

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

DANILO SOUZA MENDES DE VASCONCELLOS

**MODOS DE HABITAR A TERRA:
O ESTATUTO DA LINGUAGEM RELIGIOSA EM GIANNI VATTIMO
E RUBEM ALVES**

JUIZ DE FORA
2019

DANILO SOUZA MENDES DE VASCONCELLOS

**MODOS DE HABITAR A TERRA:
O ESTATUTO DA LINGUAGEM RELIGIOSA EM GIANNI VATTIMO
E RUBEM ALVES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre. Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper.

JUIZ DE FORA
2019

DANILO SOUZA MENDES DE VASCONCELLOS

Modos de habitar a terra: O estatuto da linguagem religiosa em Gianni Vattimo e Rubem Alves

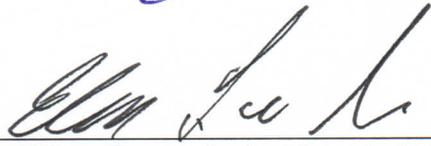
DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de MESTRE EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO.

Juiz de Fora, 12/02/2019.

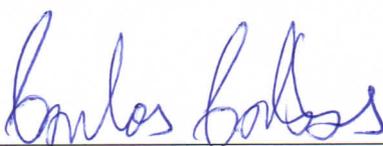
Banca Examinadora



Prof. Dr. Frederico Pieper Pires – Orientador (UFJF)



Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida (UFJF)



Prof. Dr. Carlos Caldas (PUC-MINAS)

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Vasconcellos, Danilo Souza Mendes de.

Modos de habitar a terra : O estatuto da linguagem religiosa em Gianni Vattimo e Rubem Alves / Danilo Souza Mendes de Vasconcellos. -- 2019.

152 p.

Orientador: Frederico Pieper

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2019.

1. Filosofia da Religião. 2. Linguagem Religiosa. 3. Rubem Alves. 4. Gianni Vattimo. I. Pieper, Frederico, orient. II. Título.

*Dedicada a Marcelo Vasconcellos e Bianca Machado,
que me educaram na linguagem do amor.*

Agradecimentos

Agradeço à Paula Mendonça que sempre me amou e revisou esta dissertação, à minha família que me abrigou, ao Prof. Frederico que me orientou, aos meus amigos que estiveram ao meu lado, ao grupo de pesquisa ETER por suas mais duras críticas e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior que financiou meus dias durante a pesquisa. Agradeço ainda ao querido amigo e mestre Alessandro Rocha que me deu as primeiras ideias dessa dissertação, mas, infelizmente, não pode estar presente na banca. Alessandro está em repouso onde cessa a linguagem e a religião.

Se existe um dever que, na idade do niilismo, podemos ainda assumir como obrigatório, não é o de respeitar as tábuas de valores existentes, mas sim o de inventar novas tábuas de valores, novos estilos de vida, novos sistemas de metáforas para falar do mundo e da própria experiência.

Gianni Vattimo

Resumo

Este trabalho discute os modos como a linguagem religiosa pode se dar enquanto modo de habitar a terra a partir de Gianni Vattimo e Rubem Alves. Defendemos a noção de que a linguagem religiosa é ambígua e isto se evidencia em modos metafísicos e dogmáticos e modos éticos e estéticos de habitar a terra. Os primeiros são gerados por uma violência que lhes é intrínseca, e a reproduzem através da interrupção do diálogo, da imposição de verdades últimas, da intolerância e da repressão. Interpretamos a configuração da relação entre linguagem e fundamento, nestes modos metafísicos e dogmáticos, como a *Presença da presença*, porque estabelecem um fundamento último que reforça a presença como anulação de futuro e permanência das verdades. Os modos éticos e estéticos são propostas de superação dos primeiros modos, que resistem à violência por eles gerada através de um enfraquecimento das estruturas e da imaginação simbólica da religião. Neste ponto, Vattimo e Alves se afastam, pois a proposta que aquele formula se volta estritamente para uma ética hermenêutica, enquanto este propõe um caminho estético. Esses modos são caracterizados pela *Presença da ausência*, uma vez que estabelecem seus próprios fundamentos, mas sem interpretá-los como exclusivos e últimos. Deste modo, apontamos diversas ambiguidades na linguagem religiosa que é, simultaneamente, fundamento e abismo sobre os quais o ser humano habita a terra e constrói seu mundo.

Palavras-chave: Rubem Alves; Gianni Vattimo; Linguagem religiosa; Metafísica; Dogmatismo; Ética; Estética.

Abstract

This work discusses the ways which religious language can be as a way of inhabiting the earth from the thought of Gianni Vattimo and Rubem Alves. We defend the notion that religious language is ambiguous and this is evidenced in metaphysical and dogmatic ways and ethical and aesthetic ways of inhabiting the earth. The first ones are generated by a violence that is intrinsic to them, and it is reproduced through the interruption of dialogue, the imposition of ultimate truths, intolerance and repression. We interpret the configuration of the relationship between language and foundation, in these metaphysical and dogmatic modes, as the *Presence of presence*, because they establish a last foundation that reinforces the presence as annulment of future and permanence of truths. The ethical and aesthetic modes are proposed to overcome the first modes, which resist the violence that they generate through a weakening of the structures and the symbolic imagination of religion. At this point, Vattimo and Alves turn away, because the proposal that the first formulates turns strictly for a hermeneutic ethics, while Alves proposes an aesthetic path. These modes are characterized by the *Presence of absence*, since they establish their own foundations, however, without interpreting them as exclusive and ultimate. In this way, we point out several ambiguities in the religious language that is simultaneously the foundation and abyss on which the human being inhabits the earth and builds his world.

Key Words: Rubem Alves; Gianni Vattimo; Religious language; Metaphysics; Dogmatism; Ethics; Aesthetics.

Sumário

Introdução	12
Capítulo 1 - Religião enquanto linguagem	21
1.1. A religião como linguagem em Gianni Vattimo	22
1.1.1. A rede da linguagem	23
1.1.2. Religião é linguagem.....	29
1.2. A religião como linguagem em Rubem Alves	38
1.2.1. Os conceitos de linguagem.....	39
1.2.2. Linguagem é religião.....	48
1.3. A morada na face do abismo.....	52
Capítulo 2 – Modos metafísicos e dogmáticos de habitar a terra	59
2.1. Metafísica e modernidade	60
2.1.1. Metafísica, uma crença.....	61
2.1.2. Modernidade, o não-tempo da violência	65
2.1.3. Religião, uma linguagem metafísica	71
2.2. Dogmatismo e repressão	77
2.2.1. Dogmatismo	78
2.2.2. O espírito fundamentalista	91
2.3. Entre a abstração metafísica e a concretude dogmática.....	96
2.3.1. O fundamento último e sua violência.....	97
2.3.2. A divergência de perspectivas.....	99
2.4. A presença da presença.....	102
Capítulo 3 – Modos éticos e estéticos de habitar a terra	106
3.1. Espiritualização e niilismo	107
3.1.1. A hermenêutica que supera a metafísica	107

3.1.2. Religião como interpretação.....	111
3.1.3. Entre o relativismo e o irracionalismo	117
3.2. Poesia e imaginação	122
3.2.1. Rubem Alves e as teorias da religião	123
3.2.2. A poética e a esperança	131
3.3. Entre a ética e a estética.....	135
3.4. Presença da ausência.....	139
Conclusão	141
Bibliografia.....	146

Introdução

Como a linguagem religiosa, entendida como modo de habitar a terra, evidencia a ambiguidade entre metafísica/dogmatismo e hermenêutica/poética, a partir de Gianni Vattimo e Rubem Alves? Esta é a problemática que guia nossa pesquisa. Todavia, começar por ela seria partir do meio do caminho, já que existem diversos pressupostos que ela carrega que não foram ainda compreendidos. Mas uma pesquisa, na medida em que dá respostas a uma problemática, não começaria sempre pelo meio? Absolutamente não. Isto porque, simultaneamente às respostas que fornece, a pesquisa deve também lançar luz, clarear sua problemática fundamental.

A direção desta luminosidade, que se excessiva pode cegar, é apontada por nossa hipótese: a ambiguidade da linguagem religiosa se dá a partir de sua relação com seu fundamento. Aqui, o chão já parece mais sólido, mais firme para que a pesquisa caminhe. Que isto significa? Sobretudo, que é sobre este feixe de luz que nossa investigação andar, procurando, dentro de onde ele ilumina, entender e responder nossa problemática. Justamente a partir deste clarear, que é sempre parcial, a pesquisa se constitui. Nossa pesquisa não é outra coisa senão os registros dos passos que se dá à luz de uma hipótese na busca de responder a uma problemática.

O primeiro capítulo de nossa dissertação ocupa-se em clarear a problemática, definindo como a religião é interpretada tanto por Gianni Vattimo quanto por Rubem Alves como linguagem. Tentamos nele compreender como nossos dois autores constroem a interessante noção de que a religião não só é composta por diferentes linguagens, mas também como ela mesma é uma linguagem. Aqui, importa-nos a relação entre estes dois termos, variando na percepção de como religião é linguagem em Vattimo e linguagem é religião em Alves. Neste ponto iluminamos a noção de ambiguidade da linguagem que é tanto o fundamento último pelo qual se afirma qualquer força, quanto uma morada que se constitui na beira do abismo. De todo modo, a linguagem religiosa é, aqui, entendida como modo de habitar a terra, isto é, um jeito de o humano construir sua própria morada, seu próprio mundo.

Se o primeiro ilumina nossa problemática, os dois capítulos restantes a desenvolvem. O segundo capítulo se detém nos conceitos de metafísica, de Vattimo, e de dogmatismo, de Alves, bem como nos conceitos que lhes são correlatos. Entre

aproximações, distanciamentos e diálogos, buscamos neste capítulo apresentar como as diferentes concepções dos autores indicam a mesma configuração do relacionamento entre linguagem religiosa e fundamento. Através do conceito de *Presença da presença*, analisamos que tanto a metafísica na linguagem religiosa quanto o dogmatismo se constituem pela absolutização do fundamento sobre o qual se encontram. Neste sentido, para além da simples presença, encontramos a presença da presença, que fecha qualquer possibilidade de futuro e de mudança real. Enquanto formas de a linguagem religiosa se dar, a metafísica e o dogmatismo são modos de habitar a terra que se caracterizam, sobretudo, pela violência.

O terceiro capítulo, por sua vez, apresenta outras faces da ambiguidade: os modos éticos e estéticos de habitar a terra. Em relação ao segundo, este apresenta uma discussão um pouco mais acirrada: os pressupostos dos quais partem são próximos, mas os caminhos que tomam Vattimo e Alves se distanciam consideravelmente. Ambos buscam, de certa forma, apresentar possíveis superações para os modos metafísicos e dogmáticos de habitar a terra. Vattimo o faz indicando a hermenêutica niilista como proposta: nela, a linguagem religiosa se reconhece como uma interpretação que não é nem mais nem menos válida que outras, mas tem sua verdade e não a impõe sobre outras. Este caminho é, sobretudo, ético, porque se apresenta como alternativa à violência que determina a verdade última. Alves, por sua vez, apresenta um caminho estético que, por meio da poética, percebe possibilidades de futuro, esperança e libertação na linguagem religiosa. Aqui, ela não estaria preocupada com a verdade última, mas com a libertação que o discurso pode trazer. Neste sentido, a linguagem religiosa seria uma linguagem de protesto contra a realidade estabelecida – e, conseqüentemente, sonho daqueles que estão acordados.

Ainda neste capítulo, percebemos que, se os caminhos divergem entre superações éticas e estéticas, eles mais uma vez convergem quando olhamos para a configuração da relação entre linguagem religiosa e o seu fundamento. Caracterizamos, então, as abordagens de Vattimo e Alves por meio do conceito de *Presença da ausência*. Aqui, diferentemente do segundo capítulo, a linguagem religiosa não absolutiza seu fundamento, mas se lê como frágil, fraca, percebendo-se, sempre, como somente uma interpretação. Neste ponto, ela está sempre diante de uma ausência, de uma falta que não permite que ela tenha pretensões de completude. É sobre esta ambiguidade da linguagem religiosa que trata a pesquisa.

Quanto ao lugar em que esta dissertação se insere, podemos dizer que, entre as mais recentes pesquisas em Ciência da Religião no Brasil, um dos campos que mais cresce é o da relação entre religião e linguagem¹. Prova disto é uma seção inteira dedicada ao assunto no *Compêndio de ciência da religião*, intitulada Ciências das Linguagens Religiosas (PASSOS; USARSKI, 2013, p. 439-569). Na introdução a esta seção, Ênio José da Costa Brito apresenta a linguagem como fenômeno humano que, a partir de estudos recentes, não só revela um “processo evolutivo”, mas é constitutiva do homem. Ainda antes de começar a tratar do tema, o autor delimita a experiência religiosa como uma entre inúmeras disponíveis no mundo de hoje, que se caracteriza pela diversidade cultural. A relação que o autor traça, a partir de então, é entre linguagem religiosa e experiência, afirmando que aquela está sempre aquém desta. Assim, diz Brito, “a linguagem humana é incapaz de traduzir de modo pleno o que ocorre na experiência religiosa.” (BRITO, 2013, p. 439).

Para ele, portanto, parecem existir dois momentos diferentes: primeiramente, a experiência religiosa, que ocorre em termos diversos e é uma experiência possível dentre outras, sem que lhe caiba alguma peculiaridade (portanto, neste sentido, é só mais uma); e, posteriormente, há a linguagem que tenta, sem sucesso, traduzir a plenitude dessa experiência. A linguagem religiosa, aqui, é um modo de comunicação, de exposição racional do que ocorreu na experiência que lhe é anterior. De modo mais geral, ele afirma que a linguagem humana não é capaz de realizar tal exposição: ela é sempre insuficiente. Nesta afirmação, encontra-se pressuposta não só a sequencialidade entre experiência e linguagem, mas também a ausência de linguagem no momento desta primeira parte. Esta linguagem, além disso, seria uma diferença fundamental entre humanos e animais (por meio do processo evolutivo) e estaria, portanto, na constituição do homem.

No avançar da argumentação, todavia, Brito adiciona mais um sentido à linguagem, modificando sua relação com a experiência religiosa. Afirma que “As experiências religiosas na sua multiplicidade e diversidade encontram na linguagem não apenas formas de representação e de comunicação, mas um suporte para suas realizações. Recorrem as mais diversas formas como a oral, visual, escrita e digital etc.” (BRITO, 2013, p. 439. Grifo nosso). Aqui, encontra-se uma revisão ou uma

¹ Vide, por exemplo, o Grupo de trabalho “Religião como texto: linguagens e produção de sentido” que se reuniu no VI congresso da associação nacional de pós-graduação e pesquisa em teologia e ciências da religião, coordenado pelo Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira que contou com a apresentação de vinte e oito trabalhos em apenas dois dias de evento.

contradição? A princípio, o autor adiciona um sentido: não só comunicação, mas a linguagem como condição de possibilidade para a realização da experiência religiosa mesma. Esta se dá, ao contrário das possíveis conclusões da parte anterior, por meio de uma linguagem, que pode ser oral, escrita etc. Para além desta adição, pode-se, todavia, considerar que a função atribuída à linguagem não é coerente com o próprio desdobramento do argumento. Isto fica claro à medida em que se percebe que, apesar de apontá-la como suporte e, conseqüentemente, presente na experiência religiosa, o autor exemplifica a linguagem como comunicação.

De todo modo, o autor aponta para a dimensão simbólica da linguagem religiosa que, para ele, seria a tentativa de expressar o indizível. A partir disto, aparece mais uma interessante definição da linguagem. Brito afirma que a linguagem leva o homem a não absolutização de si mesmo, visto que se encontra numa tradição e dentro dos limites da linguagem. Mais uma vez ele aponta para uma concepção ampla de linguagem, que está além da forma de comunicação, mas não a desenvolve. Desta forma, o autor parece indicar caminhos que não são, por ele, levados adiante ou mesmo reconhecidos em seus limites.

A afirmação desta disparidade entre a potencialidade de suas indicações e o fato de suas realizações baseia-se, ainda, em como a relação entre experiência e linguagem religiosa é levada como proposta à ciência da religião:

A ciência da religião está desafiada a confrontar-se com os usos lingüísticos das diversas religiões e da História das Religiões. Desafiada, ainda, a perscrutar como as linguagens estruturam as religiões. Esta parte do *Compêndio* acolhe de maneira seminal tal desafio. Sua tentativa é de dizer uma palavra introdutória e esclarecedora sobre as diferentes expressões do religioso (BRITO, 2013, p. 439).

De um lado, argumenta-se que a linguagem é mais que comunicação; de outro reduz-se o estudo ao uso lingüístico que fazem as tradições religiosas e à expressão do religioso. Se a linguagem, para Brito, pode ser outra que não comunicação, a linguagem religiosa parece estar alheia a esta possibilidade. Pelo menos essa disparidade fica clara quando se observa os estudos aos quais o texto de Brito serve como introdução. São seus temas: linguagens religiosas a partir da semiótica, hermenêutica, metodologia para o estudo de textos sagrados, oralidade e escrita, mitos, ritos, expressões corporais, linguagem midiática e artes. Com exceção dos dois primeiros temas, os demais tratam diretamente da linguagem religiosa enquanto comunicação, modo de expressão. Estes dois, diferentemente, se demoram um pouco em propor algo mais teórico. Todavia,

estas propostas continuam mantendo a disparidade entre as indicações de Brito e as realizações subsequentes. Enquanto o texto de Nogueira (2013, p. 443-455) trata do desenvolvimento da linguagem como mimesis até cultura teórica, ligando esta ideia à compreensão semiótica de texto, a exposição de Higuier (2013, p. 457-468) leva em consideração a hermenêutica como disciplina fundamental para interpretação de símbolos e mitos. Por mais que ambos sejam coerentes com suas propostas iniciais, seus desenvolvimentos não contemplam nenhum conceito de linguagem que esteja para além da noção de representação: ela representa um conteúdo interno à consciência humana em busca de expressão. A religião é reduzida a texto.

Pode-se citar, também, a obra introdutória ao tema das linguagens da religião de José Severino Croatto. Nela, este autor não foge às colocações dos outros autores, estabelecendo a relação entre religião e linguagem da seguinte forma: o fenômeno religioso é constituído de linguagens fundamentais que são anteriores a ele e posteriores à experiência religiosa. Estas linguagens da religião são, pela ordem dos capítulos, o símbolo, o mito, o rito e a doutrina. Para embasar seu trabalho, ele diz que todo povo busca meios de comunicar suas experiências religiosas. Essas expressões, que se dão nas linguagens que formam a religião, são diretamente ligadas às experiências com o transcendente. Assim, “como toda experiência humana, ela também tende à comunicação e à socialização. Precisa ‘ser dita’; daí escolher tantos caminhos para realizá-la” (CROATTO, 2010, p. 9).

Como um dos principais expoentes dos estudos desta relação em nosso país, Paulo Nogueira organizou duas obras que tratam do tema: *Linguagens da religião* (2012) e *Religião e linguagem* (2015). Essas obras possuem diferenças elementares: a mais antiga se estrutura a partir de quatro blocos que tratam, respectivamente de perspectivas metodológicas (semiótica e hermenêutica), religião e arte, escrituras da religião, e pluralidade religiosa; enquanto a mais nova se dedica, em quatro partes, somente a questões metodológicas, perpassando áreas menos usuais nos estudos de religião como a cultura visual, a teoria literária, os estudos culturais, e a hermenêutica. Apesar destas diferenças estruturais, ambas partem do pressuposto

de que a religião não tem apenas seus conteúdos expressos pela linguagem, mas que ela mesma se estrutura por meio da linguagem. Temos a ambição de demonstrar que a religião se constitui em uma espécie de linguagem segunda, linguagem da cultura, linguagem das narrativas sobre Deus e sobre o mundo do sagrado e do profano, através de estruturas próprias, da construção de símbolos religiosos que geram sentido de modo ilimitado. Pensar a religião

como linguagem, como sistema de comunicação e de geração de sentido, é, em nossa opinião, uma forma complementar, ainda que fundamental, de conceber o fenômeno religioso (NOGUEIRA, 2012, p. 9).

A compreensão de linguagem que rege as obras de Nogueira é, diante desta citação, limitada a sistema de comunicação. Por mais que a questão do sentido esteja inclusa, a linguagem religiosa não é mais que um modo de expressar ou estruturar algo que lhe é anterior. Religião, aqui, não pode ser conceituada como subjetividade, mas é instituição que encontra em seus mitos, ritos e símbolos sua estrutura mais básica. Justamente por isso ela é entendida como sistema secundário de linguagem, pois não é fundamental na experiência humana de mundo, é consequência dela. Assim, a discussão hermenêutica, por exemplo, não se encontra no nível dos sentidos que um fenômeno possa apresentar, mas na busca pela interpretação mais correta e coerente com aquilo que o fenômeno realmente é. Ainda neste sentido, a religião não é mais que um conjunto sistematizado de narrativas de diversos tipos. Os símbolos que lhe constituem são os verdadeiros geradores de sentido: ela se encontra, somente, como linguagem de divulgação e organização deles.

Os estudos de religião e linguagem se encontram no limite entre dois tipos de estudos, para Nogueira: a teologia e seu esforço para aumentar a eficiência comunicativa e a análise de como a religião se comunica. A tarefa da ciência da religião, neste caso, seria problematizar tal processo de comunicação. Isto não se dá, defende o autor, para que se eliminem os chiados de comunicação, antes, são estas pequenas falhas que o interessam. A comunicação, por sua vez, não se limita somente ao discurso institucional da religião. Diz Nogueira: “Entendemos que linguagem não pode mais se referir apenas à palavra, seja oral ou escrita. Propomos a questão: qual o lugar que o signo visual ocupa nas linguagens das religiões?” (NOGUEIRA, 2015, p. 9). Assim, a abertura que o autor traz como base na organização de sua obra é expandir a linguagem a níveis não textuais. A delimitação do que seja linguagem aqui ainda é muito restrita a modo de comunicação e representação.

Há, ainda, algo de muito peculiar que podemos apresentar sobre a estrutura da obra mais recente de Paulo Nogueira. Na medida em que opta por não restringir linguagem a texto e oralidade, ele decide que os textos devem iniciar numa seção de cultura visual, passando à teoria literária e, posteriormente, estudos culturais. A última parte fica para a hermenêutica e esta escolha é justificada:

Após esse conjunto de temas e autores inusitados, entram em cena os textos sobre hermenêutica, como que dizendo aos leitores: há abordagens novas, mas nossos (antigos) problemas ainda não foram resolvidos, eles permanecem atuais. Não é responsabilidade desses capítulos digerir [sic] os anteriores, apesar de que não faltam provocações. Essa inversão de ordem é uma pergunta para o leitor. Não basta inverter ordens ou substituir teorias e métodos: o problema do sentido na religião segue ali para ser decifrado (NOGUEIRA, 2015, p. 11).

Nossa pesquisa concorda de maneira radical com a última colocação do texto de Nogueira (talvez mais do que ele, nesta obra, esteja disposto a reconhecer). Justamente por isso, por nos propormos a investigar o problema do sentido na religião, adotamos uma perspectiva diferente na relação entre linguagem e religião. Concordamos que a religião é linguagem, mas os conceitos de linguagem e de religião são aqui ampliados. Se nos estudos descritos a linguagem é somente um sistema de comunicação, aqui ela também é condição de possibilidade da experiência em geral e, assim, é determinante no modo como o homem habita a terra. Sendo esse habitar possível somente por meio da interpretação, pressupomos que a linguagem, algo constitutivo do homem, é, para ele, a forma fundamental do próprio interpretar. Assim, a linguagem é anterior tanto à comunicação quanto à experiência. Nosso esforço, portanto, é de assumir os paradigmas da virada hermenêutica para pensar a relação entre religião e linguagem.

A religião, enquanto linguagem, não pode, neste sentido, ser secundária: ela é a linguagem constitutiva do humano enquanto humano. Falar de linguagem religiosa, nesta perspectiva, não é falar das linguagens que estruturam a religião, como mitos, ritos e símbolos, mas tratar da linguagem que estrutura o modo como o homem habita a terra construindo seu mundo. Não se trata, então, de analisar os discursos das tradições religiosas, mas de perceber como anteriormente a eles se encontra uma linguagem subjetiva que os tornam possíveis. Aqui, a religião não se encontra depois das narrativas, mas antes delas. Por isso, o problema do sentido da religião não será tratado adequadamente mediante a análise destas narrativas em sua diversidade. Antes, tratamos dele a partir da singularidade da linguagem religiosa como aquilo que é determinante para a interpretação de mundo do homem.

Paulo Nogueira, em seu artigo publicado na revista *Horizonte* intitulado *Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo* (2016), apresenta uma configuração teórica de nosso campo de estudos. Preliminarmente, o autor deixa claro que não se trata de enfatizar as relações entre religiões e mídia, campo que também exploraria a linguagem enquanto comunicação. Para ele, a religião está num segundo

nível de linguagem: o primeiro seria a língua natural (português, espanhol, inglês etc), enquanto o segundo seria a linguagem cultural. Essas linguagens são “estruturas superiores de modelagem de mundo” (NOGUEIRA, 2016, p. 244), isto é, elas emulam a língua natural modelando a realidade para que ela seja possível. Essa concepção de linguagem se aproxima de certa forma com a que apresentamos no primeiro capítulo, uma vez que a concebe como fenômeno histórico que estrutura o mundo do indivíduo e é transmitida culturalmente. Apesar de esse desenvolvimento não ser explícito aqui, pode-se dizer que essa linguagem também é condição de possibilidade para a experiência do homem no mundo.

Nogueira distingue, então, o que ele chama de “três pedras angulares da constituição da linguagem e da cultura” (2016, p. 247): o gesto, a imagem (e a metáfora como seu complemento) e a narrativa. Para ele, esse tripé é fundamental na linguagem e, mais especificamente, nas linguagens da religião por ser a sua estrutura básica. De modo linear e encadeado o gesto, ato mais elementar, se desenvolve em imagem e, posteriormente, em narrativa, fazendo com que esses três elementos estejam sempre em cooperação e tensão uns com os outros. Daí surge, justamente, os símbolos, ritos e mitos que são mais frequentemente estudados nesta área.

A partir dessa primeira proposta de configuração, Nogueira oferece uma espécie de adendo, no qual faz referência às linguagens da religião que se encontram nas fronteiras. Diz ele que “As linguagens da religião se empenham em narrar e representar coisas díspares, impossíveis e excludentes. Elas tentam dar sentido a um mundo percebido como regido pela morte e pelo caos” (NOGUEIRA, 2016, p. 253). Aqui o autor ressalta a linguagem religiosa como aquela que dá sentido a um mundo, o constrói e comunica a experiência em suas ambiguidades e desconexões com a lógica da realidade. Neste ponto, a linguagem religiosa não é percebida em toda profundidade que foi apontada anteriormente, enquanto linguagem cultural e condição de possibilidade. Mais uma vez ela é reduzida a sistema e modo de expressão. As linguagens que, para ele, encontram-se nas fronteiras são a ficcionalidade e a representação do grotesco.

Ao analisar essas primeiras, diz Nogueira que “existem, no entanto, formas textuais que ousadamente tiram algumas pedras de apoio desse alicerce de realidade por meio de jogos ficcionais” (2016, p. 255), isto é, para ele, a linguagem religiosa não somente constrói mundos, mas os desestabiliza através de sua ficcionalidade². Isso se

² Nessa mesma linha a obra *Religião e cinema* de F. Pieper (2016) analisa cinco filmes nos quais a religião, sobretudo através da figura de Jesus, é linguagem desestabilizadora e não somente fundante.

dá, sobretudo, porque a religião contesta a realidade pela imaginação. Diz, ainda, do grotesco que ele “inverte o mundo e as relações por ele consideradas legítimas” (NOGUEIRA, 2016, p. 258). Essa afirmação indica que na medida em que as linguagens religiosas falam sobre o extra-mundano, além-vida (como no Apocalipse), elas invertem as ordens estabelecidas e as normas socialmente aceitas.

Essas duas linguagens, que para o autor são fronteiriças, parecem se configurar no que denominamos nesta pesquisa de *Presença da ausência* no seguinte modo: ao estabelecerem realidades paralelas, ficcionais e grotescas, que negam a univocidade da realidade socialmente imposta, essas linguagens escapam à lógica totalizadora da metafísica que cristaliza o presente como única possibilidade. Assim, as linguagens ficcionais e grotescas mantêm aberto o caminho da não-violência, que permite a vinda de um futuro novo que não se impõe como último e único. Tais linguagens estariam, em nossa interpretação, permeadas pela presença de uma ausência que não permite a absolutização da realidade estabelecida, mas coloca-se aberta nela imaginando e construindo outras realidades. Aqui nossa pesquisa pode contribuir com a área de linguagens da religião ao apresentar esta relação entre linguagem e fundamento de modo mais explícito e direto, fornecendo categorias que auxiliam na interpretação do fenômeno religioso enquanto linguagem, e das linguagens que dele surgem.

Esta pesquisa não objetiva apontar, todavia, alguma impossibilidade para a perspectiva adotada por Nogueira e Brito, entre outros. Antes, entende-se como maneira alternativa de lançar luz ao mesmo problema, procurando no diálogo entre Gianni Vattimo e Rubem Alves uma proposta que leve em consideração as noções contemporâneas de linguagem. Analogamente, pode-se dizer que o estudo sobre a relação entre religião e linguagem empreendido por Nogueira está para a sociologia como nossa pesquisa está para a antropologia filosófica. Se é seu objetivo entender a função da religião enquanto estrutura de comunicação, é nosso entendê-la como uma linguagem que constitui o modo como o homem habita a terra.

Capítulo 1 - Religião enquanto linguagem

Peter Berger diz que “Definições não podem ser, por sua própria natureza, ‘verdadeiras’ ou ‘falsas’; podem apenas ser mais ou menos úteis” (1985, p. 181). Com algumas ressalvas, pode-se parafraseá-lo dizendo que conceitos também não são verdadeiros ou falsos, mas podem apenas ser mais ou menos úteis. Se assim for, por que o ato de conceituar? Isto é, para que delimitar um objeto de estudo argumentando e dissertando sobre o que ele é e, tão importante quanto, sobre o que ele não é? Ora, a realização de tal questionamento revelaria, minimamente, um déficit na interpretação do texto acima: Berger não coloca em jogo a importância das definições, bem como a paráfrase não coloca a dos conceitos. Afirmar uma elasticidade de definições e conceitos, como indicado, não significa dizer que é uma tarefa desprezível definir/conceituar: este trabalho é, inegavelmente, necessário. Esta flexibilidade sequer deslegitima este afazer. Antes, ela demonstra que definições/conceituações variam espacial-temporalmente, por isso podem ser mais ou menos úteis. Elas, também, se dão segundo certas finalidades, levando em conta não somente o que se pretende compreender, mas para que o faz.

A pergunta sobre o porquê de definir/conceituar, por mais que não seja cabível ao dito de Berger, pode ser, de toda forma, facilmente respondida. Importa definir/conceituar para que qualquer texto, de uma conversa a uma tese acadêmica, possua clareza, comunique-se de forma adequada, evitando quiproquós entre quem diz e quem ouve. Como promover um diálogo sobre qualquer assunto se cada parte conceitua o tema principal diferente da outra? Este problema se resolve por duas opções: ou se desiste da promoção do diálogo, interrompendo em silêncio as partes; ou instaura-se um diálogo sobre o diálogo, a fim de conseguir variações do conceito que sejam plausíveis para as partes e, enfim, um conceito comum e útil.

Toda pesquisa em ciência da religião deve, dialogando com seus pares, desenvolver, adaptar, variar, apropriar ou investigar um conceito de religião que seja útil à própria pesquisa. Esta pesquisa não é alheia a este processo, isto é, também necessita de clareza conceitual acerca de religião: em seu objetivo se busca investigar quais seriam os conceitos de religião de que partem os pensamentos de Vattimo e Alves. Todavia, simplesmente explorar e expor uma definição a partir deles não é suficiente. É necessário indicar complexidades, referências, relações com outros conceitos,

problemas lógicos que são percebidos ao longo deste caminho, e como nossa posição se afasta ou aproxima de outras leituras desses autores. Além disto, ainda é necessário perceber em que medida os conceitos de religião e seus correlatos em Vattimo se relacionam com os de Alves.

O que este primeiro capítulo apresenta não é algo diferente disto: a busca pelo conceito de religião que seja coerente com o pensamento de Gianni Vattimo e de Rubem Alves. Para isso, deve ser analisado não só o conceito de religião em cada um deles, mas também um conceito correlato a este: linguagem. Isto se dá porque ambos apresentam a religião como uma linguagem, por mais que diferentes significados surjam desta afirmação. Somente a partir deste primeiro movimento de clarear, ou de lançar luz aos conceitos com os quais esta pesquisa opera, pode-se prosseguir para seus principais objetivos. Assim, este capítulo não situa um primeiro passo em direção a um novo lugar. Ele situa o próprio chão em que se caminha.

Tanto para Vattimo quanto para Alves, a linguagem é uma rede. Isto, todavia, não implica em dizer que o conceito de linguagem com o qual operam é o mesmo. A coincidência é metafórica: as redes de que falam não são as mesmas. Enquanto para Vattimo a linguagem é uma rede da qual o humano não pode sair; para Alves ela é uma rede em que se pode repousar e descansar o corpo. O primeiro parece falar da rede de pesca, que envolve o peixe por todos os lados – enquanto ele se debate para flexioná-la; o segundo parece apontar para a rede que se estica nas árvores enquanto quem nela deita se sente seguro. E a religião também não seria uma rede na qual o humano encontra alívio, mas também prisão? E os conceitos, retomando Berger, não seriam também redes que aprisionam quem as usa, mas servem como local de deleite?

1.1. A religião como linguagem em Gianni Vattimo

Vattimo é considerado um comentador de Nietzsche e Heidegger. Todavia, sua leitura filosófica vai muito além de explicar ou debater temas acerca do pensamento destes dois: a partir deles o autor constrói sua própria filosofia³. Neste sentido, Vattimo nas obras em que desenvolve suas próprias teses, especialmente o pensamento fraco, trava um diálogo nítido com estes dois autores. Desta forma, para que se entenda seu pensamento, faz-se necessária, em certos momentos, a visita ao pensamento destes a

³Pode-se usar como exemplo disto duas obras de Vattimo: *Introdução a Nietzsche* (1990) e *Introdução a Heidegger* (1996). Nelas, o autor não somente expõe detalhadamente a obra destes filósofos, mas também aponta limites, faz observações que dão base a sua própria leitura a partir deles, e indica caminhos de interpretação dos conceitos.

quem Vattimo considera essenciais para uma superação da epistemologia metafísica que rege a modernidade ocidental. Ao se observar a questão da linguagem em Vattimo, o mesmo se dá: mais do que o objetivo de comentar, o autor parece apropriar-se do pensamento de Heidegger. Isto se dá ao usá-lo como pressuposto fundamental para a construção de seu próprio pensamento, principalmente do que seja a condição de crise da modernidade e da metafísica em que o Ocidente se encontra hoje e de qual seja o lugar que a hermenêutica ocupa no pensamento filosófico contemporâneo.

Por isto, é essencial para a compreensão de como está pressuposta a questão da religião como linguagem em seu pensamento explicitar como Vattimo se apropria da questão heideggeriana da linguagem e como a pressupõe na afirmação do papel da hermenêutica no cenário filosófico contemporâneo. A partir disto, poderá ser traçada a forma com que Vattimo concebe a questão da religião como linguagem, sobretudo, ao tratar do tema da secularização no Ocidente moderno como transmissão histórica que, por meio da linguagem, depende da noção cristã de encarnação.

1.1.1. A rede da linguagem

A questão da linguagem em Vattimo, como já foi dito, é dependente de Heidegger⁴. Para ele, “Mais radicalmente que qualquer outro pensador do século XX, Heidegger concebe a existência do homem como um ser-jogado, que é um ser jogado pela e na linguagem” (VATTIMO, 1992, p. 91)⁵. Esta noção, do humano como ser-jogado na linguagem, é fundamental para que se entenda todo o pensamento de Vattimo, pois define uma espécie de condição humana diante da qual se deve pensar. É a partir dela que se pode começar a entender a questão que parece determinar toda a estrutura do pensamento contemporâneo⁶.

⁴Para além de sua *Introdução a Heidegger*, pode-se colocar como exemplo a segunda obra publicada do autor: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963). Reforçando a ideia de que Vattimo é mais que um simples comentador, pode-se perceber que os três temas que dão nome à obra são conceitos importantes para Heidegger, mas fundamentais para Vattimo. Para além dele, o autor ainda se ancora na noção de linguagem de outros autores como Gadamer. Esta dependência fica clara em, por exemplo, seu texto “a verdade da hermenêutica” (VATTIMO, 1999, p. 113-138), no qual pensa como esta linha filosófica pode fugir dos riscos do irracionalismo e do relativismo.

⁵Em espanhol, “Más radicalmente que cualquier otro pensador del siglo xx, Heidegger ha concebido la existencia del hombre como un ser-arrojado, que es un ser arrojado por el y en el lenguaje”. Opta-se, neste trabalho, por traduzir para o português toda obra que ainda não foi editada no Brasil ou Portugal. Para apresentar nossa tradução, escolhemos apresentar o texto ao qual tivemos acesso na nota de rodapé, seja ele em inglês, espanhol ou italiano.

