

# FILOSOFIA E TEOLOGIA DA REVELAÇÃO

JOÃO MANUEL DUQUE – UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA (BRAGA)

## 1. Filosofia e Teologia

Proponho-me iniciar esta reflexão sobre o conceito de Revelação no pensamento filosófico-teológico de Andrés Torres Queiruga com algumas breves considerações a propósito da relação entre filosofia e teologia. Mas não propriamente a propósito dessa relação, em geral. A esse nível, sinto-me cada vez mais inclinado a subscrever as palavras de Willi Oelmüller: “Quantos mais conceitos e argumentos conheço, altamente abstractos, em favor de uma delimitação e de conflitos fronteiriços entre teologia e filosofia, da história e do presente, e quanto mais velho me torno, menos estes me ocupam”<sup>1</sup>. Ou seja, prefiro partir do pressuposto de uma pragmática de proximidade, em certos momentos mesmo de indistinção, do que perder-me em delimitações – certamente legítimas e necessárias – que poderão facilmente perder-se, por seu turno, na aridez da abstracção.

No nosso contexto, prefiro referir esta relação directamente ao pensador homenageado e, para além disso, ao tema que me tocou abordar. Ora, penso poder afirmar que a prática da proximidade e do cruzamento – até mesmo da «encruzilhada» – quase na indistinção entre texto explicitamente teológico e texto explicitamente filosófico, é uma característica de quase toda a obra de Torres Queiruga. E é, antes de tudo, esse gesto descontraído e despreconceituado, superior às questões de escola ou ao «conflito das faculdades», interessado mais na própria coisa do que na diferenciação dos modos de abordagem, que faz deste pensador galego, meu vizinho portanto, uma inspiração e um modelo para mim mesmo – mesmo que, devo admitir, nunca venha a atingir o grau de erudição e de perspicácia com que aborda os mais diversos assuntos, precisamente nas fronteiras entre filosofia e teologia.

Ora, este vaivém entre filosofia e teologia, se é característica de quase todos os textos de Torres Queiruga, manifesta-se de modo especial na extraordinária obra em que

---

<sup>1</sup> W. OELMÜLLER, *Wörter man nicht schweigen kann*, München 1994, 93; Cf.: J. M. DUQUE, *Teologia e Filosofia: relação revisitada*, in: «Theologica» 34 (1999) 133-167.

se propõe repensar a Revelação<sup>2</sup>. É certo que, na sua estrutura e desenvolvimento, fica claro que se trata de uma Teologia da Revelação. Mas, ao mergulhar na obra, torna-se imediatamente evidente que, em muitos dos seus aspectos, a começar já pelas intuições fundamentais, se poderá falar com igual legitimidade de uma Filosofia da Revelação. E ainda bem, pois só assim, na conjugação dos dois níveis de abordagem, até ao seu cruzamento e quase indistinção, se consegue fazer justiça ao objectivo almejado: precisamente o de repensar a categoria e a realidade da Revelação, no contexto dos desafios da modernidade, mormente da modernidade filosófica.

Ora, é precisamente no contexto da modernidade que se torna paradoxalmente estranha a relação da filosofia com o conceito de Revelação. Depois de diversas tentativas de distinguir a fé filosófica da fé teológica, parece que a revelação terá ficado definitivamente confinada ao âmbito teológico – em muitos casos, idêntico ao âmbito privado da decisão subjectivo ou ao âmbito eclesiástico da autoridade dogmática. Na maior parte dos casos, a relação à Revelação adquiriu mesmo uma conotação negativa, por contraposição a uma abordagem mais consistente ou racional da fé, não contaminada pela ideia de Revelação, pelo menos se entendida como Revelação histórica. Isso permite, se não erro na leitura, situar de modo bastante preciso o objectivo da obra que nos ocupa. Porque a sua principal finalidade – que não será a única, no seu desenvolvimento concreto – é, precisamente, a de repensar a possibilidade de falar e acreditar numa Revelação, no contexto dos desafios lançados pela modernidade. Na exposição do conteúdo e na sua discussão, já veremos o que significa esse enquadramento, por assim dizer, moderno da questão.

