manifesta um “infinito” irreduzível que se manifesta justamente pelo “Outro” que não se reduz ao “Eu”. “O outro não é absolutamente minha representação; é o caminho do infinito que, essencialmente, me escapa.”¹⁴⁵

O infinito não pertence à orla da Totalidade. A totalidade é todo o universo possível de representação. Ora, o infinito não é originário da atividade do Eu, mas sim da relação que o mesmo tem com o Outro. O acontecimento de encontro com a realidade escapa à representação por parte da consciência.¹⁴⁶

A “consciência” segundo Levinas não é somente “intencionalidade” segundo Husserl, mas é também movida pela ideia de infinito, ideia esta que se manifesta a partir da experiência com o outro. O Eu não nasce isolado, e não se constrói por si mesmo, e é neste quadro de que o ser humano só é em face de um outro que “A linguagem, sempre no vocabulário do autor, não é uma experiência qualquer; nem um simples meio de conhecimento, mas, essencialmente, o lugar de encontro com o outro”¹⁴⁷. “O sentido que a linguagem assume na reflexão levinasiana é ético. A linguagem ético-religiosa do face a face é a linguagem por excelência.”¹⁴⁸. Percebe-se que em Lévinas a linguagem não tem caráter instrumental, possuindo uma dimensão originária na medida em que é já “no outro que se instaura a linguagem”¹⁴⁹, sendo o “rosto” do outro um traço do Infinito, onde:

O Rosto para Levinas traz o primeiro discurso que é mandamento: tu não matarás. Ele é exterioridade por excelência, e não podemos englobá-lo num pensamento totalizante. Ele instaura a linguagem, pois ele demanda responsabilidade e cabe ao eu responder. A resposta é a manifestação ética da subjetividade. Ele apresenta uma subjetividade como responsabilidade ilimitada...¹⁵⁰.

A linguagem em Lévinas tem um estatuto originário ético, e a ética em Levinas tem estatuto de filosofia primeira. Na medida em que a linguagem funda a

¹⁴⁵ *Ibidem*, pg. 19-20.

¹⁴⁶ REIMÃO, Cassiano. Rosto, racionalidade e linguagem em Emmanuel Lévinas. In. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e humanas*, nº 13, Lisboa: Edições Colibri, 2000, pg. 217.

¹⁴⁷ MARTINS, Rogério Jolins. *Introdução a Lévinas. Pensar a ética no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2014, pg. 31.

¹⁴⁸ TOMÉ, Marcia Eliane Fernandes. *Linguagem ético religiosa e discurso onto-teológico m Emmanuel Levinas*. Mestrado, Belo Horizonte: PUC MG, 2010, pg. 8.

¹⁴⁹ *Ibidem*, pg. 24.

¹⁵⁰ RODRIGUES, Ubiratan de Moraes. Linguagem e subjetividade ética em Emmanuel Lévinas. *Trilhas filosóficas*. Ano IV, nº2, Caicó-RN, jul-dez 2011, pg. 63.

relação ética a partir dos traços do “rostro” que suscita “resposta”, linguagem e ética são categorias intrinsecamente relacionadas no pensamento levinasiano. Como uma filosofia que nasce como crítica de um saber “absoluto do sujeito” que reduz o saber à sua consciência, Lévinas busca distinguir um “Dizer” de um “dito”, onde o Dizer é “originário”, mais abrangente, e a própria condição da comunicação. O rastro do rosto do Outro, por exemplo, é dizer originário, que “não pode ser significado, nem tampouco abarcado pela consciência, ele está aquém de toda informação”¹⁵¹.

Se a linguagem onto-fenomenologica identifica tanto os entes na consciência como identifica o Eu consigo mesmo, e assim promove o surgimento de uma subjetividade identificada com a consciência, é preciso buscar uma linguagem onde o sujeito não seja ponto fixo, mas exposição: movimento sempre ao infinito. Levinas busca no Dizer apresentar essa subjetividade.¹⁵²

O “dito”, enquanto discurso articulado deve conter o Dizer, mas nunca consegue englobá-lo totalmente. O Dizer jamais será esgotado no dito, que mantém sua pertinência na medida em que é resposta ao Dizer, ao Dizer do outro que interpela o eu. Este dito da resposta abarca a interpelação de um Dizer: “Para ele, diante do rosto de outrem, não tenho, eu também, outra resposta a não ser ‘Eis-me aqui’, o ‘Eis-me aqui’ de respeito infinito e de responsabilidade sem limites.”¹⁵³ Esta linguagem (Dizer-dito) “rasga os limites da consciência, está para além dela própria. A linguagem surge como manifestação de um sentido do infinito pelo rosto. É na relação com alguém que é verdadeiramente Outro que se revela o sentido”¹⁵⁴ A fundamentação última da linguagem encontra-se nessa relação com o outro em que se desvela em “infinito”, em “transcendência”, em discurso nunca acabado e nunca fechado. Levinas descortina uma dimensão originaria da linguagem que vai além dos discursos objetivantes da ciência e de certa filosofia ocidental. Abre espaço para uma linguagem que se deixa interpelar pelo infinito, pela transcendência, a partir da interpelação do rosto do outro onde:

¹⁵¹ *Ibidem*, pg. 68.

¹⁵² *Ibidem*, pg. 68.

¹⁵³ GESCHÉ, *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004, pg. 96.

¹⁵⁴ REIMÃO, Cassiano. Rosto, racionalidade e linguagem em Emmanuel Lévinas. In. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e humanas*, nº 13, Lisboa: Edições Colibri, 2000, pg. 225.

Rosto, enigma e dizer (...) tem em comum a sua inalienável significação, a impossibilidade de redução à consciência intencional ou ao eu penso, assim como o rosto jamais será reduzido às representações do eu livre, o Dizer jamais será esgotado no dito. Ora, o dizer é transcendente, anárquico, mesmo que esteja no dito ele nunca será esgotado, antes ele é desordem vindo de um passado imemorial abalando as estruturas do ser.¹⁵⁵

Esse dizer que é transcendente abala as estruturas do ser e do dito, que é linguagem instrumental que ‘coisifica’ o ser e não é abertura para a vida na originalidade do Outro que se manifesta irreduzível a um discurso absoluto. A linguagem enquanto fundamentada e fundamentando as relações éticas, é “relação” e “revelação” (O Dizer do outro é sempre revelação que fundamenta a possibilidade de uma Revelação do Totalmente Outro), que não se esgota na linguagem científica. Levinas diz que “A linguagem é abertura na abertura”¹⁵⁶, e isso porque é manifestação daquele desejo que é manifestação do infinito que consiste em “pensar mais do que se pensa”.

Neste abordagem há espaço para uma linguagem religiosa, linguagem teológica. Segundo Gesché o pensar teológico se constitui por um pensar a partir de um excesso, de uma transcendência, já que “a transcendência pode, no mínimo, levar a pensar”¹⁵⁷. Levinas pensa por um “excesso” que é infinito e transcendência manifestado no outro que aponta a ‘um Outro’ que parece fundamentar as relações éticas e a linguagem do “Dizer originário” que revela a presença deste Transcendente que é enigma, mistério. “Um encontro com o outro, que é infinito respeito, é ao mesmo tempo a experiência comum de um terceiro transcendente, de um outro, do Outro por excelência e que é a Comunhão de nossa comunhão.”¹⁵⁸ A linguagem que procura expressar a dinâmica primeira da vida que é “ética”, “relação”, não se reduz a uma linguagem objetivante. Lévinas, para além da Filosofia Analítica indica uma “abertura na abertura” da linguagem, que remete ao Outro, ao Infinito, à Transcendência, através do encontro com o rosto do “outro”. Com isto “A glória do infinito se glorifica em

¹⁵⁵ RODRIGUES, Ubiratan de Moraes. Linguagem e subjetividade ética em Emmanuel Lévinas. *Trilhas filosóficas*. Ano IV, nº2, Caicó-RN, jul-dez 2011, pg. 69.

¹⁵⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972, pg. 48 apud REIMÃO, Cassiano. Rosto, racionalidade e linguagem em Emmanuel Lévinas. In. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e humanas*, nº 13, Lisboa: Edições Colibri, 2000, pg.225.

¹⁵⁷ GESCHÉ, Adolphe. *O Cosmos*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 12. “O pensamento em excesso é nossa hipótese epistemológica.” (Idem, pg. 14).

¹⁵⁸ *Idem. Deus*. São Paulo: Paulinas, 2004, pg. 32.

responsabilidade; é o eu [moi] que faz sinal ao outro: Eis-me aqui”¹⁵⁹. A Linguagem em sua essência tem um estatuto ético.

6.4 Linguagem poética e hermenêutica: Paul Ricoeur

Assim como Heidegger e Levinas, Paul Ricoeur também se liga em filosofia, à tradição da corrente Fenomenológica iniciada por Husserl, e da mesma forma que ambos, traz contribuições significativas à filosofia contemporânea na medida em que revê aspectos da Tradição filosófica Ocidental. Ricoeur afirma estar ligado à Filosofia reflexiva que remonta a Descartes. Nesta linha, a preocupação central de sua obra está na investigação daquilo que constitui o “eu” humano. Ele parte da afirmação básica da filosofia de Descartes: “Penso, logo existo”, que a partir desta primeira certeza “subjéctiva” estabelece uma filosofia da consciência, do sujeito. No entender de Ricoeur, a partir do “Cogito” de Descartes o conhecimento se reduz à consciência que passa a ser “fundamento” do conhecer. Embora Kant tenha estabelecido limites das possibilidades do conhecimento do “Eu transcendental”, este “eu”, enquanto consciência se afirma como o “fundamento” do conhecimento a partir de suas categorias a priori. Husserl parte desse “eu” (o cogito), embora ressaltando em sua filosofia o valor do “objeto”. Seu lema é: “voltar às coisas mesmas”, no intuito de sair de um idealismo exagerado, e de um psicologismo quanto ao estabelecimento do conhecimento. Ao “eu” enquanto “consciência” que funda o conhecimento, Husserl estabelece que toda “consciência” é “consciência de”, “de alguma coisa”, de um objeto, definindo assim que a consciência possui um carácter de “intencionalidade” que a liga “a alguma coisa”. Este é o conceito chave da fenomenologia de Husserl.

Embora Husserl tenha chegado a este conceito de intencionalidade, para Ricoeur ele ainda não chega a romper com a centralidade da consciência e do ‘eu’ como fundamento do conhecer¹⁶⁰. Paul Ricoeur compreende que certa crítica filosófica descortinou a fragilidade da consciência humana enquanto fundamento do conhecimento: Marx, Nietzsche e Freud (chamados por Ricoeur de filósofos da

¹⁵⁹ LEVINAS, apud GESCHÉ. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004, pg. 100.

¹⁶⁰ De certa forma, esta auto-colocação do “eu” e da “consciência” como fundamento do conhecimento, estabelece o modo como por um bom tempo estabeleceu-se a “razão científica”. Esta ideia se finca ainda na linha da Tradição que considera a linguagem como instrumento do pensar, já que o conhecimento funda-se na consciência.

suspeita), expressam uma crítica às possibilidades da razão ao constatarem a alienação, ilusão, mentira, o inconsciente, a influencia do contexto social (que com o estruturalismo chega a afirmação da “morte de sujeito” significando a fragilidade do eu e da consciência) como também a historicidade do homem e de seu conhecimento. Com isso percebe-se que a consciência não é absoluta, mas frágil. Surge certa crise da “razão moderna” fundada no “eu”.

Ricoeur percebe a fragilidade de estabelecer uma filosofia do sujeito, (ou reflexiva), a partir dessas críticas avassaladoras. Reconhece que o “conhecimento de si não é imediato”, e que a certeza do ‘penso logo existo’ embora afirme a certeza da existência, é uma verdade “vazia”, sem conteúdo. A consciência não pode ser ponto de partida e fundamento ou principio do filosofar, mas a consciência é uma “tarefa”. Qual então o fundamento primeiro da filosofia de Ricoeur, já que ele estabelece que a consciência não possa ter este papel? Os mitos, os símbolos, a linguagem, a Tradição, os rastros daquilo que o ser humano deixou na História¹⁶¹.

Se Ricoeur coloca-se na linha da filosofia Reflexiva, como herdeiro da Tradição cartesiana, colocando-se assim na linha da fenomenologia, no entanto, ele fala de um enxerto hermenêutico na fenomenologia, já que seu trabalho estará muito voltado à hermenêutica e compreensão dos mitos, dos símbolos e dos textos (narrativos, literários, religiosos, etc.) como meio para compreender o “eu”¹⁶². Por isso também, muito do seu filosofar irá abordar questões de linguagens, a partir da contribuição de varias áreas do saber¹⁶³. Impossível aqui tratar de todos os aspectos que Ricoeur aborda sobre a linguagem já que esta temática perpassa quase todas suas obras, no que diz respeito as suas análise do símbolo, dos mitos, da metáfora, da narrativa, da literatura, da linguagem religiosa, do tempo, etc. Destacam-se aqui apenas alguns

¹⁶¹ “A reflexão filosófica não parte do zero, não é início absoluto, é antes um recomeço, ela se nutre de uma riqueza da linguagem que é pré-filosófica, mas que já esta grávida de pensamento”. (JERVOLINO, Domenico. *Introdução à Ricoeur*. São Paulo: Paulus, 2011, pg.34).

¹⁶² “Sabe-se que o pensamento de Ricoeur é marcado por três traços: fenomenologia, sua variação hermenêutica e tradição reflexiva. Traços que tem em comum a reflexividade e a busca de sentido. Todas essas correntes filosóficas passaram por transformações, que foram assimiladas conjuntamente num só projeto filosófico. A maior consequência das ‘reformas internas’ e mudanças nessas disciplinas foi a passagem do sujeito da reflexão ao sujeito da interpretação.” (ALMEIDA, Danilo Di Manno. *Subjetividade e interpretação: a questão do sujeito*. In: CESAR, Constança Marcondes. *Paul Ricoeur: ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998, pg. 79).

¹⁶³ “não posso apreender o acto de existir noutra lugar senão nos sinais dispersos no mundo. É por isso que uma filosofia reflexiva deve incluir os resultados dos métodos e dos pressupostos de todas as ciências que tentam decifrar e interpretar os sinais do homem”. (RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Porto, RÉS Editora, pg. 324).

conceitos e pistas naquilo que pode iluminar e abrir horizontes quanto à linguagem religiosa (e teológica).

Paul Ricoeur mostra-se consciente do fato de que uma corrente filosófica buscou reduzir a linguagem à linguagem científica (lógica simbólica - matemática). Ele vê nisto um risco de esvaziar a própria linguagem¹⁶⁴. Porém reconhece que justamente também por conta deste processo, percorreu-se a possibilidade de aprofundar a questão da linguagem:

É na própria época em que a nossa linguagem se faz mais precisa, mais unívoca, mais técnica, numa palavra, mais apta para essas formalizações integrais que se chama precisamente lógica simbólica (...) é precisamente nesta época do discurso que nós queremos recarregar a nossa linguagem, que nós queremos voltar a partir do pleno da linguagem. Ora, também isto é um presente da modernidade, por que nós modernos, nós somos os homens da filosofia, da exegese, da fenomenologia, da psicanálise, da análise da linguagem. Assim, é a mesma época que desenvolve a possibilidade de esvaziar a linguagem e a de a preencher de novo. (...) para além do deserto da crítica, nós queremos de novo ser interpelados.¹⁶⁵

Este “deixar-se interpelar” pela linguagem, pelos textos legados pela tradição, em suas várias formas (mitos, narrativas, símbolos,) marca um “ir além” em relação à Filosofia analítica que relegou tais textos à marginalização, supervalorizando um tipo de linguagem tecno-científica e artificial em vista da ciência. Ricoeur, ao contrário, está convencido de que “Os símbolos dão o que pensar”¹⁶⁶, pois “está convencido de que a linguagem simbólica em última análise tem raízes na vida e não é simplesmente uma linguagem vazia e sem sentido”¹⁶⁷. É aí que a própria linguagem religiosa, enquanto linguagem simbólica situa-se:

El lenguaje religioso de la Biblia es un lenguaje simbólico que ‘da que pensar’, un lenguaje del cual no se termina de descubrir las riquezas de sentido, un lenguaje que

¹⁶⁴ “... ele se limita a notar que, no mundo moderno, nós enfrentamos a ameaça de esvaziar a linguagem de todo sentido, seja formalizando-a radicalmente num sistema combinatório puramente abstrato, ou subetendo-a a uma crítica tão radical que nada mais pode ser dito com qualquer sentido”. (PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petropolis: Vozes, 2009, pg. 61-62).

¹⁶⁵ RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Porto, RÉ S Editora, pg. 283.

¹⁶⁶ “o símbolo, dizia eu, é constituído do ponto de vista semântico de modo que há um sentido por meio de um sentido; nele um sentido primário, literal, mundano, muitas vezes físico, remete para um sentido figurado, espiritual, muitas vezes existencial, ontológico, que não é de modo nenhum dado fora dessa designação indireta. O símbolo dá que pensar, faz apelo a uma interpretação, precisamente porque ele diz mais do que não diz e porque nunca acabou de dar a dizer”. *Ibidem*, pg. 29.

¹⁶⁷ PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petropolis: Vozes, 2009, pg. 68.

procura alcanzar una realidad trascendente y que, al mismo tiempo, despierta a la persona a la dimensión profunda de su ser.¹⁶⁸

Para Ricoeur a linguagem religiosa assim como a linguagem poética e literária (assim como os mitos e símbolos) dizem algo, por que enquanto linguagem enraízam-se na vida, dizem algo do “ser”. Ao estudar a linguagem poética e literária ele procura compreender o modo pelo qual tais linguagens não são somente emotivas, e desprovidas de conhecimento (como afirmava o neopositivismo), mas tipos de linguagem que se referem à realidade, e expressam de um modo todo próprio “conhecimento”, já que o “conhecer” não se reduz ao conhecimento científico adquirido por via empírica. Ao lado do discurso científico que diz algo da realidade, há possibilidade de outros discursos:

Do ponto de vista de Ricoeur, diferente do Wittgenstein, lógica e linguagem não se identificam, nem a lógica elucida todos os fundamentos da linguagem: ele estabelece ou elucida as bases de alguns de seus modos de funcionamento, mas não define todos os seus limites. Há outros modos de discursos que também se referem à realidade, falam da realidade, revelam algo dessa realidade, podem ser avaliados quanto a sua veracidade ou falsidade, mas funcionam sob outros regimes, outros critérios além dos empíricos no sentido positivista.¹⁶⁹

Ricoeur sofre muito a influencia de Heidegger e não deixa de indicar uma ontologia da linguagem¹⁷⁰ ligando-se aquela intuição mais antiga (bíblica e pré-socrática) que liga linguagem e realidade. Neste sentido vai além da consideração da linguagem como mero instrumento da consciência, percebe a linguagem não somente como meio de comunicação, mas como constituidora do “mundo humano”. Assim, Ricoeur aborda a linguagem como “discurso”¹⁷¹, discurso que em suas diversas formas

¹⁶⁸ RICOEUR, Paul. La symbolique du mal, apud FERRARA, Ricardo. Paul Ricoeur (1913-2005): Sus aportes a la Teología. *Revista Teología* (PUC Argentina). Vol. 43 N. 89 Jan/Abr 2006, pg. 35.

¹⁶⁹ GENTIL, Helio Salles. *Para uma poética da Modernidade: Uma aproximação à arte do Romance em Temps et Recit de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 2004, pg. 211.

¹⁷⁰ “A noção de trazer a experiência é a condição ontológica da referencia. (...) Mas este apontar intencional para o extralinguístico basear-se-ia num mero postulado e permaneceria um salto discutível para além da linguagem se a exteriorização não fosse a contrapartida de um movimento prévio e mais originário, que começa na experiência do ser-no-mundo e avança desde a sua condição ontológica para a sua expressão na linguagem. É por que existe primeiramente algo a dizer, porque temos uma experiência a trazer à linguagem que, inversamente, a linguagem não se dirige apenas para significados ideias, mas também se refere ao que é” RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1987, pg. 32-33.

¹⁷¹ “Essa compreensão da linguagem como discurso... permitiu a Ricoeur fazer a distinção entre diferentes tipos ou modos de discurso (científico, filosófico, literário, religioso), sem perder de vista sua comum intenção referencial, ainda que diversamente dirigida (...). Todo discurso esta (...) num grau qualquer, ligado ao mundo por que se não se falasse do mundo, do que é que se falaria?”. GENTIL, Helio Salles. *Para uma poética da*

(mitos, narrativas, poesia, etc..) sempre expressa algo do “ser” constituindo o “mundo humano”.

Tomar a linguagem fundamentalmente como discurso significa também tomá-la como uma realização humana essencialmente prática, inserida no mundo da ação, dotada de sentido neste mundo e parte deste mundo, sem reduzi-la, no entanto, a um mero instrumento pragmático, já que ela é, num certo sentido, constituidora deste mundo.¹⁷²

Ao analisar principalmente os discursos narrativos e literários, Ricoeur procura compreender como a linguagem destes discursos refere-se à realidade humana e são portadoras de “conhecimento” tendo a capacidade de ser “constituidoras de mundo”. Entre os conceitos principais que Ricoeur elabora e que se faz propício destacar neste trabalho em vista da abordagem sobre a linguagem religiosa cabe destacar sem entrar nos meandros da complexidade de sua elaboração, seu estudo sobre a “metáfora” e sobre a “narrativa” e sua capacidade de “reconfiguração da realidade”. Estes conceitos se mostram importantes para a compreensão da linguagem teológica por que esta não se desconecta da linguagem religiosa bíblica que é marcada por narrativas, mitos, leis, profecias; linguagem marcadamente literária, simbólica, metafórica.

Ao estudar a constituição da metáfora Ricoeur percebe que ela não é apenas um aparato estético do discurso, mas que “... a metáfora é o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções tem de redescrever a realidade”¹⁷³, e nesse sentido a linguagem poética “es el más disponible para intentar decir el secreto de las cosas... [y] contribuye a la ‘redescipción’ de lo real”.¹⁷⁴ O discurso metafórico e poético são capazes de “manifestar” a verdade da realidade do ser num aspecto que vai além do mero conhecimento empírico.¹⁷⁵ Diz Ricoeur:

Modernidade: Uma aproximação à arte do Romance em Temps et Recit de Paul Ricoeur. São Paulo: Loyola, 2004 pg. 60.

¹⁷² *Ibidem*, pg. 57.

¹⁷³ RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Ed. Loyola, pg. 14.

¹⁷⁴ FERRARA, Ricardo. Paul Ricoeur (1913-2005): Sus aportes a la Teología. *Revista Teología* (PUC Argentina). Vol. 43 N. 89 Jan/Abr 2006, pg. 31

¹⁷⁵ “Essa realidade é a do mundo da vida, mundo da experiência humana da vida, que escapa ao discurso direto, que se torna, do ponto de vista desse discurso, sem significado. Algo que não pode ser dito, segundo Wittgenstein. Não por este tipo de discurso, responde Ricoeur”. GENTIL, Helio Salles. *Para uma poética da Modernidade: Uma aproximação à arte do Romance em Temps et Recit de Paul Ricoeur.* São Paulo: Loyola, 2004, pg. 192.

A linguagem poética fala também da realidade, mas faz isso em um nível totalmente diferente da linguagem científica. Não nos mostra um mundo já presente, como o fazem as linguagens descritiva e a didática. Com efeito, como vimos, a referência ordinária da linguagem é abolida pela estratégia natural do discurso poético. Mas, na medida mesmo em que essa referência de primeira ordem é abolida, é liberado um outro poder de dizer o mundo, embora em outro nível de realidade. Esse nível é o que a fenomenologia husserliana designou como ‘o mundo da vida’ (*lebenswelt*) e que Heidegger chamou ‘ser no mundo’. É um mundo que eclipsa os objetos manipuláveis, um mundo que esclarece a vida, um ‘ser no mundo’ não manipulável, que me parece ser a contribuição ontológica fundamental da linguagem poética.¹⁷⁶

É preciso também destacar que os estudos sobre a linguagem e sobre a metáfora em relação à própria concepção “cientificista” da linguagem fizeram ver que a própria linguagem científica não é destituída de “metaforização”. Recuperou-se a ideia aristotélica que percebe que a linguagem enquanto discurso, ao ser constituída de sinal, é já hermenêutica, ou seja, interpretação¹⁷⁷, e nesse processo de interpretação a linguagem não esgota o “objeto” ao significá-lo, mas abre possibilidades de relação e compreensão. A linguagem é “vitallement métaphorique. La métaphore n’est pas un pouvoir additionnel du langage mais sa forme constitutive”¹⁷⁸. Querer reduzir a linguagem ao empírico e “objetivável”¹⁷⁹ é esvaziar a linguagem, suas potencialidades e aquilo mesmo que constitui o ser humano em seu mundo de relações. O discurso científico passa a se constituir como “uma possibilidade de discurso sobre a realidade”, com suas concepções próprias de verdade e de objetividade que almeja e alcança em certo nível, mas que não esgota a realidade.

Se a metáfora descortina a capacidade humana linguística de “redescrever” a realidade e fazer vir à tona uma forma toda própria de conceber e conhecer esta realidade, Ricoeur estende seu estudo à narrativa, à ficção, à poesia, enfim, à literatura,

¹⁷⁶ RICOEUR, Paul. Paul Ricoeur e a hermenêutica bíblica. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006, pg. 177-178.

¹⁷⁷ “Ne pas oublier que le premier traité de la logique d’Aristote s’appellait, (...) sur l’interprétation. L’interprétation, ce n’est pas une technique sur le langage, mais c’est le langage lui-même qui est interprétation. L’idée d’Aristote, c’est que nous sommes en rapport avec les choses par le moyen de signes; l’hermeneutique n’est pas liée à un art ou à une technique de déchiffrer un message obscur, mais tient à la fonction fondamentale du langage. Le langage, dans la mesure où il dit quelque chose sur quelque chose, (...) est lui-même une interprétation; j’interprète la réalité en parlant. Le fait que je sois en relation avec les choses par le moyen de signes, c’est déjà la relation hermeneutique première”. (RICOEUR, Paul. *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*. Paris: Institut d’Études Oecuméniques, 1968, pg. 19).

¹⁷⁸ MALHERBE, J.-F. *Le langage théologique à l’âge de la science: lectures de Jean Ladrière*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985, pg 85.

¹⁷⁹ Não existe objetividade pura e linguagem objetiva pura. A linguagem científica não consegue reduzir-se apenas a um tipo de linguagem matemática pura e a própria aplicação da linguagem matemática à realidade já é metafórica e interpretativa. Cf. LADRIERE, Jean. *A articulação do sentido*. EDUSP: São Paulo, 1977 e MALHERBE, J.-F. *Le langage théologique à l’âge de la science: lectures de Jean Ladrière*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985.

buscando compreender como também estas formas de discurso referem-se à realidade de maneira toda própria. Ricoeur aponta como “referente” de uma obra literária, o que ele chama de “mundo do texto”¹⁸⁰. Este “mundo do texto” a princípio não se refere “a este mundo de maneira empírica”, mas na medida em que o “mundo” para o ser humano se estabelece a partir da linguagem “que também é constitutiva do mundo humano”, no sentido de que pela palavra é que se “constrói” o mundo¹⁸¹, o “mundo do texto” surge como abertura de horizonte no qual o ser humano pode descortinar algo da sua própria realidade no mundo em suas possibilidades. O “mundo do texto” tem a capacidade de “reconfigurar” a realidade humana abrindo horizontes para o ser humano habitar no mundo.

a ficção nos apresenta um mundo do texto no qual se supõe o desenrolar da história e este é um mundo que podemos nós mesmos imaginar habitando. Dai, com base nisso, a ficção narrativa é uma forma de ver o mundo diferentemente, mas também de modos que podem ser verdadeiros acerca do mundo tal como ele efetivamente é ou pode ser¹⁸².

Os símbolos, mitos e as narrativas literárias, constituem uma forma de discurso toda própria. Possuem a “capacidade de dizer mais do que dizem” e assim revelar e desvelar traços da realidade que uma análise puramente empírica e lógica não abarcaria. Por isso também estas formas de discursos por estarem sempre “abertas” necessitam de um trabalho hermenêutico, que no processo de interpretação descortina as possibilidades abertas por estes tipos de discurso a partir do contexto “atual” do interprete. Há uma “fusão de horizontes” entre o “mundo do texto” e o “mundo do leitor” que possibilita reconfigurar a realidade¹⁸³. A partir destas características da

¹⁸⁰ O “mundo do texto” configura a unidade da obra e aquilo donde se desdobra seu sentido como o donde ele deve ser interpretado, “... o que torna um texto significativo, em primeiro lugar, dando-lhe tanto sentido quanto referencia, é o que Ricoeur chama de o mundo do texto” PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2009, pg. 86.

¹⁸¹ Gesché lembra que “Não há realidade que ele (o ser humano) não atravesse com sua palavra e com sua ação, e a palavra e a ação são poéticas, “poiéticas (poien), são um fazer, uma criação. Não no sentido de que inventam ex nihilo, a partir do nada (...), mas no sentido de que fazem advir tudo ao mundo do ser humano”, e cita Isaac de Stella: “*Vox vero omnis eventus rei* – a palavra constitui o acontecimento de tudo” (GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004, pg. 76-77).

¹⁸² *Ibidem*, pg. 107-108.

¹⁸³ “O que é comunicado, além da significação interna de um texto, é o mundo que projeta e o horizonte que o constitui. Reciprocamente, o leitor recebe essa pro-posição ou pro-jeto de mundo, segundo sua capacidade limitada de responder, que por sua vez, é definida segundo uma situação que é limitada e que no entanto, abre um horizonte de mundo”. RICOEUR, Paul. O texto como identidade dinâmica. In RICOEUR, Paul. *Hermeneutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006, pg. 129.

“poética”, das narrativas literárias com suas metáforas e símbolos, mas já tratando de uma hermenêutica cristã, assim se expressa François-Xavier, num comentário sobre a hermenêutica de Ricoeur:

A verdade do regime hermenêutico cristão esta sempre por fazer. O trabalho de interpretação consiste menos em restituir um sentido originário do que em reativar o dizer do texto afim de produzir na direção mesma aberta pelas Escrituras, novos textos, isto é, novas proposições que correspondam à situação contemporânea e ‘novas praticas que permitam a emergência de um novo mundo.’¹⁸⁴

Ricoeur não se limitou a estudar as características do discurso poético, narrativo, literário, os símbolos e as metáforas. Também debruçou-se sobre o discurso religioso em suas diversas formas de discurso: narrativas, profecias, leis, símbolos, etc... Percebeu que a linguagem religiosa aproxima-se da linguagem poética com seu poder de desvelar e reconfigurar a realidade de uma maneira toda própria e que a linguagem religiosa pode ser considerada uma variação da linguagem poética, mas desde que não se confunda e reduza “poética à estética”. Para Ricoeur “a linguagem religiosa modifica a linguagem poética por diversos procedimentos tais como a intensificação, a transgressão, e levando ao limite” em “expressões limites” uma gama de experiências humanas denominadas de “experiências limites”. O discurso religioso tem sua base nessa “intensificação e transgressão”¹⁸⁵ porque pretende apontar a um “absoluto”¹⁸⁶. Ricoeur

parte do pressuposto de que os textos da pregação cristã são autênticos testemunhos da presença do absoluto na história (...) e que o discurso religioso não é ‘privado de sentido’, que vale a pena ser examinado porque nele se diz algo que não é dito por outras modalidades de discurso: discurso ordinário, discurso científico, discurso poético¹⁸⁷.

¹⁸⁴ AMHERDT, François-Xavier. Paul Ricoeur e a Bíblia. In. *Ibidem*, pg. 51.