⁶ Em linhas gerais, pode-se dizer que para Heidegger: “Em sua essência, o homem é como linguagem” (2003c, p. 24). Deste modo, a relação entre homem e linguagem em Heidegger encontra-se fundamentalmente invertida: não é o humano aquele que tem controle sobre a linguagem, mas justamente a linguagem que se encontra na essência do humano. Para este autor, o falar do humano só pode ser em

Ao se alinhar a esta ideia heideggeriana, Vattimo afirma que abordar a linguagem é fundamental para entender a posição existencial do humano na terra. Para além disto, ele se insere na noção radical de que a linguagem é o chão sobre o qual o humano constrói seu mundo construindo a si mesmo. No limite, a adequação à ideia do ser-jogado na linguagem se desenvolve na noção de que o humano só é na linguagem e pela linguagem. Portanto, pode-se afirmar que, antes mesmo de usar a linguagem como um instrumento de comunicação, o humano já se encontra jogado nela sendo, de certo modo, por ela usado. Neste sentido, ao reler as obras de Heidegger, diz Vattimo:

a linguagem é essencialmente algo de que dispomos e que, apesar de tudo, noutro sentido, dispõe de nós, nos é entregue enquanto falamos, mas apropria-se de nós enquanto, com as suas estruturas, delimita desde o início o campo da nossa possível experiência do mundo. Só na linguagem as coisas nos podem aparecer, e só no modo como a linguagem a faz aparecer (VATTIMO, 1996, p. 132).

Desta forma, o autor está dizendo que a linguagem não só determina o que é expressado e como se expressa algo, mas está ligada à própria possibilidade da expressão. Isto é, ela delimita as condições de possibilidade de experiência. É na linguagem, portanto, que a experiência do humano no mundo é possível: as coisas só se dão na mediação estabelecida através da linguagem. Neste sentido, a experiência do mundo também só é possível pela linguagem e pelo horizonte que ela abre. Esta mediação é fundamental para entender a ambiguidade que Vattimo descreve: ao mesmo tempo em que o humano dispõe da linguagem, ela dispõe do humano, isto é, ao mesmo tempo em que se encontra jogado nela, de forma que lhe é impossível experienciar fora dela, o humano a usa como ferramenta de construção de si mesmo.

Por isso, diz Vattimo, “as condições de possibilidade da experiência são sempre qualificadas” (VATTIMO, 1983, p. 13)⁷. Isto significa que não há nenhum modo “puro” pelo qual o humano se relacionaria com o mundo. O autor, reconhecendo esta impossibilidade de experiência, lança mão do que chama de fundamento hermenêutico⁸. Esta noção não é mais que o reconhecimento desta condição impura como algo do qual não se pode escapar e, portanto, a postura que se deve tomar diante dela: escolher,

relação ao falar da própria linguagem. É, no limite, ela quem fala antes mesmo do humano - a fala deste parece não ser mais do que uma resposta àquela. Conclui Heidegger que os homens “moram na fala da linguagem” (2003c, p. 26), pois só são e falam na medida em que correspondem a esta fala.

⁷ Em italiano, “Le condizioni di possibilità dell’esperienza sono sempre qualificate”.

⁸ Um texto que contribui para o entendimento da noção de fundamento hermenêutico em Vattimo é o de Pieper (2013), no qual é a partir da noção de fundamento hermenêutico que o filósofo italiano poderá enfraquecer diversos conceitos modernos sem tratá-los de um modo metafísico.

justificadamente ou não, uma base a partir de onde se interpreta. O fundamento hermenêutico, portanto, não se coloca como posição última, mas se reconhece como devedor de uma história e de uma herança.

A afirmação da impossibilidade de experiência pura, que o leva à noção de fundamento hermenêutico, coloca Vattimo em diálogo com Kant. Enquanto para ele haveria condições para o conhecimento *a priori*, o filósofo italiano as nega totalmente: “Não existem condições transcendentais de possibilidade da experiência, que sejam possíveis de alcançar mediante algum reducionismo ou *epoché* que suspenda a nossa adesão a horizontes histórico-culturais, linguísticos e categoriais” (VATTIMO, 1983, p. 13)⁹. Neste sentido, pode-se dizer que Vattimo destranscendentaliza o sujeito kantiano. A experiência não pode ser retirada da história, o conhecimento é sempre situado espaço-temporalmente, e fora destes não é possível conhecer ou experienciar.

Como consequência desta noção da impossibilidade de relacionamento humano-mundo fora da linguagem, Vattimo reconhecerá que “a linguagem é a sede do evento do ser” (VATTIMO, 1996, p. 134). Isto significa, no limite, que o ser acontece¹⁰, à semelhança do humano, na linguagem e pela linguagem. Aqui, o autor compartilha esta noção fundamental com Heidegger e Gadamer¹¹. A radicalidade desta afirmação encontra-se no fato de que a linguagem é condição de possibilidade para o acontecimento do ser. Se por um lado, como Heidegger afirmara, o ser é concebido num horizonte marcado pela temporalidade, por outro, afirma-se aqui que ele se articula com a linguagem. Esta noção parece levar a linguagem a nível ontológico, no sentido de ser condição essencial na abertura do ser¹².

⁹ Em italiano, “Non ci sono condizioni trascendentali di possibilità dell’esperienza, che sia possibile raggiungere mediante una qualche riduzione o epochè che suspenda la nostra adesione a orizzonti storico-culturali, linguistici, categoriali”.

¹⁰ Vattimo interpreta Heidegger a partir da ideia de que o ser não é mais estrutura presente, mas evento, acontecimento (*Ereignis*).

¹¹ Para eles, respectivamente, “a linguagem é a casa do ser” (HEIDEGGER, 2003, p. 127) e “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1997, p. 687). Gadamer, tratando sobre Heidegger, diz que a linguagem é “algo em que vivemos, moramos e nos sentimos em casa” (2007, p. 45). Em *Sobre o humanismo* (1995), Heidegger também passa pela questão da linguagem, relacionando-a com o humano e com o ser, afirmando diversas vezes que a linguagem é a casa do ser: “De acordo com essa Essência, a linguagem é a casa do Ser, edificada em sua propriedade [*ereignet*] pelo Ser e disposta a partir do Ser” (1995, p. 54), por exemplo. Em resumo, sua percepção sobre a linguagem nesta obra diz que “em sua Essência, a linguagem não é nem a exteriorização de um organismo, nem a expressão de um ser vivo. [...] A linguagem é o advento do próprio Ser que se clareia e se esconde” (HEIDEGGER, 1995, p. 45). Desta forma, a linguagem está na clareira do ser, ao mesmo tempo em que ele habita na linguagem. O humano, por fim, é aquele que é pastor e vizinho do ser (HEIDEGGER, 1995, p. 68): pastor enquanto aquele que resguarda e protege a verdade do ser; e vizinho enquanto aquele que habita conjuntamente a linguagem.

¹² Neste sentido, Vattimo diz que a “linguagem aparece como o próprio modo do abrir-se da abertura do ser” (1996, p. 130) e também nele, ele trata da “função transcendental da linguagem” (1992, p. 102).

Assim, Vattimo concebe o humano como um ser-jogado na linguagem, e ela como o que possibilita o acontecimento do ser. Mas o que é, enfim, a linguagem? Para Vattimo, ela é “a rede em que nossa existência está presa, e nos é dada, é o conjunto de mensagens que, na linguagem e nas diversas 'formas simbólicas', a humanidade nos transmite” (1992, p. 11)¹³. Isso significa que ela é uma rede, algo já dado da qual o humano não escapa. Uma rede de pesca. É uma transmissão ininterrupta da humanidade para si, que ela mesma constrói enquanto é construída por ela. A profundidade dessa afirmação encontra-se na apresentação de impossibilidade de existência, não só experiência, fora da linguagem. Mais uma vez a noção de fundamento hermenêutico está presente, uma vez que liga o humano, em sua existência, à rede de linguagem da tradição.

Por fim, deve-se reafirmar a relação fundamental entre humano, linguagem e ser, para Vattimo: “o evento do ser acontece, em primeiro lugar e fundamentalmente na linguagem” (1996, p. 136). Isto significa que nada, absolutamente, escapa à linguagem, no sentido de que o que acontece, acontece na e pela linguagem. Vattimo afirma, também, que “O ser-aí não é no mundo enquanto está em contato com todos os elementos intramundados; pelo contrário, ele existe quando está em relação com uma rede de referências que é implantada, dada, na linguagem” (1992, p. 91)¹⁴. A linguagem possui, então, não só a função de mediar a relação do humano com o mundo, mas justamente de possibilitar esta relação, uma vez que é uma relação de sentido¹⁵.

Dessa forma, Vattimo concebe uma de suas ideias mais características, segundo a qual, a hermenêutica é uma forma de *koiné* da filosofia contemporânea ocidental (1999, p. 17)¹⁶. Em outras palavras, a hermenêutica é uma língua comum, uma espécie

¹³ Em espanhol, “la red en que nuestra existencia está presa, y nos es dada, es el conjunto de los mensajes que, en el lenguaje y en las diversas 'formas simbólicas', la humanidad nos transmite”.

¹⁴ Em espanhol, “El ser-ahí no es en el mundo en cuanto está en contacto actualmente con todos los elementos intramundanos; por el contrario, él existe en cuanto es en relación con una red de retornos que es desplegada, dada, en el lenguaje”.

¹⁵ Esta percepção de que a linguagem está para além de um conjunto de signos que tem por objetivo comunicar algo, ou explicitar o que se passa interno à consciência, é inerentemente contemporânea. Baseados, sobretudo, em Wittgenstein, representante da tradição pragmática, e em Heidegger, ligado à fenomenologia, os estudos de filosofia da linguagem estabeleceram novos pressupostos para a pesquisa e a epistemologia, sobretudo, das ciências humanas. Diante destes estudos, foram aprofundadas as questões da hermenêutica que, embora remeta a Aristóteles, tem seu fundamento moderno em Schleiermacher. Para Grodin, é fundamental a virada que este último dá a esta ciência: “a hermenêutica não deve se limitar apenas aos textos escritos, mas também deve poder ser aplicada a todos os fenômenos de entendimento” (GRODIN, 2012, p. 30). Para Vattimo, a tese mais característica da hermenêutica contemporânea é a de Gadamer, para quem o ser que pode ser compreendido é a linguagem (VATTIMO, 1992, p. 85).

¹⁶ O termo *Koiné* remete ao estilo de gramática grega utilizado na redação do Novo Testamento bíblico. O grego *koiné*, que era a língua usual das camadas mais populares, era mais simples em relação ao grego clássico, utilizado na redação de poemas épicos e de tratados filosóficos como os de Platão e Aristóteles.

de pressuposto do qual toda filosofia parte de algum modo. Este pressuposto diz, de modo geral, que a verdade da hermenêutica é a interpretação, isto é, toda verdade está dentro de uma história, constituindo-se, assim, em interpretação. Tal noção contraria a leitura moderna, na qual a hermenêutica é interpretação da verdade. Pressupor isto é, para Vattimo, dar continuidade à epistemologia da metafísica que, como ainda observaremos detalhadamente, é violenta. Contra esta, o autor apresenta um projeto de hermenêutica niilista que serve de base para uma epistemologia fraca.¹⁷

Para Vattimo, portanto, a questão da linguagem está, de certo modo, colocada na filosofia contemporânea. Porém, ele espera avançar ainda mais em direção a uma hermenêutica niilista: é fundamental reconhecer a própria verdade como interpretação histórica, isto é, situada em um local e em um tempo. Todavia, deve-se reconhecer que este posicionamento no qual “tudo é interpretação” também é, em si, uma interpretação¹⁸. Este segundo passo só é possível quando se leva em conta o pensamento que concebe o humano não só como ser jogado na história, mas, como tal, jogado na linguagem.

O autor, todavia, não assume esta noção da hermenêutica tão facilmente. O fato de que esta filosofia seja senso comum levanta, para ele, duas consequências: a) grande parte da filosofia continental contemporânea assume que toda verdade é interpretação; b) este reconhecimento não é suficiente. Para ele, há “o verdadeiro problema, ainda hoje, da *koiné* hermenêutica: o de acertar contas radicalmente com a historicidade e finitude da pré-compreensão, com a *Geworfenheit* heideggeriana” (VATTIMO, 1999, p. 18)¹⁹. Isto significa que a tomada da hermenêutica como filosofia comum ainda é

¹⁷ Vattimo recorre à noção de hermenêutica como *koiné* diversas vezes em seus escritos: por exemplo, em *Para além da interpretação* (1999, p. 13-28) e *A tentação do realismo* (2001, p. 22-23). O principal texto em que ele trata da constituição hermenêutica da filosofia contemporânea é “A vocação niilista da hermenêutica” (VATTIMO, 1999, p. 13-28).

¹⁸ Esta noção remete a Nietzsche, para quem “Não há fatos, somente interpretações. Isso também é uma interpretação” (VATTIMO, 2001, p. 17-43).

¹⁹ Tanto para Heidegger quanto para Bultmann, por exemplo, o ser humano, como ser histórico, não se encontra, de forma nenhuma, numa posição de neutralidade em relação à qualquer objeto de estudo. Por isso, esses autores tomam a noção de pré-compreensão. Diz Bultmann que “[...] nenhuma exegese está livre de premissas, uma vez que o exegeta não é nenhuma *tábula rasa*, mas aborda o texto trazendo consigo certas perguntas, isto é, abordando-o com certo enfoque [...]” (2001, p. 363). Assim, não é possível uma neutralidade objetiva para que se chegue a uma verdade: todo o fazer científico já é uma interpretação que está implicada numa pré-compreensão. Diz ele que “Portanto, a exegese sempre pressupõe certa compreensão dos objetos, baseada numa relação vivencial, e nessa medida nenhuma exegese está isenta de premissas. Esta compreensão é o que chamo de compreensão prévia. Assim como a escolha de determinada perspectiva não implica um preconceito, tampouco a compreensão prévia implica um preconceito. O quadro histórico acaba falsificado somente quando o exegeta considerar a sua compreensão prévia como a compreensão definitiva” (BULTMANN, 2001, p. 367-8). Para Bultmann, então, a pré-compreensão não é, de fato, o que impossibilita a linguagem falsificando-a, mas é a tomada de posição diante dela, afirmando-a como única possível. O pensamento de Heidegger mostra-se de

insuficiente. Afinal, se a filosofia se considera uma interpretação da verdade, ela ainda pressupõe que a verdade é passível de ser objetivamente descrita – adequar-se a ela é questão de tempo ou de método (para lembrar Gadamer). Por isto, é preciso considerar que a verdade enquanto adequação só é possível graças a uma verdade mais originária, o que Heidegger chama de a manifestação dos entes na clareira do ser (HEIDEGGER, 2008, p. 199-203). Isto significa que, enquanto condição de possibilidade, a linguagem permite que os fenômenos (tanto sujeito quanto objeto, por exemplo) se manifestem, aconteçam.

A ideia de pré-compreensão está baseada nesta noção de que, antes de qualquer relação de verdade como adequação do enunciado ao objeto, os entes se manifestam por meio da linguagem. O que, então, permite a Vattimo tratar a linguagem nestes termos sem que ele estabeleça uma metafísica da linguagem? Ora, para ele a linguagem não se dá como uma nova estrutura *a priori*, mas se constitui historicamente. Ela é uma rede na qual o humano se encontra jogado, mas também uma rede de transmissão, de envio ininterrupto de mensagens do passado e dos contemporâneos. Por isso, diz Vattimo, “a hermenêutica não é apenas uma teoria da historicidade (dos horizontes) da verdade; é ela mesma uma verdade radicalmente histórica” (1999, p. 19). Ela não é uma descrição objetiva mais adequada da realidade. Para ser coerente consigo mesma, deve-se entender como exposição e interpretação a este envio que é a linguagem.

Não é por outro motivo que Vattimo levará a termo a ideia de que a hermenêutica tem uma vocação niilista: não basta a ela reconhecer que tudo é interpretação, mas é preciso reconhecer que esta afirmação também é uma interpretação. Por isto sua apropriação de Nietzsche será baseada na leitura da morte de Deus como anúncio. Ora, se Vattimo, tanto quanto esse autor, quer ser coerente com suas pretensões interpretativas, um “atestado de óbito” divino não tem lugar. A transvaloração dos valores só pode se dar como anúncio. Uma afirmação como tal atestado não seria um movimento de desconstrução, mas de refundação da metafísica. Assim, a vocação niilista da hermenêutica a faz reconhecer-se sempre em relação à história. Conclui Vattimo que a hermenêutica só se pode pensar “como o resultado de

acordo com isto ao afirmar que “o que se abre no compreender, o compreendido, é sempre de tal modo acessível que pode revelar-se expressamente em si mesmo 'como isto ou aquilo'. O 'como' constitui a estrutura do expressamente compreendido; ele constitui a interpretação” (HEIDEGGER, 2012, p. 423). O “como” do autor abre espaço para a mesma ideia presente em Bultmann: o compreender não se dá objetivamente, mas sempre como interpretação que se faz a partir de uma pré-compreensão existencial do objeto.

um curso de eventos [...], como conclusão de uma história que não achamos poder contar (interpretar), a não ser nos termos niilistas” (1999, p. 20).

A afirmação de Vattimo sobre a vocação niilista da hermenêutica é fundamental para entender que sua concepção de linguagem, apesar de estar baseada em Heidegger, não se baseia na autoridade dele. O autor vai para além dele ao utilizar esta compreensão para analisar e propor bases, fundamentos hermenêuticos, para a filosofia contemporânea. Esta posição é argumentada logicamente, isto é, ela não se ancora na autoridade de um filósofo já reconhecido, mas no desenvolvimento do pensamento do próprio Vattimo. A retomada do pensamento de outros autores é, por ele, realizada nos termos da *Verwindung* (distorção), pois não pode, nem deseja, ser uma superação. Se o fosse, ele estaria se colocando no âmbito da metafísica, descrevendo uma forma mais adequada ou, ainda, mais verdadeira de interpretar. Assim, o pensamento de Vattimo se constituiu numa reapropriação que não só interpreta, mas distorce os limites do pensamento dos autores com quem dialoga.

Demonstrar como a noção contemporânea de linguagem, a partir de Heidegger, mas, também, para além dele, está presente no pensamento de Vattimo, de forma mais evidente nesta ideia da hermenêutica como *koiné* da filosofia ocidental pós-moderna, fez-se necessário a este estudo por dois motivos: primeiramente, ela colabora com a análise de como a religião é uma linguagem no pensamento de Vattimo, mostrando o que ele entende por linguagem; em segundo lugar, esta demonstração resgata um pressuposto fundamental que poderá servir como chave de leitura das obras deste autor. Entender a linguagem enquanto condição de possibilidade, mas também enquanto transmissão histórico-finita é basilar para a uma maior clareza do pensamento do autor. Quando colocada nestes termos, a linguagem não parece tão deslocada do humano em sua cotidianidade, mas está presente em cada momento como história da qual não se pode fugir.

1.1.2. Religião é linguagem

A relação entre religião e linguagem não é tão direta em Vattimo como é em Rubem Alves — como será percebido. Todavia, isto não indica que não haja nenhuma vinculação. Para entender como a religião se dá como linguagem, deve-se retomar um dos sentidos de linguagem que está presente no pensamento do filósofo italiano. Na medida em que a linguagem se dá como rede historicamente constituída como transmissão de mensagens enviadas pelo passado e pelos contemporâneos, como retirar

a religião enquanto instituição desta rede? Para Vattimo, ignorar a religião como algo constitutivo do Ocidente é impossível: “a história da religião cristã não só faz parte da história do Ocidente, mas constitui também uma espécie de fio condutor desta” (2018, p. 33). Assim, a religião, o cristianismo no caso do Ocidente, é uma linguagem fundamental, uma transmissão que não só é modo de comunicação, mas um elemento que se coloca como condição de possibilidade da experiência. O cristianismo como esta linguagem, todavia, não requer, aqui, vínculo com nenhuma instituição, mas se faz presente como o compartilhar de uma visão de mundo.

Por isso, tratar da questão da religião, para Vattimo, é sempre recolocá-la, já que na tradição ocidental não há como escapar dela. Toda pergunta pela fé, uma vez que a religião é fundamental para a linguagem comum do Ocidente, é uma reproposição. Diz ele: “parece-me ser constitutivo do problema religioso justamente o fato de ele ser sempre a retomada de uma experiência de algum modo já feita. Nenhum de nós, em nossa cultura ocidental [...], começa do zero no caso da questão da fé religiosa” (VATTIMO, 2018, p. 8). A religião enquanto linguagem está pressuposta, para Vattimo, em toda discussão do ocidental, uma vez que funciona como fio condutor do pensamento e da história desta tradição. Indicar isto não é suficiente para descrever as profundas consequências da relação entre religião e linguagem para Vattimo. Entretanto, é só por meio desta primeira constatação que se estabelecem termos adequados para a compreensão da principal consequência: a relação entre secularização – aspecto distintivo do Ocidente – e encarnação.

Embora o tema da religião raramente apareça diretamente citado em suas críticas à modernidade metafísica, ela é o fio condutor de Vattimo quando trata de apontar caminhos de superação deste modo de pensamento. A possibilidade de utilizar este tema como núcleo dos escritos sobre esta superação se dá graças ao retorno da religião²⁰, isto é, a improvável, sobretudo após as críticas do séc. XIX, ascensão da religião na contemporaneidade filosófica e cultural. Ao mesmo tempo em que este retorno é percebido na filosofia por meio da produção intelectual e de eventos que tratam sobre o tema, na sociedade ela aparece numa espécie de paradoxo: quanto mais avança a secularização, mais os movimentos religiosos crescem. Assim, Vattimo não percebe

²⁰ “Em nossas condições de existência [...] a religião é experimentada como um retorno” (VATTIMO, 2000, p. 91), diz Vattimo em sua fala no Seminário de Capri, no qual diversos filósofos se juntaram para tratar o tema da religião. O surpreendente, para o autor, é que, depois da espera da derrocada da religião a partir da secularização, o tema retorne como problema a ser pensado por estudiosos dos mais diversos segmentos.

esta secularização como um evento contrário à religião, mas contrário à modernidade²¹. Portanto, ao expor como se dá a relação entre secularização e religião para Vattimo, demonstra-se de que modo a religião se dá como linguagem em seu pensamento.

Este tema, no sentido vattimiano, não implica um retorno à religião como fundamento e poder legislador na sociedade. Este retorno nem mesmo é exemplificado por uma crescente associação de fiéis, mesmo que isto possa ser fatídico. O retorno da religião é uma reparição do tema religioso e da plausibilidade de tal associação. Após o anúncio nietzschiano da morte de Deus, que possibilidades restam à religião? Para Vattimo, é justamente este anúncio, enquanto indicação da dissolução da metafísica, que permite o retorno da religião. Ora, se não mais podem ser utilizados os critérios modernos, para o autor, metafísicos para julgar a religião, como fizeram seus críticos, a religião pode aparecer como fenômeno legítimo frente à sociedade secularizada.

Vattimo, todavia, vai além desta primeira leitura. Para ele, este retorno na secularização só é possível graças à própria religião, pois foi ela quem, primeiramente, inseriu a ideia que culminou na morte de Deus, isto é, num ultrapassamento da metafísica. Neste sentido, diz Vattimo que “o niilismo 'se assemelha' demasiado à Kenosis para se poder ver em tal semelhança apenas uma coincidência, uma associação de ideias” (1999, p. 80). Desta forma, a ideia cristã de encarnação que abre a possibilidade de enfraquecimento do ser, adiantadamente, inaugura o que seria o fim da modernidade²². Assim, para ele, há dois movimentos históricos que culminam num terceiro: primeiramente, surge a ideia de *Kenosis*, isto é, o auto-esvaziamento divino de Deus em Jesus da tradição cristã; em segundo lugar, a sociedade secularizada graças ao niilismo encontrado no anúncio da morte de Deus de Nietzsche e à conceituação de ser como evento (*Ereignis*) de Heidegger; e o retorno da religião como possibilidade de linguagem não-metafísica²³.

²¹ Diz ele que “Mesmo aquela forma de retorno do religioso que se expressa na busca e afirmação das identidade locais, étnicas, tribais - amiúde de modo violento - pode ser remetida na maior parte dos casos a uma recusa da modernização enquanto causa de uma destruição das raízes autênticas da existência” (VATTIMO, 2000, p. 93). Assim, como se percebe no desenvolvimento deste raciocínio, não só os movimentos de espiritualidade laica e neoespiritualistas representam o retorno da religião na contemporaneidade, mas também os fundamentalismos anti-modernos.

²² Pieper explica que, no pensamento de Vattimo, “secularização não é anti-cristianismo. Pelo contrário secularização é a realização mais plena do ideal cristão de enfraquecimento” (PIEPER, 2008, p. 203).

²³ Há, aqui, uma questão peculiar e potencialmente problemática no pensamento de Vattimo: se a religião está presente nos dois primeiros movimentos, *Kenosis* e secularização, como o terceiro poderia ser seu retorno? Ora, algo que nunca deixou de estar não pode retornar – uma questão, antes de tudo, lógica, mas também conceitual. Todavia, este retorno não é o das instituições religiosas ou mesmo do tema da religião: historicamente, não há rupturas modernas na discussão do tema e, nem mesmo, dissolução de tradições religiosas como catolicismo, protestantismo etc.. O retorno de que Vattimo trata é o retorno da

O platonismo, aqui, é superado pelo cristianismo²⁴ pois ele “é a condição que prepara a dissolução da metafísica” (VATTIMO, 2004, p. 134). Desta forma, Vattimo faz coincidir diversos conceitos fundamentais entre filosofia e religião: para ele, a morte de Deus, o fim da metafísica, a *Kenosis* e a morte de Jesus apontam na mesma direção, a saber, o enfraquecimento das concepções de estruturas fortes do ser²⁵. Por isto ele afirma que o fenômeno da secularização é dependente da religião: as ideias cristãs estão presentes no destino do Ocidente pelas suas forças. Neste sentido, Vattimo vai além das noções usuais de retorno da religião: afinal, quem estabelece as possibilidades para ele é a própria religião. Isto é, o modelo de pensamento que enfraquece o ser e permite o retorno, foi dado anteriormente pela religião que, numa sociedade secularizada, teve sua ideia também secularizada no anúncio da morte de Deus.

A partir daí, Vattimo percebe que esta condição de possibilidade que liga a secularização à *Kenosis* se dá nos termos da linguagem - que também é, sempre, condição de possibilidade. Desta forma, ele concebe que a religião, no caso específico, o cristianismo, é um modo de linguagem que possibilitou o acontecimento da secularização²⁶. Assim, nos termos de sua percepção de linguagem, pode-se afirmar que o ser da secularização só se deu porque o Ocidente filosófico habita na linguagem judaico-cristã. Aqui é de grande importância retomar a noção de fundamento hermenêutico, já que ela está na base desta relação entre secularização e *Kenosis*. A mensagem cristã do enfraquecimento de Deus, em Vattimo, é determinante para a secularização na medida em que se constitui como um horizonte hermenêutico que

plausibilidade filosófica de ser religioso. Em suas palavras, “O fato é que ‘o fim da Modernidade’ ou, em todo caso, sua crise levou consigo também a dissolução das principais teorias filosóficas que acreditavam ter liquidado a religião: o cientificismo positivista, o historicismo hegeliano e depois o marxista. Hoje não há mais razões filosóficas fortes plausíveis para ser ateu ou, em todo caso, rejeitar a religião” (VATTIMO, 2018, p. 17). Assim, a ruptura com a religião não se está vinculada à secularização em si, mas a parte da filosofia que, na modernidade, apontava a implausibilidade da religião.

²⁴Vattimo afirma, seguindo Dilthey, que “O platonismo é [...] o emblema da metafísica antiga” (2004, p. 133).

²⁵Consequência desta noção de secularização e da adoção desta linguagem judaico-cristã, Vattimo afirma que a dissolução do próprio Deus na *Kenosis* é também o indício de uma filosofia não violenta: “A encarnação, ou seja, o abaixamento de Deus ao nível do humano, a que o Novo Testamento chama a *kenosis* de Deus, deve ser interpretada como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem com o traço distintivo a mesma vocação ao enfraquecimento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana” (VATTIMO, 2018, p. 31-32).

²⁶Em suas palavras: “esses ‘conteúdos’ positivos, caracteristicamente positivos, da experiência do retorno em que se dá, para nós, o religioso, também são positivos, sobretudo no sentido de que não encontramos numa reflexão abstrata sobre nós mesmos, como êxitos do aprofundamento de uma autoconsciência humana em geral. São, ao contrário, dados já numa linguagem determinada, que, em termos mais ou menos literais, é a linguagem da tradição judaico-cristã, da Bíblia” (VATTIMO, 2000, p. 101).

possibilita sua realização. Neste sentido, a secularização se dá diante de uma linguagem, cristã, que está como fundamento para ela.

Seria incoerente da parte de Vattimo estabelecer uma relação que se desse diretamente entre os dois termos, pois ela seria uma relação religiosa. Sem a mediação desta noção de linguagem cristã, enquanto doadora histórica de sentidos e símbolos, a secularização poderia ser percebida como fenômeno no qual Deus, depois de esvaziar a si mesmo, esvaziaria, ativamente, a sociedade da presença de instituições religiosas. Na medida em que se insere o cristianismo como linguagem, fica claro que a *Kenosis* é determinante enquanto horizonte constituído que acaba por ser condição de possibilidade para o acontecimento da secularização. Esta mediação, portanto, é essencial para entender corretamente a noção de secularização em Vattimo e, assim, a religião como linguagem.

Para Vattimo, esta linguagem, já dada na filosofia ocidental para além de condição de possibilidade, pode ser entendida como linguagem na qual o pensamento fraco, ontologia possível depois da dissolução da metafísica, deve acontecer. Por isso Vattimo adota, como será percebido nos outros capítulos, diversos termos que remetem a esta tradição como conceitos-chave em sua filosofia. Além de *Kenosis*, predomina em seu pensamento a noção de *caritas*. Todavia, adotar essa linguagem específica não é parte de um plano que vai contra a secularização e suas consequências, mas, pelo contrário, entende a “secularização como um caminho positivo de desenvolvimento do cristianismo na história” (VATTIMO, 2018, p. 43)²⁷.

Para entender o que seja esta leitura da secularização como algo positivo para o cristianismo, deve-se recorrer à argumentação que o próprio autor traça, dizendo que

secularização como fato positivo significa que a dissolução das estruturas sagradas da sociedade cristã, a passagem a uma ética da autonomia, à laicidade do Estado, a uma literalidade menos rígida na interpretação dos dogmas e preceitos, não deve ser entendida como desaparecimento ou despedida do cristianismo, mas como realização mais plena de sua verdade, que é, lembremos, a *kenosis*, o abaixamento de Deus, a desmentida dos traços ‘naturais’ da divindade (VATTIMO, 2018, p. 41-42).

²⁷Para ele, o entendimento deste modo é oposto à teologia dialética, na qual se situa, por exemplo, Karl Barth. Diz Vattimo: “a secularização não tem como efeito colocar em luz cada vez mais plena a transcendência de Deus, purificando a fé de uma relação demasiado estreita com o tempo [...]. É, na verdade, uma maneira com a qual a *kenosis* [...] continua a se realizar em termos cada vez mais nítidos” (2018, p. 43).

Pelo menos três aspectos podem ser realçados na colocação de Vattimo: a) a secularização não implica no fim da religião, no sentido positivista do termo, mas na dissolução da sacralidade das estruturas, portanto, uma queda de seu domínio jurídico; b) a tradição interpretativa do cristianismo que constituiu as estruturas, dissolvidas a partir da secularização, é contraposta a uma interpretação mais plena indicada por Vattimo, a saber, a de que a dissolução é o caminho indicado pelo próprio Deus; c) esta mesma tradição não só afirma uma realização menos plena da verdade do cristianismo, mas, justamente, nega-a ao afirmar os traços naturais (no sentido girardiano) e, portanto, violentos contra os quais o cristianismo se estabelece. A ideia de que a secularização é um fato positivo para a história do cristianismo, por fim, estabelece paralelos com seu conceito de superação, a *Verwindung*, a partir da qual não se pretende avançar para superar, mas dar um passo atrás e distorcer o que está dado.

Assim, pode-se perceber que a religião é uma linguagem no pensamento Vattimo. E, enquanto linguagem é condição de possibilidade para certa configuração epocal do ser. Isto é perceptível, também, na relação entre encarnação e secularização, termos essenciais no pensamento deste autor. Para ele, somente na linguagem judaico-cristã o enfraquecimento do ser pôde de fato acontecer. Apenas por meio de uma linguagem que carrega em si a radicalidade da *Kenosis*, o Ocidente pode presenciar a dissolução da metafísica e, conseqüentemente, da violência de suas estruturas fortes²⁸. Isto fica ainda mais claro ao afirmar que “o cristianismo é um estímulo, uma mensagem que coloca em movimento uma tradição de pensamento que se liberta, enfim, da metafísica”²⁹ (VATTIMO, 2007, p. 35).

Esta identificação entre secularização e dissolução, baseada numa ideia de religião como linguagem, é tão estreita que, para Vattimo, a própria filosofia hermenêutica, que acabou por se tornar uma base comum na contemporaneidade, é devedora dela. Diz ele que “a hermenêutica só pode ser o que é – uma filosofia não

²⁸ Aqui, especificamente, Vattimo dialoga com René Girard, afirmando que sua ligação entre cristianismo e dissolução da violência vitimária é correta, todavia, ainda não completa por fazer esta correlação a partir da morte de Jesus, e não da encarnação (VATTIMO, 2018, p. 28). Sua relação com o pensamento de Girard se estabelece como fundamental porque, para Vattimo, o cristianismo como superação da religião natural é uma espécie de tradição cristã não desenvolvida pela cristandade. Diz Vattimo que “se o sagrado natural é aquele mecanismo violento que Jesus veio desvelar e desmentir, é bem possível que a secularização [...] seja precisamente um efeito positivo do ensinamento de Jesus, e não um modo de se afastar dele” (VATTIMO, 2018, p. 34). Assim, o deus violento de Girard é o deus metafísico de Vattimo. Para o aprofundamento desta discussão, pode-se indicar *Cristianismo e relativismo* (GIRARD; VATTIMO, 2010a).

²⁹ Em inglês, “Christianity is a stimulus, a message that sets in motion a tradition of thought that will eventually realize its freedom from metaphysics”.

metafísica do caráter essencialmente interpretativo da verdade, e, portanto, uma ontologia niilista - enquanto herdeira do mito cristão da encarnação de Deus” (VATTIMO, 1999, p. 82). Isto significa que, o enfraquecimento de Deus (*kenosis*) que é possibilidade para a secularização, por meio da noção de linguagem como transmissão, é também a herança da qual a hermenêutica deve se apropriar para afirmar-se.

Diversos comentadores de Vattimo tentam, a partir de seu pensamento, estabelecer como se dá a relação entre *kenosis* e secularização. No entendimento desta pesquisa, a questão da religião como linguagem, como rede de transmissão, torna possível o fenômeno do enfraquecimento das estruturas fortes. Apontar este caminho como base para a dissolução evita uma relação direta e sem explicações, como se esta relação fosse estabelecida somente por uma influência (termo demasiadamente vago). Observar como alguns comentadores estabelecem essa relação se faz necessário na medida em que não somente posiciona a pesquisa em relação ao estado atual de discussão, mas também demonstra suas contribuições a esta discussão. Serão analisadas as relações que seis autores estabelecem: Guarino, Rocha, Scopinho, Pecoraro, Ferreira e Pieper.

Thomas Guarino, em sua obra *Vattimo and theology* (2009), estabelece, pelo menos, três sentidos fundamentais para a relação entre *kenosis* e secularização: a) um paralelo, porque o esvaziamento de Deus e o esvaziamento da filosofia contemporânea são o mesmo movimento em dois âmbitos diferentes; b) a *kenosis* como “raiz e paradigma da secularização” (GUARINO, 2010, p. 19)³⁰; e c) secularização como a continuação história da *kenosis* divina. Entre os três, o primeiro não estabelece uma ligação entre os termos, somente um paralelo. O terceiro sentido é o mais teológico que, apesar de não ser o caminho de Vattimo, Guarino está justificado em levar a termo, visto que sua obra é de cunho teológico. O segundo, todavia, estabelece uma relação muito próxima da que aqui se estabeleceu anteriormente. O sentido de paradigma, como um modelo a ser seguido, não é tão convincente, pois, como o próprio Vattimo destaca, há sempre a possibilidade de seguir outros modelos, como o das religiões naturais. Todavia, o sentido de raiz já parece ser mais profundo: não só é um modelo, mas a condição de possibilidade para que a secularização se desse no Ocidente. A figura da semente, entretanto, também aponta para algo que é plantado com vistas a frutificar.

³⁰ Em inglês, “[...] the root and paradigm of secularization”.

Neste caso, ele também seria inserido na leitura teológica do terceiro caso. O posicionamento do autor é, então, ambíguo.