Mas, para sermos justos, a abordagem não se limita ao nível tipicamente moderno da discussão. É que, entretanto, a própria filosofia tem alargado os seus horizontes, nomeadamente quanto a este tema, originando uma dialéctica crítica no interior da própria modernidade, num movimento que alguns denominam pós-modernidade, ou trans-modernidade, ou modernidade tardia. Não interessa, aqui, a discussão sobre a nomenclatura e sobre a relação dessa nova situação com a própria modernidade<sup>3</sup>, mas antes o facto de que essa transformação não é desconhecida do autor, antes pelo contrário, ela acaba por determinar os recursos argumentativos,

---

<sup>2</sup> Cf.: A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar a Revelação. A Revelação divina na realização humana*, S. Paulo: Paulinas, 2010 (=RR).

<sup>3</sup> Sugiro: J. M. DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Lisboa: Ed. Alcalá, 2003.

utilizados na discussão herdada da modernidade. Pensemos, por exemplo, nas transformações que o conceito de revelação, em sentido genérico, sofreu na filosofia de Martin Heidegger e na relação por ele estabelecida com a complexa noção de verdade. Por outro lado, se pensarmos numa tradição de pensamento menos grega e mais judaica, basta referir a obra emblemática de Franz Rosenzweig e a sua influência sobre Emmanuel Levinas, para ter noção da transformação que, em filosofia, se operou, quanto ao tratamento da categoria da revelação. De modo especial, a referência à temporalidade e historicidade, assim como à particularidade do acontecimento histórico e da pessoa que nele actua, adquire um lugar saliente na nova abordagem filosófica do real e, por extensão, na consideração do fenómeno da revelação. De facto, a própria transformação da filosofia conduziu à superação de dicotomias modernas entre razão e história e entre universalidade e particularidade, que estiveram no cerne de muitos aspectos da crítica moderna ao conceito de revelação.

Ora, esses modos de repensar filosoficamente a Revelação atravessam também os diversos níveis de abordagem de Torres Queiruga, que por isso não se limita à discussão estritamente moderna do assunto. E por isso pode, também, sem contradizer o seu objectivo, falar de Revelação num registo filosófico-teológico aprofundado, o que seria difícil no registo crítico exclusivamente moderno, pois este corria o risco de apenas contrapor os campos da filosofia – em que se tendia a excluir qualquer modo de revelação – e da teologia – normalmente, estritamente ligada a um conceito muito redutor de Revelação. Nisso se revela, além do mais, uma das faces da mesma moeda que é a relação entre filosofia e teologia. Se a sua proximidade pode, sem dúvida, proporcionar um jogo conjunto altamente fértil para o pensamento, também pode, com facilidade, resvalar para uma espécie de concorrência entre irmãos, o que facilmente conduz à exclusão mútua. Não resisto, a esse propósito, a citar uma extraordinária formulação de um pensador portuense que, no contexto do racionalismo do séc. XIX, experimentou em si mesmo o problema. Trata-se de Pedro de Amorim Viana e diz: “O filósofo e o doutor da Igreja diferiam pouco de opiniões; a razão de ambos se havia desenvolvido juntamente nas escolas; tempo houvera que comungavam nas mesmas ideias, mas era a própria pequenez da distância que os separava que os tornava irreconciliáveis inimigos”<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> P. AMORIM VIANA, *Defesa do racionalismo ou análise da fé*, Lisboa 1982 (1ª Ed., Porto 1866),

Ora, mesmo que os confrontos típicos do racionalismo oitocentista possam estar hoje relativamente superados, o problema não deixa de ser uma possibilidade real. Inclusivamente, no que se aplica ao tema da revelação. Por isso mesmo e apesar de levar em conta as transformações recentes da filosofia, considero que o desafio para a abordagem de Torres Queiruga lhe vem, essencialmente, da modernidade, e deve ser tratado tendo isso em conta. De facto, o pensador galego mantém, com razão, a perspectiva de que os desafios abertos pela modernidade não se encontram ainda totalmente superados. Podem, é certo, ser enfrentados tendo em conta as transformações progressivas dessa modernidade, mas é impossível considerá-los seriamente sem levar suficientemente a sério a questão crítica que, a diversos níveis, os últimos séculos do pensamento ocidental colocou em circulação, com efeitos culturais que não podemos ignorar, ainda hoje. É na resposta a esse desafio que eu penso dever colocar as intuições fundamentais da obra de Torres Queiruga sobre a Revelação.