¹⁸⁵ Diz ainda Ricoeur: “Quero aqui mostrar que não é tanto a função metafórica enquanto tal que constitui a linguagem religiosa, quanto uma certa intensificação da função metafórica que também se encontra em outros discursos não metafóricos, tais como o discurso proclamatório (...). Estas formas como tais não constituem a linguagem religiosa, mas antes o que chamei provisoriamente a “transgressão” pela qual essas formas de discurso sinalizam, além de sua significação imediata, para o Todo Outro”. RICOEUR, Paul. Paul Ricoeur e a hermenêutica bíblica. In RICOEUR, Paul. *Hermeneutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006, pg. 193.

¹⁸⁶ “a reflexão ricoeriana, embora permanecendo intrinsecamente filosófica e protegendo sua independência (...) fica constantemente, e em nome mesmo da exigência filosófica, aberta ao apelo de uma palavra transcendente que guie e magnetize a palavra humana”. (AMHERDT, François-Xavier. Paul Ricoeur e a Bíblia. In. *Ibidem*, pg. 26).

¹⁸⁷ AMHERDT, François-Xavier. Paul Ricoeur e a Bíblia. In. *Ibidem*, pg. 20.

Neste sentido, estabelece-se que a linguagem e o discurso religioso possuem o seu lugar no horizonte da linguagem e dos discursos humanos. Estes discursos são marcadamente acompanhados por uma hermenêutica, pela necessidade de interpretação que na fusão de horizontes recria possibilidades inauditas do ser humano habitar “este mundo”, e isto, a partir da própria experiência humana, naquilo que se denomina experiências-limites com suas expressões limites onde “a irrupção do inaudito em nosso discurso e em nossa experiência constitui precisamente uma dimensão de nosso discurso e de nossa experiência”¹⁸⁸. Por não estar desvinculada à experiência humana, e por referir-se à realidade situando o homem no mundo que é capaz de constituir; a linguagem religiosa, ainda mais por ter caráter de “absoluto”, de trazer uma “palavra divina” é profundamente performativa, convocando o ser humano à um agir no mundo, um agir transformador, capaz de “reconfigurar” a realidade pela “palavra” que traz e pelo agir que provoca.

Como toda linguagem poética, a linguagem religiosa provoca uma refiguração do real. As expressões limites que fazem sua característica suscitam uma forma de ruptura na concepção costumeira da existência que sacode o leitor em seu projeto de fazer de sua vida um todo coerente. Elas levam a uma reorientação pela desorientação por causa da realidade que veiculam. Assim, as expressões limites do discurso bíblico correspondem experiências-limite (ver Jaspers) que tocam, ao mesmo tempo, à preocupação última da existência em sua verticalidade (ver Barth) e em seu paradoxo (ver Kierkegaard) como à espessura toda da experiência humana comum. A linguagem religiosa funciona então à maneira de um modelo de desvelamento que revela os aspectos insuspeitados da realidade, abre para a dimensão transcendente da existência humana e provoca a um agir renovado¹⁸⁹.

Enfim, percebe-se que Ricoeur vai além da crítica positivista e neopositivista da linguagem que buscava reduzir a linguagem do conhecimento à linguagem científica. Nas palavras de David Pellauer, Ricoeur “...deve ser lido como um filósofo que fala como filósofo sobre o discurso religioso como parte da plenitude da língua considerada de um ponto de vista filosófico”¹⁹⁰. Assim, busca-se recuperar esta “plenitude da língua” onde a linguagem religiosa tem seu lugar, pois, já que o *Homo sapiens* é também compreendido como *homo religiousus*, sendo também *homo*

¹⁸⁸ RICOEUR, Paul. Paul Ricoeur e a hermenêutica bíblica. In. *Ibidem*, pg. 207.

¹⁸⁹ AMHERDT, François-Xavier. Paul Ricoeur e a Bíblia. In. *Ibidem*, pg. 41.

¹⁹⁰ PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2009, pg. 117-118.

loquens, pode-se dizer de fato que “a linguagem religiosa revela a dimensão religiosa da experiência comum¹⁹¹”, possuindo um lugar antropológico.

7. Da abertura filosófica ao trabalho do teólogo

Cabe destacar que Ricoeur, assim como Heidegger e Levinas não abordaram diretamente a linguagem teológica, mas apontaram um lugar à linguagem poética, a uma linguagem que aponta o infinito, e à linguagem da experiência religiosa, destacando uma “ontologia da linguagem”. A linguagem teológica tem seu lugar na medida em que “pensa” a linguagem religiosa de maneira toda própria como será visto.

Outros autores e outras correntes filosóficas abordaram a questão da linguagem na sua riqueza de expressões e manifestações. Conforme foi visto, após a crítica dos inícios da Filosofia Analítica e do neopositivismo à própria linguagem filosófica, (à ética, à linguagem simbólica, metafísica, mitológica, religiosa, etc.) no intuito de reduzir a linguagem à linguagem científica, surgiram reações a tal redução e “esvaziamento” da linguagem humana e isso possibilitou a reflexão e a compreensão da linguagem não como mero instrumento do pensar, mas como constituidora das experiências humanas; fez-se perceber diversos “tipos de linguagem” que expressam a riqueza da existência humana, tornando possível a cada tipo de linguagem buscar a compreensão de sua especificidade no rol das formas humanas de expressão. Assim, uma das tarefas urgentes da Teologia contemporânea passou a ser a busca da compreensão da originalidade de sua linguagem e de seu discurso¹⁹², possibilidade esta aberta pela própria abordagem contemporânea da linguagem conforme foi traçado brevemente neste capítulo.

Após a crítica neopositivista, o caminho à linguagem religiosa e teológica foi novamente reaberto, e neste caminho Adolphe Gesché se empenhará em mostrar a originalidade, especificidade e o lugar da linguagem e do discurso teológico naquilo

¹⁹¹ RICOEUR, Paul. Paul Ricoeur e a hermenêutica bíblica . In RICOEUR, Paul. *Hermeneutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006, pg. 207.

¹⁹² “Un des grands interets, pour la théologie, de l’étude critique du langage, est de lui permettre de mieux se saisir elle-même dans sa spécificité et de se débarrasser de l’espèce d’intimidation dont elle a parfois souffert, dans les temps récents, devant certaines formes du langage scientifique, ou du langage philosophique, ou du langage critique” (LADRIERE J. *L’articulation du sens II. Les langages de la foi*. Paris: Cerf, 1984, pg. 116).

que tem a dizer “sobre” e “ao” homem contemporâneo ao lado dos demais discursos que possuem também seu espaço.

CAPITULO II: A LINGUAGEM E O DISCURSO TEOLÓGICO: APONTAMENTOS DE ADOLPHE GESCHÉ

Neste capítulo trata-se de abordar o modo como Adolphe Gesché pensou a linguagem e o discurso teológico. Antes de apontar dados biográficos e uma síntese de elementos principais de seu pensamento, cabe destacar que Gesché não fora um autor ‘sistemático’, e que por isso é impossível querer sistematizar um pensamento que jamais se deixou sistematizar. Não que a obra de Gesché não possua uma lógica; longe disso, em um autor que sempre se preocupou em ‘mostrar’ a racionalidade do discurso da fé (racionalidade esta toda própria, como será destacado mais a frente). Gesché é consciente que se vive em tempos em que os grandes sistemas de pensamento estão em crise¹⁹³ (e isto o põe em sintonia com a chamada pós-modernidade). Gesché oferece uma reflexão a partir de fragmentos de pensamentos, mas com a intenção de que estes sejam fecundos ao pensar, capazes de descortinar horizontes (orientar), abrir ‘sentidos’, ser capaz de revelar o ser humano a si mesmo em seu caminho.

Assim, não se pretende aqui sistematizar o pensamento de Gesché sobre a questão da linguagem e do discurso teológico. Gesché não escreveu nenhum tratado sobre o tema, e nem mesmo um artigo específico sobre a ‘linguagem teológica’¹⁹⁴. Sua reflexão sobre a linguagem (e a linguagem religiosa), sobre o poder das palavras (e das palavras da fé – palavras de salvação), sobre a metáfora, os símbolos e mitos, sobre o discurso teológico propriamente dito, espalham-se por seus escritos sendo de difícil sistematização. O que se busca então é recolher alguns fragmentos de reflexão a partir de uma lógica interna a este trabalho, afim de que auxiliem pensar o lugar e a natureza da linguagem e do discurso teológico (sua especificidade) enquanto um discurso que ao falar de Deus diga algo sobre o homem e para o homem, algo significativo que o

¹⁹³ No início de sua obra “Deus para pensar”, já no primeiro volume, expressa que “não estamos mais na época de grossos livros sistemáticos e completos”. (*O Mal*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 10).

¹⁹⁴ No entanto, escreveu um artigo em que aborda a questão da Ressurreição a partir da questão da linguagem. Apesar de tratar algumas questões de linguagem neste artigo, o foco em vista é a questão da Ressurreição: Cf. Estatuto epistemológico y ontológico del lenguaje teológico. La resurrección de Jesús”, In: S. GARCÍA BARDÓN (éd.), *Lenguaje y símbolo*, Louvain-la-Neuve – Madrid, 1980, pg. 262-282. Também na obra “Deus para pensar”, volume II “O ser humano”, o segundo capítulo tem por título: ‘A teologia como discurso sobre o ser humano’.

auxilie na aventura da busca de “conhecer-se a si mesmo”¹⁹⁵, já que para Gesché há um discurso sobre (e para) o homem que só a Teologia pode oferecer, tendo ela o seu lugar no rol dos discursos que visam compreender e dizer algo ao ser humano.

Este capítulo irá partir da forma como Gesché compreende certa crise da linguagem da fé, para então mostrar o modo como concebe a linguagem a partir de seu pensamento sobre as “palavras” (e as “palavras da fé”) que se articulam em “discurso”. A partir disso se desenvolverá os aspectos assinalados na abordagem dos autores citados no capítulo precedente e que abrem horizontes para pensar a linguagem: Wittgenstein, Heidegger, Levinas e Paul Ricoeur. Estes aspectos são: a pluralidade de linguagens; ontologia da linguagem (o que Gesché chama também de uma metafísica das palavras); Ética (já que para Gesché a especificidade do discurso religioso esta em que este parte de um ‘*ethos* de fé’) e Hermenêutica (para o autor o discurso teológico se desenvolve como ‘Hermenêutica de uma religião concreta’). Estes aspectos não irão ser abordados em si mesmos, mas aparecerão no desenvolvimento deste capítulo. Antes, porém, de adentrarmos no tema propriamente dito, cabe uma introdução ao autor, com uma breve biografia e apontamentos do seu pensar teológico.

1. Adolphe Gesché: Vida e obra

Adolphe Gesché nasceu em *Uccle* (Bruxelas) no dia 25 de Outubro de 1928 no seio de uma família católica praticante. Seu pai, Paul Gesché (1901-1984) foi um médico ginecologista, formado pela *Université Libre de Bruxelles* (ULB) instituição criada em 1834 por liberais, na qual se cultivava certa independência do poder civil e eclesial, sendo marcada como ambiente adverso à fé, mas que, no entanto, não foi obstáculo à que Paul fosse um crente convicto, embora de tendência racionalista e um tanto quanto marcado por certo anticlericalismo e avesso a certos tipos de devoção e piedade que segundo ele “encobria a fé”. Sobre seu pai, o próprio Gesché afirmara que

¹⁹⁵ Gesché lembra que a busca do homem por conhecer-se, desde o início, esta marcado pela ligação com o infinito e com os deuses. Diz ele: “Desde sempre, para entender a si mesmo, o ser humano foi bater à porta dos deuses. Afinal de contas, não é no frontispício de um templo, em Delfos, que esta inscrito o famoso ‘Conhece-te a ti mesmo?’ (Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O Ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 5).

era “incapable d’une foi facile”¹⁹⁶. Sua mãe Françoise Duriez (1898-1978), de origem francesa, chegou a concluir um bacharelado na França, sendo dela, segundo Gesché, de quem herdara gosto pela literatura, tanto cristã quanto “pagã”, como também uma “foi sans faille, et qui n’était pas du tout une foi de charbonnier, car beaucoup lu”¹⁹⁷ marcada pelo desejo do aprofundamento dessa fé, em suas próprias fontes, traço que irá marcar seu caminho teológico, não trilhado a partir da busca de “provas”¹⁹⁸, mas de ‘aprofundamento’, com uma notável abertura de espírito, traço já encontrado em sua família.

Com seus dois irmãos, Paul (1930) e Geneviève (1933), teve uma infância tranquila e feliz em família, embora marcado pela II Guerra (1939-1945). Neste tempo, pela influência da mãe e pelas condições da situação, mergulhou na leitura. Diz Gesché: “Je n’ai vécu que des symboles (voir ma jeunesse, où tout le reste était exclu, à cause de la guerre). Quelle chance!”¹⁹⁹. Também por isso, pode-se dizer que ele lembra com emoção da biblioteca familiar, na qual dispunha de autores cristãos (Bernanos, Claudel, Péguy, Columba Marmion), como também de “livre-pensadores” (Anatole France, Prost, Renan, Mauriac e outros). Durante a guerra passava horas na biblioteca onde, conforme diz, encontrava “tous les trésors de la terre des hommes”²⁰⁰. Ai descobriu que os livros “nous font faire des voyages extraordinaires”²⁰¹, e dão a conhecer o ser humano em suas capacidades mais amplas e diversas. Pode-se dizer que “Pour A. Gesché, l’expérience de Dieu fut indissociable de la recontre des mots et des livres. Pour lui, toute bibliothèque est un véritable sanctuaire, lieu d’épiphanie et de révélation”²⁰². Segundo Paulo Rodrigues:

¹⁹⁶ GOSSELIN, Jean-François. La vie. In: BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesché, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 39.

¹⁹⁷ GESCHÉ, Adolphe. Apud *Ibidem*, pg. 45.

¹⁹⁸ Diante das ciências, a questão da “prova”, se colocará em teologia, no sentido de assinalar a pertinência do discurso teológico. Gesché procura abarcar a teologia não no caminho de provas, mas no aprofundamento de sua própria racionalidade. Para Gesché o discurso teológico não “se prova” no sentido científico-matemático, mas se “a-prova”, ou “se prova” no sentido de que “se experimenta” na vida, sendo a vida “contra-prova” do discurso teológico, lugar de testar sua “falseabilidade”, ou seja, se tal discurso falseia o ser humano. Ai se verifica tal discurso, ou seja, se ele é capaz de tornar verdadeiro o ser humano.

¹⁹⁹ GESCHÉ, Adolphe. Apud GOSSELIN, Jean-François. La vie. In BOURGINE, Benoit. *La margelle Du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 39.

²⁰⁰ GESCHÉ, Adolphe. *Les mots et les livre*. Les Éditions du Cerf. 2004,pg. 23.

²⁰¹ *Ibidem*, pg 24.

²⁰² BOURGINE, Benoit. *La margelle Du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 40.

En este ambiente familiar, acompañado de sus hermanos Paul y Geneviève, aprenderá la tolerancia ante la pluralidad de perspectivas y su horizonte se ensanchará por la exploración de ese espacio fascinante y prohibido de la biblioteca familiar, situado en el último piso y poblado de libros, donde se retiraba en su infancia y juventud. Ahí descubrirá que, en los libros, se da una visitación de ‘otro mundo’ al que uno es invitado a entrar.²⁰³

Neste ambiente, em face à diversidade de autores e livros com o qual se defronta (autores modernos como também antigos e clássicos), fará experiência de certa pluralidade cultural, como também a experiência desta “humanité qui nous unit – les uns avec les autres – dans ce que nous avons de plus profond et plus cher.”²⁰⁴. Também neste ambiente familiar, pode-se dizer que fez sua primeira experiência de um “lugar teológico”, pois era constante o diálogo e o “debate” de ideias (incluídas questões de fé), principalmente em torno a seu avô e seu pai²⁰⁵. Assim, se verá constituir em sua personalidade uma liberdade de espírito que caracterizará sua obra, tanto que no seu fazer teológico irá falar da necessidade de “ouvir” o “*sensus fidelium*” como também da necessidade de um “*sensus infidelium*”²⁰⁶! Basta abrir suas obras e se perceberá a quantidade de citações retiradas de romancistas, filósofos, ensaístas (cristãos e seculares), às vezes mais até que citações de teólogos²⁰⁷. Gesché não quer fazer teologia a partir dela mesma²⁰⁸, mas no contato com a cultura e o pensamento do homem de outrora e de hoje.

Após sua formação escolar comum (1946), cursa e recebe o título de Licenciado em Filosofia e Letras com especialização em Filologia Clássica pela *Université Catholique de Louvain* (1952), após a pausa de um ano para prestar o serviço militar

²⁰³ RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre*. Antropología teológica de Adolphe Gesché. UNE: Salamanca, 2012, pg. 22-23.

²⁰⁴ GOSSELIN, Jean-François. La Vie. In. BOURGINE, Benoit. *La margelle Du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg 40.

²⁰⁵ Será constante a troca de cartas entre Gesché e seu pai. E nelas se verifica também de maneira constante a troca e a partilha de ideias já no ambiente familiar.

²⁰⁶ “Personalmente me gustaría pedir aquí que el *sensus fidelium*, el sentido de la fe que tienen los creyentes comunes y de todos los días, se completara con lo que yo llamaría el *sensus infidelium*, el *sensus paganorum*, el sentido de la realidad y del mundo que los no creyentes pueden ofrecer a los creyentes. Ellos tienen también un sentido de las cosas que no es inútil para la fe, aunque nada más sea la medida en que bloquean, y con toda razón, nuestros integristas o nuestras interpretaciones de la fe que se oponen a una justa visión del hombre”. GESCHÉ, Adolphe. El cristianismo como ateísmo suspensivo. In *La paradoja del cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.

²⁰⁷ “Il semble en effet que poètes et romanciers soient par lui consideres comme des partenaires importantes de la pensee theologique” Cf. LOBET. Benoit. La Litterature, In. BOURGINE, Benoit. *La margelle Du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg 247.

²⁰⁸ “On ne fait pas de théologie avec de la théologie” (Cf. GESCHÉ, Adolphe. La théologie dans le temps de l’homme. Littérature et révélation; In: J. VERMEYLEN (éd.), *Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue*, Paris, 1995, pg. 111.

(1948). Foi enquanto cursava a licenciatura que amadureceu sua decisão de tornar-se sacerdote. Ingressou em 1951 no seminário de *Malines*. Cursou três anos de Teologia e foi ordenado padre em 1955. Trabalhou como capelão militar (1956), e como vigário paroquial entre 1959 e 1960, guardando deste tempo saudosa recordação, pois no mais, sua vida foi marcada pelo trabalho acadêmico ao qual se dedicou com afinco, e o qual compreendeu como serviço pastoral, “una pastoral de la inteligencia y de una teología como servicio de caridad, que visitando los espacios de la existencia en que se constata la falta de sentido, proponga a los hombres, creyentes e increyentes, un sentido que les permita comprenderse”²⁰⁹.

Em 1957 defende sua tese de licença em Teologia pela *Université Catholique de Louvain*, sobre Dídimos de Alexandria (313-398) com o título “*Recherches récentes sur l’oeuvre dogmatique de Didyme d’Alexandrie*”. Em 1958 defende sua tese doutoral com o título “*Le Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura. Étude documentaire et littéraire*”, no qual põem em evidencia suas habilidades de filólogo e patrólogo comentando os textos originais deste “Comentário aos Salmos” descoberto em Toura, próximo ao Cairo, em 1941. Prosseguindo suas investigações acadêmicas obtém o grau de “*magister cooptatus*” pela Universidade, defendendo sua tese em 1962 com o título “*La christologie du ‘Commentaire sur les Psaumes’ découvert à Toura*”, obra de relevo para o estudo das cristologias anteriores à Calcedônia.²¹⁰

Durante o período de 1962 a 1969 foi professor no Seminário de Malines. Já em 1966 começou ensinar na *Université Catholique de Louvain*, onde a partir de 1969 passou a atuar como professor ordinário na Faculdade de Teologia. Um ano depois ajuda a fundar a *Revue theologique de Louvain*. Lecionou ordinariamente até 1996, ano em que se torna professor emérito, continuando seus trabalhos de pesquisa e alguns escritos. De 1997 a 2002 foi membro da Comissão Teológica Internacional da Santa Sé.

No ano de 1993 ganhou o premio “*Cardeal Mercier*” por suas duas obras ‘*O Mal*’ e ‘*O Homem*’ concedido pela *Fondation Cardinal Mercier* a professores e

²⁰⁹ RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre*. Antropología teológica de Adolphe Gesché. UNE: Salamanca, 2012, pg. 23.

²¹⁰ Segundo Paulo Rodrigues “La excelencia del trabajo desarrollado a lo largo de estos años será confirmada al ser llamado a colaborar en la edición crítica del comentario de Dídimos en la colección alemana “Papyrologische Texte und Abhandlungen”. (*Ibidem*, pg. 24).

investigadores na área de Metafísica e Filosofia tomista e subsidiariamente de Teologia. Em 1998 ganhou o ‘*Grand Prix des Scriptores Christiani*’ pelo conjunto de sua obra “*Deus para Pensar*” concedida pela Associação de Escritores Cristãos. No mesmo ano ganhou o ‘*Grand Prix de Philosophie*’ da *Academie Française* também pelo conjunto de sua obra e seu impacto no mundo secular. Cabe destacar que grandes nomes do pensamento contemporâneo precederam Gesché na recepção deste premio: Levinas (1990); Paul Ricoeur (1991); Jean-Luc Marion (1992); Isabelle Stengers (1993), Gilles Deleuze (1994) e Rene Girard (1996). Em 2002 Gesché passou a fazer parte efetivamente da *Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-arts de Belgique*, da qual já fazia parte como correspondente desde 1996. Adolphe Gesché faleceu em 30 de Novembro de 2003.

Quanto à obra de Gesché, a maior parte é composta de artigos. Em 1993, dentro de um projeto que intitulou: “*Deus para pensar*” publicou um primeiro livro, ‘*O mal*’, do qual se seguiu mais seis volumes: (*O homem, Deus, O cosmo, O Cristo, A destinação, O Sentido*), todos compostos de artigos (alguns publicados outrora e adaptados, e outros, escrito especialmente para cada volume). Paulo Rodrigues assim comenta esta obra:

la obra esta atravesada por la intuición fundamental de que, para bien pensar, es necesario ir hasta los limites de los medios de que se dispone y que la idea de Dios, que representa en la historia del pensamiento una idea ultima, puede aquí ayudar a pensar con ‘exceso’ la realidad del hombre, del mundo y de Dios mismo. Si trata de utilizar los fabulosos recursos del cristianismo y de la cultura secular (‘paganismo indispensable’) para reencontrar la inteligibilidad de la transcendencia²¹¹

Seguiram-se mais dois livros de outro projeto intitulado “*Pensées pour penser*”: ‘*Le mal et la lumiere*’ e ‘*Les mots et les livres*’, compostos de uma introdução seguido de fragmentos de pensamentos de vários autores (nas mais diversas áreas) e do próprio Gesché, fruto de um trabalho constante de anotar sistematicamente citações de autores como também intuições que lhe advinham a respeito dos mais variados assuntos²¹².

²¹¹ RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre*. Antropología teológica de Adolphe Gesché. UNE: Salamanca, 2012, pg. 30.

²¹² De 1949 à 2003 Gesché manterá o costume de anotar, primeiramente num caderno, e depois em fichas, diversas notas e intuições sobre os mais variados assuntos. ‘Esta práctica cotidiana y ejercicio tenaz, es atestiguada por su fichero temático personal que se conserva en la *Faculté de Théologie de Louvain-la-Neuve*,

Nisso se revela também um aspecto singular do seu modo de pensar que caracteriza não só estes últimos dois volumes de ‘pensamentos’, mas toda sua obra. Diz Gesché:

J’ai eu la chance d’avoir beaucoup lu et d’avoir annoté mes lectures. Chaque fois que je recevais le choc d’une pensée à la fois bien frappée et pleine d’un contenu qui disait quelque chose qui n’avait pas encore été énoncé, je voulais la conserver. Comme je me suis aussi donné le bonheur de lire en de multiples domaines – depuis la littérature jusqu’à la science, depuis la théologie jusqu’à la philosophie, depuis l’anthropologie jusqu’à la psychologie, etc. – je me suis trouvé en présence de réflexions qui, le plus souvent, n’avaient rien à voir directement avec mon domaine, qui est celui de la théologie. Mais que je trouvais adéquates, particulièrement celles que je cueillais en littérature (les romans tout particulièrement), adéquates à un approfondissement théologique²¹³.

Nesta dinâmica de um espírito de abertura, a formação teológica de Gesché ocorreu também num período de profundas transformações sociais marcadas por um processo de descristianização e por uma inquietação e busca de renovação eclesial que culminara no Concílio Vaticano II. A percepção de então, a nível eclesial, era a de que a fé precisava escutar o mundo, para que pudesse renovar-se em sua linguagem. Partindo desta necessidade Gesché percebe também que há no mundo uma inquietação do infinito, uma sede de transcendência, percebida diante das falências dos grandes sistemas racionalistas, e no retorno do sagrado. Diante deste quadro percebe que o mundo tem desejo de escutar o que a fé tem a dizer²¹⁴, e que por isso é preciso não só renovar todo um sistema teológico ‘intraeclesialmente’, mas é preciso dar a compreender ao mundo a Boa Nova de um Deus que seja crível (sem por isso falsear o Deus bíblico, mas justamente ‘recuperando-o’ em face de possíveis distorções), numa linguagem e um discurso acessível que vá de encontro à sensibilidade contemporânea.

Comentando a posição de Gesché sobre o Vaticano II diz Gosselin: “Il s’inquiétait du fait que le langage adopté par Vatican II, dominé par les questions ecclésiologiques, se montrait peu adapté aux êtres humains pour qui croire en Dieu

formado por cerca de cincuenta mil fichas, organizadas sistemática y cronológicamente, que atesoran esos momentos de ‘revelación’, la novedad y la frescura de fragmentos de pensamientos y lecturas, tam sacrae quam profanae’ (RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre*. Antropología teológica de Adolphe Gesché. UNE: Salamanca, 2012, pg. 28).

²¹³ GESCHÉ, Adolphe. *Le mal et la lumière*. Les Éditions du Cerf. 2003, p. 14

²¹⁴ “É verdade que a fé deve escutar o mundo, mas acontece também que, cada vez mais, o mundo escuta a fé e se interroga com interesse sobre o que ela poderia dizer a respeito da salvação do ser humano.” (*A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 42).

devenait un défi grandissant”, e citando Karl Rahner explicita aquilo que é assumido no fazer teológico de Gesché :

Ce serait tragiquement se méprendre sur le sens profond de Vatican II que de situer la tâche majeure de la théologie d’aujourd’hui et de demain dans le domaine de l’ecclésiologie et autres thèmes semblables, abordés explicitement par le Concile. La théologie d’aujourd’hui et de demain devra se faire théologie du dialogue avec les hommes qui pensent ne pas pouvoir croire. Il lui faudra donc réfléchir à fond, avec une sincérité radicale, sur ce qu’elle pense et veut dire quand elle parle de Dieu.²¹⁵

Toda Teologia de Gesché tem como ponto comum e fio condutor: “Deus”, o desejo de falar de Deus como uma ‘boa notícia’ para o homem. “Nuestra vocación en este mundo será proclamar los derechos de Dios para anunciar los del hombre”²¹⁶ Segundo Paulo Rodrigues, Gesché é um homem marcado por um desejo e uma paixão hermenêutica pela palavra Deus²¹⁷. Justamente a partir da percepção de uma crise da imagem de Deus é que Gesché falará de certa crise da linguagem teológica. Pontuando o modo como ele encara esta ‘crise’ situaremos este ponto central de seu pensamento de onde se desenvolverá a abordagem do modo como pensa a linguagem e o discurso teológico a partir de alguns apontamentos que oferece ao largo de sua obra.

2. A crise da linguagem teológica como crise da imagem de Deus

Gesché vivenciou muito de perto as contradições de seu tempo. Experimentou a guerra e com isso as correntes de pensamento que visavam um humanismo renovado (por exemplo, o existencialismo). Por isso, para ele, a antropologia (a questão do homem) era questão central. O seu pensamento também é marcado pelo paradoxo de por um lado pressentir um retorno do sagrado²¹⁸ devido entre outras coisas à

²¹⁵ KARL RAHNER apud GOSSELIN, Jean-François. L’Itinéraire, In. BOURGINE, Benoit. *La margelle Du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 76.

²¹⁶ GESCHÉ, Adolphe. El lugar de la fe. In. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, pg. 35.

²¹⁷ Em sua lápide foi inscrita esta frase, pronunciada por Gesché em 2003, e que resume sua busca: “*Ma passion ce fut Dieu, je n’ai pas d’autre mot pour la dire*”. (cf. GOSSELIN, Jean-François. In. BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 51).

²¹⁸ Cf. GESCHÉ, Adolphe. Le monde écoute la foi, dans R. GRYSO (éd.), *Nature et mission de l’université catholique. Actes du colloque organisé par la Faculté de Théologie pour l’éméritat de Mgr Massaux (Louvain-la-Neuve, 25 avril 1986)* (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 17), Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 1987, p. 51-66. Aqui Gesché aborda a questão do ‘retorno do sagrado’ afirmando neste

desconfiança e ao cansaço da razão científica e positivista que não dá conta das contradições humanas e do progresso prometido; e por outro, as varias correntes humanistas que na busca de afirmarem a autonomia do ser humano negam Deus como algo prejudicial ao desenvolvimento desta autonomia humana. O homem não deve mais confiar num absoluto para construir-se, antes, deve tomar em suas próprias mãos sua historia e responsabilizar-se dela. Gesché lembra Sartre, para quem mesmo se ficasse provado que Deus existe, ele deveria ser negado para o bem do homem²¹⁹, e lembra também Marleu Ponty, que afirmava que “a consciência moral morre em contato com o Absoluto”²²⁰, já que nada restaria ao homem, pois tudo seria dado por este ‘Absoluto’ que anularia a liberdade humana, sendo preciso então negar este ‘Absoluto’ para que o homem seja ‘livre’ e assuma a responsabilidade e autonomia de sua vida. O ateísmo de então marca o desenvolvimento do pensamento de Gesché:

l’athéisme ambiant des années 1960 eut une influence marquante sur son parcours théologique. Dans la foulée de Vatican II, Adolphe Gesché accueillit avec beaucoup de bonheur le mouvement d’ouverture amorcé par le Concile et la nécessité pour la foi de se mettre à l’écoute du monde. Mais il se montra peu préoccupé dans ses écrits par les questions ecclesiologiques ouvertes à Vatican II. Déjà, la question de Dieu se manifestait comme son véritable centre d’intérêt²²¹

Não somente nos círculos de pensamentos fora do ambiente cristão questionava-se “Deus”. A chamada “Teologia da morte de Deus” que se desenvolve na década de 60 era um reflexo da crise da figura de Deus no próprio seio do cristianismo. Era preciso desvencilhar-se de Deus, e buscar viver o mundo “como se Deus não existisse”, para garantir justamente a autonomia do homem. Avaliando o lado positivo desta formula e destas teologias, Gesché, percebe nelas a chance de um

fenômeno o desejo do mundo de ‘escutar a fê’: “L’occurrence nous en est signifiée par un phénomène appelé souvent ‘retour du sacré’, mais bien plus profond et que jê préfère caractériser ainsi : le monde (ré) écoute la foi ; phénomène de société dans lequel l’homme se reinterroge sur son identité en termes religieux. L’homme reprononce le mot de transcendance” (pg. 51).