Alessandro Rocha, ao traçar o tema das possibilidades da religião na pós-modernidade a partir de Vattimo, trata “a *kenosis* como elemento de afirmação de uma filosofia da religião no diálogo com a pós-modernidade” (ROCHA, 2013, p. 176). Para ele, a *kenosis* que Vattimo aborda é uma antecipação da filosofia e da cultura na pós-modernidade, não se tratando de duas expressões diferentes, mas o mesmo movimento. Diz ele: “a *kenosis*, que é enfraquecimento, traz à luz uma ontologia do enfraquecimento” (2013, p. 178. Grifo nosso). A relação estabelecida entre *kenosis* e secularização, para Rocha, é direta, porém vaga: afirmar que a primeira traz à luz uma ontologia do enfraquecimento que desemboca na secularização não apresenta argumentos suficientes sobre esta relação. O autor, assim, sinaliza que a *kenosis* explicita, revela, mostra a secularização, mas não diz de que forma isto se dá³¹.

Sávio Scopinho, em sua obra que enfoca a crítica de Vattimo ao pensamento e à filosofia moderna, relaciona secularização e *kenosis* de maneira inversa aos outros autores até agora interpretados. Para ele, a secularização é constitutiva da pós-modernidade, porém, nestes termos: “Através da secularização do cristianismo, realiza-se uma verdade culturalmente situada, que é a *kenosis*, significando um ‘abaixamento’ de Deus e um questionamento das leituras naturalistas e mitologizantes da própria divindade” (SCOPINHO, 2004, p. 102). Dois pontos merecem ser destacados: a) a secularização não é um fenômeno da cultura ou da sociedade pós-moderna, mas do cristianismo; b) esta secularização é condição de possibilidade para a *kenosis*. Para ele, a *kenosis*, por mais que esteja situada historicamente, é dependente da realização da secularização – e não o contrário. Diz Scopinho, por fim, que a categoria kenótica só pode ser reconhecida na tradição cristã quando esta é interpretada a partir da secularização. A relação, então, também não é explicada argumentativamente: o autor somente a expõe, de modo invertido em relação aos outros.

Rossano Pecoraro não tem, em sua obra *Nihilismo e (pós) modernidade*, a intenção de tratar especificamente do tema da secularização em Vattimo, mesmo assim, parece não ser possível ficar alheio ao tema tratando do pensamento deste autor. Em breves colocações, diz Pecoraro que a *kenosis* ajuda na formulação pós-metafísica da

³¹ A mesma relação é estabelecida em outra obra de Rocha, na qual é seu interesse formular uma teologia fundamental da revelação a partir de Vattimo e Andrés Torres Queiruga. Esta relação está no capítulo “Contribuições do pensamento de Gianni Vattimo” (ROCHA, 2010, p. 179-226).

eventualidade do ser. Apesar do verbo “ajudar”, utilizado por ele, seja demasiadamente vago, o autor continua sua argumentação dando interessante suplemento a esta afirmação: “É o horizonte da encarnação que, em última instância, doa ‘sentido’ à concepção (interpretação) da história do ser como niilismo, como enfraquecimento [...]” (PECORARO, 2005, p. 122). Esta concepção muito se assemelha a desta pesquisa, visto que compreende a *kenosis* não só como uma ajuda, influência ou explicitação, mas a insere na radicalidade da noção de linguagem enquanto tradição interpretativa. A encarnação, como acertadamente diz Pecoraro, é um horizonte hermenêutico por meio da qual a secularização é possível.

Vicente Ferreira, tratando sobre a possibilidade de um cristianismo não religioso a partir do pensamento de Vattimo, enfatiza que, no autor, o cristianismo kenótico possui em si elementos que podem constituir uma cultura plural, que rompa a dicotomia entre sagrado e profano. Nesta tradição a história se transforma em presente salvífico. A relação entre secularização e *kenosis*, assim, se estabelece nestes termos: “o cristianismo é visto como elemento de secularização, isso porque o processo kenótico age em seu cerne como fato dinâmico que dissolve qualquer ideia de onipotência de Deus ou de dicotomia entre realidades como céu, terra, religião, mundo” (FERREIRA, 2015, p. 96). Para ele, o cristianismo contém em si um elemento de *kenosis* e este é o seu cerne que dissolve a ideia de estrutura forte do ser. A relação por meio da dissolução kenótica é rica, todavia, Ferreira não se aprofunda em explicar como isto se dá. Em seu pensamento, a relação entre *kenosis* e filosofia é fundamental para uma filosofia pós-metafísica, mas, ainda assim esta base não é conceituada com mais profundidade³².

Frederico Pieper, por sua vez, apresenta uma concepção da relação entre *kenosis* e secularização muito próxima da que se adota aqui. Diz ele que, “o cristianismo, enquanto mensagem que o passado nos envia, é determinante para que se compreenda porque o Ocidente é a terra do ocaso do ser. A metafísica somente se esvazia por operar no seu interior a herança cristã da *kenosis*” (PIEPER, 2007, p. 216). Os termos em que o

³² Vicente Ferreira chega a citar a questão do cristianismo enquanto linguagem da tradição, mas não a estabelece como termo da possibilidade de relação entre *kenosis* e secularização: “Porque é o Ocidente a terra do cristianismo secularizado? Para Vattimo o Ocidente, mais precisamente a Europa, tem como elemento de identificação o cristianismo, ainda que de forma por vezes não pacífica. Ou seja, a modernidade não pode ser vista como momento totalmente novo, inaugural simplesmente. Ela tem sua herança referida aos valores cristãos. [...] Há aqui uma correlação entre pensamento fraco, cristianismo e Ocidente como terra do crepúsculo do ser ou da secularização. Secularização da ética, da ciência, da história porque já não mais existe um espelhamento da realidade. De qualquer forma é o cristianismo que gera a tradição cujo pano de fundo é o enfraquecimento, ou a *kênosis* do ser” (FERREIRA, 2015, p. 110). Apesar de sua aproximação, ele apenas remete a esta tradição a questão do retorno da religião.

autor coloca tal relação parecem bastante coerentes com o pensamento de Vattimo, uma vez que estabelece a religião como linguagem – transmissão histórica. Deve-se fazer menção ao posicionamento do autor perante dois conceitos fundamentais do pensamento de Vattimo: diante dos conceitos de secularização (2007, p. 201-213) e de *kenosis* (2007, p. 214-224), Pieper busca criticá-los antes de aceitá-los ou somente descrevê-los. Ele mostra algumas incoerências e impossibilidades dentro do pensamento de Vattimo, mas também propostas de leitura que sejam coerentes com o autor e logicamente possíveis³³.

Assim, pode-se dividir estes comentadores em três grupos: a) Guarino e Rocha que, com intenções teológicas, identificam a secularização como história da salvação que provêm da *kenosis*; b) Scopinho e Ferreira que identificam uma forte ligação entre os termos, mas não se aprofundam em mostrar como ela se dá; c) Pecoraro, Pieper e a presente pesquisa que concebem a relação entre *kenosis* e secularização a partir da noção de que a religião é uma linguagem por meio da qual uma mensagem é passada historicamente³⁴. Não se procura afirmar, aqui, que a terceira posição seja mais correta ou esteja mais próxima à verdade que as outras duas. Todavia, ela se coaduna à percepção do vínculo entre linguagem e religião.

1.2. A religião como linguagem em Rubem Alves

Há, no pensamento de Rubem Alves, alguns temas dos quais sua vasta obra parte. Destacam-se a esperança, o corpo, a educação, a teologia e a linguagem (CERVANTES-ORTIZ, 2005; NUNES, 2007; 2008) como principais assuntos de seus livros. É bastante clara a presença destes elementos como pressupostos ou como discussões, desde suas obras iniciais chegando às obras tardias. Dentre eles, destaca-se

³³ Primeiramente, Pieper trata do apelo vattimiano a Dilthey para sustentar a relação entre cristianismo e enfraquecimento (PIPER, 2007, p. 205-209), considerando a subjetividade cristã como fonte de dissolução. Todavia, isto é, como aponta Pieper, conflitante com a ideia heideggeriana de subjetividade: para ele, a afirmação da subjetividade reforça, necessariamente, a objetividade e a metafísica. Neste ponto Vattimo estaria em contradição com suas referências. A proposta de Pieper, para que este nó se resolva, é indicar que a subjetividade cristã colabora para a superação da metafísica na medida em que ela a leva ao seu extremo – que, em Heidegger, é também o ponto de partida para o outro início. Sobre a *kenosis*, Pieper aponta para a seletividade de Vattimo, uma vez que na mesma referência que o filósofo utiliza para sustentar esta ideia cristã de esvaziamento (o livro bíblico de Filipenses) estabelece o local mais alto para o Deus que se esvaziou, isto é, indica um retorno forte. Para Pieper, dois pontos amenizam a crítica a esta seletividade: a) o uso da referência paulina não é determinante enquanto comprovação textual, apenas enquanto tradição; b) Vattimo se apropria de Girard para estabelecer diferenças entre o deus natural e o Deus cristão que, na encarnação e na morte de cruz, rompe o ciclo natural de violência (PIPER, 2007, p. 215-219).

³⁴ Deve-se mencionar, ainda, Evilázio Borges Teixeira que, apesar de não tratar especificamente da relação entre *kenosis* e secularização, dedica o capítulo central de sua obra *A fragilidade da razão* a tratar da “hermenêutica e a questão da linguagem em Gianni Vattimo” (TEIXEIRA, 2013, p. 65-112).

um pressuposto que se mostra fundamental para a compreensão de Alves sobre o que seja religião: a linguagem.

Definir religião, portanto, pressupõe que se defina linguagem. Retoma-se a imagem da rede, mas aqui, diferentemente de Vattimo, o humano não se encontra preso, como um peixe na rede do pescador. A rede de que fala Alves é a rede em que se deita, tecida com palavras de esperança, nas quais o humano encontra descanso. Para ele, a linguagem religiosa é condição de possibilidade, fundamento em que se pode deitar, mas também abismo diante do qual o humano é impelido a dizer o que se encontra nos limites da linguagem. É a partir desta linguagem que ele organiza e constrói seu mundo, mas também é a partir dela que tudo se desestrutura para um novo modo de interpretar. Ela é modo de comunicar, mas também modo de experienciar. Ela tem sua função para sobrevivência, mas também é modo de construção de mundo – que ao mesmo tempo constrói o humano.

A profundidade deste pensamento e, conseqüentemente, sua importância encontram-se no contexto em que ele é inserido por Alves: diante das discussões contemporâneas sobre a linguagem na filosofia. Destacam-se, aqui, Wittgenstein e Heidegger como determinantes para tais discussões. Assim, a afirmação de Alves da religião como linguagem não se faz no intuito de atribuir ao fenômeno religioso um caráter comunicativo, mas, sobretudo, determinante para o modo de o humano ser no mundo. É neste sentido que este pressuposto fundamental deve ser entendido. Deve-se, então, perceber como Alves constrói esta noção em *O suspiro dos oprimidos* e, também, como isto aparece em *O enigma da religião* e *Religião e repressão*. Para tal, primeiramente será descrita a noção de linguagem para Rubem Alves, seguida de um desdobramento de como a religião se dá, em seu pensamento, como linguagem.

1.2.1. Os conceitos de linguagem

Já na epígrafe do primeiro capítulo de uma obra, Rubem Alves provoca o leitor com um poema de sua autoria:

Sabia que a religião é uma linguagem?
Um jeito de falar sobre o mundo...
Em tudo, a presença da esperança e do sentido...
Religião é tapeçaria que a esperança constrói com palavras.
E sobre estas redes as pessoas se deitam.
É. Deitam-se sobre as palavras amarradas umas nas outras.
Como é que as palavras se amarram?
É simples.

Com o desejo.
 Só que, às vezes, as redes de amor viram mortalhas de medo.
 Redes que podem falar de vida e podem falar de morte.
 E tudo se faz com as palavras e o desejo.
 Por isto, para se entender a religião, é necessário entender o caminho da linguagem (ALVES, 1999b, p. 5).

Neste poema pode-se encontrar não só o ponto de partida de Alves do ensaio intitulado “A rede das palavras” (1999b, p. 5-30), mas também o fim deste: entender a importância da linguagem na filosofia contemporânea para, então, perceber de que modo a religião se mostra como linguagem nestes sentidos apontados. Este pequeno poema demonstra as várias possibilidades de se entender o que é linguagem para o autor. A religião é um modo de comunicar, de falar sobre o mundo, mas também é modo de interpretá-lo – a partir do sentido. Ela é composta por palavras, tem suas próprias linguagens, mas também é rede na qual se pode deitar e achar conforto. É condição de possibilidade para se interpretar o mundo como aberto ou fechado. Por isso, o primeiro passo para entender a religião é entender a linguagem.

Para Alves, é importante diferenciar os homens e os animais: enquanto estes são biologicamente determinados, aqueles se encontram totalmente abertos ao futuro³⁵. Por conta disto, não se pode afirmar uma relação direta entre as experiências passadas do humano e suas ações futuras³⁶. Neste ponto, afirma Alves, “há um vazio imprevisível entre o corpo e a atividade” (1999b, p. 11). Há, ainda, outro aspecto pelo qual se pode diferenciar fundamentalmente humanos e animais. Para Alves, a relação destes com o mundo parece ser diametralmente oposta: enquanto os animais adaptam-se e ajustam-se ao mundo, os humanos transformam-no para que ele atenda às suas vontades. Desta forma, os humanos organizam simbolicamente o mundo para que seus desejos sejam supridos e seus corpos fiquem satisfeitos. Rubem Alves chama esta ação humana de “esforço titânico para antropologizar o universo todo, transformando-o numa extensão do corpo” (1999b, p. 12)³⁷. É neste esforço que se encontram a história, a sociedade e a

³⁵ Ao contrário do que se poderia objetar, Alves ao tratar do humano em relação ao animal não defende uma espécie de essência humana. Diz ele que “Os homens tiveram que inventar os seus programas de vida. Da nossa inferioridade biológica surgiram os mundos da cultura. [...] a nossa humanidade é uma invenção. Não existe uma natureza humana, no sentido de uma essência biológica fixa. Nós nos tornamos humanos trilhando os caminhos que as culturas estabeleceram” (ALVES, 2005b, p. 59).

³⁶ A fim de demonstrar isto nos animais, Alves evoca o exemplo dos exames com ratos de laboratório envolvendo dor, prazer e necessidade (ALVES, 1999b, p.9-12).

³⁷ A relação aqui estabelecida entre corpo e linguagem é, em muito, devedora do Zaratustra de Nietzsche: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (NIETZSCHE, 2014, p. 42).

religião: criações humanas que organizam e fazem o mundo de modo que ele seja amigável.

É neste ponto que Alves chega à linguagem: ela “é a memória coletiva da sociedade” (1999b, p. 15). Aqui, tanto Vattimo como Alves concordam que esta rede da linguagem é, também, um conjunto de memórias e tradições em que o humano é jogado. Isto significa que a linguagem fornece as categorias que serão usadas pela sociedade para a interpretação e construção do mundo. Pode-se dela dizer que, sendo memória coletiva, é mecanismo fundamental para a humanidade neste processo de instrumentalização do mundo. Neste sentido, a função da humanidade não é apenas mediar uma relação humano-mundo, mas possibilitar o modo como o próprio humano quer estabelecer esta relação. Desta forma, mais do que comunicação ou mediação, a função da linguagem aqui é possibilidade de relação.

Passando, então, a analisar a estrutura da linguagem, Rubem Alves cita a ideia de Wittgenstein: “Os limites da minha linguagem denotam os limites do meu mundo” (WITTGENSTEIN, 1968, §5.6, p. 111). A partir desta, ele procura responder a questão sobre o que é, de fato, a linguagem, ampliando a definição tradicional que a limita como comunicação. Esta definição diz que a linguagem é apenas reduplicação: ou reduplica expressamente o que a mente do falante pensa, ou reduplica o que o humano enxerga do mundo. Todavia, para Alves, estas afirmações dizem muito pouco sobre o que a linguagem é. Para ele, “o homem é um construtor de mundos” (1999b, p. 18) e a linguagem é uma ferramenta que o ajuda nesta tarefa de construção. Desta forma, a linguagem “não é uma cópia do real, mas antes uma organização do mesmo. Na realidade, para o homem, o real é aquilo que ele organiza” (1999b, p. 18).

Deste modo, a definição tradicional de linguagem parece ser menos fundamental em Rubem Alves: para além de forma de comunicar externamente o que se passa interno ao humano, a linguagem é a estrutura que constrói o mundo de acordo com os valores humanos. Assim, “o mundo, como cosmovisão, como espaço e tempo humanos, não poderia existir, se não fosse a linguagem” (ALVES, 1999b, p. 20). Para Alves, é essencial perceber que a linguagem tem função primordial no exercício do humano como construtor de mundos, mas também é condição de possibilidade para que neste construir o humano realize sua atividade humanizadora.

A definição de mundo, por sua vez, também deve ser analisada, já que Alves não o trata somente como ordem natural que se encontra para além do sujeito, isto é, uma realidade factual. Para ele, mundo é uma totalidade significativa constituída individual e

socialmente de acordo com os valores históricos. Neste sentido, ele segue a interpretação de Berger, para quem esta noção o mundo é uma construção humana que organiza o que está dado a partir de si mesmo (BERGER, 1985, p. 15-41). Esta é, portanto, uma visão fenomenológica de mundo, no sentido de que não considera somente o externo como fato, mas como uma relação entre a consciência do sujeito que constrói (aqui, através da linguagem) e as coisas que com ele interagem.³⁸

Observa Alves que a linguagem não é apenas um instrumento que o humano cria para construir o mundo que ele deseja, “mas uma vez criada, a linguagem se transforma de ferramenta em sistema: ao invés de ser o homem quem a usa é ela que usa o homem” (1999b, p. 21). Esta duplicidade é essencial para entender a linguagem: o humano só a usa como ferramenta na medida em que já foi usado por ela como sistema. Como estrutura, a linguagem é o que media o mundo, no sentido de ser aquilo que constrói o modo como o humano percebe e se relaciona com o mundo. Desdobramento desta noção, a linguagem hoje só pode ser percebida em ambiguidade, visto que, mesmo em contínua construção, já está dada ao humano.

Rubem Alves também investiga as relações entre linguagem e valor, defendendo que “o mundo é a natureza organizada do ponto de vista das necessidades de uma espécie” (1999b, p. 24)³⁹. Isto significa, propriamente, que a humanidade atribui valor a algo na medida em que isso lhe é importante no processo de humanização da natureza. Isto é, atribui-se sentido às coisas não em busca de uma verdade, mas tendo em vista finalidades pragmáticas, de sobrevivência. Desta forma, a organização do mundo de acordo com as necessidades existenciais se dá na atitude valorativa do humano e pela linguagem. Assim, o ponto de vista da linguagem é determinante para a relação do humano com o mundo que ele mesmo constrói.

Percebe-se aqui uma importante dialética no pensamento de Rubem Alves: não só o humano constrói o mundo, como também é construído por ele. Esta dialética se dá em reciprocidade, isto é, não é, necessariamente, hierárquica em nenhum aspecto. Por

³⁸ Peter Berger trata sobre a construção de mundo dizendo que “o mundo é construído na consciência do indivíduo pela conversação com os que para ele são significativos (como os pais, os mestres, os amigos). O mundo é mantido como realidade subjetiva pela mesma espécie de conversação, seja com os mesmos interlocutores importantes ou com outros novos (tais como cônjuges, amigos ou outras relações)” (BERGER, 1985, p. 29-30). Aqui fica clara a relação de dependência entre Alves e Berger: a construção do mundo humano é subjetiva, no sentido de que se dá por meio de sentidos e significados. Sobre o assunto, recomenda-se o texto “Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação” (CAMPOS, MARIANI, 2015).

³⁹ Mais uma vez, Zaratustra aparece como referência fundamental: “Nenhum povo poderia viver sem primeiro fixar seus valores” (NIETZSCHE, 2014, p. 76).

isto, é na mesma medida que um constrói o outro, já que a linguagem é tanto uma rede de referências externas e passadas, quanto a organização das coisas presentes. Na atitude valorativa, implicada pela vontade de humanização da natureza, o humano constrói o mundo de acordo com sua posição nele. Deste modo, não há uma estrutura de partida e contrapartida, mas dupla relação, já que não há humano sem mundo, nem mundo sem humano.

É desta função essencial da linguagem que surge o discernimento humano quanto à natureza e, posteriormente, ao mundo. Diz Alves, “o homem vê o mundo através de uma atitude valorativa, isto é, atitude que pergunta à realidade acerca de sua significação para o seu problema fundamental” (1999b, p. 27). Pode-se dizer, a partir deste autor, que o problema fundamental do humano é a existência. Por isso, é ela que vai servir de fundamento e critério para esta atitude valorativa. De acordo com as demandas da existência é que serão atribuídos valores aos fenômenos, e é por meio destes valores que a linguagem estabelece a sociedade e funda mundos.

É justamente neste sentido que Alves defenderá que a razão é, em si, posterior à atitude valorativa: antes ainda de um ato racional humano de decisão acerca dos valores, aquela atitude já tinha sido estabelecida. É justamente esta valoração que criará a necessidade da racionalidade como instituição. Portanto, a racionalização do mundo não pode, para Rubem Alves, ser anterior a valoração deste, visto que é um processo que surge desta valoração. Aqui, mais uma vez se percebe como o autor é, também, devedor de Nietzsche em sua noção de linguagem. O filósofo alemão afirmava que “na elaboração dos conceitos trabalha originariamente a linguagem e depois a ciência” (NIETZSCHE, 2001, p. 18). Assim, em fins pragmáticos, a linguagem é anterior à ciência, já que está ligada a uma atitude valorativa do mundo, na qual a verdade e a mentira dependem, em última instância, das necessidades da existência.

Desta forma, Alves afirma que a atitude valorativa é irracional, no sentido de que é anterior à razão. Esta seria, então, uma função organizadora de tais valores. Isto remete à questão da verdade e da mentira: como adequação do enunciado ao objeto “em si”, a verdade não poderia ser alcançada. A verdade só poderia ser percebida, então, como adequação do enunciado aos valores que estão na base da racionalização. A linguagem, aqui, está aquém da racionalização, ainda. É ela que revela os valores mais íntimos da existência. Diz, aqui, Alves que “a palavra, portanto, é uma nota de rodapé à existência. Só pode ser compreendida por referência a ela” (1999b, p. 29). Isto significa que, do mesmo modo que a racionalização só é entendida diante do processo de

valoração, a linguagem se encontra em relação à vida. A afirmação de Alves não implica, necessariamente, dizer que a linguagem é uma atitude segunda em relação à existência. Antes, parece ser uma justaposição: ela não pode ser retirada da história e do âmbito mais próximo ao cotidiano humano.

É necessário, aqui, reconhecer um possível problema na argumentação de Alves. A atitude valorativa se dá mediante as necessidades da existência humana. Isto está claro para o autor: “A atitude valorativa é a mais fundamental no relacionamento do homem com o mundo” (1999b, p. 28). Todavia, isto se dá por meio da linguagem ou é anterior a ela? Isto é, ela possibilita, como em Vattimo, a relação do humano com o mundo ou é algo posterior à existência? Esta questão é ambígua em Alves. A partir desta ambivalência entre valor e linguagem, o autor trata dela como uma estrutura de valores. Portanto, a linguagem “remete assim, sempre, a um sujeito que a construiu como ferramenta em sua luta para organizar um mundo significativo” (ALVES, 1999b, p. 29). Aqui, a linguagem é posterior à existência e posterior à atitude valorativa – é construída por um sujeito frente a estas coisas. E ainda é a linguagem uma sugestão de que os valores que a constituem podem ser comunicados. Neste sentido, “são os valores que tornam a comunicação possível, pois, como já sugerimos atrás, são eles que dão significado às palavras” (ALVES, 1999b, p. 29). Mais uma vez, a linguagem, enquanto comunicação, é posterior à atitude valorativa. Entretanto, esta comunicação só se dá no momento em que ela se torna linguagem comum, isto é, quando as estruturas de valor entre quem dialoga são as mesmas. Diz Alves:

É a linguagem comum, como estrutura de valores, que se constitui na base que poderíamos chamar de comunidade. Ela se constitui na pressuposição da participação (relação eu-isso, relação eu-tu), na pressuposição da interpretação (o que significa a situação em que nos encontramos, promessa ou ameaça?), e na pressuposição para a integração da ação (o que fazer?). Uma situação comum de classe social – participação numa mesma condição econômica – não é base suficiente para a comunidade. Porque a situação material, em si, não é significativa. Pode ser sentida e vivida de múltiplas formas diferentes. Ela só adquire significação através de uma linguagem que a interpreta como valor, seja positivo, seja negativo (ALVES, 1999b, p. 30).

Aqui, pode-se perceber a ambiguidade característica desta argumentação de Alves. A linguagem estava posta como um movimento de comunicação dos valores que a constituem. Aqui ela se encontra como pressuposição da relação, o que não significa, necessariamente, que ela esteja num passo anterior à valoração: na medida em que é linguagem comum, ela é base para comunicação – mesmo sentido anterior. Todavia,

quando Alves lança mão do exemplo de uma situação econômica, a situação da relação entre linguagem e valor muda. A interpretação da situação se torna valorativa por meio de uma linguagem. Aqui, esta linguagem está antes da atitude valorativa. Como se posicionam, então, linguagem e valor?⁴⁰

Certamente não é tarefa simples resolver esta aparente contradição. Para fazê-lo, é aqui proposta uma interpretação que tenta abarcar a relação entre estes conceitos sem distorcê-los de modo que fiquem irreconhecíveis, nem modificá-los de forma que se tornem incoerentes com o conjunto do pensamento de Alves. A linguagem enquanto estrutura de valores, que é sempre concebida como momento posterior a tal valoração, tem como função primordial a comunicação de si mesma. Neste sentido, ela é linguagem comum que possibilita o diálogo e o entendimento de fato. Todavia, quando o autor concebe a linguagem enquanto interpretação da própria existência, ela aparece juntamente com a atitude valorativa. Aqui, a própria linguagem interpretativa é esta valoração. Se a existência só é possível através desta atitude valorativa, ela também é conjunta à linguagem interpretativa. Há, por fim, uma mútua pertença entre linguagem e valoração: ao mesmo tempo em que esta se dá por meio de uma linguagem, é ela estruturante da linguagem que a comunica. Neste sentido, concordamos com a análise de Nunes sobre o pensamento de Alves: “Aquilo que Kant colocava na mente, na razão, Alves coloca na linguagem. Ela seria um *a priori*, não absoluto, mas participante da dinâmica da história; portanto, sempre em mudança” (NUNES, 2008, p. 124)⁴¹.

Conclui-se que a linguagem se mostra como essencial para o humano enquanto construtor de mundos. É na linguagem que o humano conhece o mundo, relaciona-se com ele e o constrói. É por meio da linguagem que o humano constrói os valores que regem a sociedade e, no limite, regem o próprio humano. É com a linguagem que o humano cria, encontra a racionalidade e a palavra que o faz comunicar. Rubem Alves

⁴⁰ Esta questão levanta a dúvida sobre até que ponto Rubem Alves desenvolve suas noções em relação à virada linguística. É nítido que, ao mesmo tempo em que ele indica possibilidades mais profundas, por vezes reduz a linguagem à questão comunicativa. Isto se dá, por exemplo, em sua descrição fenomenológica do processo de conversão. As contraposições serão grifadas para que fique aparente: “A linguagem é um instrumento de mediação entre o homem e seu mundo. Não contemplamos a realidade face a face. [...] A linguagem, entretanto, não é uma cópia das coisas e dos fatos. Linguagem é sempre interpretação. [...] O discurso sobre o objeto é sempre uma expressão de uma presença do sujeito. Falar sobre o mundo, portanto, é sempre interpretação do mundo. É dizer o que o mundo significa pra mim” (ALVES, 2005a, p. 68-69. Grifos nossos). Ao mesmo tempo em que o autor concebe a linguagem como instrumento de mediação fundamental e interpretação, ele a trata também como discurso. A questão, todavia, vai além desta contraposição entre comunicação e mediação: ao afirmar a linguagem como mediação, Alves trata da impossibilidade de acesso à realidade sem questionar a própria possibilidade de uma realidade última.

⁴¹ Aqui, mais uma vez Alves e Vattimo estão próximos: o diálogo com Kant se dá no mesmo sentido, o da destranscendentalização.

percebe que esta rede, a linguagem, envolve e permeia toda a atividade humana. Mais: é ela que possibilita qualquer atividade. O humano, para Alves, é aquele que é disposto pela linguagem a construir seu mundo e dispõe dela para torná-lo um acordo. A linguagem é a rede em que o humano se deita, mas ele também a pode balançar.

Para além desta percepção, Rubem Alves ainda concebe a linguagem a partir da ideia de jogo e de encantamento ancorado, sobretudo, em Wittgenstein. Para ele, os diferentes discursos são jogos que, como tais, têm suas regras. “As pessoas normais brincam com muitos jogos de linguagem [...]. A vida é uma multidão de jogos acontecendo ao mesmo tempo” (ALVES, 1999c, p. 112). Assim são os discursos científicos, religiosos, poéticos etc., cada qual com sua linguagem: seu modo de falar e de interpretar o mundo. Estes jogos, todavia, podem não ser reconhecidos como tais. Se isto acontece, tornam-se absolutos: o humano fica enfeitiçado pela linguagem, torna-se um promotor do próprio jogo – como se fosse o único possível⁴². Isto se dá, justamente, porque os limites do mundo do humano são estabelecidos de acordo com os limites do seu jogo de linguagem. Contra este feitiço, argumenta Alves, utilizando o mesmo referencial, Wittgenstein, há a filosofia. Só ela pode quebrar este feitiço. Todavia, ela não o faz por oferecer-se como jogo mais adequado, mas por demonstrar que o mundo (delimitado pela linguagem) é sempre um entre vários jogos.

Dentre os comentadores da obra de Rubem Alves, destacam-se alguns que levam em consideração mais profundamente seu pensamento sobre linguagem⁴³. O objetivo em trazê-los para o diálogo não é somente posicionar esta pesquisa em relação a outras e, assim, argumentar sobre sua importância. Ao fazê-lo, pretende-se demonstrar que diante da ambiguidade do pensamento de Alves sobre a linguagem, pode-se fazer uma opção: as leituras que o entendem como adepto da virada linguística, assumindo seus pressupostos e consequências, não são mais ou menos válidas e coerentes que as leituras

⁴² Rubem Alves conta, em diversas ocasiões, uma interessante anedota que exemplifica muito bem o que seria este caráter de feitiço da linguagem: “Lembro-me de um cavalheiro, educado num mundo de interditos alimentares, que aprendera a detestar miolo sem nunca haver provado um. Foi jantar em uma casa em que foi servida couve-flor empanada. Após a refeição dirigiu um elogio à anfitriã: ‘- Divina, a couve-flor... – Couve-flor? O senhor se enganou. É miolo empanado...’ E sem que tivesse havido uma única alteração nos componentes físico-químicos da situação, a linguagem que envolvia o corpo se encrespou, e a polidez do hóspede se transformou em palidez de um corpo cujo estômago vem à boca, seguida da corrida inevitável ao banheiro, para vomitar. Vomitar o quê? Miolo? Absolutamente. Vômito de palavras, rótulos, etiquetas” (ALVES, 2005b, p. 61-62). Na medida em que este cavalheiro estava enfeitiçado por um jogo, suas regras delimitavam sua experiência no mundo e sua interpretação dele.

⁴³ Não serão analisadas obras que tratam da linguagem a partir de Alves, aplicando suas noções a outros campos, como é o caso de Iuri Reblin ao dialogar com ele e Habermas com vistas a uma crítica construtiva à teologia a partir do conceito de linguagem (REBLIN, 2010). Esta aproximação, apontada também em sua dissertação, é bastante interessante por situar Alves em meio a grandes pensadores da questão da linguagem. Esta aproximação é rara entre seus comentadores.

que consideram esta virada inacabada em seu pensamento. Ambas são possíveis mediante a interpretação das obras de Alves. Entre os comentadores não há consenso sobre isso, deixando claro que, desde que se reconheça a ambiguidade da questão, não há impedimentos para que se faça a opção por uma das posições.

Dentre os autores que interpretam Alves fora desta virada linguística, está, dentre os destacados, Golin. Luana Golin, ao analisar a questão da teopoética na produção mais recente de Alves, faz da linguagem uma questão central de seu artigo, mas sem considerar que, para o autor, a linguagem é mais que modo de comunicação. Assim, sua análise da linguagem poética em Alves acaba sendo um tanto quanto redutora no sentido de que não credita a ela toda a profundidade que se pode encontrar em seu autor. Deve-se, todavia, reconhecer o mérito que sua pesquisa tem ao apontar para o caráter abissal na concepção de linguagem de Alves.

Já os comentadores que consideram que Alves leva com profundidade as noções contemporâneas de linguagem são Reblin, Veliq e Nunes. Na leitura de Iuri Reblin, o mundo, que dá sentido à existência, é construído como rede de significações e “essa rede de significados é traduzida em linguagem. [...] Toda a ação humana acontece dentro de um mundo criado pela linguagem. A linguagem muda o mundo, o mundo muda a linguagem. Linguagens diferentes refletem mundos diferentes e vice-versa” (REBLIN, 2007, p. 77). Fabiano Veliq merece destaque, pois é o único que dedica seu texto à questão da linguagem em Alves, de forma geral. Para ele, há duas funções centrais que resumem o que Alves conceitua como linguagem: definir os limites do mundo humano, e enfeitiçá-lo. Apesar desta redução a, apenas, duas funções, sua interpretação de Alves indica uma aproximação com a filosofia contemporânea: “A humanização da natureza é feita pela linguagem, pois o ser humano não lida com a realidade face a face, mas sempre mediado pelas palavras e símbolos. Um mundo sem linguagem torna-se incompreensível para o homem” (VELIQ, 2011, p. 65). Antônio Vidal Nunes, em comentários biográficos, dedica um capítulo inteiro de sua obra para tratar da centralidade da linguagem no pensamento de Alves, após sua exposição sobre o tema do corpo e antes da educação. Para Nunes, em Alves “não há mundo possível fora da linguagem” (2008, p. 93), o que significa que a linguagem não só é meio de expressão, mas, condição de possibilidade da existência. O pensamento sobre linguagem em Rubem Alves é resumido por Nunes de modo bastante completo:

- 1) O lugar que a linguagem ocupa na elaboração de Rubem Alves está em consonância com o significado que ela passa a ter na filosofia contemporânea. [...]
- 2) A linguagem é um dos conceitos fundamentais do

humanismo alvesiano. [...] 3) A linguagem constitui a memória do próprio homem [...], com a linguagem não apenas nos comunicamos, mas criamos e reproduzimos o mundo. 4) [...] Não podemos conhecer o que se coloca fora de seu âmbito. 5) A linguagem é dinâmica. Ela encontra-se em um processo contínuo de nascimento e morte. [...] 6) A linguagem enfeitiça.[...] 7) A filosofia encontra seu papel também na crítica à linguagem [...] (NUNES, 2008, p. 144-145).

Essa ambiguidade perceptível nos comentadores de Alves é importante para salientar que há tensões presentes na obra do autor que apontam tanto para a linguagem enquanto função humana (1999b, p. 7-17), quanto como condição de possibilidade de experiência do humano no mundo (1999b, p. 18-30). Ao aproximar esta questão da linguagem à sua relação com a religião, estabelece-se com mais clareza até que ponto, na leitura que aqui se opta, Alves se adequa às noções da virada linguística. Assim, o conceito alvesiano de linguagem se clareia quando se constitui sua relação com o conceito de religião, não porque um englobe o outro, mas porque nela se revela o caráter mais peculiar de cada um destes dois conceitos.

1.2.2. Linguagem é religião

O primeiro passo para reconhecer de que modo a religião se apresenta como linguagem em Rubem Alves já foi dado: perceber o que é a linguagem para ele. Assim, falta o segundo passo que consiste, justamente, na investigação de como se alia essa noção de linguagem à religião. Para tal, deverá ser observado como as ideias presentes em sua obra, ao falarem de religião, pressupõem-na como linguagem.

Em sua reflexão autobiográfica, intitulada “Do paraíso ao deserto” (ALVES, 1984, p. 9-32), Rubem Alves faz diversos apontamentos que demonstram como a estreita ligação entre a religião e a linguagem se estabelece. Ao falar sobre como uma linguagem fundamentalista exercia influência sobre si, no período de estudos teológicos, Alves aponta para o caráter “enfeitiçante” da linguagem, mostrando como ela determina o mundo em que se habita e o modo com que se habita nele. Para ele, “é a linguagem que sustenta o nosso mundo e estrutura a nossa personalidade” (1984, p. 12). Nesse texto, apesar de o autor não se preocupar em debater pormenorizadamente a linguagem, ele cita essa questão como fonte do seu desenvolvimento.