## **2. Revelação como *maiêutica histórica***

1. Em primeiro lugar, tratando-se claramente de um projecto que pretende repensar a Revelação, isso exige a clara superação de determinados modelos teológicos ou eclesiásticos de a pensar, que aliás terão constituído o alvo central da crítica moderna. De modo sintético, poderíamos dizer que se trata, sobretudo, do modelo instrucionista de Revelação, que apenas a considera na perspectiva da transmissão de um depósito de verdades, dadas a conhecer por Deus aos humanos. Do ponto de vista formal, essa comunicação aconteceria de modo mais ou menos mítico, como ditado divino ao autor do texto escriturístico.

Nesse sentido, o texto escriturístico assumiria um estatuto único, no interior do processo de Revelação, dificultando uma hermenêutica adequada e, sobretudo, colocando na sombra a sua complexa relação com a história humana, o que conduziria a uma concepção mágica da intervenção de Deus na história que a modernidade não podia, evidentemente, aceitar.

É certo que, na crítica moderna, a concentração intelectualista da Revelação na ideia de comunicação de um conjunto de verdades se manteve, dando um pendor claramente racionalista à questão, seja da parte dos que recusavam que essa comunicação se desse a partir de Deus, enquanto transcendente, seja da parte daqueles que pretendiam afirmar essa possibilidade ou a mesmo a sua realidade. Por isso mesmo, a apologética cristã foi tendencialmente tão intelectualista – e às vezes mesmo

racionalista – como a oposição que lhe deu origem. O que, aliás, é histórica e logicamente compreensível.

Por isso mesmo, a crítica moderna não teve como alvo propriamente o carácter instrucionista da revelação, mas antes a sua dimensão extrinsecista, que facilmente conduzia a uma leitura mágico-mitológica da mesma.

2. Assim sendo, o passo básico de uma concepção da Revelação no contexto de uma crítica ao extrinsecismo – que muitas vezes, mas nem sempre, foi uma crítica total e indiferenciada à noção mesma de transcendência – teria que ser a afirmação do seu carácter intrínseco, seja relativamente ao mundo, em geral, seja à pessoa humana, em particular, seja mesmo ao processo histórico em que se realiza.

Ora, é precisamente no âmbito da crítica ao extrinsecismo que deve situar-se a proposta da categoria de *maiêutica histórica* como modo de compreender o processo de Revelação. Este é um processo que, sendo de origem transcendente, se dá na imanência do mundo, do humano, especialmente no contexto do acontecer histórico. Ao mesmo tempo, a realização desse processo coincide com a revelação do sentido da própria história humana e de tudo o que nela se insere. E se bem que esse sentido não seja produzido directamente pela história e pelos seus agentes imanes, o certo é que corresponde à mais íntima verdade dessa história, que «traz à luz»<sup>5</sup>.

Ora, esse sentido é, precisamente, a afirmação da verdade do humano como fundado na transcendência de Deus, como ser-a-partr-de-Deus e ser-para-Deus. Neste contexto, evidentemente, enquadra-se a famosa e já clássica discussão sobre a relação entre natural e sobrenatural. De um modo claro e geral, supera-se a dicotomia e, a partir de um certo nível, até a distinção entre natural e sobrenatural, que é compreendida como uma distinção artificiosa. Mas essa superação pode compreender-se de dois modos. Por um lado, o carácter não extrínseco da Revelação salienta a continuidade entre natural e sobrenatural, como uma espécie de «sobrenaturalização do natural» – expressão que, aliás, não faz sentido neste contexto, pois do que se trata é de perceber que a própria natureza humana, porque determinada por Deus, é já sempre sobrenatural. Por outro lado, salienta-se o valor intrínseco da natureza, mesmo do ponto de vista teológico, porque sempre já aberta à transcendência de Deus, mesmo já portadora de uma Revelação implícita.

---

<sup>5</sup> Cf. RR 448.