²¹⁹ Diz Sartre: “O existencialismo não é um ateísmo no sentido de que ele se esgotaria demonstrando que Deus não existe. Ele declara mais: ‘mesmo se Deus existisse, isso não mudaria nada’; eis o nosso ponto de vista. Não que creiamos que Deus exista, mas pensamos que o problema não é o da sua existência. É preciso que o homem se reencontre a si mesmo e persuada-se de que nada pode salvá-lo de si mesmo, nem que seja uma prova válida da existência de Deus” (Apud GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 20).

²²⁰ *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, p. 21.

²²¹ GOSSELIN, Jean-François. L’Intinéraire, In. BOURGINE, Benoit. *La margelle Du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 75.

discurso renovado sobre Deus, destacando o modo como apontam certo questionamento a uma linguagem ‘tradicional’ sobre Deus. Diz Gesché:

les théologies de la mort de Dieu ne peuvent être séparées de ces phénomènes qui ont nom : désacralisation, secularisation, démythologisation, théologie radicale (...), philosophie analytique du langage (...), les théologies de la mort de Dieu considèrent comme un fait acquis, - ou près de l’être, - que l’homme d’aujourd’hui ne vit plus dans un atmosphère de sacralité diffuse, où le sacré lui est offert par les forces inconnues et inconnaisables de la nature ; que l’homme d’aujourd’hui se veu être un homme de cette terre, de ce saeculum, un homme seculier, qui s’estime émancipé des puissances magiques ou morales qui le dépossédaiant de lui-même, se voulant être maintenant un être adulte, responsable de son destin ; que l’homme croyant d’aujourd’hui doit se débarrasser des mythes infantiles que terrorisent sa vision du monde et celle de sa propre place dans ce monde ; que la théologie d’aujourd’hui se devrait rompre toute amarre avec la Tradition, quelle qu’elle soit, pour s’engager radicalement dans des voies toutes nouvelles, fût-ce au péril de ses plus profondes sécurités classiques et sistématiques ; que la philosophie positiviste du langage, telle qu’elle s’est développée dans la pensée anglo-saxonne, doit mettre fin à un certain langage sur Dieu, langage qui ne repose pas sur l’immédiatement vérifiable. Dans ce concert, les théologies de la mort de Dieu apportent leur voix en mettant en cause les representations traditionnelles de Dieu, que ce soient celles des philosophes ou celles de la tradition de chrétienté²²².

Pode-se dizer que o que move Gesché é “le discrédit qui pèse lourd aujourd’hui sur la foi chretienne et plus particulièrement sur l’idée de Dieu.”²²³ Junto à crise da ideia de Deus segue-se uma crise de fé²²⁴: “A crise de fé (...) se baseia no fato de as palavras de fé ou certas palavras de fé hoje não serem mais compreensíveis porque perderam exatamente sua inteligibilidade” ou “talvez tenham sentido, mas pede-se precisamente que tal sentido seja revelado”²²⁵. Para Gesché certa imagem de Deus pode ofuscar todo o conjunto da fé, e assim por em crise a fé em Deus e o cristianismo. De novo pode-se citar aqui o exemplo de Sartre, que falava de um “Deus do olhar”, que vê todas as coisas e vigia o homem, ou ainda a abordagem de Freud no que diz respeito à afirmação de Deus como “neurose da humanidade”, ou ainda os ecos da

²²² GESCHÉ, Adolphe. *Des théologies de la mort de Dieu à la redécouverte du Dieu vivant*; In: *La foi et le temps*, 2 (1969), pg. 500-501.

²²³ GOSSELIN, Jean-François. L’Intinéraire, In. BOURGINE, Benoit. *La margelle Du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 165

²²⁴ “Sem duvida, por motivo obscuro de nosso tempo, alguma coisa não ‘vai mais’ entre o homem e Deus tal como ele é apresentado ao homem de hoje. Atualmente tudo se passa como se o homem não tivesse exatamente diante de si a figura do Deus que ele quer adorar” (*Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, p. 21).

²²⁵ GESCHÉ, Adolphe. *A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 14.

“morte de deus” proclamada por Nietzsche para quem a moralidade legalista da religião e de um ‘deus’ absoluto’ era vista como uma ‘moral de rebanho’, de escravos, tolhendo a vitalidade criativa do homem e sua liberdade.

O fato, é que houve todo um desenvolvimento de uma antropologia que afirmava a necessidade de excluir Deus para que o homem pudesse desenvolver-se em suas potencialidades. Mas, terá tais antropologias, uma palavra definitiva? Gesché conhece alguns prognósticos que apontam que ao anúncio da morte de Deus a partir de Nietzsche, o que levou inclusive à uma Teologia da morte de Deus, sucedeu-se uma chamada ‘antropologia da morte do homem’, antropologias estas que captam todo drama humano acentuado com a crise da razão moderna do progresso que se mostrou falho em muitos campos²²⁶, culminando em certa crise de ‘sentido’ e ‘niilismo’.

No desenvolvimento de algumas dessas antropologias contemporâneas, que buscavam fundamentar a autonomia do homem, ouve um ‘esquecimento de Deus’ e daquilo que sua figura podia trazer como benéfico ao conhecimento do próprio ser humano²²⁷.

En los discursos sobre el hombre, que configuran las diferentes antropologías, se perdió el rumor de Dios y la palabra de la fe sobre la cuestión del hombre se hizo ininteligible en diversos ámbitos. Tarea de la teología en el siglo XXI es, según Gesché, recuperar la inteligibilidad de los conceptos que permitan precisamente el ‘regreso de Dios’ y que el mundo escuche la fe, pues la teología tiene ciertamente su lugar entre los discursos sobre el hombre²²⁸.

Todo este ‘esquecimento de Deus’ em antropologia, e a crise da linguagem teológica sobre Deus tem também como raiz, segundo Gesché, um hábito de racionalidade muito acentuado no Iluminismo (que tem raízes na própria filosofia grega e até na escolástica). Trata-se da racionalidade científica, fixada na medida, no calculo, no material, na ‘imanência’ (e não na ‘transcendência’), na objetivação, etc.

²²⁶ GESCHÉ, Adolphe. El lugar de la fe. In. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, pg. 31.

²²⁷ “l’homme se revele à lui-même par ce qui le transcende.” BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 14.

²²⁸ RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre*. Antropología teológica de Adolphe Gesché. UNE: Salamanca, 2012, pg. 21.

Este tipo de racionalidade tem o seu lugar, mas abarca ‘toda a racionalidade’²²⁹? Esgota toda inteligibilidade daquilo que o homem pode conhecer? Dá conta de tudo que o homem precisa conhecer e conceber para viver e amar? Este tipo de racionalidade (científica) acabou influenciando também a própria Teologia, a chamada ‘Teologia dos manuais’ da época moderna, teologia esta fortemente especulativa e dedutiva, construída a partir de princípios de ‘verdades de fé’ e de conceitos filosóficos bem determinados e desdobrados em proposições muitas vezes de caráter bem abstrato e longe da vida dos fieis.

Gesché, en captant les signes d’une éclipse de Dieu dans le monde contemporain, est bien conscient de la déficience d’un certain type de théologie spéculative qui, en proposant des réponses à des questions tutes faites, est en total décalage avec un temps qui a remplacé les questions théologiques par des interrogations nettement anthropologiques. Il propose donc une théologie qui, tout en demeurant un discours sur Dieu, soit aussi un discours sur l’homme, lui apportant une nouvelle compréhension de soi-même ; une théologie où la question sur l’homme ne soit pas theologique que la question sur Dieu ; une theologie qui, en récupérant l’intelligibilité du discours de la foi puisse constituer une proposition crédible et recevable parmi les discours sur l’homme (philosophie, psychologie, sociologie, anthropologie, etc.)²³⁰

Para Gesché há fatores internos e externos que põe em crise a linguagem da fé. A racionalidade iluminista e positivista, a secularização, a crítica da filosofia analítica²³¹, as antropologias que visam defender a autonomia do ser humano e seu engajamento na historia, as filosofias da suspeita (Nietzsche, Freud e Darwin), etc., como também a própria percepção que a linguagem da Teologia de então, ainda marcada pela Escolástica, ficava aquém de dizer uma palavra salutar ao homem. Para falar de Deus (e das coisas da fé) Gesché sempre tem como horizonte a questão: “Qu’est-ce que l’idée de Dieu peut apporter à mon existence ? ”²³². Sendo assim, a

²²⁹Citando Pascal: “A empreitada final (a ultima, a maior) da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Ela é débil se não chega a conhecer isso. Que se as coisas naturais a ultrapassam, o que dizer das sobrenaturais?” (GESCHÉ, Adolphe. *A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, p. 121).

²³⁰ RODRIGUES, Paulo. Le fichier. In. BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 63.

²³¹ “On sait que a ses debuts, la philosophie analytique du langage rejetait la signification d’un langage religieux” (- GESCHÉ, Adolphe. La médiation philosophique en théologie; In: A. DONDEYNE, E. DE KEYSER, W. DE PATER [et al.], *Miscellanea Albert Dondeyne: Godsdienstfilosofie. Philosophie de la religion*, Louvain - Gembloux, Presses universitaires de Louvain - Duculot, 1974, pg. 81 nota 22.)

²³² GOSSELIN, Jean-François. L’apologétique. In. BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 171

Teologia deve buscar estruturar-se

Non pas à travers un discours purement théorique et abstrait, mais au moyen d'une démarche qui part du fait religieux comme fait concret, et s'enracine dans l'existence et l'expérience humaines. Ainsi, le chemin vers Dieu devint, por lui, résolument existentiel.²³³

Para Gesché este direcionamento existencial da Teologia é pertinente (e lhe é próprio) porque sente-se o cansaço, a desesperança e os dramas da humanidade perante as promessas não cumpridas da razão positivista. É preciso “la recherche d'une rationalité ouverte. Après les desesperances d'une rationalité immanente et universalisante”²³⁴ de uma racionalidade tecnicista e reducionista. O ser humano é bem mais do que ciência (no sentido cientificista) e a técnica; é amor, paixão, desejo, é sonho, é desejo de transcendência, é imaginação, etc. A racionalidade puramente científica não dá conta do ser humano. A linguagem da ciência não é a única. Diz Gesché:

Lessing a tort de penser que le type de rationalité défendu par les Aufklärer constitue l'unique tribunal de la vérité. Il y a là une étroitesse dans la compréhension du champ rationnel, et donc nous aurons précisément à prendre plus loin les mesures grace a notre post-modernité²³⁵.

3. A linguagem como lugar de investigação (e revelação) sobre o homem

Gesché mostra-se atento aos desenvolvimentos do pensamento contemporâneo; conhece os avanços da Fenomenologia, a ontologia heideggeriana, a hermenêutica, etc. Percebe neste movimento a recuperação da possibilidade de “ir além” do discurso puramente científico e também a valorização de dimensões do conhecimento humano que vão além da “ciência” e da linguagem científica. Gesché comunga destes pensamentos que buscam ir além da filosofia analítica que reduzia como único conhecimento válido àquele expresso em linguagem científica. Conhece o desenvolvimento da análise da linguagem, e que o próprio Wittgenstein buscou ir além

²³³ GOSSELIN, Jean-François. L'itinéraire. In. BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 80.

²³⁴ GESCHÉ, Adolphe. *Du dogme, comme exégèse*. In. *Revue théologique de Louvain*, 21 (1990), p. 163-198.p. 185.

²³⁵ *Ibidem*, pg. 165.

do que traçara no *Tractatus*, pontuando em sua obra póstuma *Investigações filosóficas* que “l’analyse du langage a établi, on le sait, une theorie très feconde, celle des jeux de langage (...)”²³⁶ teoria esta que recupera o valor de outras linguagens e discursos para além do discurso da linguagem científica que se mostra como “um” destes jogos de linguagem entre outros. Com a virada linguística do pensamento contemporâneo e o estabelecimento de que a linguagem não é somente um instrumento neutro de comunicação, a análise das linguagens humanas tornou-se “lugar fecundo” de desenvolvimento do pensamento, “fonte de conhecimento” das realidades humanas a partir de suas diversas experiências (entre elas, da experiência e da linguagem religiosa):

... l’analyse des faits de langage est à l’ordre du jour (...) le langage n’est pas simplement le moyen neutre et objectif nécessaire à la communication. Activité spécifiquement humaine, d’ordre symbolique, le langage investit la réalité et en transforme la perception en expérience humanine. L’homme est essentiellement cet être qui nomme la réalité et le fait ainsi advenir dans un champ intelligible (...) le langage est perçu aujourd’hui comme le lieu privilégié d’une interrogation sur l’homme. Le langage est déjà un acte de connaissance²³⁷.

Para Gesché as palavras sem que o saibamos, sabem das coisas²³⁸. Elas possuem uma força toda própria, uma ligação com a realidade, com a experiência humana em suas mais variadas formas. Pode-se dizer que “les mots donnent à penser, parce que les mots pensent, parce que les mots sont déjà eux-mêmes des pensées”²³⁹. Há para Gesché, uma Metafísica das palavras, uma ontologia da linguagem.

C’est qu’il y a toute une métaphysique dans les mots. Ils ne sont pas simplement enveloppes des choses. Ils les font entrer, majestueusement et somptueusement parfois, dans le monde de l’homme, ils ne les laissent pas ‘à la simple nature de choses’. Ils ne ressortissent pas simplement à la nécessité de la communication entre nous ou à l’indispensable nomination des choses. Ils ont comme une grandeur propre, un poids qui leur vient d’eux-mêmes, et qui parfois même semble précéder ce qu’ils communiquent ou ce qu’ils désignent. Il y a une réalité propre enveloppée dans les mots.

²³⁶ GESCHÉ, Adolphe. La médiation philosophique en théologie; In: A. DONDEYNE, E. DE KEYSER, W. DE PATER [et al.], *Miscellanea Albert Dondeyne: Godsdienstfilosofie. Philosophie de la religion*, Louvain - Gembloux, Presses universitaires de Louvain - Duculot, 1974, pg. 81

²³⁷ *Ibidem*, pg. 80-81.

²³⁸ Cf. GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 5.

²³⁹ *Idem*. *Les mots et les livres*. Les Éditions du Cerf. 2004, pg. 9.

Comme il en est par excellence dans la poésie, où ils ne désignent qu'eux-mêmes, et c'est merveille. Les mots ont un sens et une histoire, une densité propre, en partie indépendante de leur utilisation et de la chose (res) qu'ils veulent exprimer. Et qui, d'une certaine façon, vont parfois jusqu'à dicter celle-ci et donc, en ce sens, la précèdent, sinon même la provoquent.²⁴⁰

As palavras possuem um poder de “mostrar” (no sentido fenomenológico) mais do que ‘demonstrar’; de significar, mais do que ‘designar’; por isso é possível toda uma fenomenologia das palavras, e neste sentido elas mesmas são passíveis de “Revelação”, de ‘revelar’, desvelar a realidade ao ser humano, por que ao ‘significar’, apontam para além delas mesmas (como um sinal) e para além das coisas.

les mots signifient, plus qu'ils ne désignent. Les mots signifient, font signe, et cela va plus loin que de simplement dénommer. Les mots ne démontrent pas, ils montrent et ils montrent au-delà d'eux-mêmes, au sens fort que la phénoménologie donne au mot ‘mostration’. Encore une fois, ils font signe. S'exprimer ainsi, c'est dire la consistance des mots, qui n'est pas de simple désignation, tout utilitaire en somme. En fait, pour l'homme en tout cas, il y a concomitance, concomitance de deux priorités (...), la priorité de la pensée ou de la chose, et la priorité du mot. C'est que les mots mettent les choses au monde (zur Welt), ils les manifestent, au sens le plus fort que la phénoménologie, encore, donne à ce mot, la phénoménologie qui refuse de séparer la chose (La sache) de son automanifestation, de son ‘apparaître au monde’ (Offenbarung), donc de sa naissance verbale. Encore une fois, les mots font ek-sister les choses (qui, certes, sont, mais, faute d'apparaître, sont comme si elles n'existaient pas).²⁴¹

As palavras são espaço de revelação. Ressoa aqui a influência de Ricoeur, para quem o homem não pode conhecer-se somente apenas por sua razão imanente ou pensamento puro. Não há conhecimento que não passe pela ‘palavra’, e não há realidade para o ser humano que não seja nomeada. É pela palavra que as coisas se ‘revelam’ e através do qual o ser humano se responsabiliza pelas coisas, já que também “Não há prática sem um logos”, sem antes uma ‘palavra’²⁴². Diz Ricoeur: “Le mot donne aux choses de devenir ce qu'elles sont ; par le langage, elles penetrent dans l'espace d'ouverture ; dans l'espace de révélation sur lequel l'homme exerce sa

²⁴⁰ *Ibidem*, pg. 10.

²⁴¹ GESCHÉ, Adolphe. *Les mots et les livres*. Les Éditions du Cerf. 2004, pg. 12-13.

²⁴² *Idem*. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, p. 33.

responsabilité de sujet parlant”²⁴³.

Nesta esteira do ‘poder de revelação’ das palavras Gesché busca como que uma “fenomenologia das palavras de transcendência”, ou ‘recuperar as palavras da fé’, ‘fazê-las falar’, torná-las inteligíveis para que elas também possam ser palavras através das quais a realidade torne-se inteligível, ‘legível’, cheia de sentido. Palavras capazes de revelação, por que capazes de revelar realidades e sentidos infinitos²⁴⁴.

Essas palavras seriam apenas palavras de grande valor simbólico ou ao contrário, palavras que dizem algo sobre um conteúdo próprio? (...) Não é mais importante ainda perguntar às palavras o que elas querem dizer de próprio e lhes colocar a questão: ‘E vocês, o que dizem que são? Que conteúdo vocês nos propõem?’²⁴⁵

A questão do poder de revelação das palavras pode ligar-se também ao seu ‘poder de criação’. É na capacidade ‘poética’ (*poiésis*) das palavras que se esconde seu poder de revelação. Aqui, uma “teo-logia da criação” enquanto abordagem de uma palavra criadora (No principio era o Verbo, Jo 1,1) antecede uma fenomenologia da palavra, sua manifestação e Revelação, embora a palavra em sua revelação (fenomenologia) também seja fecunda e capaz de criar (teologia da criação – ‘criar sentido’, criar horizontes, mundos possíveis²⁴⁶). Diz Gesché

A filosofia da linguagem nos ajuda aqui, e nos torna possível uma fenomenologia, uma filosofia e uma teologia da palavra como ato criador: “Quando dizer é fazer” (Austin). A palavra é ato pelo qual se inaugura (pensemos na palavra do amante, em sua ‘declaração’), libertação de uma nova possibilidade, palavra de perdão, de reconhecimento. A palavra não é simples meio de comunicação, de constatação ou de julgamento. Pela palavra, pensamos simplesmente na promessa, no juramento ou na oração – faço advir (ou tento fazer advir) algo que não existia. Literalmente, a palavra é poética (*poietica*), ela faz, ela inaugura. Não é apenas a ação material que faz advir as coisas ao mundo”. (...) “Compreendemos assim que se possa

²⁴³ La médiation philosophique en théologie; In: A. DONDEYNE, E. DE KEYSER, W. DE PATER [et al.], *Miscellanea Albert Dondeyne: Godsdienstfilosofie. Philosophie de la religion*, Louvain - Gembloux, Presses universitaires de Louvain - Duculot, 1974, pg. 81, nota 20.

²⁴⁴ “...intuição de que as coisas da fé permitem pensar o ser humano...” (GESCHÉ, Adolphe. *A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, p. 9). Sobre esta capacidade das ‘palavras da fé’ diz Famerée: “à la différence de Rahner, qui tente de rendre la foi (existentiellement) accessible à l’homme contemporain, chez Gesché, c’est la foi qui (sur le mode de la proposition et de l’excès) rend l’homme contemporain accessible à lui-même, ‘la théologie solennise l’homme’ (GOSSELIN, Jean-François. L’apologétique. In. BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 175).

²⁴⁵ GESCHÉ, Adolphe. *A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg.11.

²⁴⁶ “O homem coloca no mundo, o mundo”. (*Idem. O Cosmos*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 56).

associar a criação a um ato de palavra. (...) No começo a palavra já existia”²⁴⁷.

Na esteira da Tradição judaico-cristã Gesché aborda a criação como ato de “Palavra”²⁴⁸, ato ‘criativo’, ‘inventivo’, fruto de uma liberdade capaz de criar como ‘o artista é capaz de criar’. O ser humano participa do poder criador de Deus, e dentre este poder criador está o poder de nomear todas as coisas. Assim, as palavras são ‘criação humana’²⁴⁹ também fruto de uma liberdade toda própria (as palavras são arbitrarias – fruto de livre arbítrio), mas “assim como a palavra divina ‘cria’, as palavras humanas também possuem poder de criação”²⁵⁰; elas trazem as coisas à ‘existência para o homem’ tornando-as inteligíveis. Diz Gesché: “Nos mots ont presque la même force créatrice que la parole de Dieu, sauf, nous l’avons dit, qu’au lieu de donner l’être, ils donnent l’existence”²⁵¹. As palavras não trazem as coisas ao ‘ser’ (Somente Deus por sua palavra dá o ser as coisas), mas as trazem à existência, para fora de si mesmas, para o mundo dos homens, “en tout cas, si les choses sont, les mots les ek-sistent, les appellent à l’existence”²⁵².

Gesché relaciona o termo ‘*mots*’ (palavra em francês) com o indo europeu ‘*mu*’, o latim ‘*mutus*’, que deriva em ‘*muet*’ (ausência de palavras). Termos que se relacionam também ao grego ‘*mûein*’ que esta na raiz das palavras ‘*mustèrion*’, ‘*mystère*’ como de ‘*muthos*’ (discurso, narração) e ‘*muthein*’ (falar) como também em francês ‘*mystique*’ que evoca também ‘o silêncio’. Gesché complementa: “Cette ambivalence, c’est ce qui donne d’ailleurs aussi aux mots leur inachèvement, (...). C’est tout l’espace, la tension entre le dicible et l’indicible”²⁵³. As palavras não

²⁴⁷ *Ibidem*, pg. 134-135.

²⁴⁸ “D’après une tradition de la Genèse, les mots ont servi à créer le monde. Ils lui donnent forme em tout cas (*hilè* et *morphè*, matière et forme indissolublement mêlées) Ils l’ordonnent, le font sortir de son opacité, de sa mutié. Les mots donnent forme à ce qui est confusion et chaos. Les mots trouvent et découvrent les choses, leur donnent éloquence, leur donnent de commencer à être intelligibles”. (Idem. *Les mots et les livres*. Les Éditions du Cerf. 2004, pg. 12).

²⁴⁹ “Si est vrai que l’homme est un animal loquens, un zoon logon echon, un être qui parle, un créateur de mots (la Genèse nous dit que Dieu lui en confia l’invention), les mots, on peut le dire, sont invention, création”. (*Ibidem*, pg. 10).

²⁵⁰ “A palavra, entre os homens, esta no começo (in principium) de muitas coisas (...) a palavra faz parte ontologicamente de seu ser (Aristoteles o define como zoon logon echon, ser vivo dotado de palavra) e institui nele a possibilidade criadora que lhe é específica no cosmo” (GESCHÉ, Adolphe. *O Cosmos*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 135).

²⁵¹ *Idem*. *Les mots et les livres*. Les Éditions du Cerf. 2004, pg. 13.

²⁵² *Ibidem*, pg. 12.

²⁵³ *Ibidem*, pg. 16.

esgotam a realidade, convocam sempre à um ‘algo mais’ por isso são ‘dizer’ e ‘mistério’ que convoca o ser humano a ‘ir sempre mais adiante’ naquilo que pode pensar, dizer e fazer. Embora “Nous avons besoin des mots pour accéder aux choses”²⁵⁴, as ‘coisas’ não esgotam todas as possibilidades das palavras. Diz Gesché “J’aime, pour ma part, les mots dont la carrière n’est pas terminée, qui nous réservent encore tous les droits de l’invention et de la création vive”²⁵⁵. As palavras encerram toda uma possibilidade de criatividade humana de dizer a realidade, ‘revela-la’, ‘inventá-la’, ‘criá-la’, trazê-la à existência’, ‘revelando ao homem o mundo e a si mesmo’. “Les mots nous inventent encore plus parfois que nous ne les inventons”²⁵⁶. Na própria estrutura das palavras, enquanto capacidade de ‘dizer e silenciar’ sem esgotar a realidade, se verifica uma capacidade de ‘revelação’: (revelar: mostrar; e (re)-velar: de novo velar, esconder, não esgotar a realidade). Aqui se vislumbra na estrutura das palavras esta capacidade de Infinito, de mistério, e de Revelação (com letra maiúscula...).

Pode-se dizer por um lado que a realidade antecede as palavras, já que elas sucedem-se à capacidade humana de nomear, porém, para Gesché pode-se também falar de uma anterioridade das palavras em relação à realidade (No principio era o Verbo, Jo 1,1), na medida em que há uma inteligibilidade nas coisas, uma possibilidade de serem ‘lidas’, ‘inte-ligidas’, uma ‘possibilidade de palavra’ que antecede a palavra humana em sua liberdade criadora, que a liga, no entanto, à realidade com sua inteligibilidade própria que a palavra humana, no entanto, não esgota. Teologicamente esta anterioridade da Palavra é vista como o Verbo divino em Deus (Jo 1,1), que se manifesta na própria criação. Nas palavras de Arnobio, o Universo na concepção cristã “não é mudo”²⁵⁷, mas permeado de ‘palavra’, de inteligibilidade. Mesmo fora da teologia propriamente dita, Gesché percebe ecos desta percepção na própria filosofia²⁵⁸. Articulando o conceito de logos da filosofia grega

²⁵⁴ *Ibidem*, pg. 18.

²⁵⁵ *Ibidem*, pg. 16.

²⁵⁶ GESCHÉ, Adolphe. *Les mots et les livre*. Les Éditions du Cerf. 2004, pg. 18.

²⁵⁷ “Arnobio dirá magnificamente que o mundo não é ‘mudo’, pois foi criado segundo o logos. O mundo judaico cristão é um mundo ‘falado’ (criado pela palavra), um mundo feito com inteligência e razão (logos). ‘Ele fez os céus com inteligência (in intellectus)’ (Sl 135,5)”. (*Idem*. *O Cosmos*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 77).

²⁵⁸ “Trata-se de dizer ou de lembrar que este mundo já antes de nós, fora forjado e todo transpassado de racionalidade e de inteligibilidade, de logos. O que os estoicos haviam entendido muito bem ao falar da tripla

com o *dabar* judaico, diz Gesché:

O *logos*, na tradição filosófica grega, e *dabar* (palavra de Deus) no judaísmo, é para os estoicos uma entidade metafísica ou religiosa, das mais imateriais que se possam imaginar, principio racional que explica a inteligibilidade e organização de tudo que é real, ao passo que na concepção judaica é a Palavra presente junto à Deus na criação de todas as coisas (como no Genesis, e principalmente no livro de Sabedoria e em vários salmos). São João (...) situa o *logos* em estreita proximidade divina: ‘Ele estava perto de Deus, junto de Deus, sendo de natureza divina (...) João não exita dizer que esta palavra se fez carne’²⁵⁹.

Partindo do pressuposto da articulação de *logos* como ‘palavra, discurso, razão’, atribuído primeiramente a partir de alguns estudos a Heráclito, Gesché cita uma das conclusões sobre o pré-socrático: “El logos verdadero, el logos, no forma parte del todo: esta fuera el todo, precisamente para poder decir, desvelar el todo”²⁶⁰. Assim Gesché compreende já em Heráclito esta afirmação de uma anterioridade de um logos ao logos humano. Citando Platão, Gesché o aproxima da própria concepção teológica cristã: “El principio (*arjé*), en cuanto Logos-Verbo, es como un dios (*theos*) que, durante todo el tiempo que reside (*hidrumene*) entre los hombres (*en anthropois*), salva (*sôzei*) todas las cosas” (Las Leyes, VI, 775e)” e comenta: “Asi pues, ya para Platon el *Logos-Arjé* (véase nastro ‘*In principio erat Verbum*’) esta del lado de Dios (véase nastro ‘*apud Deum*’; ‘*et Deus erat Verbum*’), habita entre nosotros (*hidrumene*, véase nuestro ‘*et habitavit in nobis*’) y es logos salvador”²⁶¹. Independentemente de qual seja o significado de um ‘logos salvador’ em Platão, destaca-se o como para ele este logos tem proximidade com o ‘divino’, com algo além da ‘pura imanência’ e que vem em auxílio no caminho humano do conhecimento. No entanto, Gesché pontua a diferença da concepção de platônica da concepção cristã;

Platón reconoce como nosotros una proximidad divina al logos. Incluso llega a decir que puede habitar entre nosotros. Pero lo que no dice, y aquí está la

função do logos spermatikos, endiathetos e prophorikos. Há no mundo uma semente, uma disposição e um anúncio de racionalidade, de sentido e de palavra” (*Idem. O Cosmos*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 14-15). Destaca-se, além dos estoicos, os quais Gesché não aborda sistematicamente: Heráclito e Platão, Heidegger, Paul Ricoeur e Luc Marion.

²⁵⁹ A invenção cristã do corpo. In.GESCHÉ, Adolphe. SCOLAS, Paul. (Orgs.). *O corpo, caminho de Deus*. Loyola, 2009, pg. 36.

²⁶⁰ *Idem*. Fe y verdad. In. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, pg. 76.

²⁶¹ *Ibidem*, pg. 85.

increíble audacia cristiana, es que este Verbo ‘se hizo carne’. Que el Verbo ha habitado entre nosotros haciéndose uno de los nuestros, tomando nuestra condición carnal, cosa que Platón no podía siquiera imaginar (...). El Logos ya no está solamente en Dios, sino también en la carne.²⁶²

Esta afirmação cristã do ‘Logos na carne’²⁶³, para Gesché não somente é uma ‘doutrina’ sobre a encarnação do Verbo, mas também, a partir disto, uma concepção toda própria sobre o Logos, concepção esta que vai de encontro, (ou não contradiz) às próprias reflexões fenomenológicas acima assinaladas que expressam este caráter revelador das palavras (do logos), não a partir simplesmente das ideias (conceitos), mas a partir das coisas e da realidade e de um infinito inesgotável que se manifesta ‘nesta realidade’. Este caráter da palavra enquanto “logos-palavra; logos-razão e logos-discurso” que se liga à realidade tendo poder de revelá-la, manifestando-se nela, abre ainda mais a reflexão, justamente no ponto em que Gesché está no movimento do pensamento que busca ir além da racionalidade e da linguagem puramente científica e positivista. Nesta reflexão Gesché distingue dois tipos de racionalidades (que abarcam dois tipos de linguagem) e que ele chama: a razão-nous e a razão-logos.

4. A linguagem do *nous* e a linguagem do *logos* como expressão da razão

Gesché sempre buscou desenvolver seu pensamento preocupado com a ‘racionalidade’ de seu discurso enquanto racionalidade do próprio discurso cristão. Para Gesché a vida cristã comporta necessariamente o pensar. A conversão (*metanoia*) comporta a razão (*noia - nous*). Mas para Gesché a razão tem muitas moradas²⁶⁴, ela não pode ser reduzida a um único modelo. De maneira geral Gesché aponta dois tipos de racionalidade, da qual certamente deriva outras específicas, mas que podem ser agrupadas nestes dois tipos: uma ‘razão do nous’ e uma ‘razão do logos’.

Gesché chama de ‘razão do nous’ a razão ‘imaneente’, científica. Razão que se define pelo cálculo, pela medida, pela empiria, pelo imanente. É linguagem funcional,

²⁶² *Ibidem*, pg. 83-84.

²⁶³ “El Logos es divino, pero a la vez también humano” (*Ibidem*, pg. 84) “Poder del logos divino que viene a esconderse en el poder del hombre” (*Ibidem*, pg. 85).