Assim, Alves mostra como o fundamentalismo não corresponde a um conjunto de ideias e teses defendidas por um grupo de pessoas. Antes, o fundamentalismo é o modo como as pessoas defendem suas ideias - sejam elas quais forem. Assim, o

fundamentalismo não é outra coisa senão uma linguagem: um modo de portar-se diante de si mesmo (e de suas próprias ideias) no mundo. Rubem Alves diz que o

Fundamentalismo é uma atitude que atribui caráter último às suas próprias crenças. O mais importante não é o que o fundamentalista diz mas como ele diz. É a atitude dogmática e autoritária com respeito ao seu sistema de pensamento, e inversamente a atitude de intolerância inquisitorial ante qualquer tipo de ‘herege’ ou ‘revisonista’ que o caracteriza. [...] O que importa na caracterização do fundamentalismo não são as ideias que ele afirma, mas o espírito com que ele as afirma. [...] De uma forma mais abstrata: é a estrutura que determina a significação da mentalidade fundamentalista, e não os itens que constituem o inventário do seu conteúdo (ALVES, 1984, p. 11).

Aqui, parece clara a ideia do autor de como a religião se dá como uma linguagem: mais do que um conjunto de discursos, ela é um **modo** de discursar sobre qualquer coisa. Daí a reciprocidade entre a forma e o conteúdo, isto é, o que determina a mentalidade religiosa é também sua estrutura e não somente o seu vocabulário discursivo. Neste sentido, a caracterização da religião como linguagem não se mostra somente em termos difusos, mas totalmente compatíveis com a ideia anterior de linguagem em Alves, apropriada da filosofia contemporânea. O entendimento deste pressuposto fundamental em Rubem Alves é essencial para a análise de quais sejam os modos de habitar a terra para este autor. Isto pode ser afirmado porque é, sobretudo, sobre a mesma estrutura de pensamento da citação anterior que serão construídas as noções de dogmatismo e poética.

A tomada deste pressuposto, a religião como uma linguagem, é tão radical em Alves que os seus desenvolvimentos parecem apontar para além do pensamento do próprio Wittgenstein – autor inúmeras vezes citado por Alves⁴⁴. Isto é aparente quando, ao tratar a religião a partir da noção de imaginação, sobretudo em Freud e Feuerbach, Rubem Alves se coloca contra a ideia moderna da consciência como reduplicação do fato bruto da natureza, afirmando que a experiência do humano com o mundo não é abstrata como o modelo científico pretende, mas emocional. E é, justamente, a emoção que rege esta experiência entre homem e mundo. Desta forma, afirma ele, é esta experiência “que determina a nossa maneira de ser no mundo” (ALVES, 1984, p. 25).

⁴⁴ As recorrências a ele se dão em dois momentos fundamentais, já descritos: na caracterização da linguagem, enquanto discurso e visão de mundo, como jogo de palavras, reconhecendo seu aspecto interpretativo, porque sempre limitado a um jogo; e ao revelar o caráter enfeitiçante deste jogo, que desemboca numa postura fundamentalista.

Neste ponto insere-se a radicalidade do pensamento alvesiano: se a consciência não é pura reduplicação da natureza, se ela é sempre comprometida, partidária e dependente das emoções, entender o que rege estas emoções é primordial para entender como o humano é no mundo. Deste modo, conclui Alves, “Se o coração da consciência é emoção e valor, a consciência é radicalmente religiosa. [...] Em outras palavras, aquilo a que denominamos realidade é uma construção da matriz religiosa da consciência” (1984, p. 26). Em certa medida, pode-se afirmar que esta é uma chave de leitura para entender as obras de Alves sobre a religião: a consciência do humano é religiosa por ser determinada pelas aspirações mais profundas deste em relação à natureza na qual se encontra inserido.

Isto implica que as linguagens que constituem o modo de o humano ser no mundo sejam sempre linguagens religiosas, visto que é, justamente, a religião quem determina a atitude emocional-valorativa que constitui a relação humano-mundo. O sentido de religião aqui deve ser ampliado: não se trata somente de um conjunto de ideias e práticas, mas uma postura frente à existência, um modo do humano lidar com seu mundo. É neste sentido que Rubem Alves poderá afirmar que “Estamos condenados à religião” (1984, p. 31): não se foge da religião porque a consciência da relação na qual o humano vive é consciência religiosa. Desta forma, a noção de religião como linguagem se estabelece como primordial para o estudo das ideias de Rubem Alves, bem como a percepção de que esta linguagem determina e funda modos de o humano habitar a terra.

O desenvolvimento posterior de como a religião é o fundamento por meio do qual o humano é em seu mundo pode ser percebido, por exemplo, na descrição que Alves faz do processo de conversão (ALVES, 1984, p. 117-144). Esta análise parte da ideia de que, apesar de a maioria dos estudos científicos optarem pela forma dogmatizada, cristalizada da religião, esta forma não é mais que um “monumento de uma experiência esquecida” (ALVES, 1984, p. 117): esta experiência é a conversão. Para Alves, este é o momento em que a consciência do humano, já, de fato, religiosa, adquire uma linguagem institucional. Assim, ele analisa o momento/processo de conversão, isto é, adesão de alguém a uma religiosidade instituída, ponderando as diversas variáveis e mudanças que envolvem tal experiência.

Há, aqui, uma contradição no pensamento de Alves? Se por um lado ele considera que a consciência humana é sempre religiosa, como pode existir algum tipo de conversão? Se não é a conversão que torna a consciência religiosa, o que ela é? Ora,

a afirmação de que a consciência é religiosa significa que o que a funda é uma experiência emocional, não uma série de elaborações racionais. Neste sentido, seja a experiência fundadora ligada a uma tradição religiosa, ou não, a consciência é religiosa. Assim, explica o autor, a conversão é a substituição de uma experiência fundadora por outra. Troca-se o que constitui o núcleo da consciência, mas ele continua sendo religioso. A conversão não elimina nem impõe o elemento religioso à consciência, pois ele já está lá e permanecerá independente dela. Por isto esta condenação à religião.

Alves afirma que a conversão possui diversas aproximações com outras experiências, especialmente estética e lúdica (1984, p. 118-123), todavia isto se dá para além da dicotomia objetividade-subjetividade, pois o que está em jogo é o prazer por trás de tais experiências. Desta forma, esta experiência transformará toda a lógica do cotidiano do “convertido”. E é aí, relembra o autor, que a linguagem na qual o humano está e constrói passa a ser outra, bem como o modo com que se vê o mundo: “a linguagem nos permite ver, dentro de seus limites, mas nos torna cegos para tudo aquilo que a transcende” (1984, p. 126). Desta forma, a linguagem do humano comum difere essencialmente da do humano convertido. Diferem as linguagens, diferem os mundos.

Há aqui uma diferença fundamental entre o pensamento de Alves e o de Vattimo. Neste, a linguagem é condição de possibilidade da experiência em geral, isto é, não há modo puro de o humano se relacionar com o mundo – ele sempre o faz a partir e por meio de uma linguagem. Já em Alves, a linguagem religiosa é algo bem próximo do que se pode chamar de ideologia: lentes que determinam o modo como se observa o mundo. De certa forma, ele individualiza o conceito de linguagem religiosa argumentando que, como instrumento de relação entre humano e mundo, ela é única diante da experiência emocional – que de todo modo é sempre singular.

O autor prossegue, após esta longa introdução, descrevendo o que ele denomina de dois momentos da conversão: primeiramente a desestruturação do mundo em que o humano habita; posteriormente a reestruturação que se dá na nova linguagem e a partir da nova consciência. Aqui, pode-se apontar uma semelhança com o pensamento de Vattimo: há uma ambiguidade em relação à linguagem. Ao mesmo tempo em que ela serve como fundamento para a estruturação do mundo, ela pode servir como desfundamento e desestruturação do mundo. No processo de conversão analisado por Alves, isto fica claro, principalmente porque se dá em dois momentos, o primeiro ligado à desfundamentação, o segundo à fundamentação.

O primeiro momento, para ele, se caracteriza, sobretudo, pela angústia presente no ser humano diante da experiência com o sagrado⁴⁵ (ALVES, 1984, p. 131-146). Já o segundo se caracteriza por uma espécie de cosmogonia individual: um novo mundo é fundado, estabelecido diante de si (1984, p. 146-164). Passa-se do caos primeiro ao cosmos. Numa espécie de síntese, Alves afirma que, na conversão, “estamos diante de um momento mágico em que a consciência se constitui em torno de um novo centro emotivo, a partir do qual o mundo toma um novo sentido” (1984, p. 149).

A partir desta leitura de Alves, fica ainda mais clara a noção de religião como linguagem essencial na constituição do humano como construtor do mundo em que habita. Ela se estabelece como a própria linguagem na qual o convertido habitará e construirá seu mundo. Neste ponto pode-se entender uma colocação preliminar de Alves, a qual diz que “poderíamos denominar a conversão de *metamorfose da subjetividade*” (1984, p. 118). A religião como linguagem do convertido não é, mais uma vez, apenas um conjunto de expressões comunicativas, mas é a própria subjetividade humana que determina o modo como o humano é no seu mundo.

Rubem Alves atribui à religião uma função primordial no humano, que o constitui como tal. Por isso ele chega à noção radical de que a religião é uma linguagem: ela funda não só o ponto de vista do humano sobre o mundo, mas o próprio modo como o humano habita e constrói este mundo. É neste sentido que o autor poderá, ao descrever o tipo ideal do protestantismo de reta doutrina (em *Religião e Repressão*), tratar sobre “Como o protestantismo constrói e conhece a realidade” (2005a, p. 101-154) e sobre “O mundo que os protestantes habitam” (2005a, p. 155-200)⁴⁶. Estes dois capítulos são baseados na ideia de que a religião é uma linguagem e, somente como tal, pode estruturar um mundo a partir de uma realidade.

1.3. A morada na face do abismo

A linguagem, e isto já está suficientemente claro, tanto para Vattimo, quanto para Alves, se dá como fundamento, diante do qual ao humano é possível conhecer, experimentar e se comunicar. Entretanto, afirmar a linguagem como fundamento não é,

⁴⁵Aqui, Alves se apropria do existencialismo: cita Sartre, Heidegger e Kierkegaard em sua análise (1984, p. 138-246). Para eles, a angústia é algo fundamental no ser humano. Em Vattimo a ideia da angústia também está presente na experiência de desfundamentação da linguagem, todavia, através da arte (VATTIMO, 1991, p. 61).

⁴⁶ Em *Da Esperança* (1987), Alves também tratará desta questão, todavia de modo a estabelecer bases que possibilitem uma linguagem humanístico-messiânica (1987, p. 137-152) que seja histórica e de liberdade (ALVES, 1987, p. 149).

ainda, suficiente: é necessário analisar como está contida no pensamento de ambos a noção de linguagem enquanto desfundamento. Este caráter abissal da linguagem permite que os autores se aproximem mais uma vez e, por meio dela, será possível afirmar a linguagem enquanto modo de habitar a terra. A linguagem, então, não se encerrará enquanto fundamento último sobre o qual o humano constitui seu mundo, mas morada que se encontra na face do abismo.

Para Vattimo, a desfundamentação se dá, sobretudo, na experiência de angústia. Isto se dá em referência ao parágrafo 40 de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2012). As coisas que constituem o mundo estão sempre contidas numa rede de referências que lhes dá significados como efeito e causa, instrumento, sinal etc. O mundo, por sua vez, não possui estas correspondências e, por isso, é insignificativo – fato registrado pela angústia. Por isso, diz Vattimo, “a experiência da angústia é uma experiência de ‘desenraizamento’” (VATTIMO, 1991, p. 61). Enquanto mortal, o humano se vê impelido a significar as coisas numa ordem. Todavia, o mundo como conjunto de coisas é insignificante por não corresponder a nada, por ser limite. A experiência de angústia, que se dá diante desta insignificância, então, é uma experiência de desfundamentação, desenraizamento, porque quebra a noção de mundo enquanto ordem estabelecida como fundamento último.

Esta experiência de angústia, para Vattimo, se dá por meio da estética, porque a obra de arte, enquanto visão de mundo constituída, quando se encontra com o humano, leva-o a uma nova abertura do ser (VATTIMO, 1991, p. 55-73). Isto significa que o encontro com uma obra de arte é um confronto de visões de mundo por meio do qual o humano é interpelado a reinterpretar o que já estava fechado. A angústia, assim, coloca em suspensão a obviedade do mundo como algo fechado e com sentido, desfundamentalizando a visão de mundo que era por ele constituída e, simultaneamente, o constituía. Este processo se dá pelo fato de que a insignificância do mundo, em sua falta de referência, remete ao humano o nada, ou simplesmente não remete a nada. De toda forma, a angústia é, aqui, a chave para que a linguagem funcione como dissolução dos fundamentos últimos.

Prossegue Vattimo afirmando que “o estado de despaisamento [...] é constitutivo e não provisório” (1991, p. 62). A experiência estética, enquanto experiência mediada por uma linguagem, tem como objetivo manter este desenraizamento, este desfundamento vivo. Ela não se dá, para ele, como uma espécie de ponto a partir de onde se pode fundamentar novamente, mas como irrupção de uma desfundamentação

que se perpetua. Assim, a poesia, por exemplo, caminha pelo mesmo âmbito: ela importa, tanto para Vattimo quanto para Heidegger, enquanto linguagem que rompe com o mundo, não enquanto fundadora de novos sistemas de metáforas que serviriam, por fim, como fundamentos últimos. Isto não significa, todavia, que o humano, a partir da experiência estética, permaneça sem fundamentos, mas a partir do ponto em que se encontra desenraizado, ele permanece sem fundamentos últimos.

Para Rubem Alves, a linguagem também possui esta ambiguidade: tanto fundamenta quanto desfundamenta. Isto se dá, como já se pode explicar, no processo de conversão. Diante da angústia, sentimento que liga Alves à Vattimo neste tema da desfundamentação, o mundo se desestrutura e o humano busca por novas respostas. O processo de conversão, neste sentido, é como “experimentar a dissolução das estruturas normativas da razão, para logo em seguida ver surgir uma nova razão, organizada segundo categorias radicalmente diferentes” (ALVES, 1984, p. 118). Tal dissolução se dá como experiência de desfundamentação, na medida em que desestrutura um mundo fechado, e assim, permite que haja reconstrução de um mundo diferente, mas não somente no processo de conversão.

O autor, então, utiliza duas referências que o auxiliam na descrição deste processo de conversão: a experiência estética e a experiência lúdica, que além de terem uma dinâmica emocional muito parecida com a experiência religiosa, para Alves, compartilham também o fato de estarem fora da dicotomia objetividade-subjetividade e de ocorrerem como êxtases cotidianos. Estas duas características são importantes porque estão não somente interligadas, mas ligadas à experiência de desfundamentação. Estes tipos de êxtase, então, funcionam como suspensão provisória da realidade, na qual o humano se vê solto, sem significado e, conseqüentemente, sem fundamento. Para Alves, nesses momentos os impulsos humanos são soltos, sem que a racionalidade interfira a ponto de cerceá-los.

Embora estas experiências se dêem no cotidiano, indicando um caminho para fora dele, elas são sempre provisórias. Se assim não fossem, o humano cairia num abismo sem fundo, no qual todo e qualquer tipo de realidade se dissolve indefinidamente. Diz Alves que “se isto acontecer, os fundamentos da experiência, as estruturas racionais que ele criou e de que depende, se dissolveriam. [...] A realidade deixaria de ser realidade e se transformaria em irreal” (ALVES, 1984, p. 123). Este caráter provisório abre, para Alves, a possibilidade de outra fundamentação forte, como será descrito no próximo capítulo, mas também pode haver a escolha por

fundamentações fracas, provisórias e não dogmáticas. Esta experiência extática e estética de desfundamentação é, para ele, o primeiro momento da conversão.

Parece, à primeira vista, haver uma diferença importante entre os dois autores: enquanto para Vattimo a experiência estética tem o objetivo de manter o desenraizamento, para Alves o desfundamento por ela causado é sempre provisório. Todavia, se há uma diferença, ela não consiste exatamente nisto. O desenraizamento seria a condição na qual, após tal experiência, não se poderia voltar aos fundamentos últimos. Isto não significa, todavia, que não se pode voltar a fundamentos quaisquer. Neste sentido, no desenraizamento de que Vattimo trata, o desfundamento também é provisório. Para Alves, entretanto, a experiência (seja religiosa ou estética) não implica necessariamente o abandono definitivo de fundamentos últimos, apenas passageiro. Assim, apesar de a experiência implicar uma desfundamentação, os fundamentos últimos podem se dar novamente.

Este desfundamento não é somente abismo em que o humano se perde e diante do qual não tem mais atividade. Antes, se dá como uma experiência diante da qual ele se vê impelido a reagir. Aqui, retoma-se a figura da rede: diante do abismo, o humano é aquele que constrói uma nova linguagem que o sustentará, sem que seja necessariamente um novo fundamento último. A linguagem, que aqui é rede, é também morada, modo de habitar a terra e, assim, reconstruir mundos. A religião, enquanto linguagem, também pode ser percebida como modo de habitar a terra, justamente na medida em que ela constrói e destrutura mundos. Ela, e isto é afirmado no diálogo entre Vattimo e Alves, é fenômeno de fundamento e tradição, mas também de desfundamento e emoção.

A linguagem e a religião podem ser percebidas como modo de habitar a partir do paradigma hermenêutico de verdade proposto por Vattimo. Há, pelo menos, dois tipos de verdade a serem explorados. A verdade como adequação do enunciado ao objeto implica sempre uma noção de ser enquanto fundamento. Isto se dá porque, através da objetividade, pode-se captar o sentido exato do ser e descrevê-lo. Assim, a verdade seria a adequação entre esta descrição (enunciado) à coisa mesma (ente manifesto). A esta a hermenêutica não se opõe tentando negá-la, mas indica outra verdade, mais originária, para usar o termo de Heidegger. Nesta segunda, o ente, enquanto objeto, e o enunciador, enquanto sujeito, estão ambos numa abertura na qual o ser se dá. Assim, antes mesmo do enunciado se dar, os entes já se manifestaram nesta abertura.

Nesta verdade, na qual Vattimo defende a aproximação na hermenêutica, o ser não é pensado como fundamento, que é descritível apenas pela objetividade. Antes, ela visa “‘responder’ ao sentido do ser como acontecimento” (VATTIMO, 1999, p. 116). Esta abertura é como um horizonte que delimita aquilo que se pode experienciar e, também, condiciona tais possibilidades. Esta concepção da linguagem enquanto tal abertura histórico-cultural também está presente em Alves na medida em que ele afirma que para haver comunicação pressupõe-se que os falantes e os ouvintes tenham um sistema de valores minimamente compartilhado (ALVES, 1999b, p.30). Este sistema de valores não é outro senão a própria linguagem que se dá como abertura e horizonte. É, justamente, neste horizonte que o ser humano habita, para Vattimo. Assim,

A verdade da abertura parece pensável só na base da metáfora do habitar. [...] posso enunciar proposições válidas segundo certas regras só com a condição de habitar um determinado universo lingüístico ou paradigma. É este ‘habitar’ a condição primeira do meu dizer a verdade. Mas não posso descrevê-lo como uma condição universal, estrutural estável: seja porque a experiência histórica [...] mostra a irredutibilidade de paradigmas e universos culturais heterogêneos; seja porque [...] para descrever a abertura como uma estrutura estável, eu deveria ter um critério de conformidade, que então seria a abertura mais originária (VATTIMO, 1999, p.120).

Assim, o habitar do humano é construído a partir dos horizontes que lhe constituem. Todavia, é preciso enfatizar que estes horizontes não são fechados, isto é, não estão eternamente determinados e estáveis. Se assim fossem, ao humano não caberia mais que repetir o que já lhe é tradicional, sem qualquer mudança. Antes, estes horizontes são sempre mutáveis e criticamente tomados pelo humano que neles habitam. Assim, a relação do humano com o horizonte não é de imposição na qual ele é passivo, mas de compreensão ativa e dialogal. Portanto, o humano constrói sua habitação na medida em que herda ativamente este passado que lhe chega como horizonte. Aqui, Vattimo aponta para Heidegger enquanto referência nesta relação entre habitação e linguagem⁴⁷.

Pode-se, aqui, retomar a imagem metafórica que Vattimo utiliza para tratar deste habitar. Para ele, o humano que habita, através da linguagem, um horizonte

⁴⁷ Para Heidegger, só se pode habitar no que foi construído, e ao mesmo tempo “construir já é em si mesmo habitar” (2006, p. 126). Afirma o autor que “A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual somos homens sobre essa terra é o Buan, o habitar” (2006, p. 127). Para Heidegger, então, os mortais, isto é, os homens, são na medida em que habitam a terra; ao mesmo tempo, habitar é o modo como os homens são sobre a terra. O homem só é sobre a terra, e só é sobre a terra enquanto aquele que habita e constrói sua habitação. Na medida em que constrói, o homem habita a terra e assim ele é. Em suma, o modo como o homem é é habitando: “habitar é o traço fundamental do ser-homem” (2006, p. 128).

hermenêutico é como alguém que se encontra numa enorme biblioteca. A verdade como conformidade seria a descrição exata e objetiva dos livros que compõem esta biblioteca; a verdade como abertura seria a posição do bibliotecário, que não consegue conhecer a totalidade na qual está imerso, mas ainda assim pode consultá-los – mesmo sem uma adequação transparente. Esta segunda verdade, todavia, não indica uma nova verdade que substituiria àquela primeira ou seria contra ela. Ela se coloca como mais originária enquanto trata de um nível mais profundo no qual há a possibilidade para a primeira verdade e, com isso, não a supera em sentido metafísico.

Assim, pode-se dizer que por meio da linguagem o humano habita a terra. Neste ponto, está claro em que medida este habitar se dá: enquanto horizonte, abertura na qual a experiência do mundo é possível. Mas por que se diz que a linguagem tem a ver com o modo como o humano habita a terra e não o mundo, por exemplo? Deve-se ter em mente que a definição deste termo, aqui, é aquela derivada da fenomenologia, na qual mundo é uma totalidade significativa, que se constitui pelo humano através de uma linguagem. Para Vattimo, “a terra é produzida pela obra enquanto apresentada, mostrada como fundo obscuro, nunca totalmente consumável em enunciações explícitas, nas quais se enraíza o mundo da obra” (1991, p. 63). Isto significa que, enquanto o mundo é algo já estabelecido, regido, a seu modo, por uma ordem (neste sentido mundo é *cosmos*), a terra é um horizonte aberto, destituído de significado e sentido.

Por isto, diz Vattimo, “a terra não é mundo, não é sistema de conexões significativas, é o outro, o nada, gratuidade e insignificância geral” (VATTIMO, 1991, p. 64). Neste sentido, diferenciam-se mundo e terra: enquanto aquele é algo já constituído, esta permanece aberta e sem sentido. Eles se relacionam, então, da seguinte maneira: na medida em que o humano habita através da linguagem a terra, ele constitui um mundo. Habitar a terra é criar um mundo de acordo com a ordem de valores que a linguagem estabelece. Neste sentido, falar em mundo já pressupõe o caráter do humano, enquanto aquele que habita, que o funda, propriamente⁴⁸. Por isso, procura-se entender como o humano habita a terra, isto é, como ele funda um mundo com sentido e

⁴⁸ Ao tratar do fim da modernidade a partir da questão da palavra poética, Vattimo diz que “enquanto o mundo é o sistema de significados que se lêem de maneira desdobrada na obra, a terra é o elemento da obra que se apresenta como sempre de novo se fechando, como uma espécie de núcleo, nunca consumido pelas interpretações” (VATTIMO, 1987, p. 60). Apesar de a metáfora utilizada por Vattimo ser a do fechamento, porque se recusa a dar sentido, a relação que ele estabelece entre mundo e terra continua a mesma. A ideia de habitar a terra, sobretudo em Heidegger, é apropriada para outros campos, como a arquitetura ou a ética ambiental, como na obra de Bruce Foltz, por exemplo. (FOLTZ, 1995).

significado a partir da linguagem religiosa. Aqui, habitar a terra é, também, fazer uma morada na face do abismo.

Capítulo 2 – Modos metafísicos e dogmáticos de habitar a terra

Uma dissertação se constitui a partir de termos, sobre termos e apresentando termos – tanto antigos como novos. Por isto, antes de enfrentá-los é necessário pensar sobre o que é um termo. Mark C. Taylor, ao tratar da dificuldade de delimitação e utilização de um termo, diz: “constituídos pela complicada interação de identidade e diferença, os contornos distintivos de qualquer termo estão em função de seus múltiplos componentes e de sua relação com outros termos” (TAYLOR, 1998, p. 16)⁴⁹. Pelo menos três relações desta colocação sobre a utilização e conceituação de termos são interessantes: a) a relação entre identidade e diferença; b) a relação deles com os elementos que os compõem; e c) a relação com outros termos correlatos.

Um termo se constitui, primeiramente, a partir da relação de identidade e diferença. Ele está sempre entre a infundável multiplicidade da diferença e o inevitável reducionismo da identidade. Se de um lado tudo é único, visto que varia em características básicas além de espaço-temporalmente, por outro, há sempre critérios, mais ou menos rígidos, que iluminam o comum entre cada coisa. Afirmar que um termo se encontra no vão entre a totalidade da diferença e a totalidade da identidade significa dizer que defini-lo requer um preciso equilíbrio entre estes dois polos. Na medida em que se rejeita a primeira totalidade, acolhe-se a noção de que um termo é uma normatividade ideal que diz respeito a diferentes realidades. Enquanto se rejeita a totalidade da identidade, assume-se que existem termos próximos, possivelmente correlatos, mas que não podem ser agrupados num mesmo termo. Assim, a correta relação entre identidade e diferença se dá na rejeição da totalidade de ambas e, portanto, no equilíbrio.

A questão da diferença, na delimitação de um termo, está presente quando se trata da relação dele com os elementos que o constituem. Cada particularidade de um termo faz dele único, de modo que o caracteriza como diferente de outros, que possuem suas próprias particularidades. Já a questão da identidade se firma, na definição de um termo, quando ele está diante de termos correlatos. A relação estabelecida entre eles constitui o que é de sua própria identidade, bem como define a identidade destes outros termos. Neste sentido, identidade e diferença não são dois polos opostos que constituem a delimitação do termo. Antes, é por meio de ambos que ela se dá. Desta forma, não se

⁴⁹ Em inglês, “Constituted by the intricate interplay of sameness and difference, the distinctive contours of any term are a function of both its multiple components and its relation to other terms”.

pode falar de uma identidade sem diferença nem de diferença sem identidade, mas identidade pela diferença e diferença na identidade. Em outras palavras, identidade e diferença são mutuamente constitutivas.

Este capítulo apresenta uma hipótese que se reduz a um termo: a presença da presença. Sua formulação busca responder à característica mais peculiar dos modos metafísicos e dogmáticos de habitar a terra: a relação entre a linguagem e fundamentos últimos. Para que se delimite o que este termo significa, deve-se partir de sua identidade e diferença com termos correlatos que perpassam os pensamentos de Vattimo e Alves: metafísica, modernidade, violência, dogmatismo, fundamentalismo, intolerância, repressão, ciência etc. É nesta intrincada relação que se pode construir a delimitação de um termo, evitando as totalidades, mas assumindo a identidade e a diferença como constituintes do que o termo, por fim, é.

As considerações a partir de Gianni Vattimo são necessárias para entender como a linguagem religiosa se dá enquanto metafísica. Para uma compreensão mais completa disto, devem ser analisados os conceitos de modernidade e violência, bem como deve-se delimitar como se dão suas relações. Do mesmo modo, o pensamento de Rubem Alves contribui com os conceitos de fundamentalismo e repressão para que se perceba como a linguagem religiosa pode se aliar com o dogmatismo.

2.1. Metafísica e modernidade

Gianni Vattimo, apesar de sua vasta e diversificada obra, traz na esteira de sua proposta epistemológica do pensamento fraco (*pensiero debole*) um objetivo: a superação, a seu modo⁵⁰, da metafísica. Falar de metafísica em Vattimo, entretanto, não significa remeter somente aos primeiros pensadores gregos e discutir como pensavam tudo aquilo que estava para além da “física”, como em Aristóteles. Antes, falar de metafísica é tratar também das mais recentes filosofias e suas questões epistemológicas e éticas. De modo ainda mais radical, não seria errôneo afirmar que tratar de metafísica é falar do próprio modo com que o humano conduz sua postura diante das coisas. Assim, para adentrar o pensamento de Vattimo, não basta afirmar que a metafísica deve

⁵⁰ Esta superação deve ser entendida à maneira de Vattimo, sobretudo em 1987, p. 131-143. Pieper, por exemplo, afirma que esta superação é o tema central do pensamento do autor (2008, p. 190), mas ela não se dá como "um erro a ser desmascarado" (PIEPER, 2008, p. 195), mas como *Verwindung*, isto é "torção, dis-torção" (PECORARO, 2005, p. 41). Este termo deve ser entendido como foi utilizado por Heidegger, "em oposição a *Überwindung*, isto é, ao termo 'clássico' utilizado para indicar a superação característica da dialética" (PECORARO, 2005, p. 47). Este tema será tratado com mais profundidade no próximo capítulo.

ser superada, mas é necessário entender o que ela é, bem como suas relações com a história do pensamento e seus efeitos e, enfim, por que ela deve ser superada.

Atrelado ao conceito de metafísica, pelo qual se começa, deve-se também caracterizar um conceito correlato: a modernidade. Todavia, aqui não é possível uma aproximação deste momento histórico apenas em caráter cronológico, mas também em sentido “espiritual”⁵¹. Assim, faz-se essencial entender como se relacionam metafísica e modernidade, sobretudo, percebendo sua co-dependência e, também, como a oposição à primeiro em nome da segunda nada faz senão complementar e ajudar na instauração daquela como modo hegemônico de pensamento e comportamento. Em outros termos, busca-se também entender como a metafísica, mesmo nas suas tentativas de superação, continuou como o modelo de pensamento a ser seguido pela filosofia, pela ciência e pela religião.

Desta última, também é fundamental entender como se dá sua relação com os dois conceitos anteriores, especialmente de que forma a religião pode ser uma linguagem metafísica. Para Vattimo, na medida em que a religião se aproxima da metafísica, tornando-se uma religião nos moldes da modernidade, ela abre espaço para um modo violento de existência. Apesar desta violência metafísica não ser privilégio da linguagem religiosa, ela não está imune. Dessa forma, é possível caracterizar como a linguagem religiosa, enquanto modo de habitar a terra, pode ser violenta por meio da metafísica.

2.1.1. Metafísica, uma crença

O conceito de metafísica em Vattimo é, simultaneamente, bem delimitado e amplo. Por se tratar de um tema central para o autor, ele é citado, explicitado e correlacionado em diversas obras, abrindo a possibilidade de que seja compreendido com clareza apesar de sua complexidade. Todavia, Vattimo não o restringe ao campo da filosofia: para ele a metafísica se desdobra para diversos âmbitos da vida humana sendo, portanto, mais do que um modo de fazer filosófico. Em *Para além da interpretação* (1999), por exemplo, trata de como a hermenêutica, apesar de suas intenções fracas, pode se dar como mais um modo de reforçar o paradigma metafísico de verdade e ciência, no qual ela se adequaria como uma proposta mais correta que outras filosofias.

⁵¹ O sentido de espiritual, aqui, remete-se ao termo alemão *Zeitgeist*, o espírito de um tempo que não necessariamente reflete uma época, mas um modelo coletivo de pensamento que ultrapassa cronologias, como poderá ser percebido.

Diz Vattimo que a metafísica é a possibilidade de uma "filosofia sistemática capaz de fornecer uma representação coerente, unitária e rigorosamente fundada, das estruturas estáveis do ser" (2004, p. 24). Esta caracterização leva em conta dois principais aspectos: a) que esta filosofia se pretende uma representação fiel das estruturas do ser; b) que as estruturas do ser são o que fundamentam essa pretensa representação da realidade como tal. O primeiro aspecto já pressupõe que o ser é simples presença de uma estrutura que lhe é constitutiva; aqui a tarefa da metafísica como filosofia seria, justamente, representar estas estruturas de uma forma correta. O segundo, por sua vez, traz a ideia de que o ser é o fundamento da realidade, isto é, por trás de todo o real existe uma estrutura acessível através do pensamento metafísico.

Antes ainda de entender pormenorizadamente cada um desses dois aspectos, deve-se ressaltar que há uma pressuposição essencial para, no pensamento de Vattimo, entender o que é a metafísica. Para o autor, a metafísica toma sempre o ser como presença (VATTIMO, 1988, p. 119-142). Isto indica que o ser é tomado como algo fora da temporalidade, que numa eternidade de presente constante apenas é. Desta forma, ao afirmar o ser como estrutura, Vattimo já pressupõe que, no pensamento metafísico, esta estrutura é sempre presente, por isso a-temporal, a-histórica e eterna. Somente a partir desta noção pode-se entender como estão presentes no conceito vattimiano de metafísica a objetividade e o ser como fundamento último da realidade.

É esta noção de metafísica que permite a Vattimo definir sua principal "falha" como a "ideia de que, na base das coisas, há uma ordem estável, uma estrutura necessária, eterna e, portanto racional, a qual é nosso dever conhecer e adotar como norma" (VATTIMO, 2003, p. 74)⁵². Na medida em que as estruturas do ser são afirmadas como necessárias, instaura-se a metafísica – que não só afirma isso, mas se coloca como privilegiada na atitude de conhecer essas estruturas. Esta ordem estável que rege a realidade é, portanto, inexorável: não poderia ser de outra forma. De fato, aí já se encontra o caráter violento da metafísica, o principal motivo de Vattimo buscar sua superação⁵³.

⁵² "The 'flaw' in metaphysics [...] is the idea that, at the basis of things, there is a stable order, a structure necessary, eternal, and hence rational, which it is our task to gain knowledge of and adopt as a norm".

⁵³ Diz Vattimo que a superação da metafísica não se dá somente por fatores epistemológicos, embora também os haja, mas, sobretudo, por fatores éticos: a violência da metafísica deve ser deixada para trás por questões, no limite, humanitárias (1984, p. 63). Neste âmbito, a hermenêutica, para ele, surge como resposta desta superação baseada na ética: "A hermenêutica, que nasce da polêmica antimetafísica de Heidegger, permanece até hoje um pensamento motivado preponderantemente por razões éticas" (VATTIMO, 1999, p. 51).

De todo modo, a metafísica, para ele, constitui-se como modo adequado de observar, descrever e conhecer as estruturas do ser. Por isso ela também se coloca como norma: somente através dela pode-se entender o que é a realidade em si. A metafísica, assim, afirma que há uma ordem e que quem a descreve é ela enquanto filosofia sistemática. Essas afirmações constituem uma postura de objetividade diante das estruturas do ser que, no limite, são o fundamento da realidade. Neste sentido, aquele que se ocupa da metafísica para conhecer o ser se adequa à verdade que constitui a realidade e, enfim, o mundo como ele é. O ser torna-se, nesta perspectiva, objetivamente apreensível, uma vez que é estável em suas estruturas.

Esta postura de objetividade diante do ser e da realidade, por sua vez, pressupõe uma estreita relação entre estes dois termos. Uma vez que a estrutura perene do ser é apreensível e o metafísico assim o faz para conhecer e descrever corretamente a realidade, encontra-se implícita a ideia de que o ser é o que fundamenta a realidade como tal⁵⁴. Para que o ente seja ente, ele precisa de uma causa: desde a filosofia antiga o ser é entendido como esta causa. Todavia, surge daí a pergunta sobre quem seria, portanto, o fundamento do ser. Ora, se o ser é o que fundamenta o ente enquanto ente, o ser só pode ocupar a função de causa de si mesmo. A partir daí o ser surge não só como causa de si mesmo, mas também como fundamento do ente enquanto ente que, devido à sua estrutura imutável, é tido como fundamento da realidade⁵⁵.

Diz, então, Vattimo, “a redução do mundo à imagem, a sistema de nexos causais disponíveis, não é apenas uma tarefa da razão teórica, é um modo de assegurar-se da realidade e da própria sorte nela” (1999, p. 42). A redução da qual Vattimo fala é, evidentemente, obra do pensamento metafísico, uma vez que este procura descrever o mundo objetivamente a partir de critérios racionais que, quando estabelecidos, estatizam a dinâmica própria do mundo e da vida: reduzem o mundo à imagem⁵⁶. Tal redução é problemática por ignorar uma enormidade de aspectos da vida humana que não se encaixam na tentativa metafísica sistemática de leitura da realidade, aparentemente, por

⁵⁴ Neste sentido vai a recapitulação da história da metafísica realizada por Pierre Aubenque em *Desconstruir a metafísica?*: “Ora, todo o declínio da metafísica pós-aristotélica seguirá o rumo de uma interpretação progressiva do fundamento como fundação, da suspensão como derivação, da condição necessária como condição suficiente, do ‘aquilo sem que’ como ‘o pelo que’. Rever a história dessa involução será escrever toda a história da metafísica” (AUBENQUE, 2012, p. 32).

⁵⁵ Diz Vattimo: “Esta essência [a essência histórico-destinal do mundo da técnica] não é senão a metafísica, é o seu cumprimento: porque a metafísica sempre concebeu o ser como *Grund*, como fundamento que assegura a razão e de que a razão se assegura” (1987, p. 37).