A função da maiêutica “consiste, justamente, em fazer com que a pessoa «se aperceba» do sentido que estava *já aí*”<sup>6</sup>. É certo que uma afirmação destas, se fosse apresentada sem qualquer nuance explicativa, se prestaria a mal-entendidos. Daria a ideia de produzir um nivelamento completo da realidade e conteúdo da Revelação, o que a tornaria, em última instância, supérflua. Se ela é só o processo de compreensão de um sentido sempre presente, porque não há-de esse processo dever-se à simples evolução das capacidades humanas? E que traz de novo, esse processo, àquilo que já estava aí? Há, na revelação, mera percepção do sentido presente, ou nova doação de sentido?

É para desfazer essas ambiguidades que Torres Queiruga recorre ao conceito de maiêutica *histórica*, salvaguardando assim a novidade do processo revelador. Mantém, contudo, a acentuação da continuidade profunda entre o que sempre esteve aí e o que é compreendido de novo. Nesse sentido, assume uma posição claramente distinta da que foi protagonizada pela tradição da teologia dialéctica, com a sua matriz em Kierkegaard, que salienta, até à radicalidade, a ruptura entre a novidade da revelação e o pressuposto da natureza ou até da história anterior. Mas, o facto de Torres Queiruga recusar o radicalismo alternativo desta posição dialéctica não impede que reconheça o seu valor, na medida em que pode ajudar a evitar uma posição excessivamente niveladora e imanentista, que reduziria o processo de Revelação ao processo de autoconstrução humana do sentido. E se é certo que o recurso à categoria da maiêutica coloca o autor mais próximo deste perigo nivelador – o que se compreende, devido ao facto de pretender, antes de tudo, corresponder a um desafio da modernidade – o desenvolvimento, ao longo de toda a obra, da complexidade da noção de Revelação, manifesta quão consciente ele está desse perigo e o notável esforço que faz para o evitar.

3. É nesse sentido que deve compreender-se uma certa nuance de prioridades, constatada pelo próprio autor, após a realização da obra. Se a prioridade de partida era a resposta ao desafio moderno – que pretende ter conseguido com a categoria da maiêutica histórica – no final da obra, apercebe-se da necessidade de reafirmar a liberdade de Deus e o seu lugar na origem do próprio processo de revelação. Ou seja, se quisermos manter uma distinção que é, a outros níveis, problemática, o primeiro

---

<sup>6</sup> RR 448.

impulso foi essencialmente filosófico e pretendia encontrar um modo de pensar a possibilidade e a realidade da revelação, sem contradizer as mais legítimas aspirações da modernidade; o segundo impulso foi mais claramente teológico, no sentido mais originário do termo, ou seja, foi originado pela compreensão de que o processo de Revelação encontra a sua própria origem em Deus e só assim se pode compreender. É claro que, tal como vimos, o grande serviço prestado por esta obra é, precisamente, o facto de não isolar filosofia e teologia e, por isso, de não pensar um aspecto – que poderíamos concentrar na noção de imanência – sem o outro – que simbolicamente poderíamos denominar de transcendência.

Ora, a liberdade de Deus, que é amor, conduz-nos à noção da sua permanente e eterna vontade de se revelar aos humanos de todos os tempos e lugares, com as consequências salvíficas daí resultantes. Só pelo facto de essa vontade universal de Deus estar – livremente, da sua parte – condicionada pelas circunstâncias humanas e históricas da recepção da Revelação, é que podemos falar de uma história e mesmo um desenvolvimento da mesma, para além de certos momentos particulares mais significativos que outros. Ou seja, não se trata aqui de uma discriminação ou de um capricho divino, mas sim do profundo enraizamento histórico de todo o processo.

Isso impede de compreender positivisticamente – em última instância, mitologicamente – certos acontecimentos e mesmo certos textos. O contexto de uma correcta hermenêutica de todo o processo e dos seus elementos ter que ser, sempre, esse horizonte do amor universal de Deus, a par do horizonte da historicidade da compreensão humana do sentido revelado.