²⁶⁴ “dans cette unique demeure de la raison, Il y a plusieurs maisons”. (GESCHÉ, Adolphe. *Du dogme, comme exégèse*. In. *Revue théologique de Louvain*, 21 (1990), pg. 178).

operatória, que busca ser puramente objetiva, linguagem que tem seu lugar, e sem dúvida que ocupa um largo espaço na sociedade de hoje, mas que não pode pretender ter todo o lugar no rol dos conhecimentos humanos. É também a linguagem dos conceitos bem definidos, conceitos universais, das normas, etc. Diz Gesché:

Entiendo por racionalidad del noûs esa potencia racional inmanente por la que aprehendemos la medida (*metron*) y el dominio de las cosas del mundo y de la vida. Es toda la aventura de la ciencia y de la filosofía. El ejercicio de la razón se desarrolla en ella a partir de nuestras capacidades interiores de *animal rationale*, de ser racional. Es toda la preocupación del pensamiento occidental desde los sofistas (sin sentido peyorativo), de Aristóteles, de Descartes). Y es nuestro modo común de ejercer la racionalidad. Partiendo de la magnitud-medida de las cosas, la razón-noûs quiere captar la realidad procurando descubrirla con toda naturalidad, como hemos visto, en la adecuación y en la inmanencia.²⁶⁵

Com o advento da ciência este tipo de racionalidade passou a ter lugar central. Pode-se dizer que o projeto do iluminismo foi o de tudo querer aclarar (explicar) a partir da razão, para por a realidade em função deste conhecimento humano²⁶⁶. O mundo foi considerado quase como uma máquina, a natureza então teria sido moldada numa linguagem matemática exata. Como foi visto, a linguagem matemática e exata, na busca de certa objetividade moldou a ‘razão’ de então. Até mesmo certa imagem de Deus ficou condicionada a este tipo de racionalidade²⁶⁷ influenciando também a Teologia (aquela chamada Teologia dos Manuais da Escolástica tardia). Este tipo de racionalidade possui seu tipo de linguagem, aquela que tende à exatidão matemática, que culminou na Filosofia Analítica em sua primeira fase, e, posteriormente, na negação de outros tipos de linguagem.

Para Gesché a modernidade foi marcada pela busca da centralidade desta racionalidade do nous. O ser humano buscou reduzir o mundo (e Deus) à possibilidade

²⁶⁵ GESCHÉ, Adolphe. Fe y verdad. In. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013 p. 70.

²⁶⁶ “O século das luzes, precisamente, acreditou, e isso foi a modernidade, que o conhecimento pudesse iluminar tudo. E certamente essa tarefa foi indispensável contra todos os obscurantismos, e ela continua em todos os lugares onde ainda nos espreitam os mesmos demônios do fanatismo. Contudo, hoje nós já entramos na pós-modernidade, que não acredita mais que tudo seja transparente” (Idem. *O Ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg.18).

²⁶⁷ “Minha metafísica é toda matemática repetia Leibniz, sublinhando o seu pensamento numa forma burilada e sem ambiguidades: ‘Cum deus calculat, fit múnus [o mundo é produto do calculo de Deus]. Deus é o matemático, e é dessa atividade [dum cogitationem ecercet] que se deduz o melhor dos mundos. Galileu repetia, para ler o grande livro do universo, seria necessário conhece sua linguagem, que é a linguagem matemática”. (Idem. *O Cosmos*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 51).

de compreensão de sua razão, e com isto a linguagem para se falar de Deus também fora influenciada. Desconsidera-se o dado da revelação como prioritário, e busca-se aborda-lo (Deus) a partir de atributos racionais definindo-se sua existência como causa primeira e fundamento das leis naturais e também morais (leis estas possíveis de ser alcançadas pela razão). Tudo aquilo que é tido como “Revelação Divina” é desconsiderado como sendo mito (em sentido negativo). Para os iluministas as pretensas verdades reveladas não podem ser levadas em consideração, pois se originam de supostos fatos contingentes²⁶⁸, e estes não podem ser passíveis de terem status de verdade universal. Somente verdades alcançadas pela razão pura ou confirmadas empiricamente como leis universais, poderiam ter pretensão à verdade universal. Diante deste quadro, questiona-se Gesché:

Mais “n’est-il pas déraisonnable de vouloir rendre le monde raisonnable? Ne peut-il être fou, passionné, énigmatique (...), merveilleux (...), - tout – mais non raisonnable ? Dans un monde raisonnable, crée par un Dieu raisonnable, mis en ordre par notre science raisonnable, serions-nous heureux?”²⁶⁹

Este projeto da modernidade entrou em crise. Percebeu-se a complexidade da realidade e seu enigma que não se deixa reduzir a tal projeto humano. Este tipo de racionalidade denominada “nous” não esgota as possibilidades de a razão ler a realidade. Segundo Gesché há outra possibilidade de razão²⁷⁰, que ele denomina “logos”; racionalidade não imanente e fechada, mas aberta ao que lhe transcende. Racionalidade aberta aos sonhos, ao simbólico, à poesia e a literatura, às metáforas, às utopias, ao futuro, ao desconhecido, ao sentido, ao infinito, a toda esta gama de ‘realidade’ que não cabe na razão científica, objetiva e funcional do ‘nous’, mas que constitui o ser humano em seu âmago, na sua aventura de conhecer e conhecer-se e apontar a si horizontes de sentido à sua vida, “...a razão não chegará nunca a conhecer mais do que uma ‘vigésima parte’ do ser, enquanto a parte essencial do ser é

²⁶⁸ Cf. o tópico mais abaixo: “A linguagem teológica a partir de um lugar natal”.

²⁶⁹ *Du dogme, comme exégèse*. In. *Revue théologique de Louvain*, 21 (1990), p. 163-198, pg. 193.

²⁷⁰ “Vis-à-vis de la philosophie moderne, Gesché denonce les pièges d’une raison autarcique, prisonnière de l’immanence et de l’universel, de la tautologie et du solipsisme. Il est volontiers critique à l’encontre du positivisme et du rationalisme pour la réduction qu’ils opèrent du logos en ratio, c’est-à-dire d’un esprit ouvert à l’alterité en une raison raisonnante qui n’écoute qu’elle-même”. (BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 139).

constituída pelo desejo, e que o querer é a manifestação de toda a vida..”²⁷¹

Há, portanto uma diferença entre razão-nous e a razão logos: a razão nous é marcada pela imanência, pelos conceitos universais, pela empiria, pela funcionalidade técnica, pela objetividade, pela explicação causal, enquanto que a razão logos é aberta ao transcendente, ao sentido, às finalidades, ao contingente, à historia, às narrações, mitos, símbolos, etc.. Há uma linguagem da “técnica” e da “ciência” (do nous), mas há diversos tipos de linguagem que buscam ‘dar conta’ da complexidade da experiência humana, entre elas a linguagem ‘teologal’ que Gesché situa no âmbito da racionalidade aberta do logos.

À l’intérieur de cette réalité une qu’est le phénomène du langage, (...), il y a place pour de multiples agencements de significations, pour de multiples ‘jeux’ à l’intérieur desquels le langage se diversifie. Ainsi, autre est le langage juridique, autre le langage poétique, autre le langage philosophique, autre le langage scientifique, etc., alors même qu’ils peuvent porter sur un même ‘objet’ et avec les mêmes mots. Pour ce que nous concerne, le langage theologal constitue un jeu spécifique, c’est-à-dire une manière propre et irréductible à une autre d’exprimer une expérience de la réalité ou l’expérience d’une réalité. (...) Si le langage religieux est un langage spécifique, ce qu’il répond à un logos qui est propre et qu’on ne peut confondre avec un autre²⁷²

O fundamento desta ‘racionalidade do logos’ justifica-se segundo Gesché em face à própria condição enigmática da realidade²⁷³, e antropologicamente no fato de que o ser humano é um ‘ser de visitação’²⁷⁴, ou seja, alguém que para conhecer o mundo e a si mesmo tem necessidade do outro, de uma palavra que o antecede e o ‘visita’. O pensamento contemporâneo destacou que não há “pensamento puro” e, portanto “conhecimento puramente objetivo”. Todo conhecimento é interpretativo. A razão-nous não esgota a realidade. O conhecimento não é somente uma possibilidade da razão humana; é ‘evento’, é excesso de sentido e significado que lhe advém ‘de fora’, para além de cálculos e controle da razão humana. A fenomenologia, a

²⁷¹ GESCHÉ, Adolphe. O ser humano *O Ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 129.

²⁷² *Idem*. La médiation philosophique en théologie; In: A. DONDEYNE, E. DE KEYSER, W. DE PATER [et al.], *Miscellanea Albert Dondeyne: Godsdienstfilosofie. Philosophie de la religion*, Louvain - Gembloux, Presses universitaires de Louvain - Duculot, 1974, pg. 81.

²⁷³ “El enigma forma parte integrante de la vida. La verdad no es más que una aproximación, no lo es todo”. (GESCHÉ, Adolphe. Fe y verdad. In. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, pg. 43.

²⁷⁴ “É que o ser humano, no fundo, é um ser visitado. Certamente ele é liberdade, autonomia, consciência de si mesmo. (...) Esse ser humano, porém, é também um ser que recebe” (*Idem*, *O Ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 115.

hermenêutica, enfim, o pensamento contemporâneo, descortinaram esta realidade inesgotável do conhecer que não se reduz as possibilidades do ‘cogito cartesiano’, da ‘razão do noûs’. A própria abordagem da linguagem (e das palavras) em seu aspecto fenomenológico e hermenêutico mostram esta inesgotabilidade do ato do conhecimento que não se deixa encerrar numa razão positivista, e em conceitos definitivos e absolutos.

Na esteira da filosofia fenomenológica e hermenêutica a Teologia vai além, falando de significados que tendem ao infinito, a um infinito chamado Deus, a partir da realidade da fé, vista como um ‘existencial’, uma capacidade de existência humana toda própria de a partir da história, ler uma ‘revelação’ capaz de lhe descortinar dimensões de eternidade. Gesché mostra que essa capacidade da fé não fere a razão humana²⁷⁵, antes se conecta à ela: Gesché liga a fé (enquanto dimensão existencial) à razão-logos, aberta ao transcendente.

A fé é um desses existenciais do ser humano, que pelo mesmo motivo que o pensamento, a beleza, o amor e a ação, abrem um acesso ao mundo e ao verdadeiro. E não mais que o amor e a ação, a fé não tem de passar a toda hora pelo tribunal de uma razão, científica ou filosófica que seria a única a ter jurisdição para julgá-la. Ela tem o seu dizer próprio e irreduzível (Evans, Austin), sua hermenêutica da verdade (Paul Ricoeur, Gadamer), sua fenomenologia do real (Levinas), sua capacidade de atender aos postulados de transcendência que habitam nossa própria imanência (G. Steiner).²⁷⁶

A razão-logos se caracterizaria por esta capacidade da razão de receber uma palavra ou um sentido não a partir da imanência, de um cálculo, mas a partir de ‘um de fora’, ‘de um outro’, de uma ‘transcendência’; e de receber uma palavra de ‘fê’, de confiança na vida com peso de ‘transcendência’ e ‘infinitude’. Gesché lembra que o ser humano não se conhece somente por si mesmo, mas precisa do outro, e de um

²⁷⁵ “Contudo, não mais do que a aventura do amor, a aventura da fé não é igualmente colocada fora do curso da racionalidade. Como o amor que tem suas razões, a fé tem suas razões, as quais são (como para o amor) diferentes da razão comum. Entretanto, razões que valem tanto quanto as outras: a fé é uma razão que consiste em ‘tomar alguém ao pé da letra’ (Mauriac) e correr com ele, mas em liberdade, a aventura da existência e de destinação que ele nos propõe. É claro que tem que ser alguém digno de fé” (Idem. *A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, p. 116). Cabe ressaltar que nos inícios o cristianismo era chamado de ‘o caminho’. Jesus é aquele que é digno de fé, e assim a fé tem sua linguagem fundamentada na história de Jesus, história essa prenhe de sentido. Mais a frente será abordado essa dimensão histórica e narrativa da linguagem teológica.

²⁷⁶ *Ibidem*, pg. 113.

transcendente²⁷⁷, e de dimensões infinitas. “Mesmo como ser de finitude, o ser humano só pode se reconhecer como finito acolhendo antes uma perspectiva infinita”²⁷⁸. A razão logos é esta razão aberta ao infinito, capaz de admiração e espanto. O ser humano não pode viver somente a partir daquilo que é medido, controlado e conhecido. A maior parte de sua vida é incógnita, enigma. Na verdade, lembra Gesché, a maior parte da vida é pautada em ‘fé’ (em sentido laico não-religioso)²⁷⁹. O ser humano é o único que possui e precisa de uma ‘gramática do futuro’, de palavras de sentido, de destinação, (de salvação [?]) de paixão, de desejo, precisa de sinais, de histórias ou estórias que lhe aponte caminhos. E toda esta dimensão humana não cabe numa racionalidade e linguagem científica. Há toda uma linguagem que descortina a realidade e traz sentido à vida humana.

5. Razão-logos: espaço para linguagem da fé como experiência de sentido

No volume “*O ser humano*” da coleção “*Deus para pensar*”, no primeiro capítulo intitulado “*O ser humano e seu enigma*”, Gesché lembra toda a dimensão enigmática do homem, da realidade e de Deus. Ele parte desta condição como condição positiva que permite ao ser humano construir-se face este ‘inacabado’, e assim ‘inventar-se’. Nesta busca de conhecer-se a si mesmo, e à realidade, o homem, portanto, não pode contar somente com uma razão e linguagem científica que não dá conta de esgotar a realidade. Ele, sendo ser de palavra, evoca palavras que apontam para mais além e ‘criam’ possibilidades, ‘criam mundos’ onde o homem possa habitar. Ele se abre a esta dimensão de racionalidade que o habita, em busca de sentido, de um norte. A experiência de ‘sentido’ vai além das possibilidades da razão científica. O

²⁷⁷ “La raison voit mieux et plus clair lorsqu’elle consent á recourir aux ressources de la religion, qui lui fournit le recul de la transcendance” BOURGINE, Benoit. Le Style. In. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 140.

²⁷⁸ GESCHÉ, Adolphe. *A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg.125.

²⁷⁹ “Ciertamente la fe es la única que puede hacer de nosotros seres auténticos : la sinceridad de una vida consagrada a la rectitud, el afecto que nos lleva a respetar y amar a los otros, la preocupación por el servicio como sentido de la vida, la búsqueda de los grandes valores que ayudan a la persona a vivir y a crecer, la responsabilidad amorosa de dar la vida, la consagración de una persona a la investigación, todo esto y tantas otras cosas hacen de una persona un ser verídico, en el que se puede confiar, con el que se puede contar. Y todo indica que para eso no es necesario en absoluto estar animado por una fe religiosa” (Idem. Fe y verdad. In. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013 pg. 48) Esta dimensão antropológica de ‘fé’ se configura como abertura e possibilidade para agregar seu sentido religioso.

sentido surge como uma espécie de ‘dom’, de ‘revelação’ (não em sentido teológico, mas, no entanto, antropológicamente próximo) que escapa ao cálculo e à medida. Toda experiência de sentido por sua vez faz o ser humano poder olhar a realidade com ‘outros olhos’. As palavras que brotam de toda experiência de sentido são carregadas de metáforas, de poesia (*poiesis* – criação) capazes de criar horizontes.

O sentido é portador de universo que ultrapassa nossa consciência imediata (é o tema do excesso) e permite-nos tornar criadores, inventores. Abrir o sentido é abrir possibilidade, é contar aventura possível, simplesmente inimaginável. O sentido fala de um reino, de um horizonte. O sentido, porque portador e revelador de outra coisa, por sua manifestação brusca de um fora de lugar da pura imanência é, ‘como aquilo que dá lugar, na imanência do mundo, ao possível, ao imprevisto, à respiração...’²⁸⁰

Gesché elabora toda uma ‘fenomenologia do sentido’ a fim de mostrar seu lugar no âmbito da experiência humana (no âmbito da razão-logos), e compara o advento de sentido com a ‘Revelação’: uma palavra com peso de transcendência²⁸¹; apontando que a Teologia “coloca o sentido sob a égide do infinito”²⁸², e por isso tem uma palavra à dizer. A experiência de sentido não deixa de estar presente na experiência da fé, enquanto uma ‘revelação de sentido da realidade sob a égide de um infinito’, com dimensões de eternidade e salvação. Gesché aponta esta realidade da experiência da fé citando como exemplo o exame da própria palavra ‘fé’, num âmbito existencial.

A palavra latina *fides* não deu apenas em francês (e em outras línguas) a palavra *foi* (fé, fede, fe etc.) mas também *fiancé* (noivo), *fiançailles* (noivado), *confiance* (confiança), *confidence* (confidencia), *fiable* (fiável), *fiance* (fiança), se *fier* à (fiar-se em) etc. Todas palavras que, já em seu uso apenas profano, indicam profunda realidade e misteriosa verdade da existência e que estão entre as mais belas palavras das relações ‘humanas, simplesmente humanas’. Ninguém pode viver sem fazer fé: sem dar fé, nem sobretudo talvez, sem que nunca lhe façam fé. Ninguém pode, mesmo no dia a dia mais banal, verificar a todo instante tudo por si mesmo. Com efeito, justamente isso é a fé: pegar alguém na palavra (Mauriac), remeter-se (em parte) ao outro, e isso não para perder-me, ao contrario, para encontrar-me²⁸³.

²⁸⁰ GESCHÉ, Adolphe. *O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005, pg. 12.

²⁸¹ ‘l’homme se revele à lui-même par ce qui le transcende.’ BOURGINE, Benoit. Le style In. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 140.

²⁸² *Ibidem*, pg. 10-11.

²⁸³ *Ibidem*. pg. 61.

A fé (como um existencial, antes de seu caráter teologal) configura-se como esta dimensão de confiança na qual o ser humano se lança na vida. A fé em sentido teologal configura-se como uma palavra que vem de fora, de um outro, ‘do alto’, “le logos est la rationalité en mouvement que vient d’en haut, de Dieu et vers nous(...) a la difference donc de la ratio, qui, très légitimement d’ailleurs, part de nous même, d’en bas, vers les choses de notre monde (et éventuellement vers Dieu)²⁸⁴”. Esta palavra que vem do alto é capaz de “Introducir en ella (vida) el peso del Absoluto”, trás áquele que tem fé uma confiança que tende ao infinito já que “El creyente es alguien que tiene la convicción íntima de que las cosas tienen un futuro, tienen una consistencia, tienen como soporte algo que viene de la distancia, de un infinito. El creyente es alguien que cree poder meter el infinito en su vida”²⁸⁵. Esta experiência da fé, brecha do infinito no finito, configura-se também como possibilidade de leitura da realidade²⁸⁶, possui uma inteligibilidade toda própria (razão logos)²⁸⁷. “A fé é reveladora de uma dimensão própria no homem”²⁸⁸, ela “tem sua eloquência, como outras vozes em mim, para me falar sobre aquilo que é”²⁸⁹, já que “o olhar da fé pode, também, como o olhar da razão dar inteligibilidade às coisas”²⁹⁰

A fé se apresenta a mim como uma atitude que fala, que desvela algo de escondido, que des-cobre. (...) a fé não é uma ilusão, é, sim, uma alusão. Uma alusão a algo discreto, nem sempre muito visível ou sensível, mas que percebemos em certos momentos como um eco no âmago de nós mesmos, desvelando-o, revelando-o. A fé é como uma capacidade de descoberta (*homo capax Dei*), que nenhuma outra de minhas capacidades consegue realizar”²⁹¹

Esta confiança infinita da fé configurou toda experiência de um povo e se

²⁸⁴ *Idem. Du dogme, comme exégèse*. In. Revue théologique de Louvain, 21 (1990), pg. 179.

²⁸⁵ *Idem. Fe y verdad*. In. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013. pg. 49.

²⁸⁶ Gesché compara esta possibilidade da fé com a da arte: “A arte não reproduz o visível. Ela desvela o invisível” (*Idem. O Cosmos*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004. p. 164).

²⁸⁷ “Esse direito da fé de expressar algo de verdadeiro sobre o homem, e lhe dizer uma verdade sobre ele mesmo, eu considero tão intocável e inegável como o direito de outras dimensões ou existenciais em nós a nos dizer algo sobre nós mesmos. Esse é o direito da fé. E eu diria: sua capacidade de desvelar algo de próprio; uma linguagem do ser, como outras”. (*Idem. Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 126).

²⁸⁸ *Idem. Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 125. Diz ainda Gesché em outro texto que há uma ‘intuição de que as coisas da fé permitem pensar o ser humano’ (*Idem. A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 9).

²⁸⁹ *Idem. Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 126.

²⁹⁰ *Idem. A invenção cristã do corpo*. In. GESCHÉ, Adolphe. SCOLAS, Paul. (Orgs.). *O corpo, caminho de Deus*. Loyola, 2009, pg. 55.

²⁹¹ *Idem. Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 124.

tornou ‘historia sagrada’. Leitura da historia a partir da fé, que alimenta por sua vez a história daqueles que ‘dão fé’ à esta palavra que se apresenta como palavra de sentido, de direção à um ‘Reino’, uma “terra prometida’ configurando toda uma forma de estar ‘neste mundo’ e compreendê-lo. Esta palavra da fé como palavra de sentido, se apresenta como ‘historia contada’, narrada, imaginada, ‘experimentada’. As palavras da fé se apresentam portanto não como definições conceituais sobre Deus, mas como experiência que se dá na história, e é contada, transmitida em narrações, parábolas, exortações, profecias, mandamentos, etc. A linguagem teológica, mesmo buscando a racionalidade deste discurso da fé para torná-la inteligível não pode ignorar este fato. Não deve querer reduzir a linguagem da fé à uma linguagem puramente conceitual (própria da razão-nous), mas antes deve fundamentar a racionalidade de seu discurso a partir da própria maneira como ele se manifesta, no que Gesché chama: a partir de seu lugar natal (a experiência religiosa)²⁹², pois é preciso “procurar Deus menos na universalidade das ideias e mais na contingência repleta de sentido de um lugar natal”²⁹³. Essa experiência transmite-se na linguagem religiosa de uma Escritura e em sua transmissão que fecunda a fé do povo.

6. A linguagem teológica a partir de um lugar natal (a contingência histórica)

Durante a modernidade, com o advento do iluminismo, houve toda uma crítica ao que se chamava Religião positiva, ou religião ‘revelada’. “No século XVII (...) o cristianismo como tal, como religião positiva e revelada, é desta vez contestada, (...)”²⁹⁴ Esta crítica fundamentava-se no que Lessing definiu: “Des vérités historiques contingentes ne peuvent faire preuve de vérités rationnelles nécessaires”; assim comenta Gesché: “La vérités sur les choses divines ne peut être suspendue au fil d’araignée d’une religion concrete (...). La theologie chretienne (...) ne peut rien

²⁹² “Le lieu natal est dans le lexique de Gesché l’autre nom de la revelation, d’où procède toute théologie. Le thème du lieu natal établit la théologie dans ses droits ; il lui désigne une rationalité déterminée, à savoir, ‘une rationalité qui plonge ses racines jusq’au centre irradiant où s’origine l’experience religieuse” (BOURGINE, Benoit. Le style. In BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013p. 135).

²⁹³ GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 10.

²⁹⁴ *Ibidem*, 2003, pg. 16.

énoncer devant la raison”²⁹⁵ Assim, uma suposta revelação, que sempre é particular e histórica (contingente), não poderia ter pretensão à universalidade, à racionalidade e a ser considerada “conhecimento”. Somente conceitos de razão (ou fatos que podem ser repetidos, verificados e testados) podem ter caráter universal e status de conhecimento verdadeiro.

Buscava-se, portanto, reduzir a Religião à uma religião natural, à ‘religião nos limites da simples razão’ (Kant). Nesse sentido, proposições de razão sobre Deus como princípio e ordem do universo era até ‘discutível’ e aceito, mas as palavras da Escritura eram consideradas ‘mito’ (no sentido de falso). Essa crítica fez com que a teologia de então buscasse fundamentar seu discurso a partir de postulados de razão. Acentuou-se o papel da razão (a razão do nous) no discurso da fé. Para Gesché este tipo de discurso sobre Deus (pautado nos dogmas como verdade absoluta, nos conceitos etc..) entra em crise já no período moderno e contemporâneo, já que a teologia se torna uma ‘repetição escolástica’ fortemente elaborada numa sistematização conceitual, abstrata e distante da vida. Era preciso ir além do preconceito iluminista e positivista com relação às verdades ‘contingentes e históricas’. Para Gesché

Não é analisando, um após outro, este ou aquele atributo de deus, (justiça, bondade, poder, etc.) que o entenderemos melhor; mas é no âmago de um comportamento, de uma relação (criação, palavra, graça, etc.) que vai manifestar-se aquilo que ele é. Há uma estrutura de manifestação, e que se coloca aliás diretamente na lógica da revelação e da encarnação. É olhando Deus em suas obras (...) que o entenderemos, e bem melhor do que numa reflexão abstrata.²⁹⁶

A fenomenologia e a hermenêutica²⁹⁷ com a análise da linguagem redescobrem o ‘particular e o contingente’ em sua manifestação de sentido e verdade, assim como o valor das diversas linguagens que expressam a realidade²⁹⁸. Há ai possibilidade para a

²⁹⁵ *Idem. Du dogme, comme exégèse. In. Revue théologique de Louvain, 21 (1990), pg. 165.*

²⁹⁶ *Idem. Deus. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 100.*

²⁹⁷ Diz Gesché: “On sait aussi comment l’hermeneutique actuelle, nous y faisons allusions plus haut, avec Gadamer tout particulièrement, ne considère plus l’historique ou le contingent comme absurde, dépourvu du sens, comme s’il ne devait en recevoir que d’une surimposition métaphysique”. (GESCHÉ, Adolphe. *Du dogme, comme exégèse. In. Revue théologique de Louvain, 21 (1990), pg. 177.*)

²⁹⁸ A linguagem atinge essencialmente aquilo que constitui o fundo da experiência humana (...) E, portanto, o que deve aqui ser lembrado é que a linguagem se encontra como primeira em qualquer experiência

Teologia, para o discurso da fé com sua linguagem, seus ‘mitos’, metáforas, símbolos, histórias, etc. É preciso prestar atenção à estes discursos afim de lhes deixarem ‘falar’ novamente e assim ver se dizem algo de próprio ao ser humano.

Não bastará apenas ouvir a linguagem, mas fazê-la falar para fazê-la mostrar o que ela esconde (...) Hoje, enceta-se todo um projeto de ontologia da linguagem que, de modo especial P. Ricoeur procura levar a cabo (...) questão ontológica, isto é, questão do ser, a partir da linguagem, de descobrir a realidade a partir da maneira (*modus quo*), a partir do *quomodo* linguístico, por meio do qual o homem capta a realidade. Por que a linguagem não é simples instrumento de comunicação, exterior à realidade em causa. Ela é compilação do ser, o berço onde no homem a realidade vem ao mundo.²⁹⁹

A linguagem não expressa somente ‘conceitos universais’³⁰⁰; ela também expressa a realidade histórica e contingente da experiência humana. Há uma racionalidade toda própria a esta dimensão humana, diferente da razão-nous de caráter mais ‘universalizante’. A razão do logos, segundo Gesché também esta aberta às possibilidades infinitas da contingencia e da historia humana. O ser humano é ser histórico e situado. Discursos conceituais e ‘universalizantes’ tal qual o da ciência com suas ‘leis’ está muito aquém para dar conta da complexidade do real e do ser humano, e aquém para conferir ao ser humano sentido e significado para sua existência. “Le sens et la vérité n’appartiennent pas seulement à l’universel abstrait”³⁰¹. Para Gesché a linguagem para falar de Deus também não pode estar fundamentada somente sobre ‘conceitos de razão’, “Deus não é precedido por nossas definições³⁰²”. É preciso buscar compreendê-lo a partir do lugar natal de sua experiência mais originaria, e um dos lugares privilegiados a esta empreitada é a ‘historia’, ‘escrita e contada’, na Sagrada Escritura e em sua transmissão, a Tradição³⁰³.

verdadeiramente humana” (Idem. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 27) “A linguagem é o lugar (topos) onde a realidade se entrega” (*Ibidem*, pg. 28)

²⁹⁹Idem. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 29.

³⁰⁰ “O (conceito) universal, precisamente, é uma realidade nominal, enquanto a realidade concreta e singular é ‘singelamente’ e de uma só vez real, perfeita e adequadamente real. Consequentemente, a inteligibilidade de tal realidade não se dará procurando uma pré-compreensão comum e geral (veremos a importância disso para a nossa ideia de um lugar natal de Deus, lugar onde ele não é precedido por nossas definições), e, sim, a partir dessa singularidade-ai, que se trata precisamente de entender, de discernir, de acolher, por si mesma” (*Idem. Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 48-49).

³⁰¹ *Idem. Du dogme, comme exégèse*. In. *Revue théologique de Louvain*, 21 (1990), p. 163-198, pg. 177.

³⁰² *Idem. Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 41.

³⁰³ “La logique du point de vue théologique consiste á ‘apprendre de Dieu ce qu’il est’. Le discours de la théologie naît des mots que se donne l’expérience religieuse. Le point de depart est donc à situer dans la

Nessa perspectiva, tomar o caminho do tópico ‘quem é Deus’ é voltar a se interrogar sobre Deus não a partir da ideia que temos ou fazemos da ‘divindade de Deus’, do que Deus deve ser para determinar que merece sê-lo; mas ao contrário, a partir de Deus, quero dizer, de um Deus descoberto no seu lugar natal ou num de seus lugares natais, para descobrir, a partir daí, sua divindade³⁰⁴

Para fundamentar tal empreitada de buscar “conquistar a especificidade da linguagem da fé e de seu discurso teológico”³⁰⁵ e estabelecer sua linguagem e seu discurso a partir da contingência histórica, Gesché busca tal fundamentação mostrando a racionalidade própria do ‘contingente’ e do ‘histórico’ (a racionalidade aberta do logos), isso porque para ele “la pensée contemporaine retrouve l’importance et la dignité du singulier (...) parce qu’on découvre dans le singulier une source, une jouvence allais-je dire, de sens et de vérité”³⁰⁶. Nesta fundamentação lembra e cita Gadamer para quem: “L’historique, (...), est transi de rationalité, Il a sa rationalité et constitue bel et bien un accès à la vérité” e completa “De manière plus générale d’ailleurs, qu’est-ce que l’hermeneutique, sinon la recherche du sens – et donc d’une forme d’universel – mas dans la particularité d’une tradition, et singulièrement d’une tradition écrite”³⁰⁷. Assim, a Teologia, para Gesché, não pode prescindir de sua fonte que jorra na ‘História’, por isso ela não pode prescindir de uma ‘hermenêutica fenomenológica’, ‘hermenêutica de uma religião concreta’:

Falar da procura de Deus em seu lugar natal significa propor como caminho o da hermenêutica de uma religião concreta. Trata-se, com a fenomenologia, de uma das conquistas mais fecundas da nova racionalidade: procura da inteligibilidade da ‘coisa’ no próprio lugar onde ela se dá e como ela se dá³⁰⁸.

Gesché aposta na necessidade de recuperar o que é válido na intuição nominalista, a saber, uma “filosofia do contingente, do singular, do individual”. A partir disto está convencido de que também para ‘falar de Deus’ é preciso ir à contingência da experiência histórica onde ‘Deus’ se manifesta, e não a conceitos

particularité d’une tradition religieuse où, mieux qu’ailleurs – l’auteur en fait le pari et invite le lecteur à le suivre-, Dieu fait prevaloir ‘droit à l’image’, si l’on peut dire, à l’encontre des faux dieux”.(BOURGINE, Benoit. *Le Style*. In. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 134).