⁵⁶ A referência de Vattimo aqui é o texto de Heidegger *A época da imagem do mundo*, no qual o autor faz uma crítica ao pensamento que domina o pensamento científico e técnico na modernidade (HEIDEGGER, 1986; VATTIMO, 1999, p. 42).

conta de uma necessidade de segurança e estabilidade que ela, enquanto filosofia, tenta estabelecer.

Vattimo se coloca, em sua tentativa de superação da metafísica, numa posição radicalmente oposta a esta que considera o ser o fundamento da realidade. Para ele, pensar a história, a filosofia e a política a partir desta ideia é se render à *Tentação do Realismo*⁵⁷. Nesta, o pensador, seja de qual área for, não reconhece sua própria historicidade, nega suas próprias origens e absolutiza o próprio conhecimento. Esta postura parece coerente se considera-se, no limite, que as estruturas do ser que fundam a realidade são, de fato, apreensíveis objetivamente: se, por meio da metafísica, alguém é capaz de apreender a verdade da realidade, não pode haver contrários⁵⁸. Assim, cria-se, para Vattimo, a necessidade de referências últimas no pensamento metafísico: na medida em que o ser é o fundamento para a realidade, a verdade da realidade não se encontra superficialmente, mas em fundamentos últimos. Por isso Vattimo trata "a metafísica como necessidade de referência a noções últimas [...]" (2017, p. 136).

Em Vattimo, então, o conceito de metafísica, correlato à objetividade e à noção de ser como fundamento último da realidade, parece ser uma crença⁵⁹. Aqui, crença tem um sentido lato, de atitude de fé em algo. Apesar de esta não ser uma afirmação do próprio autor, não é incoerente tratar de seu conceito dessa forma. Se, para Vattimo, a metafísica é mais do que um fazer filosófico, antes, uma forma de pensar e construir o mundo, ela pode ser caracterizada como crença. Isto se dá, principalmente, porque, na medida em que a metafísica se coloca como regra que se deve seguir, ou seja, se universaliza, ela passa a um nível anterior, mais profundo do que a racionalidade simples: ela se transforma em crença. Por isto Vattimo a tratará "não [somente] como teoria filosófica dos princípios primeiros, mas como atitude generalizante do pensamento" (2017, p. 138).

Por fim, é necessário ter em mente que o conceito de metafísica apresentado por Vattimo é fruto de seus diálogos com, principalmente, Nietzsche e Heidegger. A crítica de Nietzsche, por isso, não só trata de filosofia, mas vai até o cristianismo, o

⁵⁷ Esta obra, publicada originalmente no Brasil, é a transcrição de uma conferência apresentada pelo filósofo em 2000 no Rio de Janeiro, ano anterior à sua publicação pelo Istituto Italiano di cultura.

⁵⁸ Diz Vattimo que "Um projeto que tenha como valor último o reflexo das coisas como são, que, por exemplo, pense a emancipação da humanidade ou também, mais modestamente, a felicidade ou a perfeição do indivíduo consista no conhecimento do verdadeiro-objetivo, vai de encontro a todas as objeções, e verdadeiras e próprias contradições, de cada teoria que não dê conta da historicidade, e antes de tudo da sua própria historicidade" (VATTIMO, 2001, p. 33).

⁵⁹ Esta leitura é, também, do próprio Vattimo ao citar a "metafísica como crença nas noções últimas [...]" (2017, p. 134).

“platonismo do povo” (NIETZSCHE, 2009, p. 8). Assim também a crítica de Heidegger ultrapassa o campo epistemológico, e chega à *questão da técnica* (HEIDEGGER, 2007b), por exemplo. Por sua vez, Vattimo dirige sua crítica a um tempo (ou não-tempo) que, instaurado e instaurando a metafísica, tornou-se violento à atitude de interpretação. Para ele, “na modernidade se explicita, justamente, por causa da secularização, a vontade de poder que rege o pensamento objetivante da metafísica” (VATTIMO, 1999, p. 42).

2.1.2. Modernidade, o não-tempo da violência

Para Vattimo, a modernidade não é somente uma época pela qual o humano passa/passou que seria caracterizada por um período de luz frente às trevas da idade média. Diz ele, “a modernidade é a época em que o facto de ser moderno se torna um valor determinante” (1991, p. 9). Apesar de parecer uma afirmação óbvia, refletir sobre ela é essencial para entender o que o autor entende por modernidade. Deve-se observar, primeiramente, que a modernidade é uma época diferenciada: não basta estar nela para ser moderno. Há, portanto, uma cisão na temporalidade, uma vez que a época histórica da modernidade não é suficiente para ser, de fato, moderno. Pode-se também afirmar que ser moderno é, na modernidade, valor. Isto significa que há o ideal de ser moderno, há uma postura que é valorizada e, em todo caso, determinante para quem deseja viver esta época.

A questão, assim, vai além de caracterizar um período histórico como modernidade, depois da idade média e antes da contemporaneidade, que vai de Lutero à Nietzsche, na história do pensamento, por exemplo. O conceito de modernidade em Vattimo é mais profundo, porque não diz respeito a um tempo somente, mas a uma postura moderna que se torna ideal numa historicidade concreta. Deste modo, aquele conceito não diz respeito apenas à história, mas à consciência que rege uma gama de pensadores das mais diversas áreas⁶⁰. Dentre todas as características da modernidade, duas se sobressaem como principais: a crença metafísica, nos termos que foram tratados anteriormente; e a violência, instaurada pela justaposição entre modernidade e metafísica.

⁶⁰ É preciso também afirmar que é uma escolha hermenêutica privilegiar o aspecto do conceito de modernidade enquanto consciência a afirmá-lo enquanto época histórica. Não há aqui uma contraposição entre estes dois aspectos, o que fica claro quando se coloca que a modernidade como consciência é primordialmente efetiva na modernidade como tempo. Assim, não há erro, por exemplo, no trabalho de Grünewald (2017, p. 16-24), ao caracterizar o desenvolvimento da modernidade, a partir de seus fatores históricos, “em oposição com a tradição, com o mundo antigo e com a autoridade” (2017, p. 21).

À medida que se caracteriza a modernidade “como dominada pela ideia da história do pensamento como ‘iluminação’ progressiva, que se desenvolve na base de cada vez mais ampla apropriação e reapropriação dos ‘fundamentos’” (VATTIMO, 1987, p. 8), a ligação entre modernidade e metafísica fica clara. Enquanto a metafísica é a crença e o fazer filosófico que se ocupam do ser enquanto fundamento, a modernidade é a consciência que legitima e fomenta esta busca pelos fundamentos. Para o autor, traço fundamental da modernidade é o ideal de superação, implícito na noção de iluminação progressiva, sem a qual não se é moderno⁶¹. Assim, há uma espécie de constante atualização do que é a realidade, uma vez que, progressivamente, o moderno está sempre se reapropriando dos fundamentos que a constituem⁶².

Este elemento de atualização/superação é essencial para entender a modernidade. Diversos pensadores, a partir deste elemento, tiveram por objetivo superar seus pares, tendo em mente este ideal de progresso. Por isso, a modernidade deve ser considerada como uma consciência autocrítica: na busca de superação de si mesma, não poupa críticas às próprias teses, inclusive na intenção de prová-las como verdade⁶³. Para Vattimo, isto indica que a modernidade é autodestrutiva, uma vez que ela mesma cria as condições, incentiva e possibilita sua própria superação. Todavia, o que parece ser imprevista é a mudança de consciência neste fim. A superação enquanto atualização, no limite, não é mais que manutenção da própria consciência moderna: algo que está previsto em sua própria constituição. À medida que se transforma a consciência moderna de atualização no que poderia ser uma superação de fato, cria-se uma outra condição, a *Condição pós-moderna*⁶⁴.

O que aqui se chama de atualização, todavia, não é simplesmente uma reproposição que supera a anterior, mas um processo de reapropriação. Isto se dá da

⁶¹ Diz Vattimo que “A noção de ‘superação’, que tanta importância tem em toda a filosofia moderna, concebe o curso do pensamento, como um desenvolvimento progressivo, em que o novo se identifica com o valor através da mediação da recuperação e da apropriação do fundamento – origem” (VATTIMO, 1987, p. 8).

⁶² O uso popular da palavra “moderno”, por exemplo, já prevê esta colocação: na medida em que significa “novo”, “atual”, “inovador”, coloca em questão o que ficou para trás, mesmo que ainda contemporâneo. Um objeto é mais “moderno” que outro, neste sentido, quando é mais atual e desenvolvido.

⁶³ Remete-se aqui, como exemplo, ao processo de falseabilidade, descrito por Karl Popper (2008, p. 82-98).

⁶⁴ A pós-modernidade como condição diz respeito ao conceito de Lyotard, para quem a pós-modernidade ainda é parte da modernidade (1997, p. 12; 2000). Vattimo, por sua vez, entende que “O ‘pós’ de pós-modernidade indica de facto uma despedida da modernidade, que, ao querer furtar-se às suas lógicas de desenvolvimento, e, antes de tudo, à ideia de ‘superação’ crítica em direção a uma nova fundação, procura precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram com a sua peculiar relação ‘crítica’ com o pensamento ocidental” (1987, p. 8). Assim, sua proposta de superação da modernidade se dá nos termos da *Verwindung*, termo heideggeriano indicado em nota acima.

seguinte forma: não somente nega-se o imediatamente anterior, com vistas a demonstrar como o próprio é mais adequado, mas volta-se aos primeiros fundamentos para revelar como, em referência a ele, a superação possui uma leitura melhor. Diz Vattimo que, nesta superação, “o novo se identifica com o valor através da mediação da recuperação e da apropriação do fundamento-origem” (1987, p. 8). Assim, a atualização da metafísica se dá sempre a partir de um fundamento último que se impõe como critério, e é nele que esta superação se apoia para se legitimar.

Entretanto, por que superar a metafísica moderna se a própria modernidade já inclui em si uma superação/atualização? Vattimo mesmo responde a esta questão revelando o que é, para ele, o grande problema da consciência metafísica, maior ainda do que as questões epistemológicas

A história da modernidade é, sem dúvida, a história do impor-se de uma concepção cientificista de verdade, portanto, história de afirmar-se progressivo do iluminismo; mas é também a história de um processo em que se perdeu a consciência do caráter essencialmente interpretativo de todo nosso conhecimento da verdade (VATTIMO, 1999, p. 71)

Vattimo, nesta colocação, abre espaço para, pelo menos, duas valiosas observações: a) a modernidade impõe uma concepção cientificista de verdade; b) há um caráter interpretativo no que se considera verdade. A partir desta última, reconhece-se que a verdade, na hermenêutica de Vattimo, é interpretação, isto é, a verdade é sempre uma interpretação, não podendo existir verdades últimas e únicas. Para o autor, a modernidade não é consciente ou ignora este caráter interpretativo: a busca pelos fundamentos da realidade é, de fato, a fim de afirmar as verdades últimas que poderiam ser objetivamente descritas, nesta consciência. É justamente esta recusa a se reconhecer como intérprete que faz com que a modernidade imponha esta concepção de verdade como adequação à realidade ou descrição fiel dela. Essa imposição e esse não reconhecimento são, no pensamento de Vattimo, o principal problema que a modernidade apresenta à filosofia e à sociedade. Na medida em que reclama para si a verdade última dos fatos e impõe essa verdade, a modernidade é uma consciência violenta.

A partir desta intrínseca relação entre modernidade, metafísica e violência, Vattimo diz que “Através de sua ‘realização’, de certa forma, a metafísica se revela como o pensamento da violência” (2007, p. 409)⁶⁵. Deve-se, portanto, recordar a ligação

⁶⁵ “Through its ‘realization’, in some way metaphysics is revealed as the thinking of violence”.

primordial entre metafísica e modernidade. Enquanto consciência pela qual a metafísica se dá, a modernidade instaura a violência no âmbito social, isto é, faz a mediação entre a violência do pensamento e a violência na sociedade. Deste modo, falar em violência metafísica inclui conseqüentemente falar da modernidade como consciência essencial para uma generalização desta violência. Isso se dá porque Vattimo parece construir esta tripla relação de modo que os três termos só são entendidos enquanto permanecem conectados.

Por isso, é preciso analisar como Vattimo entende a ligação entre metafísica e violência, uma vez que, para ele, o “sofrimento é a essência mesma da metafísica, não existe metafísica senão a metafísica do sofrimento” (2003, p. 71)⁶⁶. Se assim é, para o autor os danos causados pela violência da metafísica não só se dão no campo epistemológico ou social, mas em nível individual-corporal. É preciso considerar, obviamente, os exageros na linguagem de Vattimo. Todavia, seu intuito em relacionar metafísica e sofrimento⁶⁷ é fundamental para entender que, para ele, não há barreiras que separem a filosofia do cotidiano quando se trata da violência metafísica na modernidade.

Em sua leitura⁶⁸ de Nietzsche, Vattimo traça uma interessante tese sobre o surgimento da metafísica, relacionando-a, primeiramente, com a moral e, conseqüentemente, com o medo e a insegurança humana. Esta ligação se dá, primeiramente, porque a crítica nietzschiana reconhecia a “metafísica como ‘produto’ da moral, e portanto de certa ordem social” (2017, p. 134). Esta espécie de filiação de uma à outra se dá por elas compartilharem as mesmas necessidades de surgimento, isto é, ambas têm sua fundação a partir de carência semelhante, qual seja, a necessidade de segurança. Todavia, esta relação se complica, uma vez que a metafísica se autonomiza em relação à moral, chegando mesmo a modificá-la. Assim, a crítica de Nietzsche à moral kantiana, bem como à schopenhaueriana, se dá graças ao caráter metafísico que lhes é intrínseco⁶⁹.

⁶⁶ “Pain is the very essence of metaphysics, that there is no metaphysics except the metaphysics of pain”. Apesar de a tradução literal do termo *pain* seja *dor*, optou-se por *sofrimento*, uma vez que este dá a ideia de mal contínuo, não somente pontual.

⁶⁷ Esta relação é traçada, sobretudo, no sexto capítulo de seu livro *Nihilism and Emancipation* intitulado *Pain and Metaphysic* (2003, p. 71-77).

⁶⁸ Deve-se ter em mente que as leituras realizadas por Vattimo não são inocentes, isto é, não somente expõem o pensamento dos autores, mas dialogam e distorcem para formular seus próprios conceitos. Nesse sentido, o autor assemelha-se a Heidegger e à sua apropriação dos gregos.

⁶⁹ Vattimo define esse caráter diante do aspecto “milagroso” que essas morais assumem, especialmente ao recuperarem “noções ‘últimas’ da metafísica tradicional: Deus, a imortalidade da alma, a liberdade” (2017, p. 133).

A moral, bem como a metafísica, neste sentido, não é mais que uma formulação que procura um lugar seguro para apoiar a existência humana. Assim, em Nietzsche e em Vattimo, a moral não vem de um *a priori* inato, que caberia ao humano respeitar, aceitar e reproduzir. Tanto ela quanto a metafísica nascem do medo e da insegurança que o humano tem da natureza e dos fenômenos que não consegue controlar, e conseqüentemente, da necessidade de segurança que se dá na ideia de conservação. Assim, “toda a metafísica [...] se remete a essa busca originária de segurança. É na luta pela vida que o intelecto se dá conta da utilidade das noções gerais, por mais errôneas e arbitrárias que sejam” (VATTIMO, 2017, p. 136). Esta leitura é complementar à ideia de que a metafísica não se dá somente no campo filosófico, mas no próprio cotidiano humano: seu surgimento se dá a partir de questões que brotam da vida e da busca por sobrevivência.

Portanto, parece haver em Vattimo uma linearidade entre as causas e os efeitos da metafísica: a violência que ela carrega em sua própria constituição é reflexo da violência que afligia o ser humano com medo do mundo exterior: “Nascida numa situação de ameaça e de violência, a própria metafísica é, por sua vez, um ato violento” (VATTIMO, 2017, p. 137). Mais uma vez pode-se perceber que um caráter fundamental da metafísica está presente desde seu princípio, a saber, a questão da superação/atualização de si mesma. Na medida em que surge a fim de superar uma situação de violência e o faz também como ato violento, a metafísica repete os mesmos princípios em busca de atualizá-los. Assim, desde seu início ela se encontra fracassada: enquanto superação de violência instaura violência⁷⁰.

Justamente por isso, “Metafísica e moral são a concretização de um complexo sistema que, nascido da necessidade de segurança, perpetua ao contrário a insegurança e a violência da situação partida, transformando-as e reproduzindo-as de várias maneiras” (VATTIMO, 2017, p. 149). Enquanto criações humanas, metafísica e moral não só se reproduzem com violência, mas também perpetuam esta situação de violência. Nesse sentido, o complexo sistema de que fala Vattimo possui sua própria manutenção para que prolongue este estado de ordem violento. Desta forma, a modernidade caracteriza-

⁷⁰ Deve-se considerar, também, que apesar de fracassar na superação da violência, a metafísica tem sucesso em suprir a necessidade de segurança do humano. Diz Vattimo que “A redução de tudo a um único princípio, com o objetivo de se apropriar, ao menos em parte, da realidade através de uma manobra é apenas uma das maneiras com a qual a metafísica oferece satisfação à necessidade de segurança” (VATTIMO, 2017, p. 143).

se, também, como consciência reprodutora da violência metafísica, que não só é pontualmente violenta, mas instaura um sistema de violência constante⁷¹.

No âmbito prático, fica claro para Vattimo que esta violência se dá, sobretudo, como interrupção do diálogo. Num sistema de pensamento, como propõe Vattimo, em que toda verdade dilui-se em interpretação, falar a respeito de uma verdade unívoca é violência. Isto não se dá porque não há mais possibilidades para verdades, na proposta vattiminiana de superação da metafísica, mas porque a univocidade não reconhece a si mesma como interpretação⁷². Por isso, diz Vattimo que “São as interpretações que não se reconhecem enquanto tal – que, como na tradição, entendem as outras interpretações apenas como enganos ou erros – essas que dão lugar à luta violenta” (1999, p. 49). Deste modo, não se pode afirmar que Vattimo ao lutar contra a metafísica decreta o fim da verdade. Antes, ele dá um longo adeus às verdades que não se reconhecem como interpretações.

Na medida em que não se reconhece outras interpretações como plausíveis, instaura-se a violência que impede o diálogo. Este posicionamento, que se baseia na crença de que se conhece objetivamente a realidade, não restando ao outro nenhum posicionamento senão o acordo ou a repetição, é estritamente metafísico enquanto, além do caráter objetivo, estabelece-se por meio da imposição de si. Neste sentido, a crença em fundamentos últimos e, conseqüentemente, no ser como presença, é essencial para a interrupção do diálogo que define a violência metafísica. Somente por meio desta crença, e sua prática, assume-se a postura de que não pode haver outras verdades senão a já professada. Por isso, o autor afirma que

é enquanto pensamento da presença peremptória do ser - como fundamento último diante da qual é possível apenas calar-se e, talvez, sentir admiração - que a metafísica configura-se como pensamento violento: o fundamento, se se dá na evidência incontroversa e que não deixa mais espaço para perguntas posteriores, é como uma autoridade que cala e impõe sem "dar explicações" (VATTIMO, 1999, p. 52).

⁷¹ Vattimo resume a relação entre metafísica e violência, a partir do pensamento de Nietzsche, deste modo: "Nessa necessidade originária de constituir para si um horizonte e pontos de vida estáveis fundamenta-se, para Nietzsche, toda a metafísica com suas noções-chave de substância e liberdade. Podemos resumir e generalizar o seu discurso dizendo que a metafísica nasce de uma necessidade primitiva de 'fundamento', necessidade que é primitiva e originária apenas para a humanidade como a conhecemos e vivemos até hoje, uma vez que agora já começa a aparecer uma exigência oposta, de horizontes mais livres e indeterminados" (VATTIMO, 2017, p. 143).

⁷² Mais uma vez a violência metafísica aparece como reprodução da violência que a gera, pois "Só um homem que cresceu no medo da morte, medo que a moral e a metafísica querem mitigar, mas que, ao mesmo tempo, contribuem para manter e desenvolver pode desejar com tanta ansiedade a vantagem, o sucesso, ou apenas o domínio cognoscitivo do mundo" (VATTIMO, 2017, p. 139).

Desta forma, enquanto a relação entre violência e metafísica se estabelece, a relação entre violência e modernidade também está dada: enquanto a metafísica é percebida como crença que instaura a violência, a modernidade é um modo de consciência que legitima tal violência. Assim, ela ajuda na perpetuação, pois não só aceita tal violência, mas transforma-a em valor, na mesma medida em que o faz com o tornar-se moderno. A modernidade ergue-se como a consciência que valoriza aquele que possui a verdade, diante da qual só se pode calar ou repetir. A violência metafísica, por fim, não é somente encontrada na consciência moderna como fenômeno identificável, antes, pode ser percebida, como a foi por Vattimo, nas relações interpessoais, nos sistemas financeiros, políticos etc. Ela é o modo pelo qual as relações se dão na modernidade. Parafraseando Marx, esta violência é “a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico” (2010, p. 145). A grande questão, que é colocada em jogo desde, pelo menos, *Ser e tempo* de Heidegger (2012), é a questão da temporalidade que deve ser incluída, sobretudo, na noção de verdade da metafísica. A partir do momento em que se reconhece que não há ser sem tempo, as interpretações se entendem como tais, uma vez que históricas, pelo ponto de vista da temporalidade.

2.1.3. Religião, uma linguagem metafísica

Deve-se agora analisar como e em que medida a religião, enquanto linguagem, pode se dar como linguagem metafísica. Que a religião tem um lugar privilegiado no pensamento de Vattimo, não é difícil perceber. Todavia, o que aqui se delimita é reconhecer quais as relações da religião com a linguagem metafísica. Em suas análises mais nietzschianas, para o autor "Pode-se dizer que a religião e arte são maneiras nas quais a metafísica se manifesta antes de se formular em proposições e em construções filosóficas sistemáticas; são as primeiras maneiras de satisfazer à necessidade de segurança e à exigência de fundamento" (VATTIMO, 2017, p. 150). Assim, todas as críticas que se faz à metafísica e à moral enquanto respostas à insegurança humana, seriam também adequadas à religião, uma vez que ela é mais um tipo de metafísica.

Todavia, seria demasiadamente inocente caracterizar que a linguagem religiosa seja somente esta resposta metafísica, mesmo que anterior a ela. É conhecida a relação que Nietzsche traça entre religião e metafísica platônica: esta é, para ele, a versão popular da religião cristã (NIETZSCHE, 2009, p. 8). Neste pensamento, Nietzsche se aproxima muito de Freud para quem, de forma geral, a religião é fruto do medo da

natureza (FREUD, 2014)⁷³. Por isso a crítica nietzschiana à religião é tão contundente: para ele, este fenômeno não é mais que uma forma de livrar-se do medo através da negação da vida — tiram-se os olhos do que é terreno/cotidiano e vive-se em função de um além. Assim, a religião não seria mais que uma reprodutora daquela primeira violência, a do medo.

Vattimo aponta que "A religião, portanto, como a metafísica, surge como meio de garantia, mas perpetua a insegurança" (2017, p. 155). Se for verdade, para ele, que a religião somente perpetua a insegurança, por que a humanidade não a deixou para trás? Ou antes, por que não a superou? Ora, a própria afirmação de Vattimo responde esta pergunta: a religião, tanto quanto a metafísica, e enquanto linguagem metafísica, possui um caráter dúbio: não é só perpetuadora da insegurança, mas é meio de garantia. Assim, a religião se equivale desta afirmação de garantia para continuar válida como linguagem metafísica. Neste sentido, ela contribui com a ideia moderna de estabilidade, suprimindo, violentamente, a necessidade de segurança.

Como meio de garantia, a religião enquanto linguagem metafísica não só fundamenta a segurança que o humano quer para viver, mas dá sentido à própria vida dele. Isto se estabelece, nesta leitura nietzschiana, sobretudo por meio das doutrinas. Diz Vattimo que "todo o mundo das doutrinas religiosas até as aparentemente menos ligadas às necessidades práticas da existência está ligado, contudo, à busca de segurança enquanto busca de um significado" (2017, p. 152). Isto significa que a busca por segurança e a busca por significado se dão juntas e estão interligadas por mais que pareçam, por vezes, distantes. Esta afirmação não se concentra somente em tratar da linguagem religiosa em si, mas, sobretudo, de sua constituição interna, por isso trata do mundo das doutrinas. Assim, Vattimo aprofunda a discussão não só ao fato da institucionalização desta linguagem, mas ao corpo doutrinário que constitui a instituição.

Justamente por isso, o autor enfatiza a relação, mesmo que não aparente ou implícita, entre segurança e significado. Por meio das doutrinas há uma espécie de mascaramento desta relação que, no limite, está sempre presente⁷⁴. A providência

⁷³ Estreitando essa semelhança, Vattimo diz que, para Nietzsche, "o culto religioso surge quando o homem ainda não conhece cientificamente a natureza, e portanto não sabe se defender dela" (2017, p. 150).

⁷⁴ "O valor tranquilizador do significado constitui, portanto, a base para compreender a conexão das elaborações doutrinárias, não apenas religiosas, mas também metafísicas, com a busca primitiva da segurança, mesmo quando elas pareçam distantes de qualquer função prática imediata" (VATTIMO, 2017, p. 153).

através de sacrifício, por exemplo, elemento significativo da religião, se estabelece como doutrina, a princípio, ligada somente com a questão do sentido; todavia revela-se, também, como busca por garantia na medida em que entendida como elemento de segurança e estabilidade. Desta forma, é interesse deste modo da linguagem religiosa não só dar sentido, mas através do sentido dar tranquilidade e estabilidade. Os mesmos modos em que a metafísica se dá, nesta leitura, apresentam-se na religião, sobretudo quando suas doutrinas refletem esta busca por fundamentos.

Neste sentido, a relação entre religião e metafísica é estreita demais para ser ignorada. Por isso, Vattimo leva às últimas consequências a noção de linguagem religiosa como proveniente da mesma situação que a metafísica: “Precisamente ao cumprir essa função, a religião manifesta outra característica comum com a metafísica: não apenas a perpetuação da insegurança, mas também a reprodução, em planos diferentes, da violência própria da situação originária da qual ela e a metafísica nasceram” (2017, p. 155). Não se pode, portanto, afirmar que a linguagem religiosa, quando ligada à metafísica, compartilha de suas causas (necessidade de segurança, garantia etc.), mas não de seus efeitos (violência). A linguagem religiosa enquanto linguagem metafísica reproduz a mesma violência que ela.

Essa violência se dá no campo prático, cotidiano, mas também já está, como diz a crítica de Nietzsche, subentendida historicamente nas doutrinas. Por isso, diz ele que “a violência metafísica influencia, também, muitos aspectos, dentre os mais controversos, da ‘moral cristã’” (VATTIMO, 2004, p. 142). A cristalização do que seja uma moral cristã, para Vattimo, não se encontra numa árdua interpretação da tradição cristã, mas numa imposição violenta de uma verdade, indicando não um exemplo a ser seguido, mas um rígido código que não se pode questionar.

Assim, se na metafísica a violência se dá numa postura de univocidade, na religião não é diferente. Isto se dá, para Vattimo, a partir de uma dupla noção que, sendo metafísica, baseia os ensinamentos e o discurso da igreja, de modo que, para clarear como se dá esta relação entre violência metafísica e cristianismo, é fundamental conceituar e perceber como atuam estas noções. Diz Vattimo que “É violência metafísica, de forma geral, toda a identificação que predominou nos ensinamentos tradicionais da igreja, entre lei e natureza” (2004, p. 142).

A dupla noção apontada por Vattimo, nesta crítica, como bandeira⁷⁵ que comprova a violência metafísica na constituição das doutrinas da igreja é a ideia de lei/natureza. Para ele, qualquer doutrina que a igreja eleja como correta e, portanto, como norma, não se reconhece como historicamente construída, isto é, não se coloca como doutrina criada pela igreja. Tais doutrinas são sempre estabelecidas como naturais (ou recorrem a noções que se estabelecem como naturais). Assim, cria-se uma espécie de lei que é sempre fundada numa ideia de lei natural. Isso se dá, por exemplo, quando é necessário apelar ao sentimento “natural” de amor familiar para que o amor ao próximo seja legítimo⁷⁶. Ocorre dessa forma, para Vattimo, quando a igreja “pretende que as leis do Estado sejam conformes àquelas que a igreja considera as leis da própria natureza” (2004, p. 143).

Essa colocação em termos “naturais” das doutrinas criadas pela própria igreja não é mais que uma busca por um fundamento último, característica essencial da crença metafísica. Limita-se, assim, qualquer pensamento que chegue a diferentes verdades: se uma, que é sempre a da igreja, já está fundamentada na lei natural, como podem outras ser consideradas? A encíclica *Fides Et Ratio*, que Vattimo toma como exemplo, apenas confirma esta afirmação, mas também demonstra o lugar que o pensamento autônomo ocupa diante da violência que é a defesa desta “lei natural”: enquanto defende a razão como instrumento fundamental para a constituição da religião, reclama que esta não pode abdicar da fé nas doutrinas da igreja como naturalmente estabelecidas, isto é, pode-se pensar desde que não se questione a fé⁷⁷.

Para Vattimo, a violência encontrada no cristianismo tem suas raízes nesta mescla que se dá entre metafísica e religião. Uma vez que provenientes da mesma situação, a relação dada, historicamente, entre um e outro é percebida a todo tempo: desde a ligação com o estado romano, que lhe garantiria supremacia, por exemplo, até a defesa de tais leis naturais em questões bioéticas. Resume o autor dizendo que “A violência se insinua no cristianismo quando ele se alia à metafísica como ‘ciência do ser

⁷⁵ No sentido de que não só sinaliza, revela, mas também é hasteada como ideal pela igreja.

⁷⁶ Isto se vê, por exemplo, quando se coloca no outro a figura de irmão/ã, para que, apelando a um “amor fraternal natural” se consiga o efeito esperado.

⁷⁷ Vattimo é bem radical nesta crítica: “Não pretendemos sugerir que a defesa que a Igreja faz da lei (que ela considera) ‘natural’ – em termos de ética familiar e, mais recentemente, em termos de bioética – seja explicitamente motivada pela sua vontade de manter um poder temporal que vem se tornando, progressivamente, menos espesso ao longo do últimos séculos. Desejamos, em vez disso, chamar a atenção quanto ao fato de que a defesa destes princípios e a maneira pela qual se quer impô-los (como princípios da natureza e não como teses explicitamente cristãs) correspondem a um modo específico de conceber a figura da Igreja no mundo: uma estrutura fortemente organizada em sentido hierárquico, vertical e definitivamente autoritário” (VATTIMO, 2004, p. 145. Sublinhados nossos).

enquanto ser’, isto é, como saber de princípios primeiros” (VATTIMO, 2004, p. 146)⁷⁸. Na medida em que não só a teologia, mas o cristianismo também se ocupa e se apropria deste saber primeiro, ele assume seus pressupostos e, portanto, suas consequências. Assim, fecha-se num discurso que só reconhece a validade de suas verdades e dá início, de certa forma, ao que já seria uma inquisição.

Afirma Vattimo que “A ideia de que a moral consiste no respeito à lei natural é filha desta mesma tradição” (2004, p. 146). Retorna, portanto, a relação entre metafísica e moral, que em Nietzsche já se estabelecera. Todavia, aprofunda-se agora a noção de moral que, aqui, não diz respeito somente a uma moral geral, mas à moral cristã que encontra filiação na metafísica. A constituição moral do cristianismo, como colocada pelos órgãos oficiais, não é uma questão de fé. Não se precisa crer no que a igreja diz para que se sigam os preceitos desta moral. Na leitura de Vattimo, o discurso religioso cristão estabelece que sua moral esteja baseada na própria lei natural. Assim, não se necessita de crença, mas de acordo: uma vez que a natureza se estabelece como imutável, a moral cristã também o é, pois faz parte/é reflexo de uma lei natural.

Fica clara, então, a ligação que Vattimo aponta entre cristianismo e metafísica, incluindo sua violência que, para ele, está presente na própria doutrina cristã – enquanto doutrina da verdade. Todavia, o que permite pensar que o caso do cristianismo serve como exemplo para, não só demonstrar como se dá a relação entre metafísica e religião, mas universalizar tal relação? Em si mesmo, o exemplo que Vattimo usa não é epistemologicamente suficiente para tal. Claro que o autor italiano prioriza a análise dos aspectos culturais que o cercam, por isso a referência ao cristianismo⁷⁹; mas Vattimo também estabelece um critério que torna possível generalizar esta relação⁸⁰. Este critério é o que ele denomina como “lei de Hume”. Diz ele:

Qualquer moral que ignore a “lei de Hume” é tendencialmente uma moral violenta. Com a expressão “lei de Hume” se resume, como é sabido, uma observação do filósofo inglês segundo a qual não é possível passarmos da “descrição” de um comportamento natural à afirmação de uma norma, a não ser que se suponha alguma outra tese (por exemplo, de que aquilo que ocorre para a natureza é, por si só, bom) (VATTIMO, 2004, p. 143).

⁷⁸ Neste ponto, Vattimo parece se remeter à noção heideggeriana de ontoteologia na qual, a metafísica, enquanto necessita de um ente superior, que dê o ser a todos os entes, elege Deus (*theós*), confundindo Ontologia com Teologia.

⁷⁹ A relação de Vattimo com o cristianismo é bem mais profunda que somente a crítica, como se percebe a partir de sua noção de secularização, descrita no Capítulo 1.

⁸⁰ Não seria incoerente entender a linguagem religiosa a partir das críticas à metafísica em Vattimo, mesmo que não houvesse o exemplo do cristianismo como respaldo.

Desta forma, estabelece-se um novo critério que, para o autor, se aplica tanto à moralidade, em consonância com Hume, quanto à religião: se ela busca universalizar sua interpretação como comportamento natural e, a partir dela, afirmar uma norma (seja epistemológica, seja de conduta), a religião, do mesmo modo que o cristianismo, pode ser caracterizada como tendo uma face metafisicamente violenta. Ora, o argumento do “natural” recorre, explicitamente, à noção de ser como estrutura objetivamente compreensível: esta natureza do ser pode ser descrita e aplicada como critério ético. Neste sentido, a linguagem religiosa, de modo amplo, se caracteriza como uma linguagem metafísica nestes mesmos termos. É enquanto interpretação que não se reconhece como tal que esta linguagem se torna violenta, primeiramente. A partir disto, a linguagem religiosa se manifesta violentamente na medida em que afirma e impõe uma norma a partir do que entende como natural, que não é outra coisa senão sua interpretação.

Como se caracteriza, em Vattimo, a linguagem religiosa enquanto metafísica? Ora, ela é uma linguagem que surge do medo e da insegurança humana que, dando sentido, instaura a mesma violência de onde vem. Este refletir também se dá na questão da violência: enquanto tentativa de superação da violência, ela se instaura violentamente. Isto se dá com a afirmação de uma interpretação da natureza como a única verdade possível e, por meio desta univocidade, interrompe qualquer diálogo e instaura o silêncio. Esta afirmação é imposta por esta linguagem na medida em que ela crê na possibilidade de uma compreensão objetiva da realidade, isto é, pressupõe-se que as estruturas do ser estão presentes e disponíveis à observação objetiva. Neste sentido, as leis naturais que a religião impõe não são mais do que descrições fiéis desta realidade.

Portanto, enquanto linguagem, a religião, uma expressão da metafísica, torna-se violenta: autoridade em relação à qual só se pode calar ou concordar. Por isso ela se dá, primordialmente, na consciência moderna, onde não se considera a temporalidade dos horizontes hermenêuticos que dão origem às interpretações sobre o mundo. A ligação entre linguagem religiosa metafísica e modernidade, por fim, se dá no seguinte sentido: elas não só se complementam diretamente, mas interagem dinamicamente a ponto de formar uma sólida união. A linguagem religiosa enquanto metafísica é alimentada pela consciência moderna, mas ao mesmo tempo também a alimenta, de modo que se tornam condição de possibilidade uma para a outra. Neste ponto, pode-se parafrasear Agamben (2012) e dizer que, na modernidade, a religião não morreu, ela se tornou metafísica.

2.2. Dogmatismo e repressão

Comparativamente, a crítica que Rubem Alves estabelece à religião é mais concreta. Se em Vattimo ela nasce da sua crítica à metafísica, Alves busca pensar essa violência nas situações concretas da vivência religiosa. Esta diferença fundamental poderia se impor como impossibilidade para o diálogo entre eles, uma vez que se reconhece que os caminhos são diferentes. Todavia, eles não são. Vattimo, como já descrito, parte da ideia de metafísica para chegar à religião e, nesta, a uma face do cristianismo como exemplo prático de violência metafísica. Alves, por sua vez – diversas vezes, mas não exclusivamente –, desenvolve uma análise histórica de grupos religiosos violentos para, a partir disto, sistematizar e realizar sua crítica formal ao dogmatismo. Não há impossibilidades no diálogo, portanto, na medida em que se reconhece que não são caminhos distintos que os autores percorrem, mas o mesmo caminho no sentido inverso, tangenciando-se em certos momentos.