### **3. Sugestões**

Ora, estas opções claras de Torres Queiruga, que implicam determinadas tomadas de posição, apesar de suficientemente mitigadas, na sua complexidade, ao longo do denso e profundo texto, levantam, sem dúvida, algumas questões. Estas não constituem, da minha parte, qualquer crítica substancial ao projecto, nem no todo nem em particularidades. Antes pelo contrário, identifico-me completamente com ele, sobretudo nas suas intenções fundamentais, que me parecem permanentemente válidas e continuamente importantes, para um discurso crente com possibilidade de acolhimento e compreensão, da parte dos nossos contemporâneos. Aliás, considero mesmo que esta abordagem possa ter ganho em redobrada importância, tendo em conta as transformações do religioso verificadas nas últimas décadas. Ou seja, frente à

recuperação de certas visões mitológicas e até magicistas do religioso, esta afirmação algo secularizante – no bom sentido do termo – parece-me altamente benéfica e mesmo necessária. Nesse sentido, as sugestões que deixo são simplesmente isso: sugestões de desenvolvimento do assunto, nas circunstâncias do debate actual. Mesmo assim, valem o que valem, pois apenas exprimem algumas escolhas pessoais e alguns impulsos para o debate.

1. Sob o impulso da legítima e justificada crítica à redução instrucionista da Revelação, pode constatar-se certa radicalidade na crítica ao que é considerado «verbalização da revelação». Ora, parece-me que não será conveniente abdicar da centralidade da noção de Palavra, sem a reduzir, evidentemente a um mágico ditado de verdades. Porque é precisamente o dinamismo da palavra que instaura, na história, a dimensão relacional entre Deus e os humanos, base da própria concepção de liberdade e autonomia humanas, assim como da relacionalidade como sentido do humano. Se é certo que outras dimensões da relação e do humano não possam ser esquecidas – incluindo a percepção interior do sentido – não é de descurar o lugar do diálogo, na palavra, como origem da própria vivência da responsabilidade, enquanto realização de uma resposta livre a uma interpelação primordial, em que a alteridade de Deus e a dos humanos não se confundem. Nesse sentido, a palavra é reveladora e a Revelação revela o dinamismo da palavra como fundamental para o sentido da própria humanização do humano, no dinamismo dialogal do encontro das alteridades<sup>7</sup>.

2. Na mesma ordem de ideias e tendo em conta o lugar das mediações no processo de revelação – aliás, fortemente salientado em toda a obra – penso ser interessante desenvolver o significado da mediação textual, entre outras razões, para possibilitar uma melhor compreensão do lugar da Escritura, ou mesmo de outros textos significativos<sup>8</sup>. É claro que a revelação não se identifica com os textos nem neles se esgota – aliás, nem sequer na história que os originou – mas encontra aí uma mediação

---

<sup>7</sup> Caberia aqui referir, como exemplo saliente, a perspectiva de F. EBNER, já em relação à própria Criação.

<sup>8</sup> Note-se que não considero que esta questão seja pouco trabalhada na obra de Torres Queiruga, sobretudo ao longo do capítulo 9, sobre a Escritura e Tradição. Apenas penso que poderia ser fértil a aplicação de uma teoria do texto e da escrita a este contexto específico, o que apenas se apresenta em esboço.

especial. E esse estatuto não lhe advém de qualquer razão mitológica ou sentimental, mas já do facto de se tratar de textos escritos. É que a escrita, sobretudo se organizada em texto, com a correspondente leitura potencialmente infinita e livre, possui um significado específico na relação dos humanos com a revelação e compreensão do seu sentido e da sua identidade. De facto, o modo de compreensão de si e do mundo, compreendendo-se perante o texto e o seu mundo, é um modo fundamental da percepção da identidade. Neste âmbito, são incontornáveis e importantíssimos os conhecidos estudos de Paul Ricoeur<sup>9</sup>. E é precisamente esse dinamismo mediador hermenêutico, por ele pormenorizadamente estudado, que confere ao texto escrito, no processo da revelação e da sua recepção, um lugar saliente, sem que isso signifique qualquer redução literalista do mesmo, mas antes a percepção da constituição linguística do sentido, também do sentido revelado.