³⁰⁴ GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 43.

³⁰⁵ *Ibidem*, pg. 39.

³⁰⁶ *Idem*. *Du dogme, comme exégèse*. In. *Revue théologique de Louvain*, 21 (1990), pg. 178.

³⁰⁷ *Ibidem*. Pg. 177.

³⁰⁸ *Idem*. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 10. “a”

universais e definições prontas. Diz Gesché: “La théologie n’a pas d’autre tâche que parler du vrai Dieu en son lieu natal, là où Dieu déjoue l’idée qu’on en a”³⁰⁹, pois “Uma realidade não se reivindica primeiro a partir de uma pertença comum (‘a conceitos’, acréscimo nosso), mas se anuncia fundamentalmente a partir dela mesma, de seu pleno direito”³¹⁰ Por isso é preciso “romper com um ‘discurso universal’ para se por deliberadamente à escuta de uma figura histórica e contingente”³¹¹. Aqui Gesché expressa que ‘para falar de Deus’ o teólogo precisa voltar à Escritura que testemunha esta ‘figura histórica e contingente’ de Jesus³¹², como também a experiência de Deus realizada pelo povo de Israel. O teólogo deve buscar ‘mostrar’ (sentido fenomenológico) a racionalidade desta linguagem religiosa, desta experiência narrada, confessada, testemunhada na história.

La théologie, en tant que *fides quaerens intellectum*, ne peut remplir sa tâche d’articulation entre foi et raison sans prendre conscience, à l’école des philosophies du langage, que le ‘lieu natal du discours sur Dieu’ n’est autre que ‘le langage religieux, le langage d’une foi, et non le langage philosophique’. L’expérience religieuse est première, et l’expérience religieuse telle qu’elle se dépose dans le langage du témoignage et de la confession, de sorte que le théologien du christianisme est invité à prendre au sérieux avant tout le Dieu de la Bible.³¹³

O discurso teológico tem, portanto, sua fonte na Escritura marcada por narrações, parábolas, preceitos, leis, metáforas, símbolos, poesia, etc.³¹⁴ Com a recuperação filosófica do singular e do ‘histórico’ está vinculada a recuperação do valor da linguagem, já que a linguagem é situada, histórica, contingente; sendo que a ‘linguagem fala’, e há uma ‘ontologia da linguagem’, que mostra a capacidade dela desvelar aspectos do humano e de fazê-lo compreender e construir horizontes ‘históricos’ em face ao infinito. A linguagem (que é contingente; parte do contingente)

³⁰⁹BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 135.

³¹⁰GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 48.

³¹¹*Ibidem*, pg. 46.

³¹²Gesché écrit : “La question de Dieu doit s’ouvrir, s’enlancer, s’ouvrir sur une affirmation d’inventeurs, sur un Kérigme, dans un lieu natal” (apud BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 135).

³¹³BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 134.

³¹⁴“O ensinamento de Jesus – que Marcos qualifica (...) de Evangelho – caracteriza-se pelo seu afastamento de toda abstração, por uma espécie de aliança única e particular entre as ideias mais elevadas e uma certa simplicidade feita de abertura ao humano mais familiar e mais cotidiano e de recursos constantes a narrativas curtas e vivas que misturam imagens e parábolas” (GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 55)

aponta para ‘o transcendente’ por mais que queiram reduzi-la ao imanente, ao empírico e à abstração; mas ela não é composta somente por conceitos e definições que buscam reduzir a ‘realidade’ à ‘palavras-conceitos’; mas por metáforas e símbolos, que, como palavras, apontam sempre para ‘algo mais’. “A linguagem tem razões que a especulação não conhece”³¹⁵. Assim, para Gesché, a Teologia, assumindo a História, quer dar testemunho de que “l’eternel ne prend sens que par l’épreuve du particulier”³¹⁶. Pois “A Teología (la teología cristiana, en todo caso), - se ha escrito – es la ciencia del singular cuya esencia está individualizada según el modo de la infinitud”³¹⁷ já que a própria realidade é marcada por uma ‘profundidade e complexidade’ infinita, que ressoa também no desejo humano que tende ao infinito. Nenhuma linguagem pode ‘esgotar o infinito’, nenhuma linguagem pode ter pretensão absoluta de expressar o absoluto. Diz Gesché

Ce n’est pas dans un langage relatif que jê puis parler valeblement de l’absolu. Dieu, en effet, ne peut être dit, de manière intelligible, que s’il est dit dans un langage d’aujourd’hui, donc culturellement relatif, et ce n’est que dans ce langage que je puis exprimer l’absolu qui aura force d’absolu pour le langage d’aujourd’hui. Un langage intemporel ne dirait pas l’absolu, il ne dirait rien du tout, il ne serait pas entendu. Seul le langage relatif peut (eventuellement) exprimer l’absolu. D’où la variété temporelle et culturelle infinie des expressions de l’absolu de Dieu. Il n’y a de discours sur l’absolu, de l’absolu, que relatif et changeant³¹⁸

A Teologia apresenta-se então como ‘linguagem que tende ao infinito’ e que não viola a própria configuração antropológica do ser humano, mas antes vai de encontro à sua ‘sede de transcendência infinita’³¹⁹, mas sem desconectar-se da experiência histórica, do contingente. A linguagem poética, metafórica, simbólica, narrativa, fundada no ‘imaginário’, que por sua vez fecunda-se na história, no contingente, na capacidade de encontrar e dar sentido à experiência da ‘realidade’ abre

³¹⁵ *Idem. Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 55.

³¹⁶ *Idem. Du dogme, comme exégèse*. In: *Revue théologique de Louvain*, 21 (1990), pg. 176.

³¹⁷ DUNS SCOTO apud GESCHÉ, Adolphe. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, pg. 89.

³¹⁸ BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pgs. 216-226.

³¹⁹ “... Gesché souligne le seuil que la théologie peut seule franchir. Le philosophe mettrait-il au jour la logique de l’existence humaine et pressentirait-il la présence d’un infini ? Il ne peut nommer cette transcendence. La spécificité de la théologie tient à cet *audemus dicere*, l’audace d’appeler Dieu par son nom. Le théologien n’est pas lié par la réserve du philosophe. Il ne peut suivre la phénoménologie dans son refus de se prononcer sur le fondement ultime de l’expérience.” BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 138.

a linguagem humana a dimensões existenciais mais profundas. O discurso da fé (e da Teologia) conecta-se a este tipo de linguagem; tem aí sua fonte, e é a partir daí que deve se estruturar, se moldar, estar conectada à história (não só de ontem), mas de hoje, para ser significativa, já que a transmissão e a atualização da mensagem da fé constituem a própria dinâmica da Revelação³²⁰. Para compreender esta dinâmica da linguagem teológica Gesché a relaciona com a linguagem literária, articulando o imaginário literário ao imaginário teológico, buscando justamente ‘mostrar’, a partir desta relação a racionalidade própria do discurso da fé.

7. O imaginário como expressão do logos: A linguagem teológica e literária

Como já fora afirmado, a linguagem teológica tem sua fonte na experiência religiosa (linguagem teologal). A Teologia busca expressar a racionalidade desta experiência. Ela utiliza-se então, para isso, não somente uma linguagem conceitual e abstrata; ela pode e deve usar e manejar conceitos, mas deve compreender os conceitos no âmbito de uma racionalidade aberta e não fechada (“Nos concepts devraient toujours garder l’élégance du peu et rester des concepts joyeux”³²¹) A linguagem teológica não pode portanto prescindir de sua fonte, a linguagem teologal (da experiência religiosa), marcada por narrativas, metáforas, símbolos. A Teologia contemporânea compreendeu que a linguagem teológica é ‘linguagem simbólica’ e que mesmo utilizando-se de conceitos ela não perde tal caráter³²². A linguagem teológica não pode querer afastar-se da racionalidade própria da linguagem ‘teologal’, mas deve buscar fundamentar uma racionalidade toda própria (logos) capaz de expressar o sentido da Revelação aos homens de hoje. Gesché irá articular esta necessidade de uma racionalidade toda própria e aberta ao infinito com o imaginário, afim de explorar

³²⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Historia humana, revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1989. Entre outras coisas, Schillebeeckx afirma: “experiência e compreensão da revelação entram também de maneira constitutiva no processo da revelação” (cf. pg. 63), já que a Revelação é processo linguístico.

³²¹ GESCHÉ, Adolphe. In. BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 19.

³²² Cf. HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003. Aliás, a linguagem é de natureza simbólica, e até mesmo a linguagem científica! Justamente porque a linguagem e os conceitos não são uma ‘representação’ absolutamente objetiva da realidade. (Cf. MALHERBE, J.-F. *Le langage theologique a l’âge de la science*. Paris: Les Éditions Du Cerf. 1985).

esta abertura da razão e assim da Teologia.

Se a teologia traz algo ao ser humano, é essencialmente na medida em que, para compreender-se, o ser humano tem necessidade de se medir com o que, realidade ou ideia, vem-lhe de um ‘de fora’, e cujo rumor temos o direito e o dever de fazer escutar. A teologia, falando de Deus, falando de um ponto de vista de lugar nenhum” (Thomas Nagel), propõe uma compreensão pelo alto e pelo infinito, e essa maneira de fazer pode apresentar-se como hermenêutica (revelação) do ser humano pelo infinito. Ora, a ideia do infinito, os filósofos bem sabem (Picco della Mirandola, Nicolau de Cusa, Leibnitz), não vem da filosofia, mesmo que assuma sua herança, mas da religião (e das matemáticas) E só o imaginário (sarça ardente, combate de Jacó com o anjo, sono de Adão, etc.) é capaz de suportar totalmente a ideia infinita do infinito³²³.

Entre as abordagens de Gesché, na busca de tornar manifesto aquilo que a linguagem e o discurso teológico podem trazer ao ser humano, ele aborda e aproxima a linguagem teológica à linguagem literária, por meio deste ‘imaginário’³²⁴ a fim de buscar e dar a compreender mais significativamente a ‘natureza’ da linguagem da fé. Gesché compreende o ‘imaginário’ como um ‘lugar teológico’ enquanto ‘lugar’ e ‘fonte’ da própria linguagem da fé³²⁵. É preciso, segundo Gesché, atentar-se ao ‘imaginário’, pois

Para descobrir ou construir o sentido, o ser humano não pode confiar unicamente na racionalidade. Ele precisa de outra esfera, mais vasta, a do imaginário. O imaginário é um desses lugares no qual ele procura compreender-se e dar sentido à sua existência. O imaginário é aquele de toda uma tradição onde ele se enraíza, feita de mitos, de contos e lendas. É também aquele que ele construiu desde sua infância, com seus sonhos, sua imaginação e suas infinitas confidências com ele próprio. O imaginário é a vida que se agita em nós, com nossa sensibilidade, nossa afetividade e nossas emoções. Todo esse imaginário, do qual nos servimos desde nossa infância e que continuamos a edificar na fonte de nosso ser, ‘todas essas histórias que nós nos contamos’ – todo esse imaginário vai infinitamente mais longe, como ‘poder que agrega’, que nossa razão³²⁶.

O ‘imaginário’ manifesta-se como capacidade humana, “espaço no qual nos é

³²³ (GESCHÉ, Adolphe. *O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005, pg. 156).

³²⁴ A linguagem da fé aproxima-se à Literatura, já que o imaginário literário “tem relação com o imaginário que podemos observar em nossa santa Escritura. Estudos recentes sobre a ‘retórica’, a arte do conto e a teoria da narrativa, mostram, aliás, o extremo parentesco com ela.” (*Ibidem*, pg. 141).

³²⁵ Não somente Gesché, mas por exemplo Roger Haight vai afirmar que: “Em primeiro lugar a fé interage com a capacidade humana de Imaginação” (HAIGHT, Roger. *Dinâmica da Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, pg. 44).

³²⁶ GESCHÉ, Adolphe. *O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005, pg. 139.

possível criar, inventar”³²⁷. Gesché fala do ‘bom imaginário’³²⁸ “que se manifesta nos mitos familiares e fundadores, nos sonhos que, em vez de excluir-nos da realidade, permite-nos entrar nelas com forças vivas e inventivas; nas histórias que se contam de geração a geração”; com este imaginário, descobre-se, (citando Ricoeur) a “abertura da imaginação a situações culturais inéditas”³²⁹. Esta abertura ao imaginário não fere a racionalidade humana. Pelo contrário, vai de encontro a uma racionalidade toda própria, à ‘razão do logos’. Diz Gesché: “L’imaginaire donne à penser, concede le philosophe. Non seulement, Il ne donne pas uniquement à penser: Il pense, Il est pensée, mais il donne à agir. Sans rêve, l’homme meurt, sans imaginaire, l’humanité disparaît, elle a perdu toute possibilité d’instaurer du nouveau”³³⁰.

A realidade não pode ser reduzida àquilo que pode ser medido e controlado pelos instrumentos científicos. “Le réel, le vrai réel, ne se trouve pas uniquement dans les résultats de la science”³³¹. A ciência e a razão possui seu lugar contra todo obscurantismo, fideísmo, fundamentalismos, etc., mas não esgota a realidade. “Le réel n’est pas seulement ce-qui-est (Wesen et Gewesen) mais ce-qui-pourrait-être (Wesen et Sollen)” e teologicamente não somente aquilo que o homem diz ‘ser’, mas aquilo que Deus constitui como “ser”³³² (a partir de uma Revelação, de uma experiência religiosa do homem em face ao infinito, e que se manifesta em toda gama do imaginário humano, como será visto). Neste ‘espaço’ do imaginário o ser humano se situa:

L’homme est l’être qui se trouve entre la mémoire (le déjà-là) et l’imaginaire (le pas-encore) : tel est son espace, l’espace de sa création, de son poème ; poème : à chanter (poésie) et à faire (prose). L’imaginaire ne suit pas le réel, il le précède, et, en ce sens, est plus réel que lui, plus réel (plus réalisant) que ce que nous appelons restrictivement le réel³³³.

³²⁷ *O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005, pg. 140.

³²⁸ E alerta também quanto a um “mal e temível imaginário, cujo efeito destruidor foi denunciado por Sartre. O mal imaginário é aquele que nos instala num mundo descoisificado, em ruptura total com o real, mundo esquizofrênico e patológico, alienado e alienante, mistificante, que instala o real no irreal, nas fantasmagorias, sem nenhum outro contato com o real e seu princípio de realidade. Esse mau imaginário com ‘função irrealizante’ (Sartre) instala-nos num mundo de alucinação (M. Merleau-Ponty, num mundo de loucura e fechamento” (Ibidem, pg. 140)

³²⁹ Ibidem, pg. 140.

³³⁰ GESCHÉ, Adolphe. L’imaginaire et la théologie; In: A. D’HAENENS, A. GESCHÉ, E. BONÉ *et al.*, *Approches de l’imaginaire* (Documentation d’anthropologie, 13), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1978, pg. 10.

³³¹ Ibidem, pg. 6.

³³² Ibidem, pg. 10.

³³³ Ibidem, pg. 11.

Neste lugar do imaginário (mais ‘realizante’ que o ‘real’) de onde emerge as artes, Gesché destaca a Literatura e o ‘imaginário literário’ do qual aproxima a linguagem e o imaginário teológico. Para Gesché a Literatura constitui-se como “lugar de epistemologia do ser humano”³³⁴. Há uma ‘antropologia literária’, “compreensão de si próprio que o ser humano encontra ao frequentar a literatura e particularmente a literatura romanesca de ficção”³³⁵, já que “a leitura do ser humano que ela nos dá pode ser, às vezes ou mesmo muitas vezes, mais rica do que a leitura filosófica ou fenomenológica, de qualquer maneira tão apropriada ao conhecimento do ser humano”³³⁶; e isto por que a Literatura “libera o campo de abordagem do ser humano graças a um desenrolar do imaginário, em que tudo é possível e em que nada é impossível, em que nada é deixado de lado do que poderia fazer ou do que poderia ser um ser humano”³³⁷. A literatura, fundada neste espaço do imaginário³³⁸ e na força das palavras possui também capacidade de ‘revelação’ já que “A literatura age, não é simples espetáculo ou divertimento. Tem poder de revelação”³³⁹, pois “a ficção ensina-nos, enormemente, sobre o ser humano, e as vezes bem mais e bem melhor do que a antropologia racional”³⁴⁰. A ficção literária vai de encontro àquela concepção alargada da realidade³⁴¹, e neste sentido ela possui capacidade de descortinar aspectos inauditos da realidade: “pela ficção, pelos processos da invenção imaginativa, descobre-se no sentido forte do termo o que o ser humano é ou pode ser”³⁴².

La Literatura, de un modo particular, manifiesta un poder de invención, que reside en el poder de las palabras para manifestar algo nuevo e inesperado, precediendo el pensamiento y provocándolo. Puede incluso constituir un ‘locus’ de epistemología del hombre, estableciéndose como ‘antropología literaria’, esto es, como comprensión de sí que uno encuentra al frecuentarla, poniendo de manifiesto su poder de descifrar la realidad. Según Gesché: ‘La literatura puede constituir una verdadera antropología y esclarecer de esa

³³⁴ *Idem. O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005, pg. 142.

³³⁵ *Ibidem*, pg. 142.

³³⁶ *Ibidem*, pg. 142.

³³⁷ *Ibidem*, pg. 142.

³³⁸ Há no “imaginário antropológico uma verdadeira capacidade de revelação” (*Ibidem*, pg. 155).

³³⁹ *Ibidem*, pg. 147.

³⁴⁰ *Ibidem*, pg. 149.

³⁴¹ “Le réel n’est pas seulement ce-qui-est (Wesen et Gewesen) mais ce-qui-pourrait-être (Wesen et Sollen)”. (GESCHÉ, Adolphe. *L’imaginaire et la théologie*; In: A. D’HAENENS, A. GESCHÉ, E. BONÉ *et al.*, *Approches de l’imaginaire* (Documentation d’anthropologie, 13), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1978, pg. 10).

³⁴² *Idem. O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005, pg. 149.

manera al teólogo en su búsqueda de una teología pertinente al hombre'.³⁴³

Nesta capacidade de 'revelar' o humano Gesché vislumbra na Literatura algo que ele liga à Teologia: sua capacidade de 'Revelação'. "La imaginación literaria, por la invención de las formas, permite al hombre situarse por anticipado ante las posibilidades reales y simultáneamente descubrir aquello que es y puede ser, constituyendo un verdadero espacio de revelación³⁴⁴". Este 'espaço de revelação', como capacidade de "antecipação imaginativa não é um sonho compensador, mas o próprio tempo como processo criador"³⁴⁵, lugar onde o ser humano se 'inventa', se 're-inventa', se projeta, descortina horizontes. "Em todos os campos da vida, a antecipação da coisa como já realizada é indispensável. Ela é ao menos, senão mais, como a utopia, que também é esperança (...)"³⁴⁶. Assim, o ser humano constitui para si 'linguagens de antecipação' tal como na poesia, na literatura, e tal como na linguagem teologal (da fé), linguagens estas que utilizam a metáfora, as imagens: linguagem simbólica ("Trata-se de uma realidade antropológica muito profunda: o símbolo antecipa"³⁴⁷), a partir da qual o ser humano adentra mundos possíveis e 'impossíveis' que numa fusão de horizontes pode reconfigurar o mundo que ele constrói para si e no qual habita.

A linguagem sóbria e discreta da antecipação, além do fundamento objetivo que encontra na palavra da Ressurreição, vai ao encontro de uma dimensão, eu diria de um existencial do homem. O homem é um ser de antecipação, um *zôon proleptikon*, e não somente um ser amparado no presente³⁴⁸

Como ser de antecipação, situado entre a memória e a imaginação, o ser humano, pela palavra, cria, inventa ('as palavras nos inventam'³⁴⁹) e assim 'des-cobre' 'seu mundo'³⁵⁰, seja pela arte, pela literatura, e também 'na fé'. Assim, o ser humano

³⁴³ RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre*. Antropología teológica de Adolphe Gesché. UNE: Salamanca, 2012, pg. 43.

³⁴⁴ *Ibidem*, pg. 43.

³⁴⁵ *Idem*. *O Mal*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 142.

³⁴⁶ *Ibidem*, pg. 141.

³⁴⁷ *Ibidem*, pg. 150.

³⁴⁸ *Ibidem*, pg. 141.

³⁴⁹ *O Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 103.

³⁵⁰ Citando Lacan, aponta Gesché: "C'est Le monde des mots qui crée le monde des choses." (*Les mots et les livres*. Les Éditions du Cerf. 2004, pg. 35).

“tem necessidade do que me permitirei chamar de ‘o excesso simbólico’”³⁵¹, de ‘palavras de transcendência’³⁵² capazes de apontar para um ‘além’, de ir além da realidade puramente fática, palavras estas que fecundadas em toda gama do imaginário humano, onde repousam seus sonhos, utopias, desejos mais profundos e que se deixam transbordar na poesia, na literatura, também transbordam nas imagens e palavras da fé.

La transgresión de la immanencia, de la realidad puramente fática, de la ‘dictadura de lo real’ es posible a través del ‘exceso simbólico’, por la particular capacidad del símbolo de referir lo visible a lo invisible, lo inmediato a lo no inmediato, permitiendo alcanzar otros niveles de existencia³⁵³

Para Gesché a linguagem da fé é marcada pela capacidade ‘imaginária’ de expressar os sonhos e anseios do humano através de ‘imagens’, figuras, símbolos, mitos, metáforas (Reino de Deus, Terra prometida, Jerusalém Celeste, etc.). Por isso “Le theologien est donc invite à puiser dans le trésor de l’imaginaire comme lieu de sens, en commençant par le recit biblique et la liturgie chrétienne qui a la vertu de maintenir les representations de foi à l’état de ‘métaphores toujours vivantes’”³⁵⁴. Há um ‘imaginário teológico’ que aproxima-se ao ‘imaginário literário’, pois de fato

Como fala a fé? Utilizando todo um universo de representações (Kant) que servem de base e sustentam seu sentido. Que seria do cristianismo sem o formidável fundo de imaginário, que desde as origens ele veicula e continua a veicular com ele. E com o qual ele envolve, como para bem assegura-la, a expressão pura de sua fé e de sua mensagem? Desde as narrativas míticas às quais recorre em seu Antigo Testamento, o querigma (judeu-) cristão não faz outra coisa senão solicitar, como um vagalhão e um cenário sempre vasto, nosso imaginário...³⁵⁵

Para Gesché Deus não pode ser definido por conceitos, mas pode ser

³⁵¹ GESCHÉ, Adolphe. *O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005, pg. 99.

³⁵² “As palavras de transcendência que nós entendemos ou acreditamos ter entendido um dia não supõe esse ‘tino ontológico’ (Ricoeur), esse senso do ser humano que não suprime a obra da razão, mas que ao mesmo tempo nos lembra de que somos ‘feitos para mais’, e que nos constitui? As ‘palavras salutareis’ de que falava Hegel, temendo que desaparecessem, não existem ininterruptamente? Não continuam importantes? ‘Emoções significantes’, como diz Ricoeur. Ideias de transcendência, as quais vem abrir as portas e manter o horizonte sempre aberto, essas ideias não vem impor seja lá o que for, e sim fazer vibrar algo que se introduz em nós. ‘Quando Deus vem à ideia’” (*Idem. A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 7).

³⁵³ RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre*. Antropología teológica de Adolphe Gesché. UNE: Salamanca, 2012, pg. 45.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 154.

³⁵⁵ *Ibidem*, pg. 152.

‘narrado’, contado na experiência humana (referência ao lugar natal). Tendo como fonte a Sagrada Escritura, Gesché compreende que tal ‘conjunto de livros’ não se compõe de uma abordagem sistemática e conceitual sobre Deus. A Bíblia não é um livro que trata especificamente de “Deus”, nem um livro que trata apenas do ‘homem’, mas um livro que trata da relação entre ambos, numa história, na história de um povo, de pessoas, e de maneira singular na história de Jesus de Nazaré, que só chega até hoje ‘contada’, narrada’, numa forma literária. Somente então a partir deste ‘lugar natal’ é que o teólogo pode ter “a audácia de novos conceitos, no mínimo de conceitos reavaliados, que nos restituem, em nosso tempo e em nossa cultura o vigor da intuição primeira”³⁵⁶.

Gesché, como fora dito, percebe uma analogia entre Literatura e Revelação, e a partir daí procura adentrar na Literatura, não para encontrar nela aspectos teológicos a serem assinalados pelo Teólogo, mas busca nela uma forma de ‘racionalidade cognoscente’³⁵⁷, que pode lhe ‘ensinar’ e ajudar a considerar a própria ‘racionalidade cognoscente da revelação’, já que há analogias entre ambos, que Gesché ‘percebe’ por conta de sua familiaridade com a Literatura. Diz Gesché:

J’ai en effet l’impression que, par la fiction, par les procédures d’invention imaginative, on découvre, au sens fort du terme. Et, em même temps, cette invention n’est pas en dérive, elle rencontre des limites : on ne peut découvrir n’importe quoi. C’est pourquoi le roman n’est pas une aventure inutile pour le théologien. Il y a dans la découverte romanesque une analogie avec la Révélation : une visitation – la rencontre de quelque chose d’inattendu, soudain ‘révélé’.³⁵⁸

Para Gesché o autor de um romance assim como o escritor sagrado são visitados por uma inspiração, inspiração esta que se desdobra em palavras capazes de revelar aspectos da realidade ao ser humano a partir das histórias imaginadas, narradas, contadas. O verdadeiro romancista “que escuta sua imaginação sabe muito bem que algo se impõe a ele, (não inventa uma coisa qualquer)”³⁵⁹. Gesché admira o “Le miracle de la creation littéraire, une puissance proprement ‘divine’, la puissance du

³⁵⁶ GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 12.

³⁵⁷ “Há na literatura uma verdadeira racionalidade cognoscente” (Idem. *O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005, pg. 144).

³⁵⁸ Idem. *Les mots et les livre*. Les Éditions du Cerf. 2004, pg. 140.

³⁵⁹ Idem. *O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005, pg. 150.

Logos”³⁶⁰. O que encanta e admira Gesché na Literatura é

le processus créateur par lequel un écrivain devient, d’une certaine façon, le serviteur de mots qui s’imposent à lui. Il s’en explique du reste longuement dans le deuxième tome de *Pensées pour penser*, intitulé *Les mots et les livres*, dans lequel on trouve notamment ceci, qui est une clé : ‘les mots et les concepts finissent par définir et par faire la réalité qu’ils ne prétendaient que décrire ou analyser’. L’auteur croit à une puissance que recèle le mot, une puissance de révélation, analogue à ce que recouvre le terme dans le vocabulaire théologique. Une vérité surgit, se donne à voir, de laquelle on n’aurait pas eu idée si le mot n’avait pas été là.³⁶¹

Para Gesché a literatura comporta quase que um aspecto fenomenológico de revelação, diferenciando-se da filosofia no sentido de que não é ‘sistemática’, analítica, mas é capaz de ‘mostrar’ aspectos da realidade no contar e narrar, e não por definições e conceitos. A literatura não se encerra em sistema fechado, mas possui esta abertura capaz de ‘revelação’. “Em literatura, não há nada desse espírito de sistema, dessa prática de sistematização que suprimem toda possibilidade de revelação, de descoberta imprevisível.”³⁶² Ainda aqui a literatura assemelha-se à revelação (e à Teologia), que não é (e não pode ser) sistema fechado de conceitos, mas espaço aberto de capacidade de ‘revelação’. E quando há ‘revelação’ “se não no momento em que um texto surge subitamente dele mesmo e me visita sem preâmbulos? O que se pode dizer da literatura de invenção pode ser dito da Escritura e da Palavra”³⁶³, que no seu contar a história como história de salvação expressam sentido e revelação:

Comme Ricoeur l’a montré, c’est en devenant récit, dit et écrit, que l’historique, le contingent et l’accidentel deviennent événement, c’est –à-dire fait-compris. Je dirais : en devenant une Écriture, c’est-à-dire un *Secundum Scripturas*, l’histoire et l’événement deviennent Révélation (de sens, de vérité, de Parole de Dieu)³⁶⁴

Nesta analogia (literatura – Revelação), Gesché destaca o quanto a “revelação” (no sentido teológico) precisa ter também uma capacidade de revelação tal qual na

³⁶⁰ LOBET, Benoît. *La Littérature*. In: BOURGINE, Benoît. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 249.

³⁶¹ *Ibidem*, pg. 248.

³⁶² GESCHÉ, Adolphe. *O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005, pg. 151.

³⁶³ *Ibidem*, pg. 151.

³⁶⁴ *Idem*. *Du dogme, comme exégèse*. In: *Revue théologique de Louvain*, 21 (1990), pg. 170.

‘literatura’ em que o ser humano lhe vê ‘revelado’ aspectos da realidade e dele mesmo. Gesché cita um exemplo em que aproxima ficção literária e revelação: “Quantas palavras nos podem abrir à realidade! Não foi num romance de Flaubert que Sartre descobriu melhor o ser humano do sec. XIX? (...) A relação não é distante entre o que uns chamam revelação, e outros ficção”³⁶⁵. Mas como Gesché compreende ‘revelação’? Diz ele: “Je n’entends pas ici Révélation au sens où l’on a reçu quelque chose qui est tombé du ciel, mais au sens où l’on dit : ‘cela m’a vraiment révélé à moi-même, fait me découvrir’³⁶⁶, e a partir desta concepção, ligando-a à Teologia, diz:

Um critério de justeza e da verdade de uma proposição teológica é que ela seja revelante. Quando, pois, um texto, seja qual for, é ‘revelado’? Quando é e porque é ‘revelante’, quando e porque me revela e me descobre a mim mesmo. Ora, quantas vezes isso não acontece na leitura de um romance, na visitação de um poema, diante da cena de uma peça de teatro?³⁶⁷

Este poder de ‘revelação’ das palavras literárias são capazes de situar o ser humano para além da ‘história factual’ ao mesmo tempo em que apontam e fazem retornar á ela. A história só é história para o ser humano a partir do momento em que ele a recorta e imprime sentido³⁶⁸, que nunca é dado somente no fato bruto, mas também na interpretação³⁶⁹, já que o ser humano só toma contato com o ‘histórico’ através da linguagem. Neste sentido o ser humano tende sempre para além da ‘história factual’.

Es aquí precisamente en donde se identifica la manera en que el análisis del lenguaje interroga a la realidad, puesto que, si no me equivoco, la idea de base de la investigación actual sobre el lenguaje es que un hecho jamás nos es dado en su ocurrencia pura, bruta, sino siempre nos es dado ya expresado y la expresión es el punto en donde se nos da el hecho y solamente ahí podemos encontrarlo. Evidentemente esto es particularmente cierto en lo que se refiere a los hechos religiosos. En otros términos, no hay un dato puro

³⁶⁵ GESCHÉ, Adolphe. *O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005, pg. 150.

³⁶⁶ *Idem*. L’anthropologie théologique chrétienne, une anthropologie de révélation; In: A. GESCHÉ, K. AGHA, *Conférences du Centre El Kalima* (Conférences du Centre El Kalima, 20) Bruxelles, Centre El Kalima, 1993, pg. 16.

³⁶⁷ *Idem*. *O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005, pg. 151.

³⁶⁸ “todo acontecimento é permeado por um sentido que sempre ultrapassa sua imediatidade. Em todo evento (‘que acontece?’), há também um advento (‘que nos acontece?’)” (*Idem*. *O Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 61).