A senda de Alves pode, então, ser descrita por si mesma, isto é, sem que se façam referências ao caminho de Vattimo neste momento. Ao tratar do protestantismo de reta doutrina, não só descrevendo o comportamento deste tipo ideal, mas analisando de que forma a linguagem deste tipo religioso constrói seu mundo e, sobretudo, sistematizando essa linguagem, o autor fornece profícuas críticas à religião. O conceito de dogmatismo é primordial para Alves: ele é o nome que aqui se elege para um conjunto de termos correlatos e, no limite, interligados referenciados por Rubem Alves ao tratar da linguagem religiosa em suas potencialidades violentas.

A partir desta delimitação, pode-se avançar no caminho do autor para que se entenda o que ele denomina como fundamentalismo, um espírito – num sentido próprio do contexto alvesiano. Este conceito, intimamente ligado ao de dogmatismo, é fundamental para a crítica do autor, uma vez que não se contém somente no âmbito do discurso, mas se manifesta, sobretudo, como um comportamento, uma postura. Desde já se pode afirmar que a diferença e, portanto, a relação fundamental entre dogmatismo e fundamentalismo é que aquele se delimita em sua ligação com o conteúdo do discurso, enquanto este é próximo à forma. É neste sentido que ele se estabelece como um espírito: é forma que, embora se ligue a um conteúdo, não é determinada por ele.

Perpassa a estes dois conceitos outra noção fundamental nesta construção de Alves. Como consequência do dogmatismo expresso em moldes fundamentalistas, instaura-se o ideal da repressão como normativo e prescritivo de verdades últimas.

Assim, a repressão ocorre quando um discurso diferente do oficial, geralmente minoritário, tenta se levantar como discurso religioso igualmente válido. Na medida em que desafia o poder oficial, este discurso, considerado agora como heresia, precisa ser excluído, afastado, calado. Enfim, reprimido. Neste sentido, relacionam-se dois momentos do processo: a intolerância, como não-reconhecimento da validade do discurso religioso “desviante”; e a repressão, como o desdobramento prático da intolerância. Por pressupor o primeiro e ser sua repetição em forma positiva, elege-se a repressão como elemento que melhor delimita esta face da crítica à religião em Rubem Alves.

2.2.1. Dogmatismo

Para elaborar o que seja o conceito de dogmatismo no pensamento de Rubem Alves é importante considerar a análise que faz do protestantismo de reta doutrina⁸¹, uma espécie de tipo ideal que ele formula perpassando diversas denominações do protestantismo histórico brasileiro. Esta postura atua desde a descrição/interpretação do momento de conversão do indivíduo ao protestantismo⁸², até a exegese crítica de discursos oficiais da Igreja Presbiteriana do Brasil. Começar por esta descrição fenomenológica, para ele, justifica-se na necessidade de partir de elementos inconscientes, irracionais, espontâneos, que para ele não são privilegiados por serem temporalmente anteriores, mas por levarem em conta os aspectos que fundam a própria racionalidade que será posteriormente desenvolvida⁸³. Neste sentido, toda teologia e doutrina são, para ele, movimentos derivados deste primeiro momento.

⁸¹ Alves formula em *Religião e repressão* três tipos ideais, numa clara aproximação a Weber em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Destes, elege um para ser seu objeto de estudo na obra, o protestantismo da reta doutrina, descartando o protestantismo do sacramento e o do espírito. O tipo por ele escolhido é definido como aquele “que se caracteriza pelo fato de privilegiar a *concordância com uma série de formulações doutrinárias*, tidas como *expressões da verdade*, e que devem ser afirmadas *sem nenhuma sombra de dúvida*, como condição para participação na comunidade eclesial” (ALVES, 2005a, p. 44. Grifos do autor).

⁸² Aqui, deve-se retomar sua análise do momento de conversão, todavia, em outros termos. No primeiro capítulo, utilizou-se uma obra de 1975 (1984) na qual Alves se aproxima do momento de conversão apontando a linguagem como estruturante e lançando alguns olhares e temas sobre ela. Aqui, todavia, o fenômeno será observado a partir de uma obra posterior, de 1979 (2005a), na qual ele não só lança ideias sobre a conversão, mas analisa um caso específico. Esta análise parece mais aprofundada na medida em que não só mostra a importância da linguagem, mas também aponta como a linguagem do converso se transforma em dogmatismo.

⁸³ Esta escolha de Alves não é gratuita nem inocente: ele se aproxima de métodos e autores importantes que o ajudam a embasar a necessidade deste estudo. São três seus apoios: primeiramente, Freud e sua psicanálise, na qual o objeto de estudo é “as rupturas involuntárias em sua articulação inconsciente” (ALVES, 2005a, p.64); em segundo lugar, Rudolf Otto serve de referência ao afirmar que a noção de sagrado é composta por elementos racionais, mas, mais fundamentalmente, irracionais (para a relação entre Alves e Otto, ver MARTINS; MENDES, 2018); e por fim, Paul Ricoeur, que tenta interpretar mais

Por isso, a experiência da conversão é eleita como fundamental em seu estudo da religião: ela é a mais profunda base que dá sustentação ao que será a instituição religiosa. Para Alves, isto não é somente uma questão metodológica simples, mas algo que determina diretamente o rumo da abordagem: “Não posso partir, portanto, das cristalizações institucionais da religião, doutrina, ritual ou organização, como se elas revelassem realmente os fundamentos da religião. As formas institucionais da religião [...] não revelam, mas obscurecem e escondem” (ALVES, 2005a, p. 65). Levar em consideração somente os aspectos racionais da religião é possível para o autor, mas não é tão profícuo quanto partir deste nível mais fundamental. Assim, as pesquisas de sociologia da religião, por exemplo, não ficariam invalidadas, mas se reconhece que elas não chegariam ao nível que Alves deseja.

Esta busca pela análise da conversão é, em todo caso, uma busca pela linguagem religiosa mais próxima à experiência fundadora, uma vez que a linguagem cristalizada, aquela da religião oficial, encontra-se num momento posterior. Para Alves, isto é necessário porque, apesar de também ser uma linguagem, a experiência religiosa não está mais próxima da doutrina do que está das emoções. Assim, “a linguagem religiosa se origina nas emoções e, por isto, é necessário identificar as emoções a partir das quais ela se construiu praticamente” (ALVES, 2005, p. 66). Seu objeto primeiro, portanto, não são as doutrinas e declarações de fé sobre a conversão, mas o fenômeno em si – no limite de aproximação que qualquer “fenômeno em si” requer.

Há, portanto, uma lógica temporal que rege o processo de aquisição da linguagem protestante, para Alves: a seção doutrinária dela se instaura posteriormente à experiência. Por isso, diz o autor, não há uma conversão diante da doutrina de inerrância das escrituras ou do nascimento virginal. Esta lógica racional não se encontra no nível mais fundamental dessa linguagem porque não se liga às emoções. Há, assim, uma diferença de funções entre estes dois níveis da linguagem religiosa: enquanto o mais fundamental, ligado à experiência e à emoção, é essencial para a adesão de alguém a esta linguagem; o mais superficial, relacionado com as doutrinas, faz parte da manutenção desta adesão à linguagem. As emoções que envolvem o primeiro nível não seriam suficientes para assumi-la perenemente, bem como a doutrina não seria adequada à conversão. O contrário, todavia, é o que faz com que se assumam a linguagem religiosa como linguagem própria.

profundamente a religião partindo das expressões espontâneas, e não só as especulativas (RICOEUR, 2013, p.19-40).

Observa Alves que “a conversão se revela por meio de um novo falar. Converter-se é abandonar um discurso e adotar outro” (ALVES, 2005a, p. 68). Mas, pergunta ele, por que se adquire uma nova linguagem? Primeiramente, deve-se ter em mente que a linguagem, nesse ponto, é interpretação de mundo. Enquanto tal, é também organização da realidade, por ordenar de acordo com os próprios valores do ser humano. Na medida em que uma linguagem perde seus referenciais, adota-se outra linguagem que faça sentido para o ser humano – e, assim, construa outro mundo. Em outras palavras, quando uma interpretação entra em colapso ou crise, o ser humano a abandona e troca essa linguagem por outra. Essa troca acontece, sobretudo, porque com a crise da linguagem anterior, o ser humano percebe a si mesmo num estado de alienação do mundo: nas palavras de Alves, ele se sente fora de casa (2005a, p. 71).

A conversão não seria outra coisa senão o processo de mudança de linguagem que se dá como reestruturação e reconstrução da linguagem. Este posicionamento é coerente com a busca do autor de observar o fenômeno como experiência irracional, uma vez que sua delimitação do que seja conversão se dá no nível emocional, sobretudo. Por isso, ele define a conversão como “processo psicossocial que se caracteriza pela desestruturação de esquemas de significação, seguido da adoção de outro, estruturalmente distinto do primeiro” (ALVES, 2005a, p. 73). Assim, não se reduz conversão à troca de uma tradição religiosa por outra, mas abrange-se a um processo mais complexo. Não seriam, portanto, somente religiosas as conversões, mas abarcariam também esquemas de significação científicos, ideológicos etc. Como processos de conversão, tais esquemas também não fogem ao modelo de reconstrução de linguagem/sentido diante da crise de algo anterior. Deste modo, a conversão de alguém a um partido político, por exemplo, também seria resposta a um colapso de linguagem.

Para Alves, todavia, não é só a necessidade de um novo discurso que justifica a conversão, mas também aquilo que ela oferece como sentido. Isto significa que não basta estar nesta crise de referenciais para adotar a nova linguagem, mas ela precisa também disponibilizar uma estrutura adequada. Diz Alves que “ele [ser humano] se converte porque a cosmovisão que lhe é apresentada pela religião a que ele irá se converter responde, de alguma forma, à sua experiência de falta de sentido” (2005a, p. 76). Desta forma, parece que o processo psicossocial da conversão tem uma causa dupla que são condições necessárias para que ele ocorra. Sem a crise, não há por que o

processo de conversão se iniciar; sem a resposta à falta de sentido, não tem a que se converter.

Até agora, a discussão de Alves soa mais uma justificativa metodológica da escolha do fenômeno irracional do que, propriamente, a descrição e análise do fenômeno. Todavia, já de antemão, para fornecer uma plausibilidade desta opção, o autor coloca as possibilidades de acontecimento do fenômeno e suas causas. Neste sentido, a escolha de descrevê-lo não respeita, por exemplo, a ideia de *epoché*, na qual se suspenderia o juízo para uma descrição mais “pura”. A ideia de pureza metodológica, por sua vez, também não possui lugar na obra de Alves. Assim, apontar a falta de uma objetividade no momento de observar um fenômeno não é incoerente com as pretensões e os pressupostos de Alves. Afinal, para delimitar um fenômeno a ser observado, deve-se ter uma pré-compreensão daquilo que ele é. Sem isto, não se saberia nem mesmo de sua existência.

A conversão se inicia, para o autor, como um movimento de dar nome às ansiedades do ser humano em crise. Esta ansiedade surge justamente do colapso da linguagem: uma vez que o cosmos desaparece, abre-se espaço para ela que se caracteriza como a falta de um objeto⁸⁴. Deparando-se com esta falta, ao ser humano é necessário dar nomes, relacionar-se subjetivamente com ela. Ao fazê-lo, diz o autor, é permitido ao ser humano dominar esta ansiedade, manipular esta falta: “A conversão se inicia quando o homem, prisioneiro de suas emoções, aceita os nomes que lhes são dados pela comunidade religiosa que lhe dirige a palavra” (ALVES, 2005a, p. 77). Os nomes são, então, adquiridos conforme a instituição para qual o ser humano se converte. Isto configura que toda a linguagem que será construída a partir da conversão se encontra já determinada por esta aceitação inicial.

⁸⁴ Diz Alves que “No medo e na dor a consciência sabe o que ameaça. Sabe, portanto, em relação a que se comportar. Na ansiedade, ao contrário, a consciência não se encontra diante de um objeto. E, portanto, não sabe o que fazer” (ALVES, 2005a, p. 76). Neste sentido, de emoção que caracteriza o humano em sua crise de linguagem e não possui objeto, o conceito de ansiedade em Alves se aproxima ao conceito de angústia em Kierkegaard. Este compartilha com aquele a característica de ser essencial no reconhecimento da situação em que o ser humano enquanto tal se encontra no mundo, além da falta de objeto. Para Kierkegaard, “Angústia é um desejo pelo que se teme, uma antipatia simpática; angústia é um poder estranho que agarra o indivíduo, e, no entanto, não se pode livrar-se dela e não se quer fazê-lo, pois se teme, mas o que se teme se deseja. A angústia torna o indivíduo impotente, e o primeiro pecado sempre ocorre em fraqueza; por essa razão ele aparentemente carece de responsabilidade, mas essa falta é a verdadeira cilada” (KIERKEGAARD apud ROOS, 2007, p. 65). É importante, também, reconhecer que o termo dinamarquês que Kierkegaard emprega é traduzido para o português como angústia e para o inglês como *anxiety*, que por sua vez é traduzido para o português como ansiedade. Na medida em que Kierkegaard é um autor fundamental para Alves, não é incoerente afirmar que seu conceito de ansiedade é o conceito de angústia daquele autor.

Ao fazer esta afirmação, Rubem Alves chama atenção para mais um aspecto primordial do estudo de religião: a experiência religiosa, enquanto fundada na emoção, se dá como base para a construção da linguagem religiosa que será adquirida e, em todo caso, sugestionada pela instituição. Isso significa que a perspectiva adotada pela sociologia da religião, por exemplo, na qual as relações sociais seriam o fundamento da religião e, portanto, o foco dos seus estudos, estaria justamente ao contrário da perspectiva que um estudo de religião deveria assumir, uma vez que a emoção não seria mais que um epifenômeno. Para Alves, a experiência é fundada solidamente na emoção e ambas devem ser consideradas em si mesmas - e não reflexo de outro fenômeno, seja ele econômico, social ou cultural⁸⁵.

É a partir da experiência que a instituição dá seus nomes em resposta à ansiedade do converso. O novo mundo a ser estruturado, apesar de ser um conjunto de crenças já fechado, não é assimilado como um todo. Antes, aprende-se devagar esta nova linguagem, indo dos mais básicos conceitos aos mais complexos e posteriores. O fundamento da linguagem protestante, para Alves, é uma antropologia, uma interpretação sobre o que é o humano, a qual, por sua vez, está baseada numa ontologia. Diz Alves: “A antropologia protestante se fundamenta numa ontologia cujos horizontes transbordam do tempo e se abrem à eternidade. [...] O homem não é simplesmente um ser-no-mundo. Ele é um ser perante-a-eternidade.” (2005a, p. 77-78).

Para Alves, há pelo menos dois aspectos de suma importância para entender o protestantismo contidos na afirmação desta ontologia. Primeiramente, é estabelecida a condição em que o ser humano se encontra no mundo e sua relação com a temporalidade. Nesta antropologia, não se considera a historicidade do humano em seu limite, isto é, sua condição temporal não é perene, uma vez que ele se encontra no mundo, mas o transcende enquanto está em relação à eternidade. Assim, é colocada em segundo plano não só a temporalidade histórica, como também a corporalidade, já que se assume uma postura perante o eterno. Para Alves, nesta ontologia está o ponto principal da antropologia protestante, pois ela se aproxima da ideia de ansiedade da

⁸⁵ Aqui, pode-se mais uma vez perceber a tensão sobre o posicionamento de Alves em relação à virada linguística. Inserindo-se na perspectiva tipicamente protestante da questão da experiência, como Schleiermacher (1994, p. 26-118), por exemplo, nosso autor considera essa questão a mais fundamental, na qual o religioso, sem mediações, tem sua experiência. Ao assim fazer, ele desconsidera a função da linguagem enquanto condição de possibilidade de qualquer experiência.

crise linguística⁸⁶. Se o ser humano se encontra ansioso perante o eterno é porque há uma ruptura na relação que deveria ser estabelecida entre eles. Esse é o grande problema que deve ser resolvido pela religião, na leitura de Alves. Dá-se o nome a essa ruptura de pecado.

Neste ponto, Alves é bem claro acerca do juízo desta ontologia. Enquanto base para o pensamento protestante, ela não pode ser *a priori* caracterizada como retrógrada ou dogmática. Ele reafirma isso em diálogo com Miguel de Unamuno, para quem o protestantismo se justificaria eticamente, uma vez que seria uma religião baseada, sobretudo, na moral. Todavia, para Alves, a antropologia protestante não é sustentada por uma moralidade, mas por uma ontologia, por isto, a leitura de Unamuno é incabível. Diz Alves que “se o protestantismo tem um forte elemento moralista, [...] ele é antes uma racionalização que se processa posteriormente. Não se encontra presente na experiência da conversão. Aqui a questão não é moral, mas ontológica” (ALVES, 2005a, p. 79).

Por isso ele pode, por exemplo, apropriar-se de um conceito de origem protestante, como o conceito de ansiedade/angústia em Kierkegaard, sem se deixar tomar pela moralidade. Enquanto condição na qual o ser humano se encontra perante Deus e o mundo, a ansiedade, pressuposta por Alves, é semelhante ao pecado. Se criticasse esse conceito como elemento moralista *a priori*, o autor estaria em contradição, já que usa uma ideia muito semelhante para explicar o fenômeno da conversão. Na medida em que defende que este conceito não é moral, mas ontológico, libera seu uso para si mesmo sem fazer com que esse uso desemboque, necessariamente, em moralismo. Desse modo, a caracterização de uma ontologia como a condição pecaminosa do ser humano não é a origem do dogmatismo, apesar de se encontrar na base do discurso protestante.

A linguagem da conversão, na medida em que começa a ganhar um vocabulário dado pela instituição, altera-se. Como já descrito, o primeiro passo é a instauração de uma ontologia na qual todos são condicionados à alienação por meio do pecado. De uma linguagem a outra, para Alves está em jogo um confronto entre racionalidade e emoção: na medida em que a linguagem do converso é confessional, emotiva; a linguagem da instituição é teórica, racional. Caso se possa dizer que a primeira é vazia,

⁸⁶ Especialmente neste texto, Alves emprega ansiedade como tradução do inglês *Anxiety*. O termo, entretanto, é mais comumente traduzido nas obras de Heidegger e Kierkegaard como Angústia (do alemão *Angst*).

isto é, “ainda não se constitui numa cosmovisão” (ALVES, 2005a, p. 85), também é possível afirmar que não é determinante a doutrina que se prega para a conversão, mas sim o símbolo do qual ela é secundária. Assim, o símbolo Jesus Cristo, no caso do protestantismo é mais importante para o converso que o símbolo filosofia de Cristo⁸⁷.

Passa-se de uma linguagem a outra desta forma: enquanto uma está vazia de sentidos e fundamentos, a outra já possui seus dogmas - e os transfere para a primeira. Para Alves, isso se dá nos seguintes termos: “O converso não sabe no que crê. Mas a comunidade sabe. Assim, ao converter-se a Cristo de forma emocional e inarticulada, o homem, sem o saber, está se convertendo a uma série de ‘acordos silenciosos’ que fazem parte da consciência coletiva da igreja” (ALVES, 200a, p. 87). Estes acordos silenciosos, para o autor, formam um extenso vocabulário de dogmas, por meio dos quais o novo protestante articula seu novo mundo. A experiência primária, portanto, não é suficiente para a manutenção dessa nova linguagem, por isso formula-se esta extensa consciência coletiva de dogmas⁸⁸. Eles, todavia, não são somente a elaboração teórica dos conteúdos da fé, mas também as práticas assumidas diante destes conteúdos.

A conversão, enquanto fenômeno, dá-se desta forma para Alves. Sua escolha como ponto de partida parece fundamentada enquanto opção pela experiência irracional. Ela também se mostra coerente na medida em que afirma uma condição humana diante da qual se unem a crise de um mundo e a oferta de uma nova linguagem de sentidos, reforçando que não só um elemento é necessário para a conversão, mas ambos. Este novo discurso é praticamente vazio em conteúdos, uma vez que ele só é constituído pelo centro emocional de sua experiência. Nessa vacuidade é que começa a se instaurar a linguagem institucional, ligada a um arcabouço de dogmas e moralidades que constituirão o novo mundo do converso. Por isso, Alves afirma que “a conversão é o início do processo de reinterpretação” (2005a, p. 93).

⁸⁷Para Alves, é importante observar que este símbolo principal funciona como o novo centro cósmico do converso, que está reestruturando seu mundo através de uma nova linguagem. Por isso, as doutrinas são sempre secundárias: seu poder de símbolo não serve como centro diante do qual se pode construir uma nova cosmovisão. Diz ele: “O que está em jogo na experiência da conversão não são os ensinamentos do Cristo. O converso não é alguém que abandonou uma filosofia de vida e uma ética para abraçar a filosofia e a ética de Jesus. Se assim fosse, ele deveria ter ideias muito claras acerca da nova filosofia e da nova ética que ele está abraçando. Como indicamos, porém, a experiência de conversão não se caracteriza por clareza de ideias mas pela intensidade das emoções” (ALVES, 2005a, p. 85).

⁸⁸No pensamento de Alves, o protestantismo constrói, nestes dogmas, um vocabulário baseado numa ontologia “que não toma como o seu ponto de partida o paraíso, mas antes o abismo, o caos e as trevas” (2005a, p. 89). Este vocabulário se dá em quatro formas: a jurídico-penal; a da impureza; a de um universo medicinal; e a político-comercial. Em cada uma delas se reforça a relação entre ser humano e Deus diante do pecado. Para o autor, essas formas são como variações sobre um tema dado.

A contribuição que este estudo de Alves dá à formulação do conceito de dogmatismo consiste na relação que ele traça entre conversão e dor. Enquanto resposta a uma crise na linguagem e, conseqüentemente, colapso de mundo, a conversão também é uma solução à dor da perda de referências e sentidos. Este fenômeno estrutura um mundo a fim de não retornar à ansiedade inicial. Nesse ponto, para o autor, reside a virada fundamental na linguagem do converso: este novo mundo tende a ser resistente com qualquer outra linguagem que possa desestruturá-lo ou criticá-lo. Diz Alves que “as construções da realidade que respondem a uma experiência de dor tendem a resistir violentamente a quaisquer elementos que possam ameaçá-las de desestruturação” (2005a, p. 98). Para ele, o medo da ansiedade cristaliza e solidifica a experiência emocional, dando início a um processo de dogmatismo.

Portanto, o fim do processo de conversão é esta esquematização da experiência emocional que, a partir do medo, é interpretada como absoluta, indubitável. Por isso, diz Alves, a certeza da salvação, ou a certeza de mudança de vida marca a conversão - especialmente o discurso posterior sobre ela. Conclui o autor que “a experiência da salvação exige um universo conhecido de forma absoluta e final. Não permite que a dúvida crítica levante questões. Estabelecem-se, aqui, as bases emocionais das quais nascerá o dogmatismo [...]” (ALVES, 2005a, p. 100). As articulações posteriores que se dão entre racionalidade, dogmas e discurso são fundadas por esta relação essencial entre dor e conversão. Em outras palavras, a conversão se torna dogmatismo por causa de sua relação com a dor (ou, com sua tentativa de evitar a dor).

É interessante perceber a coerência e a continuidade que o autor tenta manter ao realizar a passagem de um momento a outro: sua opção metodológica pela conversão se baseia, sobretudo, na afirmação de que, por estar ligado às emoções, este fenômeno é anterior e mais fundamental que as elaborações racionais. A linguagem religiosa instituída é, então, suportada por uma experiência emocional, não por doutrinas. Para ser coerente, Alves não poderia afirmar que a presença do dogmatismo nas elaborações posteriores, por mais racionais que sejam, tem sua origem somente nesses elementos. Assim, permanece importante a ênfase que ele dá na dor como determinante emocional para o surgimento do dogmatismo na linguagem religiosa.

Percebem-se, assim, dois momentos desta linguagem: um ligado à experiência emocional, outro ligado à racionalidade da doutrina. Para Alves, todavia, não há uma relação de oposição entre elas. Isto significa que não são concorrentes, mas coexistem de modo harmonioso. Mais uma vez, está implícita a relação, baseada em Otto, entre os

elementos racionais e irracionais da experiência do sagrado. Nessa perspectiva, afirma Rubem que “A racionalidade é uma função das emoções” (2005a, p. 103). Isto significa que a emoção não só é determinante para a racionalidade, mas, antes, é quem a estrutura. Esta colocação é fundamental para o entendimento de como se dá o dogmatismo na linguagem religiosa, uma vez que há a repetição da lógica da dor, de onde surge a conversão, nesta linguagem.

Todavia, esta repetição não é direta, como acontece na leitura nietzschiana de Vattimo, mas se dá inversamente: para Alves há algo emocional a ser esquecido, a ser “exorcizado”, nas palavras do autor. Para ele, isso se dá do seguinte modo: “Na experiência fundadora da conversão combinam-se a fé e a dúvida. A dúvida é o terror que necessita ser esquecido. E isto se consegue na medida em que se instaura uma racionalidade que se apresente com as pretensões de conhecimento absoluto” (ALVES, 2005a, p. 105). É assim, para Alves, que a fé se metamorfoseia em dogma. Por mais que ela, a princípio, seja paixão subjetiva⁸⁹ e contenha, em si, o elemento da dúvida sempre presente, é necessário para a manutenção da linguagem religiosa institucional que ela se transforme em dogma.

A passagem, portanto, da linguagem do converso à linguagem da religião oficial é também a passagem da fé ao dogma. Para Alves, isto é, de toda forma, uma guinada do símbolo ao signo. Aqui a influência de Tillich é determinante, especialmente na importância que se dá à diferenciação entre um e outro⁹⁰. A partir disso se afirma que o dogma é construído por meio de signos, que tratam de forma objetiva e direta aquilo a que se referem; já a fé é percebida como linguagem de símbolos, que “nunca comunicam diretamente, porque o que é para ser por eles comunicado transcende a racionalidade normativa na interioridade da experiência” (ALVES, 2005a, p. 110). O

⁸⁹Ao afirmar a fé como subjetividade, paixão infinita, sentimento, Rubem Alves se insere numa tradição protestante de filósofos que pensaram a religião sob esse prisma. Pode-se citar pelo menos três autores que têm importância nesta formulação de Alves: Schleiermacher e a religião como sentimento de dependência; Kierkegaard e a religião como subjetividade; Tillich e a religião como preocupação última. São essas suas referências ao tratar do assunto, no qual a religião “é quase nada de teologia e quase tudo de antropologia” (ALVES, 2005a, p. 106).

⁹⁰ Para Tillich, “A diferença, então, entre símbolo e sinal é a participação na realidade simbolizada que caracteriza o primeiro, e a não-participação, que caracteriza o segundo” (TILLICH, 2009, p. 98-99). Isto significa que, tanto para ele, quanto para Alves, o símbolo está sempre para além de si mesmo, é sempre relacionado a algo que está fora dele, mas não arbitrariamente: o símbolo faz parte da realidade que representa. Já o sinal, para Tillich, é apenas uma indicação direta, arbitrária, que pode facilmente ser trocada - diferentemente do símbolo. A indicação que Alves faz para o signo (provável tradução para sinal que dá ao texto de Tillich) se aproxima do que Tillich chama de sinal no sentido de ser uma relação mais direta, imediata entre as duas partes. Ao compará-lo com o símbolo, Rubem Alves trata o signo como o correspondente numa espécie de confusão entre símbolo e simbolizado. Quando há esse engano, reduz-se, para ele, o símbolo a signo.

que deve ser esquecido para a formulação da linguagem institucional é, então, este momento de fé, de símbolos que englobam a dúvida como algo constituinte de si. Caso se deva eliminar a dúvida, eliminam-se, por conseguinte, os símbolos e a fé⁹¹.

Para Alves, todavia, isto não se dá de forma simples: a eliminação da dúvida não é justificada em si mesma. Antes, ela responde a uma necessidade inerente ao ser humano: “Temos uma necessidade emocional, psíquica de um mundo estável. E é justamente esta necessidade emocional que se constitui na origem de nossa tendência dogmática” (ALVES, 2005a, p. 111)⁹². Essa cristalização da fé é, então, fruto de uma condição psicológica do ser humano, a necessidade de estabilidade. A tendência dogmática, portanto, não é somente religiosa, mas é inerente ao ser humano. Enquanto a racionalidade ligada à experiência de fé assume riscos e dúvidas, gerando instabilidade, a razão do conhecimento absoluto, que elimina estes riscos, tende a dominar a realidade e, assim, estabilizar o mundo⁹³.

A essência do dogmatismo é, então, a negação da provisoriedade do conhecimento. Isto significa que toda precariedade, que, de todo modo, caracteriza a vida cotidiana, é excluída em favor do estabelecimento de fundamentos últimos. Absolutiza-se, nas palavras de Alves, apenas um segmento do finito para eliminar o risco e a dúvida. Assim, solidificam-se o real e a experiência, fundam-se o dogmatismo e o autoritarismo. Para Alves, o dogmatismo tem suas raízes, primeiramente, na necessidade psicológica de segurança, mas também na resposta que o ser humano dá a esta necessidade, trocando, por meio dela, a fé pelo fundamento último. Nesta troca, diz

⁹¹No pensamento de Alves, eliminar a fé é fundamental para a formulação da linguagem institucional, justamente porque “a fé, portanto, proíbe que se cristalice uma linguagem absoluta. Porque a experiência da fé não pode ser expressa diretamente, todas as formas de linguagem são inadequadas. Em outras palavras: a fé proíbe o dogma” (2005a, p. 110). Aqui a noção de linguagem como cristalização da experiência parece entrar em conflito com a noção de linguagem que foi descrita no primeiro capítulo desta pesquisa. Se lá a linguagem é fundamental para a construção do mundo, como também parece ser para o protestantismo, aqui, Alves aponta para uma experiência, a da fé, que ficaria antes da linguagem. Todavia, como já se observou, toda experiência, inclusive a religiosa, é também mediada por uma linguagem (PIEPER, 2012). Pode-se indicar uma resolução para isso quando se entende que a inadequação de qualquer linguagem em expressar uma experiência não significa, necessariamente, a afirmação da experiência como anterior à linguagem, mas a impossibilidade de comunicação direta, isto é, por meio de signos. Os símbolos seriam adequados à linguagem que trata da experiência.

⁹²Aqui, Alves se relaciona direta e estreitamente com Feuerbach. Da mesma forma que a linguagem é fundamental para formular uma noção de religião, a antropologia também é. Sobre sua antropologia, pode-se indicar o capítulo em que Nunes elaborará teses a partir do conceito de corpo em Rubem Alves: “o corpo entre a morte e a ressurreição” (NUNES, 2008, p. 51-92).

⁹³ Interessante perceber que o vocabulário de Rubem Alves, neste ponto, aproxima-se ao de Vattimo: enquanto aquele chama esta condição humana de a *tentação do conhecimento absoluto*, este denomina a pretensão ontológica da hermenêutica, quando não se reconhece sua constituição niilista, de *tentação do realismo*.

Alves: “a maneira de ser do homem perante a vida deixa de ser expressão de gratuidade e passa a ser consequência de um fundamento absoluto” (2005a, p. 112)⁹⁴.

A partir desta conceituação da essência do dogmatismo, Alves começa a delinear seus contornos, isto é, ele descreve as principais características de como o dogmatismo se dá. Primeiramente, o dogmatismo elimina as mediações, isto é, deificam toda produção humana. Assim, tudo que seria humano, como textos sagrados, elementos artísticos etc, é entendido como proveniente da própria divindade. Toda mediação humana é eliminada, como se não houvesse nenhuma interferência. O objeto, que faz parte de uma cultura e de uma história, ganha status de revelado, sendo, portanto, infalível. Estabelece-se um *a priori* totalmente dogmático no qual a estabilidade sagrada do objeto não é sustentada por uma experiência do ser humano com ele, antes, baseia-se na autoridade anteriormente creditada pelo dogma. O exemplo que Alves utiliza para basear essas afirmações é protestante: a inspiração divina da Bíblia, que implica sua inerrância. Para o autor, “trata-se de uma forma dedutiva de se escrever a história. Torna-se o texto como um absoluto a-histórico, que não pode, por isto mesmo, ser submetido aos critérios da compreensão histórica” (ALVES, 2005a, p. 125).

Na medida em que os textos sagrados são retirados da temporalidade, seus símbolos se tornam signos: não são mais plausíveis as diferenças entre mito e história, uma vez que eles coincidem. Essa destruição dos símbolos e mitos se dá porque, diante de seu fundamento absoluto, o dogmatismo não pode aceitá-los como verdades da experiência emocional. Portanto, mitos são mentiras e o que eram seus mitos são tomados como verdades factuais. Assim, os símbolos são tomados como literais, isto é, reduzem-se a signos, novamente na referência do pensamento de Tillich. Testifica-se essa redução com base na ideia de exclusão da dúvida e, no limite, da univocidade: enquanto os mitos e símbolos podem ser infinitamente reinterpretados, ao fato histórico, a existência do jardim do Éden, por exemplo, basta reafirmar sua veracidade.

⁹⁴A fim de ser mais didático, Alves reproduz uma fala dogmática de um debatedor imaginário. Ao fazê-lo, Alves revela um ponto fundamental de sua pesquisa sobre o PRD: o tipo ideal que ele delimita está sempre presente em seus escritos, como se a eles fossem endereçados. O autor, que parece manter um diálogo constante com eles, coloca em suas bocas: ““Eu tenho a verdade. Meu pensamento reduplica o real. Portanto, o real não pode, no futuro, revelar-se como sendo diferente da forma como eu o vejo agora. Minha visão do real, como conhecimento absoluto, exige que todas as experiências possíveis a confirmem. Meu conhecimento absoluto proíbe que o real me surpreenda, revelando-se de forma diferente. A experiência não é o critério do meu pensar. Ao contrário, o meu pensar se constitui no critério de todas as experiências possíveis. Minha linguagem não se subordina a uma realidade imprevisível e misteriosa. Ao contrário, a realidade deve subordinar-se à minha linguagem” (ALVES, 2005a, p. 113).

Há, portanto, uma abolição da história, uma vez que não são permitidas reinterpretções da verdade. Ao se afastar da dúvida, a linguagem religiosa dogmática coloca como pressupostos o início e o fim de toda história, sendo o acesso a ela uma questão de crença. O mundo é concebido como sistema fechado, imutável, no qual nenhuma reforma ou revolução é possível. O conhecimento absoluto do dogmatismo é, desde sua formação, contra tudo que se apresenta como novo. Isto se dá por uma questão lógica: se já estão reveladas as verdades finais e totais da história, como abrir-se ao novo? Por isso, observa Alves, o protestantismo formará excelentes leitores, mas péssimos escritores (2005a, p.133): a criação não faz parte de sua dogmática, somente a certeza do que já está dado. Afinal, “uma epistemologia acabada corresponde sempre a um universo fechado” (ALVES, 2005a, p. 133).

De toda forma, este sistema acabado que o dogmatismo constrói acaba por dar fim não só à história, mas à interpretação. Estes dois fins se dão nos mesmos termos: diante da certeza da verdade última e do mundo finalizado e fechado, não há outra possibilidade de verdades novas. Portanto, reduz-se a tarefa intelectual a dois atos: repetir e deduzir. Enquanto “a verdade do presente e do futuro já foi revelada no passado” (ALVES, 2005a, p. 137), é suficiente repetir essa verdade, pois não se pode mudá-la. Essa repetição é símbolo da segurança necessária à formulação do dogmatismo. A dedução, por sua vez, seria a busca pela verdade que já está dada, e já se possui com certeza, em outros campos ainda não explorados.

Alves, neste ponto, faz uma nota pessoal sobre a sua crítica à linguagem religiosa. Nela, fica claro que sua perspectiva não é propriamente com o conteúdo específico do protestantismo, mas com seu posicionamento diante desse conteúdo. Diz ele:

A minha crítica pessoal recai não na aposta que se faz num determinado passado, mas antes na pressuposição de que a confissão e a teologia não sejam produto de uma hermenêutica particular e, portanto, expressões de uma perspectiva relativa, provisória, e que pode, em nome de uma nova interpretação do passado, ser abolida. O problema não está em que se tenha escolhido um horizonte como ponto de partida, mas que se tenha absolutizado uma perspectiva desse horizonte que não se esgota no meu olhar (ALVES, 2005a, p. 140).

Aqui, Alves se aproxima da perspectiva de Vattimo, para quem o grande problema da metafísica é não se reconhecer como uma interpretação, gerando assim, violência por absolutizar um horizonte histórico particular. Como afirmar, então, que a dogmatismo é um conceito ligado ao conteúdo de uma linguagem e não à forma? Ora, ele se relaciona ao conteúdo de um discurso na medida em que se encontra na base de

suas formulações. A elevação de interpretações a fundamentos últimos, por exemplo, se dá num conteúdo, como a anulação da história e não, necessariamente, numa forma. Que a absolutização se dá na forma e no conteúdo é verdade, mas a base teórica que sustenta esta postura encontra-se somente num conteúdo conceitualmente dogmático.

Essa absolutização do próprio horizonte e redução da tarefa intelectual conduzem a uma interessante relação entre linguagem religiosa e ciência: por ser unidimensional o universo dogmático — sobretudo em sua confusão entre símbolos e signos —, diz Alves, também não se diferenciam verdades religiosas e científicas. Encontrando-se, então, no mesmo plano, uma deve ser coerente e condizente com a outra, já que a verdade revelada é somente uma para qualquer âmbito da vida. Nesta posição, “a revelação já tem o conhecimento que a ciência ainda procura” (ALVES, 2005a, p. 145). Duas são as interpretações em caso de discordância: ou a tradição deduziu erroneamente o que é a verdade revelada (caso mais raro), ou a ciência está equivocada e deverá descobrir (repetir) o que a instituição diz. De todo modo, não se abre mão da verdade revelada em consequência de qualquer avanço científico.