3. Segundo Ricoeur, uma das funções essenciais do discurso, sobretudo quando constituído em texto, é precisamente a mediação entre acontecimento e sentido. E isso é fundamental, no contexto da Revelação. Ora, a fenomenologia contemporânea tem aprofundado variados modos de doação dos fenómenos, ao nível do seu acontecer, até à consideração do próprio fenómeno de revelação. E se é certo que, mesmo no horizonte da fenomenologia mais radical, nunca se pode prescindir da referência à percepção do fenómeno, por isso também ao sujeito dessa percepção<sup>10</sup>, também é verdade que o interesse da fenomenologia se tem orientado para o próprio fenómeno, enquanto tal. E há fenómenos que, pela sua dimensão excessiva em relação a qualquer horizonte prévio e em relação a qualquer sujeito da percepção, nos apontam o caminho da leitura filosófica do que possa ser o fenómeno da revelação. Os trabalhos de Jean-Luc Marion, a este propósito, são claramente emblemáticos<sup>11</sup>. Na radicalidade da sua posição fenomenológica, o filósofo francês estabelece uma relação entre o que denomina fenómenos saturados – porque excessivos em relação a qualquer contextualização

---

<sup>9</sup> Cf.: P. RICOEUR, *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.

<sup>10</sup> Veja-se, como exemplo, a leitura de J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, Paris: Ed. Minuit, 1992, segundo o qual o próprio fenómeno do chamamento só se dá fenomenicamente na própria realidade da resposta.

<sup>11</sup> Ver, sobretudo: J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF, 1997, esp. 278ss.

prévia – e o fenómeno da revelação, como manifestação fenoménica do excesso do excesso.

4. É claro que a posição fenomenológica de Marion nos recorda certo radicalismo da tradição dialéctica, representado por Kierkegaard e mesmo por Karl Barth. Nessa perspectiva, acentua-se até ao extremo a ruptura entre o fenómeno de revelação e todos os outros fenómenos, o que nos conduz a uma abordagem algo semelhante ao do sobrenaturalismo tradicional, precisamente aquele que é claramente criticado pela obra de Torres Queiruga.

Como exemplo de uma crítica semelhante, a teologia e mesmo a filosofia actuais têm vindo a recuperar a proposta de Henri de Lubac, nos seus clássicos estudos sobre a noção de sobrenatural<sup>12</sup>. Na sua análise da relação entre desejo humano de Deus e realização desse desejo, como dom gratuito do próprio Deus, acentua-se uma continuidade entre natureza e sobrenatureza que coloca em questão a referida ruptura, até mesmo a organização do sentido em dois patamares diferentes.

Aliás, Karl Rahner terá sido, como se sabe, um dos teólogos que levou mais longe a expressão dessa continuidade, a ponto de assumir uma posição algo ambígua, em que a percepção da diferença entre o “existencial sobrenatural” que habita cada humano e a revelação concreta, como auto-doação livre e histórica de Deus a cada humano, se torna algo esbatida. O que poderia levar à conclusão – não pretendida por Rahner, mas potencialmente favorecida pela sua perspectiva – de que essa doação histórica ou fenoménica de Deus, enquanto acontecimento único e irreduzível a categoria prévias, fosse em rigor desnecessária, pois aquilo que revela já estaria dado com a própria natureza humana.

Nesse sentido, parece-me que a proposta de Marion, embora algo extremista, possa reevocar a necessidade de repensar a relação ao mesmo tempo equilibrada e tensional entre a doação gratuita de Deus que se revela – e não pode, por isso, ser prevista nem pre-determinada por qualquer contexto histórico humano – e os pressupostos do ser humano que acolhe essa doação, necessariamente em contextos que exigem certa continuidade com o dom revelado. Assim, a fenomenologia radical de Marion poderá ajudar a desfazer a ambiguidade que possa ainda pairar sobre uma perspectiva próxima

---

<sup>12</sup> Ver, como exemplo: J. MILBANK, *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, Cambridge 2005.

do evolucionismo estrito e imanentista, que seria niveladora da revelação algo resultante do processo no qual o ser humano emerge historicamente para a sua verdade. É certo que Torres Queiruga está consciente desse problema e procura permanentemente evitá-lo. Mas, algumas expressões parecem-me ainda algo ambíguas, deixando a questão indefinida.