³⁶⁹ “O que é histórico, o que pertence à historia é também o que os seres humanos viram e entenderam das coisas que aconteceram. Afinal, que é histórico? Não é – e não simplesmente os fatos devidamente estabelecidos – tudo o que o ser humano viu e interpretou? (...) Toda comunidade é comunidade interpretante.” (*Ibidem*, pg. 63).

sino siempre un dato fabricado, revelado en un lenguaje y por lo tanto en una interpretación que, al revelar el sentido, al menos como fue experimentado, revela el acontecimiento. Finalmente, lo que nosotros encontramos como hecho primero es un hecho de lenguaje y no un hecho histórico³⁷⁰

Somado a isso, pode-se dizer que o ser humano, como ser de antecipação não se esgota somente no passado e no presente. Ele estabelece para si uma ‘gramática do futuro’, por que não se encerra na ‘história’, mas tem necessidade de um para ‘além da história’. Gesché cita Steiner, para afirmar esta capacidade do homem pela qual “escapa a la simple facticidad de las cosas”³⁷¹: “El hombre es el único que há elaborado una gramática del futuro. En un nivel muy profundo, esta gramática ha presidido el desarrollo del hombre, que puede ser definido como un mamífero que emplea el futuro del verbo ser”³⁷².

A literatura situa o homem num espaço que não se encerra somente ‘nesta história’ sendo capaz de alargar os horizontes no qual o homem se compreende ‘na história’. “A história real não nos basta. O romance nasceu da pobreza da historia escrevia Novalis”³⁷³. A linguagem teológica também possui tal característica. A linguagem da fé é leitura da história que não se encerra somente numa ‘história pura e factual’ e ao mesmo tempo tende para um além da história, um infinito, um absoluto, o ‘escatológico’, embora, e justamente por isso, sendo linguagem que convoca a uma ‘maneira de ser e agir’ nesta história, no presente. “Le langage théologal (...) ne dis pas ce que l’homme est, mas ce qu’il doit être ou peut être. C’est un langage de projet, et qui par conséquent est eschatologique, car il évoque un avenir et provoque une décision”³⁷⁴. A linguagem da fé vem de encontro ao caráter próprio da ‘gramática humana’ enquanto ‘linguagem de futuro’.

A este respecto la fe juega un papel determinante, pues su gramática es fundamentalmente una gramática de futuro, una gramática anticipatoria, aun cuando – y por ello mismo – sea la inserción más deliberada en la vida real. Esta herencia fue recogida, aunque en su formulación laica, por Kant, viendo

³⁷⁰ GESCHÉ, Adolphe. Estatuto epistemológico y ontológico del lenguaje teológico. La resurrección de Jesús. In: S. GARCÍA BARDÓN (éd.), *Lenguaje y símbolo*, Louvain-la-Neuve – Madrid, 1980, pg. 269.

³⁷¹ *Idem*. Fe y verdad. In. *Idem*. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, pg. 53.

³⁷² *Ibidem*. pg. 53.

³⁷³ *Idem*. *O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005, pg. 145.

³⁷⁴ *Idem*. *Les mots et les livre*. Les Éditions du Cerf. 2004, pg. 87.

en la percepción anticipatoria de las finalidades una condición indispensable para la construcción del hombre.³⁷⁵

Para abordar esta capacidade do discurso teológico (em sintonia ainda com a linguagem literária) Gesché relaciona ficção (enquanto narração) e história, a fim de situar e explicitar o caráter pela qual se expressa ‘o lugar natal’ do discurso teológico cristão (história, contingência) como história experienciada, interpretada e narrada (ficção), em vista de uma ‘destinação’ (salvação, redenção) cuja fonte maior está nos Evangelhos³⁷⁶.

Para Gesché não existe “texto ou narrativa inocente”. “O ser humano precisa de um filtro para exprimir a realidade de maneira inteligível”³⁷⁷. Retomando o sentido etimológico de ficção como ‘ato de modelar (fingere), lembra que “A ficção torna-se aqui o fio condutor por meio do qual organizamos a realidade, não para representá-la (ilusão positivista), mas para apresentá-la, expô-la (atitude fenomenológica)”³⁷⁸, “a ficção organiza a realidade narrando-a”³⁷⁹. Para Gesché, retomando Paul Ricoeur, não se pode opor muito apressadamente história e ficção (e imaginação): “A história se serve de algum modo da ficção para refigurar o tempo e, por outro lado, a ficção se vale da História com o mesmo objetivo”³⁸⁰. Compreendendo desta forma o termo “ficção”, pergunta-se Gesché: “Assim entendido, o termo ficção está – funcionalmente falando – tão distanciado do modo narrativo da fé?” E prossegue:

É uma leitura trabalhada que os evangelistas trazem. A fé deles torna-se então, nesse sentido, aquele fio condutor, aquele filtro, aquele molde (fingere, modelar), por meio dos quais nos entregam Jesus a cuja figura nos convidam a aderir, figura tal que foram tocados como que por revelação. É um sacrilégio estabelecer um parentesco entre a função da fé (não a fé em si) e a da ficção, tal como entendida aqui? Não cremos, se é verdade que a ‘ficcionalização da história, longe de abolir seu intuito (...) dá o preenchimento que lhe falta’³⁸¹

³⁷⁵ *Idem*. Fe y verdad. In. *Idem*. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, pg. 53.

³⁷⁶ Gesché ao relacionar história e ficção procura destacar o quanto os Evangelhos são narrações não factuais, mas já interpretação sobre Jesus. Há uma “identidade narrativa de Jesus”, que parte da ‘história’ inserindo a interpretação na história com vistas a ‘pregação’, a convocar ao seguimento de Jesus enquanto ‘caminho’.

³⁷⁷ *O Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 86.

³⁷⁸ *Ibidem*, pg. 86.

³⁷⁹ *Ibidem*, pg. 87.

³⁸⁰ *Ibidem*, pg. 74. Prescinde-se neste trabalho de uma abordagem mais aprofundada sobre estes aspectos que Gesché assume a partir de Paul Ricoeur. Neste volume de “*O Cristo*” o autor aborda estas questões relativas a história, ficção, teoria literária, etc.

³⁸¹ GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 88.

O que Gesché destaca aqui é o quanto a história de Jesus (O Jesus da história) fecundou todo um imaginário que os evangelistas traziam, a partir da experiência de fé que reconfigurou este próprio imaginário que ‘narrou Jesus’ a partir da fé, confessando-o “Filho de Deus”, o “Cristo”. A fé modelou o modo como os Evangelistas narraram Jesus, não a partir de uma racionalidade somente ‘empírica’ (do nous), mas a partir da busca de sentido (razão do logos), numa experiência de fé (abertura ao infinito). Assim “O Evangelho trabalha a história (O Jesus da história) e a abre ao destino (o Cristo da fé)”³⁸², e nisso:

Encontra-se, assim, valorizada uma propriedade fundamental da fé (é quase sua essência), a que se pode chamar sua capacidade de ‘transgressão’. A fé transgride a aparência (mesmo a aparência real), ousa dizer coisas extraordinárias ou não visíveis (*audemus dicere*), faz romper uma linha (*trans-gredi*). Não saqueia o real, mas descobre nele uma dimensão oculta. A fé é menos revelação de um invisível atrás de um visível (e que se encontraria de alguma forma ausente deste) do que a de um invisível oculto no visível (e que se encontra presente aí). Ela permite justamente ver, no sentido joanino do termo (‘Vimos sua glória’ na ‘carne’: ver Jo 1,14). A arte não reproduz o visível, ela torna visível’ (Paul Klee). O que a fé acrescenta ao Jesus da história não é lenda, mas visão. Ou então, lenda, mas no sentido mais etimológico do termo: *legendum*, para-ler, o que deve ser lido³⁸³.

Nesta ‘capacidade de transgressão’ da fé, enquanto linguagem que ‘descobre sentido’ e ‘revelação’ (em sentido antropológico-literário expresso acima e em sentido teológico – revelação em face de um infinito); as palavras da fé apresentam-se primeiro como palavras que contam, narram a história do povo de Deus a partir de uma experiência de fé, de um modo de ver a história, e narram a história de Jesus como filho, (‘o Filho’ que expressa uma experiência ‘singular’ de Deus como Pai, transmitindo-a por sua vida, suas palavras e parábolas); então, a partir de Jesus e da comunidade que adere à Ele, as palavras da fé surgem como palavra de anúncio, anúncio de um Deus que é Pai, que perdoa, que é amor, misericórdia, que convoca os homens a uma forma de ser toda própria (*metanoia*) em vista de um Reino de Deus que está ‘próximo’. Palavras que narrando Jesus interpretam-no, expressando ‘sentido’ de sua própria vida que se torna fonte de sentido para aqueles que o ‘seguem’. “A

³⁸² *Ibidem*, pg. 88

³⁸³ *Ibidem*, pg. 88.

interpretação (a refiguração, a transgressão) transcende, mas nem por isso abandona o objeto que ela transcende (...) Para Husserl, *welt* (mundo) e *Sinn* (sentido) são inseparáveis³⁸⁴, e é enquanto narrado que o mundo, o histórico, o contingente adquire ‘sentido’ para ser humano, e assim torna-se ‘evento’.

Comme Ricoeur l’a montré, c’est en devenant récit, dit et écrit, que l’historique, le contingent et l’accidentel deviennent événement, c’est-à-dire fait-compris. Je dirais : en devenant une Ecriture, c’est-à-dire un *Secundum Scripturas*, l’histoire et l’événement deviennent Révélation (de sens, de vérité, de parole de Dieu)³⁸⁵.

Os primeiros cristãos eram designados como ‘seguidores do caminho’. Jesus apresenta-se como caminho. Na história de Jesus, em sua vida, em suas parábolas nas quais falando da vida comum do povo falava de Deus, seus seguidores descortinaram ‘caminho’ para sua vida. A teologia deve ter em vista não ‘provar este caminho’, mas mostrá-lo em seu sentido, e apontar que não fere a razão humana, mas antes vai de encontro às suas aspirações mais profundas enquanto aponta sentido ao homem em seu caminho. “Como se os Evangelhos já soubessem que ‘contar’, ‘fazer exegese’, é precisamente colocar no caminho (*hodos*) do conhecimento. (“Eles contaram o que tinha acontecido no caminho e como o tinham reconhecido” (Lc 24,35))³⁸⁶. Para Gesché toda teologia e até o dogma é uma ‘exegese’, interpretação de uma Escritura (e sua Tradição) afim de apontar caminho³⁸⁷.

Convocando a um caminho de seguimento, a linguagem teológica apresenta-se como anúncio (*Kerigma*), a partir de uma confiança numa palavra prévia que lhe fora dada em seu lugar natal (Revelação), na experiência do povo, e para os cristãos, principalmente em Jesus. Anúncio em vista de um caminho de vida, de vida em abundância, de salvação.

³⁸⁴ *Ibidem*. pg. 89.

³⁸⁵ *Idem*. *Du dogme, comme exégèse*. In. *Revue théologique de Louvain*, 21 (1990), p. 163-198, pg. 170.

³⁸⁶ *Idem*. *O Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 81.

³⁸⁷ “Toute geste chrétien est-il jamais autre chose qu’un commentaire, qu’une exégèse de l’Écriture ? Exégèse pratique, quando il s’agit de la vie de foi, véritable *Secundum Scripturas* où le croyant cherche à cheminer au plus près des exigences du Texte qui l’a inauguré. Exégèse théorique, lorsqu’il s’agit de donner de ce texte l’intelligence et l’interprétation qui aideront le croyant qui y scrute son Dieu et veu écouter la Parole authentique.” (*Du dogme, comme exégèse*. In. *Revue théologique de Louvain*, 21 (1990), pg. 163).

8. Kerigma e verdade: A linguagem teológica como anúncio

Segundo o testemunho da Escritura, a palavra da fé apresenta-se fundamentalmente como convocação (Assim é, por exemplo, com Abraão: “Sai da tua terra”, Gn 12,1); um anúncio (“Farei de ti uma grande nação”, Gn 12,2), uma afirmação (O Senhor Ressuscitou!) que se apresenta no testemunho narrado de homens e mulheres, e de maneira central, como fora dito, nas palavras de Jesus, cuja primeira palavra é uma convocação e um anúncio: “Converti-vos, pois Reino de Deus está próximo” (Mc 1,14ss). Esta palavra da fé, naquilo que diz, não é passível de verificação, é uma ‘afirmação sem prova’. Eis o que colocou em questão a linguagem teológica diante da racionalidade científica, e ao mesmo tempo eis algo que é próprio de sua linguagem. Disto surge a questão: “Lo que a sido dicho en cierto lenguaje, ¿es verdad? ¿Dice algo real? Y si es verdad y real ¿a que grado de verdad, a que nivel de realidad pretende llegar o tener relación? ¿Verdaderamente qué es (...), qué quiere decir?”³⁸⁸. Gesché destaca que uma afirmação “teológica” não corresponde a um tipo de afirmação filosófica ou científica.

Cuando decimos, por ejemplo, que creemos en Dios, no decimos que creemos en la existencia de Dios; pensaría de buen grado que no puede decirse, en el sentido estricto del término, que se cree en la existencia de Dios porque ha sido probada (o porque no lo ha sido), eso es más bien asunto del discurso filosófico. Cuando dice: ‘Creo en Dios’, el creyente sabe además, o cree saber, ingenua o críticamente, que Dios existe. La expresión significa: Considero que Dios, que por lo demás existe, es tal que debo hacer esto o aquello. Esta expresión implica una actitud, un comportamiento, y no una afirmación. Además, es bastante notable que Dios, en las Escrituras, sea objeto de un mandato y no de una afirmación filosófica, mandato que se expresa en futuro: ‘No tendrás más que un solo Dios’. Este empleo del futuro es frecuente en el lenguaje teológico y podemos preguntarnos si no hay casos en los que la fe, expresándose como una afirmación de hechos, no tiene a pesar de todo la intención de anunciar más bien una promesa, una realidad prometida.³⁸⁹

Antes de tudo, é preciso ter claro que “la theologie se presente, quant à sés propositions fondamentales en tout cas (par exemple dans ce qu’elle appelle: parole de Dieu, révelation, assurance de salut en Jésus-Christ, etc.), comme un discours

³⁸⁸ *Idem*. Estatuto epistemológico y ontológico del lenguaje teológico. La resurrección de Jesús”, In: S. GARCÍA BARDÓN (éd.), *Lenguaje y símbolo*, Louvain-la-Neuve – Madrid, 1980, pg. 277.

³⁸⁹ *Ibidem*, pg. 278.

assertotique, sans preuve, invérifiable”³⁹⁰. Por isso, “Elle se met ainsi hors du champ scientifique de la ratification ou de la certification”. Este caráter de ‘inverificabilidade’ do discurso teológico se deve ao fato de que a ‘afirmação’ do enunciado de fé, remete a um futuro (gramática do futuro) que, no entanto, não deixa de expressar algo muito concreto no presente. Neste sentido, Gesché se pergunta: “Cuando hay una afirmación en el lenguaje de los enunciados de fe, siempre se trata de verdaderas afirmaciones?”³⁹¹ Ao menos, não o são no sentido das ‘afirmações científicas’, já que as proposições de fé tem este caráter ‘in-verificável’ empiricamente, e ao mesmo tempo resguardando tal ‘verificação’ ao ‘futuro, enquanto ‘promessa’. Diante desta questão do sentido da ‘afirmação da fé’, Gesché diz:

La théologie a ceci de particulier, en effet, qu’elle part de ce qu’elle appelle un ‘kérigme’, c’est-à-dire, effectivement, d’une affirmation pure, d’une ‘affirmation sans preuve’ (Dieu a créé le ciel et la terre; ‘le Royaume de Dieu est arrivé’, ‘l’homme est à l’image et à ressemblance de Dieu’; ‘Christi est ressuscité’, etc.) Mais elle n’en appelle pas moins à la vérification, dans la mesure où elle propose ces affirmations comme devant trouver leur vérité dans leur suites, dans leurs effets sur celui qui aura commencé d’en faire l’hypothèse (à la foi): ‘Venez et voyez’; ‘Celui qui met ma parole en pratique..’, etc. Il s’agit au fond de vérités non point (d’abord) vérifiées, mais de vérités qui attendent de leur pratique d’être vérifiées (ou non)³⁹².

Para Gesché este caráter do discurso da fé não fere a razão humana por se coadunar com algo que faz parte de uma dimensão antropológica do ser humano: ser um ser de antecipação, de projetos cuja ‘verificação’ não são possíveis no presente. De fato, pergunta-se Gesché: “tudo que pensamos é plenamente verificável? e tudo o que fazemos repousa sobre garantias? Não creio.”³⁹³ E dá exemplos: o amor, a fidelidade, uma carreira profissional, a educação de uma criança: que garantias temos?³⁹⁴ “O amor teria sentido se se fundamentasse numa garantia fornecida de antemão, se não

³⁹⁰ *Idem*. La théologie dans le temps de l’homme. Littérature et révélation; In: J. VERMEYLEN (éd.), *Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue*, Paris, 1995, pg. 115.

³⁹¹ *Idem*. Estatuto epistemológico y ontológico del lenguaje teológico. La resurrección de Jesús”, In: S. GARCÍA BARDÓN (éd.), *Lenguaje y símbolo*, Louvain-la-Neuve – Madrid, 1980, pg. 277.

³⁹² *Idem*. La théologie dans le temps de l’homme. Littérature et révélation; In: J. VERMEYLEN (éd.), *Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue*, Paris, 1995, pg. 117.

³⁹³ *Idem*. *A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 53.

³⁹⁴ “Contudo, não mais que a aventura do amor, a aventura da fé não é igualmente colocada fora do curso da racionalidade como o amor que tem suas razões, a fé tem suas razões, as quais são (como para o amor) diferentes da razão comum. Entretanto, razões que valem tanto quanto as outras: a fé é uma razão que consiste em ‘tomar alguém ao pé da letra’ (Mauriac) e correr com ele, mas em liberdade, a aventura de existência e de destinação que ele nos propõe. É claro que tem que ser alguém digno de fé” (*Ibidem*, pg. 116).

implicasse esse quinhão de aventura, de enigma e de risco que se corre juntos, o que faz precisamente que ele tenha algum gosto?”³⁹⁵ Como procede a ‘linguagem dos amantes’? Por provas? Ou em projetos, desejos, sonhos: (gramática de futuro)? Assim como o amor, “A fé não se expressa em evidências nem em demonstrações (cf. ICor 2,1-5) mas em promessas e sinais”³⁹⁶. E isso por que não temos controle de toda realidade, e nossa linguagem nunca esgota a realidade. Também “Não podemos verificar tudo por nossa conta e a todo instante; precisamos crer na palavra e na boa-fé dos outros. Devemos nos descentrar de nós mesmos, renunciar as nossas pretensões e ilusões de poder controlar tudo por nós mesmos”³⁹⁷. Pode o ser humano ‘verificar’ de antemão o sentido de sua vida enquanto caminho? Ou verificar de antemão a confiança em uma amizade ou o amor de uma pessoa? De fato, “há na realidade uma parte incontornável do enigma, diante da qual devemos forçar os limites da razão, se quisermos entrar em certas experiências decisivas”³⁹⁸.

As palavras da fé não são passíveis de ‘verificação empírica’; sua ‘racionalidade’ ou inteligibilidade não é a da razão científica³⁹⁹ (razão do nous), mas da razão do logos. Assim a capacidade de verificação do discurso da fé se manifesta na capacidade que este discurso tem de ‘tornar verdadeiro’, ou ‘fazer verdadeiro’ (verificar) o ser humano. Para Gesché o discurso teológico deve ter sua ‘verificabilidade’, sua (‘verificação’) na vida humana, na capacidade de algo dizer ao ser humano que lhe ajude a ser mais verdadeiro. Assim, a Teologia possui uma antropologia (um discurso sobre o homem), e é a partir dela que se deve avaliar sua pertinência (verificabilidade). Para Gesché a antropologia possui um papel fundamental na articulação e elaboração teológica.

l’anthropologie, plus que les autres sciences humanines, est aujourd’hui décisive pour la théologie par le seul fait qu’elle parle de l’homme, ce qui

³⁹⁵ *Ibidem*, pg. 53. “Não se tem garantia do amor ou da fidelidade de alguém, de uma vocação ou de grandes opções de vida, como se tem garantia de coisas mensuráveis e quantificáveis. Não se verifica o próprio filho antes de fazê-lo. Por acaso se verifica um ser? Há até buscas de garantias que paralisam e condenam de antemão qualquer experiência” (*Ibidem*, pg. 53).

³⁹⁶ *Ibidem*, pg. 117.

³⁹⁷ *Ibidem*, pg. 54

³⁹⁸ *Ibidem*, pg. 54.

³⁹⁹ Pascal: “A empreitada final (a última, a maior) da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Ela é débil se não chega a conhecer isso. Que se as coisas naturais a ultrapassam, o que dizer das sobrenaturais? E ainda: ‘Não há nada tão conforme à razão do que essa negação da razão’” (*Ibidem*, pg. 121).

constitue aujourd'hui le véritable lieu culturel (je n'ignore pas les autres lieux de vérification de la théologie), le lieu par excellence et le plus urgent de sa vérité. Je dirais : de sa vérification, de sa preuve ou de sa 'probatión'.⁴⁰⁰

Este caráter de 'provação' ou 'verificabilidade' das afirmações teológicas devem proceder de maneira própria e diferentemente do modo como é aplicado às afirmações das ciências empíricas. Gesché utiliza a teoria da falseabilidade de Karl Popper⁴⁰¹ para abordar este caráter da 'verificação' das afirmações da fé.

... pode-se introduzir em teologia (...) um princípio epistemológico de 'verificação por falsificação' (K. Popper) e que seria o da repercussão antropológica – positiva ou negativa – do discurso sobre Deus. Quero dizer o seguinte: teologia que lesa o ser humano não encontra nisso o sinal ou o indicador, e até mesmo a sanção e a prova imediata, de um erro provável? (...) Muitas vezes um erro teológico é, antes de tudo, e essencialmente, erro antropológico.⁴⁰²

Mas o primeiro ponto nesta aplicação da 'verificação' à linguagem teológica, é ter claro ser a Teologia 'ciência humana', e neste sentido, um tipo de conhecimento relativo também ao ser humano. E então é justamente na medida em que as asserções teológicas não 'falseiam' o ser humano que elas passam a ter caráter de 'verdadeiras', ou como diz Gesché, de serem 'veritantes': "J'aimerais dire que nous avons affaire, en théologie, à des propositions qu'on pourrait appeler 'véritantes', parce qu'elles fournissent et montrent (ou non) leur vérification aux fruits qu'en donne leur exercice existentiel"⁴⁰³. Na medida em que auxilia o ser humano a conhecer-se, a tornar-se 'mais humano', mais verdadeiro, o discurso teológico possui certo caráter de 'verificação'⁴⁰⁴, de ser verificado na vida humana⁴⁰⁵.

⁴⁰⁰ GESCHÉ, Adolphe. La théologie dans le temps de l'homme. Littérature et révélation; In: J. VERMEYLEN (éd.), *Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue*, Paris, 1995, pg. 113..

⁴⁰¹ "En français, on préfère parler du 'critère de réfutabilité'. On entend par là que toute discipline qui prétend à une statut de science doit soumettre ses propositions à la réfutation logique, sans rien cacher de ce qui pourrait la 'falsier', la mettre en défaut de vérification de ses assertions", Idem. La théologie dans le temps de l'homme. Littérature et révélation; In: J. VERMEYLEN (éd.), *Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue*, Paris, 1995, pg. 115.

⁴⁰² Idem. *O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005, pg. 25.

⁴⁰³ Idem. La théologie dans le temps de l'homme. Littérature et révélation; In: J. VERMEYLEN (éd.), *Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue*, Paris, 1995, pg. 116.

⁴⁰⁴ "A fé é verificadora, há nela um 'caráter verificador' que, como no amor, revela e manifesta – verifica – o bem-fundamentado e a verdade de uma decisão em que a razão permaneceria insegura em suas opções. Uma tal transcendência para a verificação assinala todos os aspectos essenciais da existência humana." (Idem. *A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 54).

Or, cela n'est-il pas aussi un processus de vérification (et donc restant ouvert à la 'falsification') ? L'homme qui fait l'hypothèse de la foi est celui qui se demandera et vérifiera (ou non) s'il deviendra plus vrai, plus veridique, plus vérifié de se comprendre comme image de Dieu et de comprendre les autres de même manière.⁴⁰⁶

Este aspecto da fé religiosa, como fora dito, não é isolado e único na esfera da vida humana. As relações humanas, qualquer projeto de vida, o amor, são marcados por tal característica similar. O homem não pode tomar decisões e pautar sua vida somente a partir de verificações empíricas, já que tudo é perpassado por uma dimensão de enigma onde somente 'sinais' podem orientar o caminho da vida humana numa dimensão de racionalidade toda própria. A vida humana sempre é marcada por uma transcendência⁴⁰⁷ que vai além do 'presente' e do 'imane'nte'. "El lenguaje de la imanencia no basta"⁴⁰⁸, por isso precisa-se de 'sinais', símbolos e metáforas, 'história' e 'estórias' que situem o homem no mundo para além da história factual apontando-lhe caminhos. A fé exerce uma função neste âmbito, ao apresentar-se como "orientação da alma para a transcendência", como "uma das moradas da casa do logos humano" que "não é feito unicamente de razão científica ou filosófica", já que, por exemplo, também "A arte (Gadamer), a ação (Blondel), o bem, o amor também possuem a sua racionalidade, e a sua capacidade de dizer a verdade"⁴⁰⁹. Nesta forma de ser 'orientação para a transcendência', uma maneira de viver na qual se põe o 'infinito no finito', o "creyente es alguien que tiene la convicción íntima de que las cosas tienen un futuro, tienen una consistencia, tienen como soporte algo que viene de la distancia, de un infinito. El creyente es alguien que cree poder meter el infinito en su vida"⁴¹⁰. Desta

⁴⁰⁵ A obra Deus para pensar é marcada por esta busca de verificar o valor da ideia de Deus para a vida humana : "Il ne sera donc pas seulement question d'introduire l'idée de Dieu, à titre d'hypothèse ; il s'agit surtout, à titre de thèse, de vérifier in situ la fécondité anthropologique de la confession de foi chrétienne, saisie dans sa logique et l'histoire de ses effets." BOURGINE, Benoit. Le Style. In: BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 133.

⁴⁰⁶ GESCHÉ, Adolphe. La théologie dans le temps de l'homme. Littérature et révélation; In: J. VERMEYLEN (éd.), *Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue*, Paris, 1995, pg. 116.

⁴⁰⁷ "La fe atestigua un infinito que atraviesa toda la aventura humana. Y el creyente es alguien traspasado por esta pasión. La fe es testificativa, la testificación de un plus cuyas palabras tenemos que recuperar".(Idem. Fe y verdad. In: *Idem. La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, pg. 61-62).

⁴⁰⁸ *Ibidem*, pg. 51.

⁴⁰⁹ *Idem. A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 113.

⁴¹⁰ *Idem. Fe y verdad*. In: GESCHÉ, Adolphe. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, pg. 61-62, pg. 48.

forma, a fé em seu discurso é capaz de ‘revelação’⁴¹¹, pois se apresenta como “un modo de acceder a la verdad (a aquello que hace verdadero) (...) porque abre un horizonte a partir del cual se puede esclarecer de otra forma la realidad: ab infinito, a partir del infinito”⁴¹². A fé, como uma forma de estar no mundo, possui um discurso que se por um lado não é passível de verificação empírica tal qual o discurso científico, por outro, apresenta-se como um discurso capaz de abrir horizontes, capaz de permitir descobertas cuja analogia é o amor:

O que dizer senão que a fé supõe que se consinta em correr risco? Em resumo, aquele que crê é chamado a uma empreitada inversa à do filósofo ou do cientista. Ele não começa o seu encaminhamento com as garantias de uma evidencia ou de um silogismo (...) Aquele que crê é convidado a começar por um ato de fé numa ‘simples’ palavra (‘Em atenção a tua palavra, vou lançar as redes’ Lc 5,5), por um ato de confiança num ‘querigma’ (...) anúncio sem provas (...) Contudo, é correndo o risco de crer sem provas preliminares, sem nada ver do futuro (cf. Hb 1,1) que a fé é então garantia de um outro tipo: aquela que abre a descoberta. A uma descoberta que, de outra maneira, não poderia ser feita. A melhor analogia para isto não é o amor?”⁴¹³

Diante destas características do discurso teológico, se pode dizer que o caráter de verificabilidade e de verdade de tal discurso possui certo ‘teor escatológico’⁴¹⁴. Isto não é contrário a razão humana, já que “El anticipo de las cosas es también un lugar de verdad. De verdad a realizar. Y así es una palabra de la fe”⁴¹⁵. O ser humano é, como foi dito, ser de ‘antecipação’. “Anticipar es creer que la realidad esconde lo inesperado, ‘una realidad velada’, que hace vivir”. Desta forma, “corresponde al creyente comprender la verdad como un proceso anticipatorio que va más allá de las

⁴¹¹ “a fe nos revela a nosotros mismos, porque se verifica como aquello que nos da confianza en nosotros mismos, la cosa más difícil del mundo” (*Ibidem*, pg. 50).

⁴¹² *Ibidem*, pg. 51.

⁴¹³ *Idem*. *A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 116.

⁴¹⁴ “Creo que el lenguaje religioso es esencialmente un lenguaje escatológico puesto que su intención fundamental es la de señalar una situación escatológica (...) De una manera tal que la afirmación no se agote jamás en lo que dice, ni aun cuando lo dice en presente o en pasado. Este carácter escatológico es verdadero hasta para el discurso proctológico de la Creación puesto que la exégesis nos ha demostrado que este tipo de discurso quiere designar la situación ideal en la que se encontrará el hombre cuando exista verdaderamente según el deseo de Dios. (...) En el fondo se trata de un lenguaje que suscita una decisión actual con miras a una situación del porvenir de manera que la afirmación como tal es a la vez mucho y poco: es muy poco en relación a su enfoque escatológico y es demasiado en la medida en que exagera el acontecimiento actual corriendo el riesgo de perder la perspectiva escatológica. Porque la palabra teológica siempre es, al mismo tiempo, una palabra lograda y una palabra fallida.” (*Idem*. *Estatuto epistemológico y ontológico del lenguaje teológico. La resurrección de Jesús*”, In: S. GARCÍA BARDÓN (éd.), *Lenguaje y símbolo*, Louvain-la-Neuve – Madrid, 1980, pg. 286).

⁴¹⁵ *Idem*. *Fe y verdad*. In: GESCHÉ, Adolphe. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, pg. 51.

cosas ya presentes”⁴¹⁶, e que assim, a prática da fé, é a de uma ‘verdad’ ‘hacedora de verdad’⁴¹⁷, capaz de tornar o homem verdadeiro, de expressar sua verdade em face ao transcendente, um discurso que tem portanto o seu lugar. “A fé é reveladora de uma dimensão própria no homem”⁴¹⁸.

Estas características do discurso teológico também apontam que tal discurso não se fundamenta sobre estruturas de ‘provas’⁴¹⁹ Diz Gesché: “Il ne néglige pas de raconter : On decouvre Dieu. Il est normal que le style théologique soit plutôt narrative. Le style d’une découverte. Il ne s’agit pas d’une preuve”⁴²⁰. Em certo momento Gesché afirma: “Não pretendo aqui provar nada. Há coisas sobre as quais se deveria considerar um atentado querer fornecer-lhes a prova, e isso é verdade sobretudo em relação às questões que estamos tratando”⁴²¹. O discurso teológico mais do que baseado em ‘provas’ visa a ser discurso de ‘proposta de vida’ ao apresentar toda uma inteligibilidade, uma forma de compreender e estar no mundo a partir da fé. Discurso que se ‘prova’ no sentido de ‘experimentar’ na vida esta forma de ‘ver a realidade’, e que deve se justificar na medida em que auxilia o homem a viver nesta ‘realidade’. É neste aspecto que se pode tratar da ‘verdade’ do discurso teológico, já que não se pode aplicar um critério científico de verdade a este discurso. É clássica a definição de verdade como ‘adequação do intelecto ao objeto’: *veritas est adequatio intellectus rei*. No discurso teológico, antes, há uma inadequação, já que tal discurso nunca é passível de adequar-se plenamente a seu objeto: Deus; já que todo discurso sobre Deus é marcado por uma ‘inadequação’.