Por fim, diz Alves que o dogmatismo presente na linguagem religiosa abole não só a história e a interpretação, mas, no limite, a própria vida. Isto se dá porque, ao habitar um discurso, no sentido de que a linguagem dogmática instaura um mundo, o cotidiano e suas contradições são percebidos sob a ótica totalizante do conhecimento absoluto. A realidade, então, precisa se adequar às verdades pré-estabelecidas do mundo, não havendo mais surpresas ou novidades: apenas repetições do que já está estabelecido. Este mundo de receitas prontas, nas palavras de Alves, é mais simples que a própria vida - que se encontra sempre aberta. Essa ocorrência é real, sobretudo, porque na linguagem que se toma como absoluta: “tudo é organizado de sorte a obscurecer o fato de que as significações e as interpretações são produtos de um leitor que afirma ser aquele o sentido” (ALVES, 2005a, p. 152).

Dogmatismo, portanto, é o conteúdo que absolutiza uma linguagem, fazendo com que ela não se reconheça como interpretação. Na medida em que se estabelece, essa linguagem, seja religiosa ou não, se depara com a abolição da história, da interpretação e da vida, porque o mundo passa a ser um sistema fechado, estável e imutável. As verdades dogmáticas são elevadas ao lugar de últimas e únicas, das quais não se pode discordar ou duvidar, já que foram reveladas. À ciência, cabe concordar ou repetir essas verdades que, como tais, são os fundamentos últimos que constituem a realidade. Por fim, o dogmatismo é o que sustenta todo esse mundo construído a partir

da negação da experiência emocional da conversão, reduzindo os símbolos a signos e eliminando a verdade dos mitos que estão na base de sua constituição.

2.2.2. O espírito fundamentalista

Se o dogmatismo constrói sua identidade afetando o conteúdo de um discurso, fazendo com que ele não se reconheça como uma linguagem, o fundamentalismo se dá como espírito, isto é, como modo do discurso. Não se pode, todavia, separar conteúdo e forma, uma vez que um é essencialmente afetado pelo outro. Isto se dá colateral e simultaneamente, o que significa que não há um que seja mais determinante para a construção do outro e nem uma ordem temporal de afeto. Se naquele primeiro momento tratou-se do “o quê”, aqui se fala do “como”. Deve-se, então, entender a forma que o dogmatismo toma para se expressar enquanto conteúdo, ou, antes, o modo como o espírito fundamentalista se faz presente na linguagem religiosa.

Diferentemente do dogmatismo, a noção de fundamentalismo para Alves não é algo a ser construído, mas já se encontra pronta. Isto não significa que seja um conceito menos complexo, mas que pode ser abordado mais diretamente. Assim, não serão priorizadas as discussões sobre como este conceito é formado, como foi o caso com o dogmatismo. Antes, é necessário argumentar os alcances e limites da definição que Alves dá ao fundamentalismo. Primeiramente, deve-se retomar uma importante descrição que Alves faz em tom de confissão:

Tornei-me um fundamentalista. Um piedoso fundamentalista. Fundamentalismo é uma atitude que atribui caráter último às suas próprias crenças. O mais importante não é o que o fundamentalista diz mas como ele diz. É a atitude dogmática e autoritária com respeito ao seu sistema de pensamento, e inversamente a atitude de intolerância inquisitorial ante qualquer tipo de "herege" ou "reversionista" que o caracteriza. [...] O que importa na caracterização do fundamentalismo não são as idéias que ele afirma, mas o espírito com que ele as afirma. [...] De uma forma mais abstrata: é a estrutura que determina a significação da mentalidade fundamentalista, e não os itens que constituem o inventário do seu conteúdo (ALVES, 1984, p. 11).

Não é gratuito que Alves descreva o fundamentalismo usando uma estrutura que mescla experiência pessoal e exposição conceitual. Reconhecer o próprio passado fundamentalista no texto é profundamente coerente com suas formulações e escolhas metodológicas. Se, como ele defende ao tratar da conversão, são as experiências emocionais que fundamentam a adoção de uma linguagem, é preciso admitir que o próprio discurso não foge a esse tipo de experiência. Enquanto passado do próprio

autor, a descrição do que seja o fundamentalismo se abre, desde já, numa perspectiva clara sobre a ciência da religião: é preciso observá-la a partir de seus próprios termos⁹⁵. A experiência do autor, todavia, não é o que legitima seu discurso sobre uma linguagem religiosa – a inversão deste posicionamento serve para demonstrar sua incoerência. Mas, colocar-se no texto permite a Alves aproximar-se do fenômeno com mais empatia, reconhecendo que ele não é descartável à ciência, nem redutível a outra esfera da sociedade moderna. Nesse sentido, o tom autobiográfico é essencial para que se entenda de onde o autor parte (historicamente, mas também em termos de perspectiva) em suas análises.

Falar em fundamentalismo, a partir da citação de Alves, é falar em uma atitude que se define, primeiramente, em relação às suas próprias crenças. A elas é atribuído caráter último, isto é, o conjunto de dogmas que constitui sua crença é tomado por ele como uma verdade acabada, última e única. O fundamentalismo, desde já, aparece como um fenômeno ligado à forma, muito mais que ao conteúdo. Por isso Alves afirma que o fundamental não é o quê, mas o como. Este “como” está intrinsecamente ligado à figura que o autor forma do fundamentalismo como atitude, já que sua característica essencial é a relação com suas crenças, e não o conteúdo delas. A religião aparece como linguagem nitidamente neste ponto, porque ela não só está relacionada a uma série de conteúdos racionalmente estabelecidos, mas também no modo pelo qual o discurso se dá. O dogmatismo, então, só se apresenta coerentemente a partir da forma pelo qual é levado a cabo. Este modo é o fundamentalismo⁹⁶.

Como consequência desta atitude com as próprias crenças, o fundamentalista reproduz esta relação com a crença de outros, identificando-os como hereges. Se consigo mesmo, nas palavras de Alves, ele é dogmático e autoritário, com quem possui crenças diferentes, é intolerante e inquisidor. Já que ele possui, a partir de sua postura consigo mesmo, uma verdade última, qualquer discordância dessa verdade deverá ser

⁹⁵ O posicionamento de Rubem Alves, ao colocar-se biograficamente em relação ao seu tema de estudo, relembra a forte posição de Otto, para quem é significativamente difícil estudar religião sem nunca ter participado de uma experiência religiosa: “Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não-religiosos. Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo. Pois quem conseguir lembrar-se das suas sensações que experimentou na puberdade, de prisão de ventre ou de sentimentos sociais, mas não de sentimentos especificamente religiosos, com tal pessoa é difícil fazer ciência da religião” (OTTO, 2007, p. 40).

⁹⁶ A contribuição de Kierkegaard parece ser extremamente importante para esta relação entre religião e forma da linguagem. Para o filósofo dinamarquês a religião enquanto subjetividade está relacionada também a um modo de comunicação, uma vez que não se encaixa nas pretensões dialéticas do método especulativo hegeliano. Sobre este assunto, a dissertação de Lopes é de grande valia (LOPES, 2018).

taxada como herética e, assim, ser eliminada. Nos termos já descritos ao formular a questão do dogmatismo, reafirma-se que a dúvida não tem lugar no discurso dogmático que se impõe de modo fundamentalista: ela representa o perigo da desconstrução do mundo fechado que esta linguagem religiosa construiu.

Até aqui, a postura que Alves descreve tem profundas relações com um tipo de conteúdo, dogmático, e um tipo de ação com o diferente, a repressão. Pode-se perceber, retomando esses três itens, que a questão das tradições religiosas está presente como possibilidade de oferecer este conteúdo, mas não necessariamente. O dogmatismo, o fundamentalismo e a repressão não são algo exclusivamente ligado à religião, mas permeiam diversas instituições e crenças não-religiosas. A título de exemplo, Alves diz que “pode-se ser um revolucionário fundamentalista [...], um cientista fundamentalista [...], um fundamentalista da contracultura [...], e mesmo um fundamentalista liberal” (1984, p. 11). Neste caso, para ele, a instituição religiosa não é determinante para que se assuma a posição fundamentalista; mesmo que o conteúdo da crença seja de paz e liberdade é possível se relacionar com ela de modo a torná-la uma verdade última. Aí reside, também, o fundamentalismo. Nesse sentido, o fundamentalismo é não só postura, mas intenção. Em outras palavras, ele não é só o como, mas o porquê.

Não se pode, todavia, desestruturar a relação entre forma e conteúdo com vistas a hierarquizá-los. Para Alves, apesar de aquela ser vista a partir do fundamentalismo e este do dogmatismo, há uma codependência entre forma e conteúdo no caso da linguagem religiosa. Não é difícil perceber isso quando se nota que o conteúdo dogmático dá base para uma postura fundamentalista, do mesmo modo que esta legitima as doutrinas daquele. Quando o autor diz, por exemplo, que “a teologia não se encontra no que se diz, mas no como se diz” (ALVES, 2005b, p. 116), ele parece estar afirmando o contrário desta relação e, também, um privilégio da forma. Todavia, deve-se entender que a questão do humano está sempre colocada em jogo, para Alves. Desse modo, a teologia é aquilo que serve de base às crenças do teólogo, e não necessariamente aquilo que ele discursa. Então, a teologia, assim entendida, encontra-se no modo de falar, e não no que se fala. Todavia, essa teologia também tem seu conteúdo que, de toda forma, é determinante para a postura assumida pelo teólogo. Assim, a aparente contradição acerca da relação entre forma e conteúdo, fundamentalismo e dogmatismo, é resolvida quando se percebe que ela é relação de reciprocidade, não de choque.

Para Alves, o problema com o espírito fundamentalista e, conseqüentemente, com o dogmatismo, não é outro senão de ordem prática: mais do que qualquer

contradição no seu sistema de pensamento, a posição sustentada por este espírito é violentamente repressora. Quando se toma as próprias verdades como últimas, o fundamentalismo não só se aprisiona em um mundo acabado, mas exige que outros também sejam prisioneiros deste mesmo mundo. Enquanto tal, este não pode sofrer alterações, o que reduz tudo a uma eternidade já presente: se não há mudanças, não há futuro algum a ser esperado. Por isso, na esteira de Nietzsche, Rubem Alves diz que o fundamentalismo é um inimigo do futuro, “é alguém que já chegou [...]”. Sob esta perspectiva a religião nos dá certezas. E para quem quer que tenha encontrado esta religião o caminho natural a seguir é o de tornar-se um apóstolo da sua verdade” (1984, p. 12). Esta inimizade com o futuro em nome da própria verdade não é uma busca de anulação do amanhã. Antes, é a crença de que haverá a repetição do hoje, e não a mudança, já que a verdade fundamental está dada.

Em outra descrição confessional, Alves trata da situação de onde brota a linguagem religiosa dogmática e fundamentalista. Diz o autor: “a função da minha linguagem fundamentalista era resolver a anomia que surgira da minha solidão” (1984, p. 12). Atribuir a uma solidão as causas do surgimento do fundamentalismo é coerente com sua descrição do dogmatismo a partir da reestruturação de linguagem na conversão. Uma vez que um mundo entra em colapso, ele se encontra em anomia no sentido primeiro: sem leis que o estruturam. A solidão que o autor evoca como memória é, então, o gatilho que desenvolve a crise de linguagem no próprio autor, fazendo com que ele se torne um fundamentalista. Por mais que não descreva sua anomia, fazer referência a ela é suficiente para demonstrar que sua descrição investigativa e a experiência autobiográfica de conversão têm a mesma estrutura.

Esta nova linguagem religiosa que surge, estruturada em forma e conteúdo, possui uma noção de verdade que está na sua própria estrutura. Para o fundamentalista que incorpora ao seu mundo esta noção, “silencia-se o poeta, instaura-se o monopólio do dizer científico. Dizer a verdade é dizer o que é; é enunciar aquilo que está presente, que é efetivamente dado à observação” (ALVES, p. 2005b, p.74). Vale observar, primeiramente, que está pressuposta a noção de objetividade do mundo⁹⁷, característica do dogmatismo, e que o discurso deste conceito de verdade é atrelado ao científico.

⁹⁷ Isto fica claro quando, ainda nessa discussão sobre o conceito de verdade na linguagem dogmática, Alves diz: “Que é o que realmente existe? A pergunta ontológica afirma, silenciosamente, que o fundamento das coisas está dado objetivamente” (2005b, p. 73). Nesse sentido, o autor entende que a questão do fundamento encontra-se não somente na resposta, mas nas questões feitas a partir desta linguagem.

Aqui, Alves se assemelha a Vattimo na medida em que vê a busca pela objetividade como valor atrelado à verdade enquanto correspondência e adequação. Dizer o que é, para o autor, é a característica mais forte desta verdade fundamentalista, já que não só o objeto está acessível, como é imutável – por isto a conjugação do verbo no presente, retirando-lhe a temporalidade. É necessário, todavia, ter em mente que “o jogo [de palavras] da verdade é um, apenas um, dentre todos os outros que são possíveis” (ALVES, 2005b, p. 71).

Sendo a linguagem fundamentalista uma entre várias, tal qual sua noção de verdade, é preciso retomar como ela se relaciona com outra linguagem, sobretudo uma que é fundamental para Alves: a do corpo. Para ele, esta outra linguagem, que também possui sua verdade, não é, necessariamente, concorrente da ciência, mas se instaura através de outras questões: “O corpo não está em busca da verdade objetiva que mora com a ciência, mas da verdade gostosa e erótica que vive com a [...] ciência que tem a ver com viver e morrer” (ALVES, 2005b, p. 78). Apesar da distância entre as duas linguagens, e graças à despedida entre verdade e bondade, nas palavras de Alves, a relação estabelecida entre elas acaba se tornando de impossibilidade. Isto significa que a linguagem dogmático-científica não admite a plausibilidade da linguagem que o corpo busca, antes, “exige a repressão do desejo e do amor” (2005b, p. 82).

Desta negação da possibilidade nasce uma segunda relação que a linguagem dogmática estabelece. A verdade, dentro deste mundo, se legitima e constrói sua perpetuação através de uma ligação com o poder⁹⁸. Através desta aliança, fundamenta-se o autoritarismo com todo aquele que ousa duvidar da verdade estabelecido em dois movimentos citados anteriormente: intolerância e repressão. A repressão só é levada a cabo porque “a verdade é uma função do grupo de maior poder” (ALVES, 2005b, p. 88). Assim, a relação entre verdade e poder se estabelece para que, por meio deste, aquela se perpetue. Se colocada em risco, a linguagem dogmática acaba por definir os que propõem outras interpretações como hereges – eles são os próximos a ser eliminados. Nesse sentido, ortodoxo é aquele que tem poder para legitimar/impor sua verdade. Herege é sempre o outro.

⁹⁸ Rubem Alves fala acerca desta ligação de modo bem didático: “Verdadeiras são as palavras pronunciadas pelos fortes. Os fortes fazem com que seu discurso seja verdadeiro. Não seria um absurdo que eles permitissem que fosse de outra forma? Os fortes falam não para dizer a verdade, mas para impor sua força. E chamar o seu discurso de verdadeiro é uma forma de legitimar o seu exercício de poder. A semântica está a serviço da política, o saber subordina-se ao poder” (ALVES, 2005b, p. 88). Neste ponto, a relação entre poder e verdade se dá de modo claro: o poder modifica, estabelece e perpetua o que é a verdade de acordo com seus interesses.

O espírito fundamentalista, por fim, é aquele que acredita que acredita que seu “discurso está colado, superposto à coisa que ele diz” (ALVES, 2005b, p.94). Diante disso, arma-se numa postura de intolerância e repressão àquele que discorda de sua verdade, estabelecida como adequação, pois se ela for questionada, o mundo que sua linguagem construiu é desmontado. Portanto, o fundamentalismo é toda forma que absolutiza seu conteúdo dogmático estabelecendo uma linguagem religiosa que constrói um mundo fechado, acabado e coberto de certezas. Estas são as verdades últimas estabelecidas por aquela absolutização. Diante desse quadro, constata Alves: “quem quer que afirme a verdade de forma absoluta, sem a suspensão da dúvida, está destinado ao dogmatismo e à intolerância” (2005a, p. 332).

Para Alves, então, a linguagem religiosa enquanto dogmatismo e fundamentalismo leva à intolerância e à repressão, ou seja, atitudes violentas. Mas toda linguagem que estabelece suas verdades últimas é repressora? Ora, já foi afirmada a tese de que toda linguagem precisa se constituir através de suas verdades, sendo esta uma atitude valorativa. Em que ponto a afirmação delas transforma a linguagem em dogmatismo? Para Alves, à medida que as verdades são tomadas como últimas, o destino da linguagem é a repressão. Por isso, diz ele que “a verdade tem de ser intolerante” (2005a, p. 321) e que “o destino daqueles que pretendem possuir a verdade é a intolerância” (2005a, p. 327). Em seu pensamento, só a linguagem que se mantém com dúvidas sobre si, ou seja, que se reconhece como uma dentre várias possibilidades de linguagem pode fugir ao destino da intolerância.

2.3. Entre a abstração metafísica e a concretude dogmática

Por fim, deve-se pensar o fundo comum que se encontra por trás das noções de metafísica (inclusive a ciência) e dogmatismo. A linguagem religiosa, ao tomar essas formas, também assume o mesmo fundo comum como uma espécie de pressuposto de onde se parte. A hipótese que a pesquisa aqui procura esclarecer é a seguinte: a linguagem religiosa, enquanto metafísica ou dogmática, adota uma relação com seu fundamento que o estabelece em sua ultimidade, configurando uma presença da presença. Esse termo, criado para esta pesquisa, visa conceituar melhor como esta relação se dá, visto que não é somente uma presença, como Vattimo e Heidegger entendem a história do ser na modernidade (VATTIMO, 1996, p. 9-21), nem como a adoção ingênua de fundamentos últimos. Nesse sentido, aqui não só se explica o fundo

comum que perpassa esses modos de a linguagem religiosa se dar, mas também por que este fundo é denominado de presença da presença⁹⁹.

2.3.1. O fundamento último e sua violência

Permeia a metafísica e o dogmatismo a questão dos fundamentos últimos que são estabelecidos como base para a linguagem religiosa. Eles se dão de modo violento, seja enquanto interrupção do discurso, como é para Vattimo, ou enquanto intolerância e repressão, nas palavras de Alves. Deve-se, então, buscar esta relação em dois momentos, aqui: mostrando como se constitui esse pano de fundo comum entre metafísica e dogmatismo; e também revelando como a tomada de fundamentos últimos é violenta. A partir desta relação entre linguagem religiosa e violência, é possível estabelecer uma proposta de nomenclatura para o fundo comum que, como tal, se constitui junto a essa violência. Assim, deve-se aqui recordar os traços que marcam a linguagem religiosa enquanto metafísica e enquanto dogmatismo: a) a noção de verdade como proposição unívoca; b) a criação de mundos fechados; c) a questão do sofrimento.

A noção de verdade que permeia a linguagem religiosa nas suas possibilidades metafísicas e dogmáticas se dá de forma unívoca. Em outras palavras, a verdade, a partir dessa linguagem, é sempre uma e única: a sua. Por isto, diz Alves que “o centro do espírito protestante é a sua obsessão pela verdade. [...] O discurso e o ser se superpõem” (ALVES, 2005a, p. 320). Essa vontade de verdade descrita por Alves reflete sua univocidade: enquanto única, o religioso (protestante no caso) busca-a de modo a dominá-la. O que é de fato, pela postura de objetividade presente nessa linguagem, deve coincidir com a linguagem do religioso, por isso Alves indica esta superposição entre discurso e ser.

O religioso enquanto um realista, no termo de Vattimo, admite “como óbvio que a sua imagem do conhecimento significa o reflexo objetivo do estado das coisas, e que este reflexo seja possível e desejável como valor final para o conhecimento e para a ação” (VATTIMO, 2001, p.32). A verdade aqui está inscrita na linguagem religiosa como valor que se baseia da possibilidade de objetividade. Essa verdade-valor é desejável enquanto reflete a própria realidade e permite ao religioso-realista tratar adequadamente dela. Desse modo, a verdade na linguagem religiosa metafísica e

⁹⁹ A utilização desse termo em outro trabalho só foi encontrada em um estudo português sobre a revista de crítica literária *Presença*, que no século XIX era uma voz do interior de Portugal em relação à revista *Orpheu* (da qual Fernando Pessoa foi editor), mais urbana. A referência então é a obra *Presença da “presença”* de David Mourão-Ferreira (1977).

dogmática é tida como um valor que é objetivamente acessível ao religioso e desejável enquanto possibilitadora do discurso unívoco. Por fim, a noção unívoca de verdade só é possível quando se concebe o ser como fundamento último da realidade, isto é, quando se concebe uma estabilidade perene para o objeto sobre o qual se fala.

Do mesmo modo, a linguagem religiosa nas possibilidades tratadas por este capítulo se liga à ideia de fundamento último ao estabelecer de modo fechado seus mundos. Diante da univocidade da verdade, o mundo, enquanto totalidade significativa, se dá sempre de modo fechado, sem que se admita qualquer novidade ou mudança estrutural. Por isso, diz Alves, no mundo construído pelo dogmatismo, “a estrutura da realidade é fixa, sendo impossível qualquer transformação de sua essência” (ALVES, 2005a, p. 199). O mundo construído pela linguagem religiosa metafísica e dogmática não permite mudanças e é fechado porque não permite, também, dúvidas que desafiem as verdades absolutas que o constituem. Se seu fundamento é último, não pode haver outra possibilidade de mundo que não aquele.

Assim, na medida em que não reconhece o próprio mundo como um mundo, a linguagem religiosa metafísica e dogmática demonstra que está ligada a fundamentos últimos. Seu mundo, portanto, se estabelece como único mundo possível diante de tais fundamentos. Vattimo contribui com essa percepção quando diz que “o mundo não é soma das coisas, mas condição para que apareçam as coisas individuais, para que estas sejam” (VATTIMO, 1996, p. 30). Isto significa que as coisas, enquanto referências para o ser humano que habita a terra, não são o que formam o mundo – uma afirmação que está pressuposta no mundo fechado formado pela metafísica e pelo dogmatismo. Enquanto concebe a verdade como objetivamente estabelecida, nessa linguagem as coisas formam o mundo porque elas já estão dadas antes de qualquer discurso. Por meio do fundamento último as coisas se dão, a partir disto se pode tratar objetivamente de cada uma delas que, coletivamente, formam o mundo.

Por fim, tanto Rubem Alves quanto Gianni Vattimo percebem que há uma estreita relação entre metafísica ou dogmatismo e sofrimento. No pensamento do primeiro, sua confissão autobiográfica sobre o fundamentalismo não é alheia à questão do sofrimento: ao sair do interior e ir para a metrópole ele se reconhece alheio àquele novo mundo que enfrentava. Diz ele “Descobri-me só, sem amigos, diferente e ridículo, e sem saber o que fazer. [...] Perdeu-se o meu cosmo. Os sociólogos denominam esta condição de anomia. Quanto sofrimento se esconde nesta pequena palavra!” (ALVES, 1984, p. 10). Esta condição que o autor descreve, de anomia, isto é, de falta de ordem e

lei (*nomos*) em seu mundo, é primordial para uma mudança em seu pensamento: “Tornei-me religioso. [...] Tornei-me um fundamentalista. Um piedoso fundamentalista” (ALVES 1984, p. 11). O posicionamento dogmático se estabelece, aqui, a partir de uma situação de sofrimento.

Para o filósofo italiano, como já descrito, o sofrimento está na essência da metafísica, isto é, ela não existe sem ele (VATTIMO, 2003, p. 71). Aqui, esta afirmação tem dois sentidos: a) afirmar que a metafísica nasce de uma situação de sofrimento, e b) ela tem a intenção de suprir as necessidades que causam tal sofrimento. Na esteira de Nietzsche, no pensamento de Vattimo a metafísica se dá nesses dois sentidos que se aliam replicando o sofrimento dessa situação originária de onde parte, a saber, a insegurança em relação à natureza. Os fundamentos últimos, portanto, são criados como resposta a esse sofrimento originário, como uma tentativa de dar sentido a este mundo caótico da natureza.

É neste ponto que se ligam as noções de fundamentos últimos e violência, no sofrimento que tenta ser suprido por meio da formulação de tais fundamentos, os quais, por sua vez, instauram a violenta interrupção do diálogo, a intolerância e a repressão. Enquanto fundamento último, a verdade torna-se, também, critério para julgar qualquer discurso: se ele está de acordo (repetindo ou calando-se) com aquela verdade, que já está definida, é aceito; se o discurso difere do já estabelecido, ele é tido como herético e deve, então, ser combatido. Diante da verdade estabelecida como fundamento último, não há diálogo, há o calar-se e o impor-se deste fundamento (VATTIMO, p. 1999, p. 52).

Por isso, diz Alves que “a verdade tem de ser intolerante” (ALVES, 2005a, p. 321): enquanto fundamento último e critério de julgamento para qualquer discurso, a verdade é sempre intolerante para quem não faz eco dela, mas coloca-a em dúvida. Os fundamentos últimos, assim, estão estritamente ligados com a violência que, para Vattimo, decorre na forma de interrupção do diálogo e univocidade, e, para Alves, como intolerância e repressão. A conclusão que aqui se pode apontar é que os modos metafísicos e dogmáticos de habitar a terra, por meio de linguagens religiosas baseadas em fundamentos últimos, são sempre modos violentos, que acabam por encerrar qualquer diálogo e instaurar um sistema repressivo.

2.3.2. A divergência de perspectivas

Se ao tratar da violência que os fundamentos últimos desencadeiam na linguagem religiosa Vattimo e Alves concordam, as diferentes perspectivas que eles assumem para tratar desse tema geram divergências. Enquanto Vattimo assume um pensamento mais abstrato, buscando identificar filosoficamente as raízes e consequências do pensamento metafísico (e de sua incursão na linguagem religiosa); Rubem Alves se aproxima do tema de modo, por assim dizer, mais fenomenológico, observando o fim do processo (postura dogmática) para pensar seus princípios. Por mais que a diferença de perspectivas possa ser lida sob o ponto de vista da complementaridade, não se pode ignorar as divergências que ela gera.

A estrutura da crítica à metafísica religiosa de ambos possui um núcleo comum sequencial: 1) a situação anterior a ela; 2) a repetição da situação geradora através da metafísica ou dogmática; 3) instauração da violência como epistemologia vigente. Em Vattimo, pode-se resumir esta estrutura básica da seguinte forma: 1) medo da natureza e insegurança por causa de sua violência; 2) criação da metafísica, enquanto sistema metafórico de verdades; 3) metafísica como epistemologia (VATTIMO, 2017, p. 133-156). O fio condutor da estrutura que Vattimo elabora é a violência, uma vez que ela está na situação geradora e, tendo instaurado o seu ciclo, continua vigente em todo o processo. As tentativas de combatê-la são falhas, pois não rompem o ciclo, mas usam da própria violência a fim de superá-la.

Já em Alves, a estrutura se dá da seguinte forma: 1) angústia/ansiedade, uma espécie de anomia; 2) superação desse estado a partir de uma nova linguagem; 3) a cristalização da linguagem em dogmatismo (ALVES, 1984, p. 117-164). Diferentemente de Vattimo, não se pode apontar na estrutura de Alves um fio condutor que seja fundamental para sua lógica e funcionamento. Todavia, deve-se apontar que a passagem do primeiro ao segundo momento é o que determina toda a sequência, funcionando como um centro que interconecta as três partes. Esta passagem é a experiência da conversão. Ela se liga ao ponto 1 enquanto é uma resposta a essa anomia; é a passagem ao 2 por ser o encontro concreto com esta nova linguagem; e ao 3 por atuar como o objeto a ser negado e esquecido para o estabelecimento do dogmatismo.

O que diferencia, sobretudo, os dois autores é a passagem do primeiro ao segundo momento: para Vattimo, essa passagem, que é o próprio ponto 2, é abstrata, como um tipo de ilustração a-histórica para tratar do tema; para Alves, por outro lado, a passagem é histórica. Isto significa que ela não é somente uma metáfora que exemplifica, mas ocorre concretamente na experiência da conversão. Esta divergência

se justifica não só no fato de que Alves parte de uma abordagem empírica, dando à passagem uma concretude que Vattimo não oferece, mas também na percepção de que a instauração de uma epistemologia violenta (metafísica ou dogmática) se dá a partir de uma mediação da experiência. Não se pode negar que Vattimo também pressupõe que esta sequência se dá mediada, mas somente pela linguagem. Alves, por sua vez, insere a experiência da conversão como mediadora do processo que leva da angústia ao dogmatismo.

Notar a inserção nessa estrutura de um instante que media a construção de um novo mundo, metafísico ou dogmático no caso, é interessante porque ele surge da observação empírica dessa linguagem religiosa. Vattimo, ao traçar sua estrutura a partir da abstração, cria estágios interessantes e, mesmo, muito próximos da observação concreta. Todavia, essa perspectiva se torna redutora na medida em que não se detém na forma pela qual os conteúdos chegam a seus estágios últimos. Em outras palavras, pode-se afirmar que Vattimo capta a transformação da ameaça natural em metafísica, mas deixa escapar o detalhe do modo como isto se dá na vivência religiosa individual. Ao inserir-se empiricamente no assunto, Alves percebe como esse mesmo processo se dá em outros termos: Vattimo trata da humanidade de modo geral, enquanto Alves trata da particularidade indivíduo-comunidade. É, justamente, nessa virada que este autor percebe um centro articulador deste processo de transformação.

Devido a essa diferença de perspectiva, então, Alves se deterá tanto na forma quando no conteúdo, enquanto Vattimo ficará mais preso a este. Isso se demonstra, por exemplo, na conceituação do fundamentalismo como um espírito, uma postura, como modo de expressar qualquer conteúdo (ALVES, 1984, p. 10-15). Mesmo que a relação entre forma e conteúdo seja complementar e não antagônica, o acento que Alves dá à primeira é devedora de sua perspectiva empírica. Neste ponto, o ganho que a leitura de Alves apresenta é justamente a percepção do modo pelo qual a linguagem religiosa dogmática se dá. Isso ocorre sem que os conteúdos sejam relegados a um segundo plano, mas colocando-os em condições igualitárias à forma.

A perspectiva que Vattimo adota, por outro lado, permite que sua argumentação não seja específica e, por isso, não se prende a um caso particular – como é possível ler em Alves¹⁰⁰. Desse modo, suas construções não se limitam a linguagem religiosa, mas

¹⁰⁰ A redução da interpretação de Rubem Alves do Protestantismo de Reta Doutrina em *Religião e Repressão* a um caso particular é plausível, mas não se afirma como única possibilidade. Prova disto é a mudança que o próprio autor sugere no nome do livro: primeiramente publicado pela editora Ática em

tratam de um substrato comum, a metafísica, que subjaz uma época, a modernidade. A abstração, em seu pensamento, possibilita uma percepção mais ampla de uma questão que não só perpassa a história, mas determina até a noção do que ela seja. Por isso, a estrutura de Vattimo apresenta ganhos ao relacionar a metafísica com diversas linguagens que se mostram violentas na medida em que instauram a univocidade típica dessa epistemologia. Neste ponto, por mais que se reconheça a possibilidade de uma postura fundamentalista em outras linguagens que não a religiosa, Alves não se preocupa em estabelecer uma estrutura mais geral que lhes diga respeito.

Assim, a diferença de perspectivas entre Alves e Vattimo ao analisar a linguagem que está presa ao dogmatismo e à metafísica é bastante substantiva, por gerar ganhos e perdas consideráveis em cada um dos casos. Enquanto Alves se detém empiricamente à linguagem religiosa, Vattimo se aproxima abstratamente da violência metafísica, o que dá a ele a desvantagem de não captar com profundidade o modo pelo qual essa violência opera, e àquele a perda de não perceber como o dogmatismo está presente em outros fenômenos não religiosos. O ganho da pesquisa com o compartilhamento de ambas as perspectivas não é homogeneizá-las, mas, por meio delas, reforçar a irredutibilidade da linguagem religiosa a um ou outro aspecto. As perspectivas determinam a pesquisa – e ignorar esse fato já é escolher uma perspectiva.

2.4. A presença da presença

Por fim, pode-se afirmar que subjaz à linguagem religiosa metafísica e dogmática uma presença da presença. Isso se dá, justamente, enquanto essa linguagem se baseia em fundamentos últimos – e em sua violência. Deve-se, aqui, argumentar por que é possível caracterizar esse posicionamento como presença da presença, e por que a noção de simples presença, como apontada por Vattimo, é insuficiente para caracterizar a linguagem religiosa nesta possibilidade metafísica e dogmática. Assim, o que se chama de presença da presença seria um termo coerente e adequado para explicar como se dá uma possível relação entre linguagem religiosa e fundamentos últimos – relação que define como essa linguagem será um modo de habitar a terra.

1979, a mesma obra foi intitulada *Protestantismo e Repressão*. Em sua reedição, em 2005 pela editora Loyola, Alves pede a transformação do título para *Religião e Repressão*, alegando, na apresentação desta edição, que “A tentação dos absolutos é uma característica universal do espírito humano. Todos queremos possuir a verdade. E para possuir a verdade é preciso que se a engaiole. E para engaiolar a verdade é necessário engaiolar a liberdade e o pensamento. Creio, portanto, que as conclusões deste livro podem ser aplicadas a outras religiões. Razão por que sugeri a modificação do título original, *Protestantismo e repressão*, para *Religião e repressão*” (ALVES, 2005, p. 13-14, grifos do autor).

Para Gianni Vattimo, desde Platão, a questão da presença está posta da seguinte forma: ao buscar o ser dos entes, à filosofia não bastavam exemplos do que o ente poderia ser, mas sua própria essência. Essa questão é perceptível, por exemplo, nos diálogos de Sócrates com Mênon, no qual o filósofo questiona sobre o que seja a virtude (PLATÃO, 2001). Ao buscar um conceito de virtude, Sócrates se pergunta pelo que é a virtude, não sobre o que foi ou sobre o que será. O verbo, conjugado no presente, não é mero detalhe, mas é justamente o que possibilita ao filósofo falar em essência: busca-se aquilo que é presente e que, independente do tempo, será em outros presentes futuros. Busca-se o eterno. O ser. É nesse sentido que Vattimo aponta que o ser era pensado, na história da metafísica, como simples presença: “a metafísica, e, depois, a ciência com ela, pensou o ser como estabilidade absoluta da presença, como eternidade, isto é, como independente do tempo” (VATTIMO, 1988, p. 127).

Essa afirmação explicita o que significa esta presença: a estabilidade absoluta do presente implica a noção de que o que é, hoje, foi e será do mesmo modo. O ser, assim, está sempre fora do tempo, numa espécie de eterno presente. Nesse sentido, ainda, Vattimo afirma que a ciência se estabelece pensando o ser desta mesma forma, tomando-o objetivamente como fundamento observável. Para Vattimo, aí está a verdadeira questão da presença: “O que torna o pensamento metafísico ‘dejeto’ não é o fato de o ser se dar como presença, mas a petrificação da presença na objetividade” (VATTIMO, 1988, p. 125). Ao realizar esta petrificação, a metafísica concebe ao ser a estabilidade que o torna fundamento. De todo modo, a objetividade elimina o caráter temporal do ser, pensando-o sempre como eterno. O problema não se encontra na questão da presença em si porque, para Vattimo, o ser enquanto evento¹⁰¹ também se dá num presente. Todavia, esse presente não é retirado da história como presença absoluta, mas é percebido a partir de sua temporalidade – que, afinal, é-lhe constituinte¹⁰².

Rubem Alves, ao tratar da ciência, também coloca esta petrificação do presente e a anulação do tempo como questões determinantes:

¹⁰¹ A referência, aqui, é ao termo alemão *Ereignis* (traduzido para o italiano como *Evento*), utilizado por Heidegger para argumentar que o ser se dá como acontecimento apropriador. Esse pensamento se encontra, sobretudo, em suas *Contribuições à filosofia* (2015). Por isso, diz Vattimo que “o mundo do *Ereignis* é o mundo do fim da metafísica: quando o ser já não se pode pensar como simples presença, só pode aparecer como evento” (VATTIMO, 1996, p. 116).

¹⁰² A essa questão da temporalidade do ser, Vattimo adiciona a noção do ser como iluminação das aberturas históricas nas quais o ser humano habita. Para ele, “o ser, que já não é pensado metafisicamente como presença, deve entender-se como iluminação; tal iluminação acontece apenas no homem e pelo homem, o qual, todavia, não dispõe dela, porque é a iluminação que dispõe dele” (VATTIMO, 1996, p. 117).

Com o reino da pura tecnicidade e dos tecnocratas, com a ciberneticização da sociedade, não teríamos mais futuro no sentido histórico, nem temporalidade no sentido habitual. O passado se reduz à memória: ao armazenamento das combinações utilizadas. É um passado simultâneo e sem história. O futuro e o possível se reduzem às combinações não empregadas, em número sempre finito. O futuro informacional e cibernético é um futuro sem história. Entraríamos numa espécie de eterno presente, provavelmente muito aborrecido, o das máquinas, das combinações, dos arranjos e permutações dos elementos dados (ALVES, 1984, p. 114).