Por outro lado, tem toda a razão quando não aceita que o acolhimento do dom gratuito contradiga o processo de emergência do humano, em vez de o confirmar ou mesmo o levar à plenitude. Parece-me que, neste contexto, a crítica que faz a Kierkegaard é perfeitamente aplicável, com benefício, à posição de Marion. Porque, em última instância, a acentuação da ruptura levaria a uma compreensão demasiado mitológica, por um lado, e, por outro, demasiado particularista e individualista da revelação.

5. Ora, uma das questões que me parecem essenciais nesta obra é, precisamente, a questão da universalidade da Revelação. No panorama filosófico-teológico actual, sobretudo naquelas posições que se assumem herdeiras da perspectiva contextualista de matriz wittgensteiniana, a problemática da universalidade reafirma-se com novo vigor<sup>13</sup>. De facto, seria contraditória com a noção cristã de Revelação a sua redução a um horizonte cultural de sentido, restrito ao grupo dos crentes, seja sincrónica seja diacronicamente. A referência à tradição não pode reduzir a Revelação a um intratextualismo exagerado ou a um sectarismo que reduza o seu significado a uma comunidade de escolhidos – ou mesmo dos que escolhem.

É claro que a dimensão da universalidade não se coloca apenas na perspectiva extensiva. Ou seja, a orientação universal da Revelação, se bem que implique que ela se destina, efectivamente, a todos os humanos, sem acepção de qualquer tipo, não se realiza apenas quando atingir e for acolhida efectivamente por todos os humanos. Na particularidade sua doação histórica e mesmo na particularidade limitada do seu acolhimento ainda parcial por parte da humanidade, ela é, de facto, já universal, na medida em que revela, precisamente, a verdade universal sobre o ser humano e sobre a história, orientada a partir de Deus e para Deus. O que a torna, não apenas aberta a todo o ser humano, mas também o critério de avaliação de todas as realizações do ser

---

<sup>13</sup> Proponho, sobre o assunto: J. M. DUQUE, *A transparência do conceito*, Lisboa: Didaskalia, 2010.

humano que dela se aproximem ou dela se afastem, sejam explicitamente cristãs ou não. É certo que a percepção dos contornos deste critério de avaliação da verdade do humano é algo historicamente complexo e sempre sujeito a revisões, mas a sua ultimidade e universalidade, claramente assumidas nesta obra, terão que implicar alguma possibilidade de compreensão humana dessa validade última e universal.

6. Isso conduz-nos a um outro ponto da questão. De facto, relativamente à Revelação cristã, é importante poder dar o passo – ainda que humilde e consciente dos limites – da mera questão formal relativa à possibilidade e às características gerais de uma revelação de Deus na história humana, à questão do conteúdo dessa revelação, sobretudo enquanto revelação cristã, por exemplo relativamente à noção de Deus aí implicada e à consequente antropologia. Essa tematização do conteúdo permitirá compreender as semelhanças, na continuidade, mas também as diferenças e mesmo as rupturas em relação a outras tradições religiosas ou mesmo culturais. Por exemplo, seria importante, sobretudo no actual contexto cultural, perceber com suficiente clareza a matriz pragmática e personalista da antropologia resultante da revelação bíblica, como elemento distintivo em relação a matrizes de pendor gnóstico e impessoal, hoje bastante difundidas, a vários níveis.

7. Ora, o pragmatismo e personalismo inerentes à Revelação bíblico-cristã permitem-nos colocar em questão a própria centralidade teológica – e mesmo filosófica – da própria categoria da revelação, pelo menos se ela for entendida simplesmente como manifestação ou como compreensão de uma chave de leitura do real. A dimensão soteriológica – com todas as suas vertentes, incluindo a sócio-política – seria, talvez, mais fundamental. O que iria ao encontro, por exemplo, da proposta de uma teologia fundamental prática, na linha de Johann Baptist Metz<sup>14</sup>.

É claro que a acentuação da dimensão soteriológica não poderá ser explorada como alternativa à categoria da Revelação, mas como sua explicitação mais profunda. Nesse sentido, considero que a obra de Torres Queiruga consegue essa integração, apontando caminhos para uma compreensão soteriológica da Revelação. Que isso pudesse ser mais explícito ao longo de toda a obra, é uma questão que fica em aberto para debate.

---

<sup>14</sup> Cf.: J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz: Grünewald, 1995.