Esta forma inadequada de expressar-se é própria do discurso teológico⁴²², e isto não diminui sua ‘cientificidade’ própria, que não está num critério de adequação do intelecto com seu objeto, mas na capacidade de ser ‘salutar’: ser discurso de ‘salvação’, ‘capaz de salvação’ do ser humano. O discurso teológico apresenta-se

⁴¹⁶ *Ibidem*. pg. 52.

⁴¹⁷ *Ibidem*. pg. 55.

⁴¹⁸ *Idem. Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 125.

⁴¹⁹ “Il cherche moins à prouver qu’à indiquer un chemin de pensée, moins à démontrer qu’à provoquer un changement de regard par déplacement des perspectives.” (BOURGINE, Benoit. *Le style*. In. BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 161-162).

⁴²⁰ *Ibidem*, pg. 162.

⁴²¹ GESCHÉ, Adolphe. *A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg.13.

⁴²² “...que sua inadequação ao falar de Deus seja sua maneira de falar adequadamente do ser humano, este ser felizmente inexato... do qual só se pode falar exatamente com inexatidão, com excesso” (GESCHÉ, Adolphe. *A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, p. 11).

então como discurso de salvação, em vista do ser humano. Ai está sua verdade. “La scientificité de la théologie repose, selon lui, sur ce qu’il appelle la ‘salutarité’, c’est-à-dire la finalité du salut. La théologie n’a pas sa fin en elle-même”⁴²³. O discurso teológico possui então uma dimensão antropológica, configura-se, ao ser um discurso que pretende falar de Deus, (anunciar Deus como boa notícia ao ser humano), como “discurso sobre o ser humano”, e para o ser humano.

9. A teologia como discurso sobre o ser humano

O segundo capítulo do livro “*O ser humano*” da coleção “*Deus para pensar*” tem como título justamente: “A teologia como discurso sobre o ser humano”. Neste artigo Gesché procura fundamentar que a Teologia tem algo de específico a dizer ao homem. De fato, por sua abertura ao transcendente, ao infinito, já que com Pascal pode-se dizer que “o ser humano supera infinitamente o ser humano por causa de um mistério que o constitui”⁴²⁴, pode-se dizer que “la question de l’homme n’est pas moins théologique que la question de Dieu”⁴²⁵. Assim, a teologia, e principalmente a teologia cristã, não visa a ser somente um discurso sobre Deus isoladamente, como também não visa ser um discurso puramente sobre o ser humano, mas justamente um discurso que fala de Deus e do ser humano⁴²⁶, que busca falar de Deus a partir do que se conta e se narra em ‘histórias humanas’; e assim, falando do homem, fala de um Deus que cria⁴²⁷ e que salva (o homem), e que age na história. No fundo, ‘toda la obra

⁴²³ BOURGINE, Benoit. Le style. In. BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 144.

⁴²⁴ GESCHÉ, Adolphe. *O Ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 5.

⁴²⁵ ARENDT, Hanna. Apud GESCHÉ, Adolphe. La théologie dans le temps de l’homme. Littérature et révélation; In: J. VERMEYLEN (éd.), *Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue*, Paris, 1995, pg. 5.

⁴²⁶ La methode choisie par A. Gesche consistait a mettre en relation l’etre humain et Dieu de maniere a montrer que tout discours sur Dieu est un discours sur l’homme, et que tout discours sur l’homme ne peut pas ne pas etre porteur d’un mouvement vers Dieu. (MALDAMÉ, Jean-Michael. L’anthropologie théologique de A. Gesché. De l’excès au mystère par le chemin de l’énigme. In. *Revue d’éthique et de théologie morale*. 2004/4 (n°232). Paris. Cerf. pg. 92).

⁴²⁷ “La théologie chrétienne parle du rapport entre Dieu et l’homme : elle ne parle pas strictement de Dieu en tant que tel, elle parle d’un Dieu créateur, qui entre en rapport avec l’homme” (GESCHÉ, Adolphe. L’anthropologie théologique chrétienne, une anthropologie de révélation; In: A. GESCHÉ, K. AGHA, *Conférences du Centre El Kalima* (Conférences du Centre El Kalima, 20) Bruxelles, Centre El Kalima, 1993, pg. 7.

de Gesché es un discurso del hombre y sobre el hombre que habla de Dios en la fe”⁴²⁸, pois assim mesmo ele o diz: “ela é o homem falando de Deus”, é “um discurso sobre Deus no qual o ser humano é constitutivo e inseparavelmente compreendido numa relação”⁴²⁹. Para Gesché, é impossível separar Deus e o homem, e o mistério da ‘Encarnação’ corrobora esta afirmação. Desta forma o discurso teológico

refere-se antes a Deus. Mas refere-se também ao ser humano, na medida em que a Teologia em grande parte pensa Deus para pensar o ser humano. Ela é uma espécie de antropologia, pois pensa o ser humano por meio dessa chave à qual dá o nome de Deus. E isso é particularmente verdade em ambiente cristão, no qual, após a encarnação, se tornou impossível para a fé expressar-se a não ser vendo Deus e o ser humano intersignificando-se⁴³⁰.

Para abordar “A teologia como discurso sobre o ser humano” Gesché, em seu artigo, divide sua exposição em três partes que corresponde a três questionamentos, os quais vale a pena apontar: a-) A teologia fala a respeito do ser humano? b-) Ao falar do ser humano, de que ser humano a teologia fala? c-) Ao falar do ‘ser-humano-que-fala-de-Deus’, como a teologia se expressa a respeito dele?

A teologia fala a respeito do ser humano? Sim, e isso é fato que se verifica em dois níveis, numa dupla justificação. Primeiramente, mesmo sendo tomada como discurso estrito sobre Deus, a Teologia de alguma forma fala sobre o ser humano na medida em que Deus não é encontrado em estado puro, mas somente por mediações, cuja principal é o ser humano⁴³¹. Ela é “o homem falando de Deus”⁴³². No cristianismo isso é ainda mais evidente na medida em que o ápice da Revelação se dá num homem: Jesus. Ela se apresenta, portanto, como “um discurso sobre Deus no qual o ser humano é constitutivo e inseparavelmente compreendido numa relação”⁴³³. “En el discurso sobre Dios, que supone mediaciones como palabras, signos y símbolos, el hombre es la

⁴²⁸ RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre*. Antropología teológica de Adolphe Gesché. UNE: Salamanca, 2012, pg. 16.

⁴²⁹ GESCHÉ, Adolphe. *O Ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 31.

⁴³⁰ *Ibidem*, pg. 6.

⁴³¹ Num outro artigo Gesché se questiona: a busca por ‘provas da existência de Deus’ não manifesta mais uma busca de afirmação do próprio ser humano? Não é antes uma tentativa de afirmar-se em face de um transcendente como se isso o assegurasse mais em sua identidade? Gesché inverte a lógica: não fala mais da busca por provas da existência de Deus, mas fala de Deus como prova do ser humano. (Cf. Deus prova do ser humano, In. *Ibidem*. pgs. 91-122).

⁴³² *Ibidem*, pg. 30.

⁴³³ *Ibidem*, pg. 31.

más importante mediación y una instancia insuperable”⁴³⁴. É na palavra humana que se descortina este horizonte do divino⁴³⁵.

Como segundo motivo está o fato de que a Teologia se apresenta como interpretação, explicitação de uma Palavra de Deus dirigida ao ser humano como ‘palavra de salvação’. A própria ideia de Deus, segundo Gesché’, condiciona uma ‘ideia de ser humano’. “Na palavra Deus se encontra maximamente simbolizada, reunida e determinada todo um modo de entender o ser humano e a sociedade, o tipo de ser humano e de sociedade que se quer ou não”⁴³⁶. Para o cristianismo não só a ideia de Deus explicita uma compreensão do ser humano, mas o próprio Deus é visto como expressando seu projeto, seu plano, seu modo de conceber o ser humano:

A fé considera, de fato, que Deus é um Deus que tem algo a dizer ao ser humano e sobre o ser humano, que tem algo a solicitar-lhe, a pedir-lhe que faça algo, que tem um plano a respeito dele; que espera algo dele. Em resumo, para a fé e, portanto, para a teologia, há uma visão teológica do ser humano, uma visão do ser humano, *a parte Dei*. Deus é visto como tendo uma ideia sobre o ser humano; ele é um definidor do ser humano. (...) há na teologia um discurso sobre o ser humano, pelo fato de ele falar de um Deus que fala do ser humano.⁴³⁷

Tendo ficado claro que a teologia fala do ser humano, Gesché se pergunta: de que ser humano fala a teologia? Qual o recorte epistemológico do discurso teológico? O ser humano pode ser estudado psicologicamente, biologicamente, etc. Gesché aponta que a teologia é ‘um discurso sobre o ser humano que fala a\de Deus’. “Aquí, el objeto formal es el hombre en cuanto alguien que elabora un discurso sobre Dios y que en este discurso de decir a Deus, se dice también a si mismo”⁴³⁸. A teologia é, portanto um discurso a partir de um discurso do ‘homem que fala a\de Deus’, pois “O homem,

⁴³⁴ RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre*. Antropología teológica de Adolphe Gesché. UNE: Salamanca, 2012, pg. 51.

⁴³⁵ Também John Macquarrie afirma: “Así también el discurso religioso versa siempre sobre Dios; pero en su relación con nosotros. Cuando hablamos de Dios estamos hablando de nosotros al mismo tiempo”. (MACQUARRIE, John. *God-talk: El analisis Del lenguaje y La lógica de La teologia*. Salamanca: Ediciones sígueme, 1976, pg. 123).

⁴³⁶ GESCHÉ, Adolphe. *A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 139-140. E ainda: “Qualquer imagem de Deus comanda e implica parcialmente certa ideia de sociedade e do ser humano. Perguntar-se sobre Deus não é, portanto, levantar uma questão gratuita; é, logo de início, levantar – (...) – a questão bem atual e urgente de relação que desejamos entre os homens” (*Ibidem*, pg. 140).

⁴³⁷ *Idem*. *O Ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 31.

⁴³⁸ RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre*. Antropología teológica de Adolphe Gesché. UNE: Salamanca, 2012, pg. 51.

ser de linguagem, fala da realidade que lhe diz respeito. É assim que, entre outras coisas, ele fala de Deus. Como discurso sobre esse discurso, podemos dizer que a Teologia se constitui em uma antropologia de um modo próprio”.⁴³⁹

Enquanto um discurso sobre ‘um discurso do homem que fala de Deus’, a Teologia encontra três tipos básicos de discursos sobre Deus: o do ‘*mithos*’ (discurso mitológico), do ‘*logos*’ (discurso da razão, filosófico) e do ‘*ethos-fe*’. Aqui Gesché irá fundamentar que a Teologia deve partir do ‘discurso do *ethos-fe*’ (no fundo, tese que vai de encontro ao que Gesché chama de ‘discurso a partir de um lugar natal’, já que a Teologia é para ele ‘hermenêutica de uma religião concreta’). O motivo pelo qual ele situa o discurso teológico no nível do ‘*ethos-fe*’, evidencia-se em duas justificativas: primeiramente porque o teólogo só pode ‘falar’ de dentro da fé que professa; e segundo por que Gesché afirma que “dos três lugares onde o ser humano fala de Deus, o mais próximo de seu ‘objeto’, o mais *ad rem*, o mais rico também é o *ethos-fe*”⁴⁴⁰ O discurso do ‘*mythos*’ apresenta-se também como ‘originário’, espontâneo, ‘não reflexo’. É um discurso privilegiado e que se encontra nas religiões primitivas. No entanto aparece anexado a ‘cosmogonias’, a um *divinum* um tanto quanto ‘confuso’. O discurso do *logos* apresenta-se como filosófico. A Filosofia, no entanto não tem como ‘objeto’ primeiro e único ‘Deus’. Já o discurso do *ethos-fe*, é ‘privilegiado’. Discurso que se concebe numa relação ‘pessoal’ com o divino. Discurso performativo, autoimplicativo.

A fé, mais do que o *mythos* religioso e o *logos* filosófico, se apresenta como uma atitude totalmente específica quanto à questão de Deus. O mito não fala somente de Deus, ele veicula também uma visão de mundo (cosmogonia). E a filosofia, é evidente, não faz de Deus o seu único ‘objeto’. A fé, em compensação, está aqui numa situação privilegiada. Engajamento e auto-implicação, conhecimento e agir (a fé, não nos esqueçamos, é uma *virtus*), a fé é um lugar singular onde se expressa e se realiza um dizer original e irreduzível sobre Deus (enquanto os outros são mais ou menos redutíveis)⁴⁴¹

Gesché destaca três aspectos deste discurso do ‘*ethos-fe*’: um comportamento, uma adesão e um conhecimento. É um comportamento, pois a fé se manifesta numa

⁴³⁹ GESCHÉ, Adolphe. *O Ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 32.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, pg. 35

⁴⁴¹ *Ibidem*, pg. 35,

maneira de ser e agir a partir de Deus, já que se configura como um ‘caminho’ uma ‘orientação de vida’. Por conta disso, “a linguagem desse tipo de ser humano que fala de Deus é a linguagem performativa: porque ele diz, o crente quer que algo se produza em sua vida”⁴⁴². É uma ‘adesão’, já que o crente que crê em Deus deposita nele sua confiança. “Nesse nível, a linguagem da fé, que não é um saber (*logos*), é auto-implicativa: o crente se compromete diante de Alguém, se apega a ele”⁴⁴³, se empenha ‘com todo seu ser’⁴⁴⁴. E é um conhecimento, por que “há um conteúdo noético na fé” já que “o crente é visitado por uma palavra (*fides ex auditu*). Aqui, a linguagem é a linguagem da revelação, (...) experiência transpassada por uma luz que ilumina seu conhecimento”⁴⁴⁵, capaz de revelar facetas da realidade a partir deste infinito, que se manifesta justamente como Infinito de amor. Assim, a linguagem da fé comporta teoria e práxis, um modo de ser e de compreender a realidade.

Depois de especificar que a Teologia ‘fala sobre o ser humano’, e que fala do ‘ser humano que fala de Deus’, a terceira questão que Gesché se põe é: Como a Teologia se expressa a respeito dele? Qual sua ‘especificidade’ enquanto um ‘discurso antropológico’? Antes de entrar nesta questão o autor aponta que há vários discursos sobre o ser humano: o da psicologia, da filosofia, da história, da linguística. Assim, a teologia também pode afirmar possuir um discurso próprio sobre o homem, precisando mostrar ‘como’ é o seu ‘discurso’. Neste trabalho Gesché reconhece o lado positivo das diversas ciências⁴⁴⁶ que buscam falar do ‘homem que crê’. Entende que “as ciências humanas nos ajudam a purificar a fé de tudo aquilo que não é ela mesma”, desmascarando o que nela pode haver de projeções, ideologias, “fatores culturais não essencialmente ligados a fé”, permitindo dessa forma fazer aparecer “o irreduzível da

⁴⁴² *Ibidem*, pg. 33.

⁴⁴³ *Ibidem*, pg. 34.

⁴⁴⁴ Justificando a diferença do discurso a partir de um ‘*ethos-fe*’ em relação ao discurso filosófico, diz Gesché: “O Deus da afirmação filosófica continua sendo o Deus de uma afirmação fria ao lado de tantas outras. O Deus da confissão é aquele de uma proclamação na qual eu estou comprometido e onde reconheço uma relação auto-implicativa entre Deus e mim” (GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 26)

⁴⁴⁵ *O Ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 34.

⁴⁴⁶ “la théologie gagne en vitalité quand elle s’écrit en dialogue avec d’autres discours, quand elle rencontre des interlocuteurs qui n’appartiennent pas à son domaine, qu’il s’agisse d’écrivains du passé ou du présent, de philosophes ou des scientifiques ; sans cette ouverture, elle risque l’enfermement identitaire, la crispation ou l’anémie. Voilà sans doute l’un des traits les plus visibles de son style théologique : la propension à recourir au non-théologique, au *sensus infidelium*, aux voix du dehors, à la paganité, en voyant une chance pour son Évangile” GESCHÉ, Adolphe. In. BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 152-153

fê.”⁴⁴⁷ e consequentemente do discurso sobre ela (teológico). Gesché também tem claro que “As ciências humanas não esgotam o fenômeno da fé”⁴⁴⁸ e que “a fé não se deixa abarcar inteiramente pelas ciências humanas” reivindicando “ser reconhecida em sua especificidade irreduzível”. Dessa forma a teologia passa a ter como função “preservar uma linguagem que não é redutível à linguagem científica”.⁴⁴⁹ Todos os tipos de discursos sobre o homem possuem seus direitos, também o discurso teológico, que precisa então aclarar sua especificidade (sua ‘cientificidade’, ‘racionalidade’ de caráter todo próprio). Num comentário sobre Gesché, diz Gosselin:

Le théologien cherche essentiellement à créer un espace de crédibilité à l’intérieur duquel le langage de la foi pourrait trouver sa place, sans timidité ni arrogance, sans toutefois prendre toute la place. Il désira surtout montrer que la foi participe à la vérité, qu’elle mérite d’être entendue au même titre que tout autre discours. Si la foi doit respecter la liberté fondamentale de chacun, elle porte aussi la responsabilité de manifester ce qu’elle révèle d’unique et de neuf à notre temps. En cela, la théologie possède un ‘droit’ parmi les sciences humaines (sans toutefois devenir totalisante). C’est dans cet esprit que Gesché prône un dialogue sain, dans le respect des différences et des compétences respectives. Ne veut-il pas essentiellement redonner confiance aux croyants face aux tendances séculières excessives qui veulent chasser le discours religieux de l’espace public?⁴⁵⁰

A teologia, portanto, aparece como um discurso sobre a fé, e assim, como ‘um discurso sobre o discurso do homem que fala de Deus na fé’. As ciências também possuem um discurso sobre o homem que crê (Ciências da religião, história, sociologia, antropologia cultural, etc.). Porém, “O discurso científico não pode falar e não fala da fé em sua diferença, em sua alteridade, em sua transcendência, em sua especificidade, em sua irreduzibilidade.”⁴⁵¹ Aí entra a teologia, quase como uma ‘fenomenologia’ (enquanto um ‘mostrar desta fé’) e uma ‘hermenêutica’ (interpretação atualizada desta fé). De fato, “há sobre o ser humano, na fé, um discurso específico e que tem o direito de ser ouvido. Cabe à Teologia resgatar este discurso”⁴⁵² que possui seu lugar pois

⁴⁴⁷ GESCHÉ, Adolphe. *O Ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 38.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, pg. 38.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, pg. 39.

⁴⁵⁰ GOSSELIN, Jean-François. L’Itinéraire. In. BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 84.

⁴⁵¹ GESCHÉ, Adolphe. *O Ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 39.

⁴⁵² *Ibidem*, pg. 40.

sugere, a todo ser humano, uma abordagem possível (...) de seu mistério e de seu enigma. Particularmente porque a fé se mostrará aí como um ato do ser humano, não como agressão de sua humanitas. Sua linguagem e suas palavras, que conservaram algo dos mitos que nos fazem viver, ao mesmo tempo recolheram o logos, do qual o ser humano vê a claridade, e a ética, da qual ele enxerga a exigência⁴⁵³.

Gesché destaca três aspectos deste discurso naquilo que diz ao ser humano: a-) Há algo no ser humano que é inviolável, em nome de um Absoluto, que chama ‘Deus’. E isso supõe resguardar a dignidade humana ‘*ab infinitum*’: *res sacra homo*. O ser humano não pode ser usado, descartado, profanado! b-) Nada é inexorável. “tradução antropológica da ideia fundamental de salvação, característica da fé cristã. De fato, quem diz salvação, diz precisamente que nada é fatal, irremissível, irrevogável, irreparável, irremediável”⁴⁵⁴. c-) “A realidade não é simplesmente aquilo que é, mas aquilo que poderia ser, aquilo que deveria ser”. Apresenta-se aqui um horizonte escatológico. Teologia como ‘gramática de futuro’, convite a uma abertura, a um ‘ousar se ultrapassar, se transcender’ daquilo que a realidade é, em vista daquilo que ela pode ser, ‘segundo Deus’.

O discurso teológico deve mostrar esta sua especificidade e racionalidade, tanto de maneira *ad intra* como *ad extra*, no interior da comunidade dos que creem, como também para ‘os de fora’⁴⁵⁵, afim de que possam compreender o que tem a dizer este ‘discurso’. Este dizer não pode mais ser um discurso ‘autoritário’, de quem detém ‘verdades absolutas’, ‘prontas’ e ‘acabadas’⁴⁵⁶. De fato,

não há lugar para se ver um papel de demonstração do discurso da fé sobre o ser humano, mas simplesmente de ‘mostra’. A musica de Beethoven ou de Gershwin não se demonstra. É, porém, necessário que interpretes a decodifiquem e a ‘mostrem’, senão ela não será ouvida⁴⁵⁷.

A teologia deve ‘fazer soar’ o discurso da fé. Explicitar-lhe o sentido. Mostrar

⁴⁵³ *Ibidem*. pg. 9.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, pg. 41.

⁴⁵⁵ “A teologia intervém para manifestar a contribuição que a fé pode oferecer ao discurso do homem. A teologia presta seu serviço ora em favor dos que creem, a fim de lhes mostrar o que significa a fé, ora em favor dos que não creem, aos quais deseja mostrar que seu discurso pode ter seu lugar nos discursos humanos”. (Idem. A invenção cristã do corpo. In.GESCHÉ, Adolphe. SCOLAS, Paul. (Orgs.). *O corpo, caminho de Deus*. Loyola, 2009, p. 63)

⁴⁵⁶ “Não se trata de provas, mas de sinais”. (Idem. *O Cosmos*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 61).

⁴⁵⁷ *Idem*. *O Ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 46.

que ele não fere a racionalidade humana (entendida de maneira ampla), mas antes responde a dimensões antropológicas, possui ‘racionalidade e linguagem toda própria’, a qual Gesché liga a uma ‘ratio de utopia’, ‘linguagem de utopia’.

Vimos que a fé, ao falar do ser humano e ao ser humano, lhe propõe que se compreenda como um ser que deve conquistar aquilo que ele ainda não é, aquilo que ele poderá ser, aquilo que ele deverá ser, e que constitui a ideia que Deus tem sobre o ser humano. Nesse sentido, a fé fala daquilo que ainda não é, isto é, daquilo que ainda não tem lugar (*ou-topos*) nesta terra. A utopia proclama um direito do ser. Enquanto os discursos econômico, científico, judiciário etc. falam de um lugar que claramente já tem o seu espaço na terra dos seres humanos, a fé fala de abandonar todo lugar garantido (‘Saia de sua terra [...] e vá para a terra que eu lhe mostrarei’), ela privilegia ‘aquilo que não existe’ (*ta me onta* – ICor 1,28) para que se torne o novo ser; ela propõe o impossível (‘Sim, Pedro, isso para os homens é impossível’), enquanto uma sabedoria desta terra ordena que se exija só o possível.⁴⁵⁸

A fé apresenta-se como “palavra que não vem de nenhuma parte (*oy-topos*) desta terra” (Revelação), “palavra que contesta as fatalidades sociais, as necessidades econômicas e as evidências políticas nas quais o ser humano é esquecido”⁴⁵⁹. Uma palavra que precisa ser ouvida, explicitada em seu sentido, num discurso que permita ao ser humano compreender-se em face deste infinito, e em face à realidade que se lhe apresenta. Palavra que surge de uma experiência do infinito. Palavras que apontam caminhos de salvação⁴⁶⁰. O discurso teológico apresenta-se como discurso de salvação, em vista da ‘salvação do homem’. Um discurso “*Ad maiorem hominis salutem*: discurso que tem seu lugar na decifração (e salvação) do ser humano”⁴⁶¹. Palavras transmitidas em narrativas, mandamentos, metáforas, símbolos. Palavras que questionam, iluminam caminho, palavras que fazem pensar⁴⁶². O discurso teológico parte destas palavras ‘utópicas’ que nos vem por ‘Revelação’, não por ‘pura análise’ ou ‘empíria’. Palavras que não advém como ‘prontas e acabadas’, mas como palavras que precisam ser de novo ouvidas, interpretadas, pois possuem capacidade fecunda de

⁴⁵⁸ *Ibidem*, pg. 50.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, pg. 51.

⁴⁶⁰ “La scientificité de la théologie repose, selon lui, sur ce qu’il appelle la ‘salutarité’, c’est-à-dire la finalité du salut. La théologie n’a pas sa fin en elle-même”. BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesché, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 144.

⁴⁶¹ GESCHÉ, Adolphe. *A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 10.

⁴⁶² “Aliás, talvez esta seja uma das funções da teologia: propor suas próprias palavras, não certamente como dogmas e conceitos imediatamente operatórios, mas como conceitos transversais, ‘nômades’, circulando no interior do discurso dos homens para fazer pensar”. (Idem. *O Cosmos*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 6).

‘mostrar’ para ‘alem delas mesmas’ e iluminar faces e aspectos da realidade, do ser humano, de Deus.

10. A linguagem como ‘lugar’ de relação e do discurso sobre Deus

A teologia apresenta-se como um discurso que diz algo ao homem. E isto justamente na medida em que ‘fala de Deus’⁴⁶³. Este ‘falar de Deus’ só é possível na ‘linguagem humana’. E na medida em que Deus não é objeto direto de ‘observação’, o meio pelo qual se pode ‘falar de Deus’ é ‘observar’ a linguagem que expressa a experiência deste ‘transcendente’ que se revela nesta experiência expressa numa linguagem toda própria e que pertence à própria dimensão existencial e antropológica do homem. Na própria linguagem humana aparece a referência ao sagrado e a “Deus”. Por isto, para a Teologia, que busca refletir a partir desta experiência e desta ‘linguagem do homem que fala de Deus na fé’

a questão é claramente esta: como se fala de Deus? O que se diz no nível primário e fundante da linguagem, quando se diz Deus? Assim, o estatuto da questão de Deus começa inevitavelmente por um estudo da linguagem, do *quodmodo* de uma linguagem. Trata-se de tomar os contornos de uma experiência: o que se passa, o que é investido pelo homem quando ele pronuncia tal palavra? Por causa disso, não se coloca mais a questão de Deus a partir de um céu ideal, atemporal, aistórico; ela é posta no terreno concreto da experiência (linguística) onde nasceu⁴⁶⁴

Como foi dito, a teologia é ‘discurso sobre o discurso do homem que fala de Deus’. E o fato é que o homem ‘fala’ de Deus. A teologia possui um lugar ‘linguístico’, possui o seu lugar na medida em que o homem se expressa sobre o ‘infinito’, o ‘eterno, o ‘absoluto’, o ‘transcendente’. A Teologia busca compreender, mostrar o sentido das palavras que surgem desta experiência a partir dela mesma (e, como foi visto, não a partir de outras perspectivas, que corresponderiam à abordagem de outras ciências, que, no entanto, possuem seu lugar); experiência esta que se expressa, e se condensa principalmente na própria palavra ‘Deus’; sobre esta palavra

⁴⁶³ “La logique du discours théologique chrétien est de ne jamais parler de Dieu sans parler de l’homme” (BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 155).

⁴⁶⁴ GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 29.

diz Gesché:

...a palavra existe. Apenas sob este ângulo o problema de Deus se põe a todos. Essa palavra reveste uma realidade (*an sit*)? Qual é essa realidade (*quid sit*)? O que chama atenção, como um fato, é que nós apelamos para a ‘existência linguística’ de Deus. Há aí um fenômeno fundamental, irrefutável. Com efeito, uma coisa é certa: um dia, em algum lugar, homens forjaram esta palavra (e outros continuam recorrendo a ela). Ao menos uma vez (de fato, incontáveis vezes), essa palavra fez sentido para o homem. Ora, nada daquilo que teve (e tem) significado para o homem pode ser escamoteado⁴⁶⁵.

A Teologia tem, portanto, como objetivo recuperar e atualizar o significado imerso numa experiência própria do homem, significado que pode ‘esconder’ (algo velado a ser desvelado, (re)-velado) sentido, proporcionar ‘revelação’ descortinar horizontes infinitos ao homem em seu caminho⁴⁶⁶. O homem constrói sua vida e seu caminho também por palavras (Nem só de pão vive o homem, mas de toda palavra... Mt 4,4). Palavras orientam, iluminam, apontam caminhos. Os homens somente se entendem e se ‘resolvem’ por palavras, gestos (que escondem sentido, por isso palavras). Palavras constituem os homens. O ser humano pode também ser definido como ‘*homo loquens*’. E a fé cristã afirma o mesmo sobre Deus: Ele é também “Palavra” (No principio era a Palavra. E a Palavra estava com Deus. E a Palavra era Deus Jo 1,1). “A palavra é o ser do homem (...) Isso é mais verdade a respeito de Deus”⁴⁶⁷. Há, portanto, correlação entre Deus e o homem ‘na palavra’. Pensar a ‘palavra’ e a linguagem a partir da fé é então questão teológica.

O ser humano – é desnecessário lembrar – é ‘ser de linguagem’ *zoon logon echon* (Aristóteles). A linguagem não é simples sinal de comunicação: ela diz nosso ser, e é nossa *humanitas*, nosso ser-ser humano no que isso tem de inteiramente específico. Se em Deus – e como em seu verdadeiro lugar (Jo 1,1) – encontra-se a palavra, não estamos no limiar de uma proximidade muito desconcertante entre Deus e nós? Deus, em seu Verbo, sendo ‘antes de nós’ o que somos depois dele: ser de linguagem? Se o ser humano é o mistério de Deus expresso, não seria porque Deus, em seu próprio mistério, possui o mistério do ser humano? Encontra-se aqui uma ideia fundamental da teologia cristã, a saber, o que Deus faz ou é para nós (economia) testemunha o que é em si mesmo (teologia).⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ *Ibidem*, pg. 28.

⁴⁶⁶ “Levantar a questão de Deus é, na realidade, me perguntar sobre o sentido último da minha existência. Sobre o sentido do sentido” (*Ibidem*, pg. 117).

⁴⁶⁷ *Ibidem*, pg. 74.

⁴⁶⁸ *Idem*. *O Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 205.

Esta ‘Palavra’ que Deus é em si mesmo e nos revela, é uma palavra que vem a nós na história, numa experiência concreta de fé. Esta ‘palavra’ comporta ‘relação’, é ‘relação’. A Relação através da palavra comporta o diálogo (*dia*: ‘através – *logos*: palavra), a escuta, a busca de compreensão, o respeito pela palavra do outro, a liberdade à que ‘ele tenha sua palavra’. Ao afirmar que Deus é “Palavra”, que se manifesta como Palavra que se propõe (anúncio), Gesché percebe nesta forma de se revelar de Deus “a que melhor manifesta o respeito infinito de Deus pelo homem”⁴⁶⁹, por que deixa o homem livre para a escolha e o caminho. A relação pela palavra comporta risco: risco de não ser entendido, risco da interpretação, risco da resposta, etc. “Deus e o homem correm o risco da palavra...”⁴⁷⁰. Mas este risco vai de encontro ao espaço de ‘enigma’ que há no homem, no mundo e em Deus: espaço para se inventar, descobrir e ‘se descobrir’: A palavra de Deus não se manifesta como caminho pronto e acabado, mas como caminho a se trilhar. Ao homem: risco de uma aventura que abre horizontes infinitos, caminhos de um ‘Reino de Deus’. Para Deus, risco que se manifesta na liberdade da negação a uma proposta e a um convite (Se queres ser perfeito... Mt 19, 21), risco de ser mal-compreendido. Deus não anula a autonomia humana e sua liberdade.

Afirmar Deus como Palavra comporta afirmar o direito da ‘palavra-resposta’ ao homem. A fé aparece como resposta à uma Palavra que se manifesta numa experiência do transcendente⁴⁷¹; no cristianismo, Palavra encarnada nas palavras e gestos de Jesus: gestos que falam, que revelam! As palavras da fé, como palavras-respostas⁴⁷² aparecem como palavras que convocam a esta experiência, palavras que propõe. Estas palavras respostas se tornam: perguntas. De fato, o homem é precedido por respostas, por uma tradição⁴⁷³ que já lhe apresenta determinadas respostas padrões que norteiam

⁴⁶⁹ GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 71.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, pg. 74.

⁴⁷¹ “Le langage de la théologie n’est pas seulement celui de la proposition, mais aussi de la réponse, d’une réponse à un appel, qui se manifeste par un désir.” (RAUDEL, Olivier . Le langage. In. BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 208), e pode-se acrescentar: por um desejo do infinito.

⁴⁷² O textos bíblicos configuram-se como textos escritos já sob o influxo da fé. Nesse sentido são norteados por uma resposta na fé à experiência que tiveram os escritores sagrados.

⁴⁷³ “Quando não há mais tradição, em outras palavras: *tra-ditio*, *para-dosis*, transmissão. De fato, o mundo fica então mudo, isto é, de novo sem logos. Daí a crise, o abandono, o desastre, ‘a terra informe e vazia (cf. Gn 1,2), caos (...) quando se perde o sentido do sentido” . (GESCHÉ. Adolphe. *O Cosmos*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 88).

a vida humana. O homem que vem ao mundo não precisa criar e inventar tudo por si: recebe uma ‘herança’ que o põe na vida e lhe oferece ‘possibilidades’ de compreensão e orientação.

Queiramos ou não, o homem é sempre precedido por respostas. (...) é com ela que eu pude começar a me construir. Eu diria que tal estatuto de anterioridade das respostas é particularmente verdadeiro na questão religiosa. Todavia, a descoberta que se pode fazer aí é exatamente que se pode interrogar tais respostas, prová-las, questioná-las. Talvez seja esse mesmo o estatuto do homem. Ele interroga respostas mais do que responde questões⁴⁷⁴.

Gesché propõe que o teólogo deve ser mais um ‘questionador de respostas’ do que alguém que proponha ‘respostas prontas’. Entende que a função da teologia é ‘revisitar nossas antigas palavras’ por que elas escondem ‘perguntas existências de sempre’⁴⁷⁵ ao apresentarem-se como respostas (numa determinada época) que fecundam possibilidades de respostas (nunca acabadas e definitivas) para o homem de hoje ao renovar estas ‘perguntas existenciais de sempre’⁴⁷⁶. Tais ‘antigas palavras’ são quase como que ‘sinais’. Expressam experiência de encontro com o transcendente, experiência de sentido, seja por metáforas, símbolos, poesia, narrações, etc. Palavras que contam e situam o homem na história em face desta experiência do sagrado que lhe põe na história de maneira toda própria. Palavras que funcionam como ‘chaves’ capazes de ‘abrir sentido’, decifrar experiências, orientar caminho.

O homem não entra na vida imediatamente capaz de se decifrar. Ele precisa de chaves. Quanto a mim, creio que a maior parte das chaves propostas pelo cristianismo permite, ao homem que sou, decifrar o sentido último do sentido. E sobretudo, quando se trata de uma pessoa, de vive-lo.⁴⁷⁷

A Teologia trabalha com estas chaves que são capazes de abrir portas que descortinam ‘sentido’, ‘salvação’. Ao mesmo tempo ela deve acolher as palavras que

⁴⁷⁴ Idem. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 119.

⁴⁷⁵ Falando mais propriamente de Deus, diz Gesché: “Deus é a questão, o Interrogante do homem, essa questão cravada no âmago de nosso coração e que sem cessar nos interpela. A *via Interrogationis* é consubstancial à questão de Deus” (*Ibidem*, pg. 40).

⁴⁷⁶ “Uma resposta, para continuar sendo uma resposta, nunca deve estar a tal ponto fechada e estanque que faça esquecer a questão viva que a suscitou e que é a única a lhe dar todo seu sentido.” (*Idem. O Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 194).

⁴⁷⁷ GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 119.

brotam das questões humanas atuais. Gesché é consciente que “les formes que prennent les questions des humains méritent d’être entendues parce qu’elles constituent le lieu où le théologien doit répondre, ces questions renvoient aux questions de toujours des humains en quête de salut.”⁴⁷⁸ Comentando a Teologia de Gesché, diz Marie Sevrin :

La théologie qui s’y développe est de toujours est d’aujourd’hui ; elle s’enracine dans le riche terreau de la tradition chrétienne ; elle cherche ses harmoniques, ses attentes, ses échos chez les grands philosophes et chez quelques-uns de ses contemporains ; elle est dans le temps, dans ce temps, et le surplombe ; elle sait qu’elle vient après que la raison humaine, devenue mesure de toute choses, a tout brûlé au feu de la critique ; mais elle ne restaure point ce qui est vieux, elle garde ce qui passe le temps et qui, purifie au feu, garde sauveur de jeunesse. Cette théologie-là assume la modernité sans s’y perdre, se nourrit de tradition sans s’y replier.⁴⁷⁹

Em face as questões humanas atuais, a Teologia busca escutar de novo as palavras transmitidas pela Escritura e Tradição a fim ‘mostrar’ a capacidade de ‘revelação’ de tais palavras enquanto ‘chaves’ capazes de ‘decifrar’ e ‘descortinar’ horizontes de sentido e salvação na medida em que mostram e apontam a face (identidade) de ‘Deus’ e expressam e dão a conhecer o homem a si mesmo em face a este infinito que se revela como Amor . Estas palavras apresentam-se como ‘Palavra revelada’ na história, na experiência histórica de um povo, e de maneira singular em Jesus de Nazaré. ‘Palavra’ que se revela nas ‘palavras humanas’, nas histórias humanas que se configuram como ‘História Sagrada’. “O homem é o lugar de Deus e é aí que, fundamentalmente, se mostra o reflexo de sua transcendência”⁴⁸⁰. Isto se confirma de maneira singular no cristianismo, na doutrina da ‘Encarnação do Verbo’. Mas este ‘Verbo-Palavra’ revela-se desde a criação, e na história humana. Por isto, para o judeu-cristianismo, pode-se dizer que Deus é mais uma grandeza ética (relacional) do que cosmológica, ou seja, é na história, nas relações humanas permeadas de palavra e de inteligibilidade de sentido que se coloca a questão de Deus, e não a partir de abstrações conceituais em relação à atributos da natureza (mais

⁴⁷⁸ SCOLAS, Paul. L’oeuvre, In. BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pag. 114.

⁴⁷⁹ SEVRIN, J.-M. Pour un éloge de la théologie. In. BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 114-115.

⁴⁸⁰ GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 83.

próprio da filosofia grega)⁴⁸¹. “La foi chrétienne n’est pas d’abord une doctrine, elle est un ethos, elle existe avant tout comme foi crue et foi vécue”⁴⁸².

Como o homem é o lugar de Deus, pois ai ele revela-se como Deus de amor, e o homem é ‘*homo loquens*’, e dessa forma ‘ser de relação’, é no seio de ‘relações’ que Deus se revela. Assim, por exemplo, Jesus expressa em sua linguagem a imagem de um Deus que é Pai, e o faz isso revelando a natureza de um ‘Deu-Pai-nosso’ mostrando em suas palavras e ações um modo de ser Filho, no relacionar-se com este Deus e com os seres humanos⁴⁸³. Por conta deste movimento ou ‘relação’ (do homem com Deus, de Deus com o homem na medida em que os homens se relacionam entre si em sua história) a Teologia se apresenta como reflexão sobre a vida, uma ‘maneira de pensar a vida’. Ela apresenta-se como um discurso que comporta em sua linguagem uma ética. De fato, diz Gesché “o cristianismo se apresenta a mim como a religião que conseguiu ser ao mesmo tempo uma afirmação radical de Deus e uma afirmação radical do homem. Cristo se entregou totalmente a Deus e totalmente ao homem”⁴⁸⁴, e por isso sua vida comporta uma palavra ao ser humano face ao infinito que se apresenta como Pai misericordioso, como Amor.

É justamente no movimento de apresentar um Deus relacionado ao humano, e sua palavra como uma palavra de salvação que a religião judaico-cristã se edifica. É a figura de um Deus salvador que se apresenta, e não a de um Deus ‘conceitual’. É, portanto numa linguagem ‘ética’, em vista de ‘salvação do homem’ que a linguagem teológica se estrutura, e não em uma linguagem abstrata e conceitual. Se o humano é lugar de habitação de Deus ou imagem e semelhança de Deus, é também no rosto do outro que a teologia encontra ‘revelação’ de Deus. “O outro, muito bem exprimiu Max Scheler, ‘é visto como testemunho do absoluto’”⁴⁸⁵. Por isso,

⁴⁸¹ Quanto ao deus dos filósofos diz Gesché: “poderíamos no máximo dizer que ele recomenda ao sábio a virtude, porém não se preocupa em promover esta vida moral e em ver ai o lugar de uma relação com ele. É toda outra coisa quanto ao Deus da tradição judaico-cristã – cuja transcendência é de ordem ética, mais que cosmológica, diferentemente dos deuses do Olimpo”. *Ibidem*, 2003, pg. 80.

⁴⁸² BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 155.

⁴⁸³ Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. Gesché aborda o título “Filho de Deus” mostrando como tal ‘atributo’ aplicado a Jesus, antes que um conceito que expressa sua ‘natureza divina’ é um termo aplicado a Jesus a partir da experiência da comunidade de seus discípulos com este Jesus que se manifesta como ‘o’ filho em face de seu Deus-Pai. ‘Título’ cristológico que vem com a experiência, e indica uma forma de ser-filho, de viver a vida em face a este infinito que se revela na face de um Deus-Pai. É em relações humanas que se manifesta a ‘revelação’.

⁴⁸⁴ GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 114.

⁴⁸⁵ *Idem*. *O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005, pg. 30.

É preciso uma teologia e uma fé responsáveis. Uma teologia que não seja apenas especulativa, mas também ética (embora a fé não deva ser absorvida por uma moral, como é a tentação atualmente). Há uma ortopraxis ao lado da teologia. ‘Caim, o que é que você fez com seu irmão?’ Essa questão inaugural interpela nossa fé atual. Albert Dondeyne lembrava que ‘para a tradição judaico cristã, o verdadeiro conhecimento de Deus passa de certa maneira pela preocupação universal com o ser humano’. É isto o que proclamava o profeta Jeremias: ‘Ele julgava com justiça a causa do pobre e do indigente [...]. Isto não é conhecer-me? (Jr 22,16)⁴⁸⁶

Para Gesché ao lado de uma hermenêutica exegética e ‘filosófica’ (principalmente fenomenológica) que busca ‘mostrar’ e interpretar a linguagem da fé para os homens de hoje, há uma hermenêutica prática e antropológica⁴⁸⁷, e isto no mesmo movimento no qual a Teologia se edifica: Isto porque ela não só ‘lê e encontra Deus nos textos e na tradição’, mas também no ‘rosto do outro’: “Toda vez que fizestes estas coisas a um destes pequenos foi a mim mesmo que fizestes” (Mt 25, 31-47). Aqui se confirma que o falar de Deus só é possível numa relação ‘ética’, que Deus revela-se numa ‘relação’ que não é somente vertical entre o homem e Ele, mas também e principalmente entre os homens: “Quem diz que ama Deus e não ama seu irmão é mentiroso” (IJo 1,20). Gesché cita Maimônides que lembra que “o nome de Deus é sem etimologia”. No entanto, questiona: “É absolutamente certo?” E complementa: “Não teria ele em nós uma parte de sua etimologia?”⁴⁸⁸ De fato, Gesché sempre repete: “Deus e o ser humano se intersignificam”⁴⁸⁹, por isso, é também através do ‘outro’ que é possível ‘significar’ Deus.

Nesta ‘intersignificação’ a partir das relações e das questões humanas enraizadas na história, a palavra de Deus, e conseqüentemente a linguagem teológica manifesta-se como ‘palavra e linguagem de salvação’, linguagem ética, a partir de um *ethos*: palavra interessada em libertar e ‘promover’ dignidade humana⁴⁹⁰ e ao mesmo tempo palavra que mostra Deus como um Deus salvador em favor do ser humano. Para Gesché a ‘cientificidade’ da Teologia esta justamente na medida em que seu discurso é um discurso ‘salvífico’, em vista da salvação, da recuperação da dignidade humana.

⁴⁸⁶ *Idem. A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 159.

⁴⁸⁷ Cf. *Idem. A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pag. 143.

⁴⁸⁸ *Idem. O Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 224.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, pg. 217.

⁴⁹⁰ “A maneira dos profetas, a palavra da fé é uma palavra que contesta as fatalidades sociais, as necessidades econômicas e as evidências políticas nas quais o ser humano é esquecido” (*Idem. O Ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 51).

De maneira singular, nas ações e palavras de Jesus Cristo, revela-se um Deus que vai ao encontro do ser humano em suas necessidades⁴⁹¹, e a afirmação desse Deus configura-se como afirmação radical desta dignidade humana: “Anunciar esse elo entre Deus e o ser humano é dar a este último o fundamento mais absoluto e mais derradeiro para respeitar e fazer respeitar sua dignidade absoluta. *Res sacra homo*, o ser humano é algo sagrado. Essa é a profecia divina”⁴⁹². Essa perspectiva teológica não fere uma própria estrutura antropológica que afirma certa transcendência na própria relação entre os homens. Gesché reporta aqui a Levinas, para quem o homem experimenta o desejo do infinito, e a percepção de uma transcendência não em conceitos abstratos, mas na própria relação e na ‘leitura’ do rosto do outro. “Dans la rencontre du visage d’autrui, cependant, se révèle un désir qui rompt l’immanence et l’enfermement dans les catégories”⁴⁹³. Para Gesché, “seule l’affirmation d’une transcendance au coeur de la relation à autrui rend justice à sa véritable profondeur ; cette transcendance renvoie au Dieu biblique et à sa Parole. Cet infini surgit au coeur de l’expérience humaine”⁴⁹⁴.

Essa transcendência enquanto manifestada numa ‘relação’ tal qual aponta alguns filósofos, vai de encontro, como disse Gesché, à noção de transcendência (Deus) da Sagrada Escritura. A transcendência de Deus se manifesta numa relação, num compromisso: “Eu sou o Deus que te fez sair do Egito” (Ex 20,2). A linguagem teológica como linguagem que aponta ‘infinitos’ aponta para a realidade, aponta para o infinito que chama Deus; aponta para o lugar onde Deus revela-se de maneira peculiar: no ser humano, em suas relações. Ali se manifesta a ‘transcendência’ como capacidade de ‘transcender-se’, de ir além. Linguagem que convida o ser humano a transcender-se na medida em que sai de si para ir ao encontro do outro; Palavra que fecunda a vida e confirma ser de fato Palavra poética (criadora), mais do que conceito vazio, na medida em que cria horizontes de mundo que esta Palavra lhe descortina enquanto um “Reino de Deus”.

⁴⁹¹ De fato, segundo a fé cristã, ‘o ser humano pode falar, e falar de modo apropriado, de Deus. E que falando desse Deus, o ser humano pode falar de si próprio, pois em todo caso é-nos dito que, em alguém, Deus e o ser humano se encontram’ (Idem. *O Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 9).

⁴⁹² *Ibidem*, pg. 36.

⁴⁹³ BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 158.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, pg. 158.

A linguagem se torna ‘lugar do discurso sobre Deus’ por que a linguagem é ‘relação humana’. Linguagem que nasce do respeito á dignidade do outro, pois só há linguagem na medida em que há ‘outro’. Linguagem que permite reunir os ‘homens’ em torno de ‘um reino’; Reino que ele sonha e deseja, e que se manifesta na sua linguagem e na sua busca. A linguagem teológica ai se insere, na medida em que descortina este Reino. Ela não fere, portanto, a estrutura antropológica e ‘racional’ do ser humano. Antes, nela se insere, por que ai se insere os sonhos humanos, a experiência humana do transcendente e do infinito, a experiência humana do amor, e da busca de racionalidade (sentido – inclusive na própria razão científica). A linguagem teológica, como racionalidade e busca de sentido a partir de uma linguagem de fé tem o seu lugar justamente por que no falar de Deus fala de anseios humanos mais profundos, fala de ‘Reino’, fala de justiça, fala de amor.

CONCLUSÃO

“É na sua própria estrutura que o ser humano aborda o enigma da teologia”⁴⁹⁵. É diante de suas questões em face de si mesmo, do mundo e da experiência do divino e do sagrado que o ser humano ‘faz teologia’, na busca de descortinar ‘sentidos infinitos’ à sua vida. Isto se apresenta como tarefa constante. Por isso é complicado falar de ‘conclusão’ ao abordar um autor como Gesché sempre crítico à ‘respostas definitivas’ e sistemas fechados. Retomando a problemática da linguagem e do discurso teológico enquanto crise de certa imagem de Deus, o que se descortina ao abordar a obra do autor naquilo que ele diz, é que: “a maneira com que uma religião concebe a relação (ou a não-relação) entre deus, o homem e o universo constitui a pedra de toque e o critério maior pelos quais podemos verificar o valor dessa religião quanto ao discurso que ela faz sobre Deus”⁴⁹⁶. Gesché procurou ‘verificar’ o valor da sua religião, justamente na medida em que buscou mostrar que a linguagem desta fé, enquanto inteligível (compreensível) e capaz de inteligibilidade (capaz de fecundar uma maneira de ‘ler a realidade’) não fere a razão humana, antes vai de encontro aos anseios mais profundos de uma racionalidade aberta, trazendo uma palavra sobre o homem e para o homem capaz de manifestar aspectos profundos de si mesmo, da realidade e de Deus. Assim Gesché resume seu projeto teológico:

J’aurai tente, au cours de mon existence de théologien, de chercher la pierre théologique – comme on parle de la pierre philosophale. La pierre qui en disant Dieu à l’homme dirait l’homme à lui-même. Je suis né théologiquement en une période où Dieu fut proclamé comme un danger pour l’homme (Sartre). J’aurai voulu montrer qu’il était au contraire une chance pour l’homme : une preuve de l’homme. Je ne sais dans quelle mesure j’y suis parvenu, on n’y parvient évidemment jamais parfaitement, mais seulement en balbutiant au mieux de ce que l’on peut dire. Mais l’aventure théologique soit au moins celle d’une conviction qui ne désempare pas, sachant qu’elle mérite qu’on se mette à ce service.⁴⁹⁷

Esta linguagem deve apresentar-se não mais como ‘autoritária’ e ‘definitiva’. Mas como palavra que convida e convoca na medida em que apresenta a face de um

⁴⁹⁵ GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, pg. 217.

⁴⁹⁶ *Idem*. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, pg. 101.

⁴⁹⁷ GESCHÉ, Adolphe. Apud. GOSSELIN, Jean-François. In. BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013, pg. 93.

Deus não ‘preso’ em conceitos abstratos: (face obscura de um Deus ‘frio’ escondido numa religião burocratizada, institucionalizada e enrijecida), mas mostrando a face de um Deus vivo, e cuja vida é a ‘vida do homem’ (em linguagem teológica: “sua salvação”). Este Deus torna-se uma ‘boa notícia’ para a humanidade.

Este trabalho buscou apenas apontar algumas reflexões sobre a ‘natureza’ desta linguagem e deste discurso. Com isto ficou muito aquém de querer expressar os conteúdos deste discurso. Visou apenas apontar que o discurso teológico, na medida em que fala de Deus quer falar sobre o homem e falar algo para o homem! Que possui palavras que, tais como na literatura, são capazes de ‘revelar’ ‘mundos possíveis’ nos quais o homem pode habitar, vislumbrar e ‘criar’. Palavras capazes de fecundar ‘sentido’.

A própria natureza da linguagem aqui apontada, enquanto ‘inesgotável’, (mais ainda quando se refere ao infinito), expressa o caráter inconclusivo desta conclusão, que visa apenas recordar mais do que definir e sistematizar um pensamento que este trabalho pretende no máximo mostrar ser ‘significativo’ (usando o sentido que Gesché utiliza do termo significar e que aplica à linguagem: ser signo): apontar que tudo aquilo aqui expresso é inconclusivo na medida em que aponta para ‘um algo mais’, para a necessidade de pensar e repensar sempre de novo esta linguagem. As palavras de Jean Ladrière, amigo e certamente uma influencia no trabalho de Gesché, resumem e apontam este significado (in)conclusivo deste trabalho enquanto apontam o caráter sempre inacabado da linguagem teológica:

A linguagem da fé é o lugar de uma incessante ultrapassagem: quanto mais o compromisso se torna total, tanto mais a visão se esclarece, e se o mistério não cessa de oferecer-se como mistério, há sempre como fazer de novo distinguir profundezas sempre insuspeitadas. Na linguagem da fé há, portanto, uma infinitude; revela mas está sempre aberta a uma revelação mais esclarecedora.⁴⁹⁸

⁴⁹⁸ LADRIERE, Jean. *A articulação do sentido*. EDUSP: São Paulo, 1977, pg. 240.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Adolphe Gesché:

- *O Mal*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003.
- *O Ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003.
- *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003.
- *O Cosmos*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004.
- *A Destinação*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004.
- *O Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004.
- *O Sentido*. São Paulo: Edições Paulinas, 2005.
- *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.
- *La paradoja del cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.
- *Les mots et les livre*. Les Éditions du Cerf. 2004.
- *Le mal et la lumière*. Les Éditions du Cerf. 2003.

Artigos de Adolphe Gesché:

- A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, Adolphe. SCOLAS, Paul. (Orgs.). *O corpo, caminho de Deus*. Loyola, 2009, pgs 35-79.
- Des théologies de la mort de Dieu à la redécouverte du Dieu vivant; In: *La foi et le temps*, 2 (1969), pg. 497-523.
- *Du dogme, comme exégèse*. In: Revue théologique de Louvain, 21 (1990), p. 163-198.
- Essai d'interprétation dialectique du phénomène de sécularisation; In: *Revue théologique de Louvain*, 1 (1970), pg. 268-288.
- Le Dieu de la révélation et de la philosophie; In: *Revue théologique de Louvain*, 3 (1972), pg. 249-283.
- La médiation philosophique en théologie; In: A. DONDEYNE, E. DE KEYSER, W. DE PATER [et al.], *Miscellanea Albert Dondeyne: Godsdienstfilosofie. Philosophie de la religion*, Louvain - Gembloux, Presses universitaires de Louvain - Duculot, 1974, pg. 75-91.
- Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative; In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 51 (1975), pg. 5-34.
- L'imaginaire et la théologie; In: A. D'HAENENS, A. GESCHÉ, E. BONÉ *et al.*, Approches de l'imaginaire (Documentation d'anthropologie, 13), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1978, pg. 5-12.
- Estatuto epistemológico y ontológico del lenguaje teológico. La resurrección de Jesús", In: S. GARCÍA BARDÓN (éd.), Lenguaje y símbolo, Louvain-la-Neuve –

Madrid, 1980, pg. 262-282.

-Teología dogmática; In: B. LAURET, Fr. REFOULÉ (éd.), *Iniciación a la práctica de la teología*, t. I: Introducción, Madrid, Cristiandad, 1994, pg. 270-292.

- Théologie de la vérité In: Revue théologique de Louvain, 18 (1987), pg. 187-211.

- Ministère et mémorial de la vérité; In: *Revue théologique de Louvain*, 23 (1992), pg. 3-22.

- L'anthropologie théologique chrétienne, une anthropologie de révélation; In: A. GESCHÉ, K. AGHA, *Conférences du Centre El Kalima* (Conférences du Centre El Kalima, 20) Bruxelles, Centre El Kalima, 1993, pg. 3-20.

- La théologie dans le temps de l'homme. Littérature et révélation; In: J. VERMEYLEN (éd.), *Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue*, Paris, 1995, pg. 109-142.

Outros Autores

ABBAGNANO, N. *Linguagem*, in. Dicionario de Filosofia, Ed. Mestre Jou, São Paulo, 1982.

AQUINO, M. F. Analogia e dialética: a propósito de Tomás de Aquino e de Hegel. *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 12, nº 34, 1985.

BEAINI, Thaís Curi. *Á escuta do silencio: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger*. São Paulo: Cortez editora, 1981.

BELLOSO, José M. Rovira. *Introduccion a la Teologia*. Madrid: BAC, 2003.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis, Vozes, 1998.

BOURGINE, Benoit. *La margelle du puits: Adolphe Gesche, une introduction*. CERF, Paris, 2013.

CAMPOS, Savio Laet de Barros. A questão da Linguagem em Tomás de Aquino. Disponível em: http://filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Questao_Linguagem_Tomas_de_Aquino.pdf, Data de aceso: 26/05/2014, 11:32hrs.

DINUCCI, Aldo. Notas sobre a teoria aristotélica da linguagem. *Caderno UFS de Filosofia*, São Cristovão- SE, Fasc. XI, V. 5, 2009.

FERRARA, Ricardo. Paul Ricoeur (1913-2005): Sus aportes a la Teologia. *Revista Teología* (PUC Argentina). Vol. 43 N. 89 Jan/Abr 2006.

FORLIN, Enéias. A concepção cartesiana de linguagem. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, UNICAMP, Campinas, série 3, V. 14, n.1, p. 49-58, jan-jun. 2004.

FRAILE, G. *História de La filosofia*. V. I. 4 ed. Madrid: BAC, 1976.

FREITAS, Vinicius França; SENEDA, Marcos César. O problema da relação entre linguagem e mundo externo no pensamento de David Hume. *Anais do VIII Encontro Interno e XII Seminário de Iniciação Científica da Universidade Federal de Uberlândia*, 2008 Disponível em: <https://ssl4799.websiteseuro.com/swge5/seg/ic2010/anais/?op=trabalhos&k=titulo>.

GEFFRÉ, Claude. Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

GENTIL, Helio Salles. *Para uma poética da Modernidade: Uma aproximação à arte do Romance em Temps et Recit de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 2004.

GILSON, Etienne. *El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. 2 ed. Pamplona: EUNSA - Ediciones Universidad de Navarra SA, 1989,

GUIDO, Humberto Aparecido de Oliveira. O problema da linguagem na transição da filosofia humanista para a filosofia moderna. *Revista Educação e Filosofia*, Uberlândia, V. II n. 21 e 22, p.p. 225-244, jan-jun e jul-dez. 1997.

HAIGHT, Roger. *Dinâmica da Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.

HERVÉ, Rousseau. A Literatura: Qual é seu poder teológico? In: *CONCILIUM* n. 115, 1976/5, Petrópolis, Vozes.

JERVOLINO, Domenico. *Introdução à Ricoeur*. São Paulo: Paulus, 2011.

KENNY, Anthony. *Uma Nova História da Filosofia Ocidental: Filosofia Medieval*. Vol II. São Paulo: Loyola, 2008.

KRISTEVA, Julia. *História da Linguagem*. Lisboa: Coleção Signos, 1969.

LACOSTE, Jean Yves (org.) *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

LADRIERE, Jean. *A articulação do sentido*. EDUSP: São Paulo, 1977.

LADRIERE J. *L'articulation du sens II. Les langages de la foi*. Paris: Cerf, 1984.

LAUAND, Luiz Jean e SPROVIERO, Mario Bruno. *Verdade e conhecimento. Santo Tomás de Aquino*, 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

LIBANIO, J. Batista. Teologia da Revelação a partir da Modernidade. São Paulo: Loyola, 1992.

MACQUARRIE, John. *God-talk: El analisis Del lenguaje y La lógica de La teologia*. Salamanca: Ediciones sígueme, 1976.

MALDAMÉ, Jean-Michael. L'anthropologie théologique de A. Gesché. De l'excès au mystère par le chemin de l'énigme. In. *Revue d'éthique et de théologie morale*. 2004/4 (n°232). Paris. Cerf.

MALHERBE, J.-F. *Le langage theologique a l'age de la science: lectures de Jean Ladrière*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985.

MARCONDES, Danilo. *Filosofia Analitica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

MARTINS, Rogério Jolins. *Introdução a Lévinas. Pensar a ética no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2014.

MECA, Diego Sanchés. Heidegger y La hermenêutica del lenguaje religioso. *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI. Madrid: Ed. Unir. Complutense, 1986,

MONDIN, Battista. *A Linguagem Teológica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva. Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 116, Dez/2007, p. 367-377.

NEVES, Maria helena de Moura. A teoria linguística em Aristóteles. *Revista de Linguística Alfa*, São Paulo, v. 25, 1981.

OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. de. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

OS PENSADORES. *Bacon*. São Paulo: Nova Cultura, 1997.

OS PENSADORES. *Descartes*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996.

OS PENSADORES, *Hume*. São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1996.

OS PENSADORES. *Pré Socráticos*, São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

PELLAUER, David. *Comprender Ricoeur*. Petropolis: Vozes, 2009.

RAHNER Karl. Curso fundamental da fé. São Paulo: Paulus, 1989.

RABUSKE, E. *Filosofia da Linguagem e religião*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

REIMÃO, Cassiano. Rosto, racionalidade e linguagem em Emmanuel Lévinas. In. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e humanas*, nº 13, Lisboa: Edições Colibri, 2000.

RIBEIRO, André Antônio. *A Filosofia da Linguagem em Platão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), PUC-RS, Porto Alegre, 2006.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *Les incidences theologiques des recherches actuelles concernant le langage*. Paris: Institut d'Etudes Oeucuméniques, 1968.

RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Porto, RÉ S Editora.

RICOEUR, Paul. Teoria da Interpretação. Lisboa: Edições 70, 1987.

RODRIGUES, Ubiratan de Moraes. Linguagem e subjetividade ética em Emmanuel Lévinas. *Trilhas filosóficas*. Ano IV, nº2, Caicó-RN, jul-dez 2011.

RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre*. Antropología teológica de Adolphe Gesché. UNE: Salamanca, 2012.

QUEIRUGA, Andrés Torres. Repensar a Revelação. A revelação divina na realização humana. São Paulo: Edições Paulinas, 2010.

SANTOS, Ivaldo. O Logos do personagem Crátilo no diálogo homônimo de Platão. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 19, n. 9/10, pg. 735-746, set./out. 2009.

SANTOS, Ivaldo. A Linguagem na escolástica medieval. *Mirabilia* 16 (2013/1), In. http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2013_01_07_0.pdf, 10/05/2014, 16:13hrs.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Revelação e Teologia*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1968.

SCHILLEBECKX, E. Deus e o homem. Edições Paulinas, 1967.

SCHILLEBEECKX, E. História humana, revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994

SCHMIDT, Lawrence. *Hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SOUZA, Danilo Marcondes de. Modernidade, Subjetividade e linguagem. Disponível em:

http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=

3989&Itemid=319. Acesso em 08/02/2015.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Teologica*. São Paulo: Loyola, 2006.

TOMÉ, Marcia Eliane Fernandes. *Linguagem ético religiosa e discurso onto-teológico em Emmanuel Levinas*. Mestrado, Belo Horizonte: PUC MG, 2010.

TRACY, David. *A imaginação analógica: A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editor Unisinos, 2006.

URDANOZ, Teofilo. *Historia de La filosofia: Filosofia de lãs ciência, neopositivismo e filosofia analítica*. Madrid: BAC, 1984.

VILLA, Mariano Moreno (Dir). *Dicionário de Pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2000.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2001.

ZILLES, Urbano. *O racional e o místico em Wittgenstein*. Porto Alegre: Edipucrs, 1991.