Para ele, abole-se a temporalidade quando se transforma o passado em memória manipulável e fria, sem qualquer afetividade sobre ele; e o futuro em lógica e repetição do presente. Um futuro que não possui história, pois, além de recolocar o que já está dado, anula o passado (que não mais será campo de experiência, mas somente de memória computadorizada). A imagem de um passado simultâneo, utilizada por Alves, é muito significativa, porque se tudo ocorre ao mesmo tempo, o passado também é presentificado. O futuro, enquanto repetição de algo já esperado, também é presente, uma vez que não é uma quebra de continuidade – que permitiria diferenciar presente e futuro. Assim, a principal questão, que perpassa o pensamento tanto de Alves quanto de Vattimo, não é a presença em si, mas a redução da temporalidade a ela. Na medida em que se anula o passado e o futuro por causa de uma noção do ser como eterna presença, estabelece-se uma postura objetiva diante dos entes que implica a univocidade violenta.

Por isso, alega-se, aqui, a impossibilidade em falar de simples presença para caracterizar a relação entre a linguagem religiosa e seus fundamentos: o ser como presença não implica, necessariamente, assumir fundamentos últimos. Afinal, como salienta Vattimo, o ser como evento também se dá como presença – mesmo que não seja absoluta. Diz ele que “no curso da história da metafísica, a partir de Platão, ela [presença] petrifica-se, identificando-se com o puro estar-presente do que está presente, sem atender ao caráter eventual da presença, até à redução total da presença à objetividade” (VATTIMO, 1988, p. 125). A violência da presença, assim, não é somente um estar presente, mas o ato de tornar essa presença eterna (e, portanto, objetiva).

Desse modo, para abarcar o duplo movimento que caracteriza esta possibilidade de linguagem religiosa, deve-se falar em presença da presença. O primeiro movimento é pensar o ser enquanto presença, o segundo é a cristalização dessa presença que, por fim, abole a história. Falar em presença, somente, é insuficiente na medida em que caracteriza somente o primeiro movimento ou, ainda, trata dos dois com pouca clareza

sobre como esse processo se dá. O termo presença da presença, por outro lado, é interessante por mostrar que o processo de tomada do ser como fundamento último não passa somente pelo pensamento de seu dar-se no presente, mas em retirá-lo da temporalidade. Assim, é somente quando a presença se torna eternamente presente que se acolhe fundamentos últimos e unívocos.

Nesse sentido, a presença da presença assim se constitui nestes passos: a) pela anulação da temporalidade do ser, reduzindo-o a um eterno presente; b) o ser, assim pensado, torna-se o fundamento último da realidade porque pode ser objetivamente apreendido por causa de sua estabilidade; c) a partir dessa estabilidade, constrói-se uma noção de verdade como adequação entre o discurso e o objeto em si. Na medida em que a linguagem religiosa se apropria desse cabedal epistemológico, ela tem sua base na presença da presença. É, neste ponto, que ela se torna metafísica ou dogmática, afirmando que a única verdade está em seu discurso. Sem esses três momentos epistemológicos, não há nada que, necessariamente, transforme a linguagem religiosa em um modo violento de habitar a terra.

Assim, a ambiguidade da linguagem religiosa se dá a partir da configuração de sua relação com o fundamento. Neste capítulo analisamos como ela se constrói a partir da tomada de fundamentos últimos, nomeando essa configuração de presença da presença. Nela, a linguagem religiosa se torna metafísica e dogmática, assumindo a violência que é intrínseca a um posicionamento unívoco. A intolerância e a repressão que decorrem da presença da presença na linguagem religiosa não são mais que a coerente expressão dessa violência. Todavia, reduzir as possibilidades da linguagem religiosa a sua face violenta é injusto com o fenômeno religioso – além de ser intelectualmente desonesto. Enquanto modo de habitar a terra, a religião não só constrói sistemas metafísicos e dogmáticos, mas rompe sistemas e cria mundos poéticos e interpretativos. O capítulo que segue trata dessa possibilidade.

Capítulo 3 – Modos éticos e estéticos de habitar a terra

A crítica à metafísica e ao dogmatismo religioso é importante na medida em que reconhece os limites violentos do fenômeno religioso. Todavia, a redução dele a esta face violenta é algo problemático, apesar de usual. Sobretudo na história do pensamento ao longo século XIX, uma série de suspeitas sobre a religião¹⁰³ foi levantada por três “mestres”, revelando-a como alienação. Não só seu caráter violento foi enfatizado como também, para eles, sua aproximação com o conservadorismo e sua vocação à resignação. Nesse âmbito, a religião passou a ser observada como fenômeno de segunda ordem, podendo e devendo ser discutida a partir de outras esferas sociais que não a religiosa. Gianni Vattimo e Rubem Alves, ao delinearem os contornos violentos que a linguagem religiosa pode assumir não fazem o mesmo que era feito anteriormente: antes de suas críticas, Vattimo dá lugar privilegiado à religião como uma linguagem fundante da sociedade ocidental e Alves pensa esse fenômeno a partir de seus próprios termos.

Ao não reduzir a religião à sua face violenta, tanto Vattimo quanto Alves abrem e exploram outras possibilidades dela. Apesar de convergirem neste aspecto, as sendas pelas quais seguem são fundamentalmente diferentes. Enquanto Vattimo se detém na elaboração de uma filosofia que seja possível e pensa a racionalidade para um mundo que vive a morte de Deus, Alves busca um conceito humanizado de religião que não caia na revelação teológica nem na redução moderna. Se o primeiro tem motivações, sobretudo, éticas e a elas aproxima o papel da religião enquanto modo de interpretação, o segundo percebe esta outra possibilidade da linguagem religiosa próxima à estética. Portanto, entre a ética e a estética, delinea-se uma face interpretativa e poética da linguagem religiosa.

Neste capítulo se busca o diálogo entre as diferentes perspectivas de Vattimo e Alves sobre a linguagem religiosa em sua potencialidade interpretativa ou poética. Para isto, não basta a apresentação e a comparação dos conceitos e modos pelos quais cada um os elabora, mas deve-se formular uma interseção diante da qual se reconheçam os ganhos e perdas das duas perspectivas. Desse modo, a discordância é o que permite que novas linhas sejam traçadas e contribuam para este estudo. Esta, todavia, não é somente fruto de diferentes ênfases, como se poderia objetar: os autores são cientes dos limites

¹⁰³ A designação de Freud, Marx e Nietzsche como mestres da suspeita é de Paul Ricoeur (1977, p. 36-40), para quem esses três pensadores colocam a consciência como “falsa”, instaurando um modo de interpretação como suspeita.

que suas conexões, sejam com a ética, sejam com a estética, impõem, e decidem fazê-las do mesmo modo. É essa decisão que aqui interessa.

3.1. Espiritualização e niilismo

Diante de todos os problemas que a metafísica enquanto epistemologia moderna apresenta, desde exclusão racional à violência factual, pensar um modelo alternativo a ela é questão ética por dois motivos: a) por buscar o fim da violência instaurada pela metafísica; b) porque não se pode alcançar caminhos alternativos através de um nível maior de violência, mas rompendo com seu ciclo. Desse modo, como Vattimo mesmo reconhece, o impulso que dá início à busca de qualquer superação da metafísica é, antes de epistemológico, ético. Para ele, esse movimento tem sua origem na esteira do pensamento de Heidegger, mais especificamente na hermenêutica que “permanece até hoje um pensamento motivado preponderantemente por razões éticas” (VATTIMO, 1999, p. 51). A partir dessa motivação, deve-se analisar como Vattimo constrói uma filosofia que responde afirmativamente a essa ética e como a religião também é uma força interpretativa que se relaciona com esse motivo.

3.1.1. A hermenêutica que supera a metafísica

Uma linha que transpassa todo o pensamento de Gianni Vattimo é a da superação da metafísica. Seja para pensar uma ética no pluralismo pós-moderno (VATTIMO, 2005), as possibilidades da religião no Ocidente contemporâneo (VATTIMO, 2004), ou as possíveis relações entre Nietzsche e Marx (VATTIMO, 2017), as questões da morte de Deus e do fim da metafísica estão sempre presentes. Entretanto, pensar esta superação não é, para Vattimo, algo como deixar uma questão para trás ou simplesmente esquecer: Não se pode trocar a metafísica “como uma peça de roupa e descartá-la como uma noção que acabamos reconhecendo como equívoco, porque ela é a condição prévia de todos os nossos pensamentos e determina a estrutura da linguagem da qual tentamos nos livrar” (VATTIMO, 2005, p. 72)¹⁰⁴. Isto significa que, para Vattimo, a superação da metafísica é algo excepcionalmente complexo porque não só a metafísica pressupõe superações de si mesma, como a própria noção de superação faz parte de sua linguagem.

¹⁰⁴ Em inglês, “We cannot take it off like a piece of clothing or discard it like a notion we have come to recognize as mistaken because it is the precondition of our every act of thought and determines the very structure of the language we hope to use to get free of it”.

A superação da metafísica, então, se pode ser realizada deve ser em termos muito específicos – para que não se volte a ela¹⁰⁵. Em Vattimo, esta superação só pode se dar como *Verwindung*, termo do qual se apropria para tratar tanto dessa superação indicada por Heidegger quanto de Nietzsche e sua filosofia da manhã (VATTIMO, 1987, p. 131-137). Todavia, diz Vattimo que “a superação é uma categoria tipicamente moderna e que, portanto não é passível de poder determinar uma saída da modernidade” (1987, p. 132), isto é, a ideia de superação faz parte do próprio estatuto daquilo que se quer superar, sendo assim um caminho que não levaria a outro lugar – senão para o qual já se está. Se for possível indicar um caminho para fora da metafísica, ele deve passar por outras vias que não a da superação que ela própria estabelece.

Para Vattimo, são dois os principais modos de superação da metafísica: a temporal e a crítica. A primeira é marcada pela ideia teleológica de história, na qual a sucessão de fatos históricos torna o homem atual sempre melhor que o anterior e pior que o posterior. Nesta ideia de progressiva iluminação, a superação crítica se estabelece: da mesma forma que a história implica uma superação (rumo ao absoluto, se poderia dizer), a sucessão do tempo faz com que o novo supere o antigo por um esforço próprio e crítico. Justamente por isso Vattimo indica que a superação, nesses níveis, seria um passo ainda dentro do âmbito da metafísica.

Em contraposição a essa superação (identificada por Vattimo como *Ueberwindung*), ele indica o termo *Verwindung* que pode ser traduzido como convalescença ou (dis)torção (VATTIMO, 1987, p. 137). Esses sentidos apontam, primeiramente, para a imagem que compara a metafísica aos vestígios de uma doença, da qual se pode sarar aos poucos, mas é de difícil (ou impossível) recuperação total. A outra possibilidade aponta para a ideia de distorção, na qual a metafísica não é aceita de modo acrítico, mas “como uma chance, como a possibilidade de uma mudança em virtude da qual eles se desviem numa direção que não é a prevista pela sua própria essência, e, todavia tem ligação com ela” (VATTIMO, 1987, p. 137). Essa, então, não é mais que uma retomada crítica da própria metafísica que se apresenta, simultaneamente, como perigo e chance para uma guinada para além dela.

É a partir desse último sentido que Vattimo percebe as possibilidades de a filosofia se afastar da metafísica: entendida a partir da noção de verdade como abertura,

¹⁰⁵ Sobre as tentativas, em geral, de superação da metafísica recomenda-se o curso de Pierre Aubenque, *Desconstruir a metafísica?* (2012), no qual o autor defende que a função de superação é própria da metafísica e que grande parte de tais tentativas já eram por ela pressupostas.

a *Verwindung* se estabelece como um “relativismo historicista: não há nenhum *Grund*, nenhuma verdade última; há apenas aberturas históricas [...]” (VATTIMO, 1987, p. 139). Isso significa que nessa distorção há uma ausência de fundamento que não permite verdades últimas metafisicamente estabelecidas. A verdade é sempre dada historicamente na abertura de um horizonte que, mesmo sendo estabelecido anteriormente, nunca é completamente fechado. Esta incompletude das aberturas históricas é, enfim, o que possibilita tal distorção. Nesse sentido, o horizonte estabelecido pela metafísica pode também ser distorcido para que se tracem caminhos para além dele¹⁰⁶.

Assim, a superação da metafísica se dá por meio da distorção que busca alterar os limites estabelecidos pelo horizonte hermenêutico no qual o homem habita. Isto se dá, para Vattimo, na atitude de levar ao extremo esses limites, apontado a duplicidade de risco e chance que ele apresenta. Desse modo, não se foge da linguagem legada pela tradição para superar/distorcer a metafísica – isso não seria possível nem desejável, uma vez que essa linguagem é condição de possibilidade da experiência humana. Antes, é no assumir radical dessa tradição que é possível distorcê-la e dar um longo adeus à metafísica, no qual “o ultrapasse da metafísica é entendido como um recordar-se do esquecimento, nunca como uma reconstrução presente do ser, nem sequer como termo que está sempre além de toda formulação” (VATTIMO, 1999, p. 26). A superação da metafísica, nesse sentido, é uma dissolução sem fim, não uma interrupção. Em outras palavras, um demorado desfilar de uma corda e não seu corte.

Na prática filosófica continental contemporânea, estão estabelecidas novas formas de filosofia que buscam caminhos alternativos à metafísica. Dentre elas, pode-se

¹⁰⁶ Em seu ensaio “Niilismo e pós-modernismo em filosofia” (1987, p. 131-143), Vattimo coloca que “a *Verwindung* da metafísica se exerce como *Verwindung* do *Ge-Stell*” (VATTIMO, 1987, p. 142). Isso significa que só a partir do tempo da técnica, no qual a metafísica alcança seu auge, é possível pensar sua superação por meio, justamente, da distorção da técnica. Em *A sociedade transparente* o otimismo de Vattimo vai, justamente, nesta direção: a técnica não só leva a metafísica ao seu extremo, mas permite, por meio da pulverização midiática de verdades, distorcê-la (VATTIMO, 1991, 9-20). Em *Para além da interpretação*, Vattimo insere no seu texto sobre religião uma nota sobre a *Verwindung* muito esclarecedora: “É o termo que Heidegger utiliza para indicar a relação que, para ele, o pensamento mantém com a metafísica: que é reconhecida no seu caráter de esquecimento do ser; portanto, seria, então, ‘superada’ (*überwinden*); mas por não se tratar de corrigir o erro da metafísica com uma visão mais objetivamente verdadeira de como as coisas são, a saída da metafísica se mostra mais complicada. Não temos diante de nós uma objetividade que, uma vez descoberta no que é na verdade, possa conceder-nos o critério para mudar nosso pensamento; a ideia de se pôr de lado a metafísica, como um erro ou uma roupa velha não se mantém. O que podemos fazer para ‘sair’ do esquecimento metafísico do ser é apenas uma *Verwindung*: termo que, mantendo um nexo liberal com a *überwinden*, superar, significa, porém, no uso comum: convalescer de uma doença, conservando-lhe, porém, os traços, resignar-se com alguma coisa” (VATTIMO, 1999, p. 87).

citar como exemplo o desconstrucionismo pós-estruturalista¹⁰⁷, sobretudo na França, e o pensamento fraco, na Itália (no qual Vattimo se insere)¹⁰⁸. Há, para Vattimo, a ideia de que a filosofia hermenêutica tornou-se uma espécie de *koiné* no Ocidente contemporâneo: uma base de onde se parte, reconhecendo que toda filosofia é sempre uma interpretação, pois não foge de um contexto histórico e de um tempo estabelecido. Isso significa que a hermenêutica é “uma espécie de pressuposto ao qual todos sentem-se mais ou menos convidados a prestar contas” (VATTIMO, 1999, p. 13) e que, como atmosfera comum, estabelece a interpretação como pressuposto desse fazer filosófico.

A hermenêutica se constrói, para Vattimo, num arco entre o pensamento de Heidegger e Gadamer que se estabelece por meio de um cruzamento entre suas perspectivas: de um lado Heidegger afirma que a interpretação se define de acordo com o sentido do ser, isto é, toda interpretação responde, de certa forma ao acontecimento do ser; por outro, Gadamer insiste na questão da linguagem como condição de possibilidade de qualquer interpretação. Neste sentido, Gadamer parece retomar as condições de que parte Heidegger e, de certa forma, urbanizá-lo¹⁰⁹. Assim, diz Vattimo:

Em Heidegger, apesar de toda a ênfase que dá à linguagem, especialmente na fase mais tardia do seu pensamento, a interpretação é vista sobretudo do ponto de vista do sentido do ser; em Gadamer, por outro lado, apesar de toda a ênfase dada à ontologia, a interpretação é pensada do ponto de vista da linguagem (VATTIMO, 1999, p. 15).

Para Vattimo, a tomada dessa hermenêutica como base comum implica uma redução do que ela pode ser. Antes ainda de tal redução, a noção de que toda verdade é uma interpretação, ideia generalizada na filosofia contemporânea, para Vattimo, só é possível pelo pressuposto de que “enunciados e estados de coisas estão em uma relação que é de antemão considerada possível por uma ‘abertura’, que, por sua vez, não é objeto de descrição verificada ou falsificada [...]” (VATTIMO, 1999, p.17). Isso significa que ao reconhecer o caráter interpretativo de toda proposição, a filosofia que se

¹⁰⁷ Esta corrente se desenvolve, sobretudo, com Jacques Derrida a partir da influência de Husserl.

¹⁰⁸ O pensamento fraco não pode ser caracterizado como uma escola ou corrente filosófica contemporânea, pois, como o próprio Gianni Vattimo reconhece (VATTIMO, 2008, p. 9-10) apesar de um forte engajamento na provocação que o termo trazia na década de 80, poucos foram os que buscaram a formação de uma escola “fraquista”. O principal esforço conjunto para tal foi o lançamento de *Il pensiero debole* (VATTIMO; ROVATTI, 1983). Em “O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco” (VATTIMO, 2008, p. 9-16), Vattimo retoma o tema reavaliando sua trajetória pessoal e dando indícios de como o pensamento fraco pode ser reconhecido como uma filosofia cristã.

¹⁰⁹ Esta ideia de que Gadamer urbaniza o pensamento de Heidegger é de Habermas, para quem a hermenêutica gadameriana é insuficiente porque, com a noção de horizonte linguístico, instaura uma filosofia tipicamente tradicionalista, por meio da qual não se pode alterar as condições previamente dadas (HABERMAS, 1987).

adequa aos princípios hermenêuticos, em sentido geral, reconhece este caráter de abertura da verdade. Porém, reconhecê-lo ainda é insuficiente, para Vattimo. O risco de tornar-se uma metafísica da interpretação, afirmando de maneira última tal caráter interpretativo, está sempre presente - sobretudo quando não se leva às últimas consequências esse caráter.

Afirma Vattimo que “a hermenêutica não é apenas uma teoria da historicidade (dos horizontes) da verdade; é ela mesma uma verdade radicalmente histórica” (VATTIMO, 1999, p. 19). Isso significa que a própria hermenêutica, enquanto teoria da interpretação, é uma interpretação. Aí reside, para Vattimo, a vocação niilista que a hermenêutica possui: ela só é válida, antes de tudo, logicamente quando reconhece que tudo é interpretação, inclusive ela mesma. Todavia, num nível ainda mais profundo, para Vattimo essa vocação é uma resposta à história do ser como niilismo, isto é, a hermenêutica não só se considera interpretação por lógica, mas porque está diante da dissolução da noção de ser enquanto estrutura. Se ela quer se inserir nessa dissolução precisa acatar o niilismo como algo que a funda enquanto teoria filosófica. Assim, “A hermenêutica, se quer ser coerente com a própria recusa da metafísica, só pode apresentar-se como a interpretação filosófica mais persuasiva de uma situação, de uma ‘época’ [...]” (VATTIMO, 1999, p. 23).

Dessa forma, à superação da metafísica resta a chance do niilismo que, como defende Vattimo, está na vocação constitutiva da hermenêutica. O papel que esta ocupa, então, nessa superação é claramente definido por Vattimo, uma vez que não há interrupção, mas um processo de dissolução. Diz o autor que “o sentido do niilismo, porém, se não deve, por sua vez, resolver-se numa metafísica do nada [...] mas só pode ser pensado como processo indefinido de redução, de adelgaçamento, de enfraquecimento” (VATTIMO, 2000, p. 106-107). A hermenêutica, portanto, é fundamental para tal processo, uma vez que não só é a forma pela qual ele se dá, mas também é a condição para que a superação não acabe em uma metafísica do nada.

3.1.2. Religião como interpretação

Para que se entenda como o tema da religião se aproxima desta empreitada de superação da metafísica em Vattimo, é necessário explorar um conceito central de seu pensamento: a caridade¹¹⁰. As alianças entre hermenêutica e religião, em Vattimo, são

¹¹⁰ Vattimo, para enfatizar ainda mais a ideia de que a caridade é um conceito da tradição cristã do qual se apropria, se utiliza de sua forma em latim, *caritas* ou *pietás* que são traduzidas como caridade e piedade,

realizadas, sobretudo, por meio do cristianismo. Para ele, “no mundo em que Deus está morto, nossa única possibilidade de sobrevivência humana está depositada no preceito cristão da caridade” (VATTIMO, 2006, p. 75-76). Desse modo, a caridade, enquanto herança cristã no Ocidente, é de suma importância da qual o autor se apropria com vistas a relacioná-la com o processo de dissolução pelo qual a sociedade, de modo geral, passa. Apesar de soar um tanto radical, Vattimo recorre a esse conceito cristão de forma muito clara e direta (mas não por isso pouco argumentada). Sua proposta de uma ontologia hermenêutica mostra-se, assim, dependente dessa ideia em, pelo menos, dois sentidos: a) enquanto critério formal; b) enquanto limite da secularização. Por fim, a articulação desse conceito cria aberturas para que se pense a religião como um fenômeno hermenêutico-niilista.

Primeiramente, a caridade é, para Vattimo, um critério formal, isto é, um mandamento que não possui um conteúdo objetivo a que deve ser obedecido, mas uma forma de cumprir os conteúdos que não lhe são incoerentes. Nesse sentido, a caridade se apresenta como “um mandamento ‘formal’, como que um imperativo categórico kantiano; [a caridade] não comanda algo determinado de uma vez por todas, mas aplicações a serem ‘inventadas’ em diálogo com as situações específicas à luz do que a Sagrada Escritura ‘revelou’” (VATTIMO, 2018, p. 67). A referência ao imperativo categórico é no sentido de que, para Kant, o dever moral é regido por uma máxima¹¹¹ que se dá como uma forma universal. A caridade, no sentido que Vattimo emprega o termo, acompanha a ideia de imperativo categórico enquanto se coloca como uma forma, um princípio ou um critério no qual a ação pós-metafísica deve se estabelecer. Entretanto, a primeira difere-se da ideia kantiana porque não se entende como universal, e sim como mais uma interpretação situada historicamente.

Esta “revelação” de que fala Vattimo não é outra senão a continuação que, para ele, existe entre *kenosis* e caridade, no sentido de que ambas apontam para uma dissolução da noção de estruturas fortes do ser. É em diálogo com essa mensagem de dissolução que a caridade transforma-se de princípio à atitude concreta. Em outras palavras, a aplicação da caridade é reinventada a cada momento pelas demandas da história. Assim como o sentido dissolutivo dessa revelação só pode ser entendido

respectivamente. A segunda nomenclatura é utilizada em suas obras mais antigas (por exemplo, VATTIMO, 1983, p. 23). Assim, concordamos com Pieper (2007, p. 224-233) quando ele diz que ambos os termos tratam do mesmo conceito que, aqui, escolheu-se traduzir por caridade.

¹¹¹ A lei moral da qual o imperativo categórico é expressão é: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, KpV, A156).

contextualmente, como secularização para Vattimo, não se compreende o sentido da caridade abstratamente, mas apenas em situações concretas, dado que ela é uma forma (VATTIMO, 2018, p. 85).

As relações que Vattimo constrói a partir dessa ideia são múltiplas, mas sempre recorrendo à ideia de que a caridade é um critério formal. Em diálogo com Richard Rorty sobre a religião, Vattimo diz que a “caridade poderia ser algo pensado como uma metarregra que nos obriga e nos empurra a aceitar os diferentes jogos de linguagem, as diferentes regras dos jogos de linguagem” (VATTIMO, 2006, p. 81). Ao afirmar a caridade como metarregra para a filosofia contemporânea, ela se estabelece como critério que, não somente limita, mas também fornece as bases para a construção de todo fazer filosófico. Isto é, para Vattimo, a caridade não se encontra no fim do processo filosófico, mas em seu princípio, sendo como um primeiro passo que estabelece a plausibilidade da multiplicidade, ou nos termos de Wittgenstein, dos jogos de linguagem.

Nesse sentido, a mensagem cristã é percebida como a progressiva dissolução da noção de amizade do dito atribuído a Aristóteles: “*amicus Plato sed magis amica veritas*” (VATTIMO, 2004, p. 129), isto é, Platão é amigo, mas mais amigo da verdade. Essa deve ser aqui entendida como a verdade objetiva, que diz respeito à adequação entre a proposição e a coisa. Na medida em que o cristianismo, para Vattimo, acentua a subjetividade, ele dá o primeiro passo para o rompimento com a metafísica. Arma-se, portanto, uma “luta” entre subjetividade cristã e objetividade grega, que se percebe desde Agostinho, pelo menos, e culminará no pensamento antimetafísico de Kant. Para Vattimo, a dissolução que a mensagem cristã opera se dá enquanto estabelece uma lógica concorrente à objetividade grega, que não quer ser mais objetivamente verdadeira ou superior a esta, mas apresenta outros moldes de pensamento.

Para fundamentar a vocação dissolutiva da mensagem cristã, Vattimo recorre ao pensamento de Dilthey, para quem a subjetividade daquela tradição corresponderia perfeitamente à superação da metafísica. Todavia, apropriar-se dessa leitura parece perigoso porque ela é, antes de tudo, conflitante com o pensamento heideggeriano – que é mais fundamental para pensar a história do ser e de seu esquecimento. Essa divergência se dá porque, para Heidegger, o acento cristão na subjetividade não é suficiente para implicar uma superação da metafísica: a afirmação de um dos polos de

uma contradição reforça a própria contradição, não a supera¹¹² (HEIDEGGER, 2007a, p.80-86; 117-125). Em suas considerações, Vattimo ainda aponta para a historicidade da mensagem cristã, a fim de que, reconhecendo sua historicidade, a ênfase na subjetividade que ela traz seria antimetafísica (VATTIMO, 2004, p. 136). Todavia, a questão heideggeriana parece ultrapassar ainda essa afirmação de que Vattimo se defende.

A melhor opção para resolver tal impasse que o pensamento de Vattimo parece apresentar é recorrer à noção de *Ge-stell* no pensamento heideggeriano¹¹³. O mundo da técnica, para Heidegger, é a época em que a metafísica atinge seu auge, sobretudo na questão do domínio dos entes (HEIDEGGER, 2007b, p. 376). Entretanto, essa época é também o primeiro lampejar do acontecimento do ser (no sentido da noção de *Ereignis*). Assim, como na questão da superação da metafísica, o extremo indica o perigo, mas também a possibilidade de superação. A mensagem cristã, dessa forma, ao indicar, pela subjetividade, uma acentuação na própria metafísica, cria também as condições necessárias a sua superação. No pensamento de Vattimo, isso fica claro em *A sociedade transparente*, na qual ele indica que a multiplicidade representada nos *mass media* é um indício de superação/fragmentação da univocidade metafísica (VATTIMO, 1991, p. 9-19).

De todo modo, a mensagem cristã indica uma inversão da objetividade grega, sobretudo, porque coloca a caridade como princípio em toda relação. Assim, “a amizade pode se tornar princípio, fator da verdade, somente depois de o pensamento ter abandonado todas as pretensões de fundação objetiva, universal, evidente” (VATTIMO, 2004, p. 139). Isso significa que, para Vattimo, na medida em que ainda se reivindica uma verdade objetiva, esta estará à frente da amizade – e “Platão” será sempre relegado a um segundo plano. Somente após o abandono deste objetivo de verdade a amizade e a caridade podem constituir-se como princípios. Nesse sentido, a caridade também se dá como forma, uma vez que está comparada à verdade que, enquanto tal, não possui conteúdo específico se pode ser verdade sobre qualquer coisa.

¹¹² Em *Sobre o humanismo* isso fica claro quando, ao tratar do existencialismo de Sartre, ele afirma que “a inversão de uma frase metafísica continua sendo uma frase metafísica” (1995, p. 47, 48). Apesar da diferença de contexto, essa citação reflete o posicionamento heideggeriano no qual a inversão de polos, ou afirmação de um dos polos não é suficiente para superar a contradição.

¹¹³ Essa possível resolução, bem como o problema, já foi apontada por Pieper (2007, p. 205-209), para quem essa problemática é um aspecto controverso por ser conflitante com diversos pressupostos heideggerianos que Vattimo assume.

A caridade, entretanto, não é, para Vattimo, a consequência ética de uma revelação divina a qual os homens devem obedecer e estão sujeitos. Antes, ela é “um apelo que provém do fato histórico da encarnação [...] e que nos fala de um destino niilista do ser, de uma teleologia do enfraquecimento de toda rigidez ‘ôntica’ em favor de um ser onto-lógico” (VATTIMO, 2004, p. 140). Essa afirmação histórica da encarnação não pode ser entendida como um atestado de veracidade (como se literalmente Deus se fizesse carne), mas diz respeito a ser algo constitutivo da existência humana, enquanto história e linguagem. Assim, a caridade responde e impele o homem a este enfraquecimento que se dá na história – pelo menos, do Ocidente. Interessante notar que Vattimo, ao inserir a caridade na lógica da linguagem enquanto condição de possibilidade, retira qualquer traço que a constituiria como conteúdo objetivo e moralmente obrigatório. Ela é, para ele, um apelo que pode, ou não, ser correspondido. Nesse sentido, ela não tem a força de um fato positivo, mas é sempre um destino possível.

Para além de critério formal, o conceito de caridade, em Vattimo, também se apresenta como um limite para a secularização. Não é plausível conceber a *kenosis* e a secularização como uma negação de qualquer divindade ou religião, bem como a dissolução (à qual reflete) não pode justificar qualquer interpretação como válida (VATTIMO, 2018, p.62-65). Nesse sentido, a caridade é o limite para a secularização enquanto se estabelece como um princípio crítico, com o qual as interpretações devem ser minimamente coerentes. Assim, um discurso que se torna válido por meio da dissolução na pós-modernidade não pode ir contra a situação que o gerou: mais um motivo para que os fundamentalismos religiosos não sejam tolerados, no pensamento de Vattimo (2004, p. 29-30).

As relações entre mensagem cristã, dissolução, *kenosis*, secularização e caridade são claras. Todavia, deve-se ainda perguntar como, neste sistema que Vattimo cria, relacionam-se religião e interpretação. Na medida em que a hermenêutica e sua *Verwindung* respondem ao apelo dissolutivo, elas se aliam à linguagem religiosa – principalmente porque o ideal kenótico vem de sua tradição. Investigar essa relação aqui se faz importante enquanto reflete acerca de outro modo de habitar a terra que não aquele metafísico. A religião, neste ponto, pode ser percebida como linguagem ética pela qual o homem constrói seu mundo, a partir de um critério: a caridade.

Deve-se retomar como a religião, na pós-modernidade, ainda é um discurso legítimo: “com a crítica da ideia de verdade como conformidade verificável entre

proposição e coisa, retira-se o fundamento para se negar, de modo racionalista, empirista, positivista, até mesmo idealista e marxista, a possibilidade da experiência religiosa” (VATTIMO, 1999, p. 72). Enquanto a modernidade, caracterizada pelo racionalismo de diversas correntes filosóficas, limitava a experiência religiosa como epifenômeno, que deveria ser relegada sempre a segundo plano, a pós-modernidade abre a possibilidade para que ela se legitime novamente. Entretanto, essa legitimação não se dá nos moldes medievais, como o discurso que impera sobre os outros os julgando. Antes, na sociedade secularizada a religião é mais uma dentre outras linguagens, reabilitada pela crítica ao racionalismo.

Desse modo, a religião é percebida como interpretação: do mesmo modo como a arte, a ciência ou a economia são modos plausíveis de linguagem, a religião é legítima. No caso da hermenêutica, a aproximação com a religião fica ainda mais clara na medida em que aquela volta seu olhar para os mitos e os concebe como indefinida fonte de sentidos. Apesar de a hermenêutica ser fundamental para a legitimação da religião enquanto linguagem na pós-modernidade, a relação entre elas não é, para Vattimo, unilateral: a religião também contribui para a constituição da hermenêutica - primeiramente, herdando o ideal de dissolução contido na *kenosis*, mas, posteriormente, encontrando no princípio da caridade o critério necessário para que não se torne relativista ou irracionalista, como veremos adiante.

Neste ponto é possível reconhecer uma interessante virada no pensamento de Vattimo: a religião é mais uma linguagem possível na pós-modernidade, mas isso não significa que ela seja somente isso. A partir do momento em que ela estabelece um critério, mesmo que formal, para a ação do homem na sociedade secular, ela é uma linguagem ética. O caráter ético da linguagem religiosa consiste, então, em estabelecer a caridade como princípio e limite de toda ação, seja de construção ou desconstrução, de ação ou dissolução. Por isso, diz Vattimo, “a única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistificação – visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo prático – é a verdade do amor, da *caritas*” (VATTIMO, 2006, p. 71). O apelo do princípio da caridade é um apelo prático, ético; uma mensagem que não se dá como imposição, mas como sedução.

Assim, a questão da verdade não é também estabelecida epistemologicamente, mas através do princípio da caridade: “a verdade como *caritas* e ser como *Ereignis*, evento, são dois aspectos estreitamente interligados” (VATTIMO, 2004, p. 140). Isso

significa que a amizade, manifestação da caridade, é decisiva para a elaboração do que seja a verdade. O dito atribuído a Aristóteles, portanto, perde seu valor diante deste princípio: a verdade não pode ser estabelecida em contraposição à amizade, pois, pela caridade, não existe uma sem a outra. As implicações sobre o que seja a verdade, neste ponto, são éticas: elas não dependem do desenvolvimento extremo da racionalidade, mas, sem abdicar a ela, indicam que a verdade depende do princípio da caridade, um modo de interpretar e construir o mundo.

Portanto, a religião, no pensamento de Vattimo, não se fecha somente na possibilidade metafísica que foi apresentada no capítulo anterior, mas também pode se dar como um modo hermenêutico de habitar a terra. Este se dá a partir de um conceito inerentemente ético que é seu princípio e limite: a caridade. A partir dela a religião se legitima como forma de interpretar o mundo e transformá-lo. Todavia, a caridade não estabelece nenhum conteúdo objetivo específico, mas é uma forma pela qual a ação na contemporaneidade pode se dar respondendo ao apelo dissolutivo da tradição ocidental. Justamente por isso, Vattimo se recusa a definir de modo claro o que é a caridade. Enquanto princípio formal, ela escapa a definições, uma vez que estas já indicariam seu conteúdo. Por fim, a religião enquanto modo hermenêutico sobrepõe a amizade à verdade, relacionando-as de tal forma que esta dependa daquela e, assim, a caridade se estabeleça como prioridade, princípio, limite e critério.

3.1.3. Entre o relativismo e o irracionalismo

A hermenêutica que Gianni Vattimo procura desenvolver e propor é fruto de uma longa tradição filosófica – com a qual ele se vê impelido a dialogar. Por isso não é raro deparar-se com referências a Heidegger, Gadamer, Rorty e até mesmo Nietzsche¹¹⁴. O aprofundamento e o conseqüente diálogo com o pensamento desses autores são cruciais para a formação de um referencial teórico profundo e, também, para o estabelecimento de um fundamento hermenêutico por meio do qual sua filosofia será possível. Assumir uma longa tradição nessa perspectiva é importante, todavia, não é suficiente. Reconhecendo isso, é dever de Vattimo incluir em seus diálogos, também, os críticos da hermenêutica, aqueles que condenam e fazem objeções a este fazer filosófico.

¹¹⁴ Para Vattimo, Nietzsche não só decididamente contribuiu para a formação da ontologia hermenêutica contemporânea, mas também se inclui nessa tendência. Para essa relação entre Nietzsche e hermenêutica, ver “Nietzsche e a hermenêutica contemporânea” (VATTIMO, 2010, p. 133-150).

Para o autor, as críticas à hermenêutica não devem ser rechaçadas ou ignoradas, nem mesmo taxadas como irrelevantes. Antes, algumas delas se encontram no limiar da própria filosofia, representando riscos reais e sendo, muitas vezes, críticas justificadas e corretas, reconhece Vattimo. A crítica que percebe a hermenêutica como expressão do irracionalismo é uma que deve ser aprofundada enquanto risco real e possibilidade atual dessa filosofia. Para Vattimo, essa acusação vem, sobretudo, de duas correntes: do racionalismo historicista e do cientificismo neopositivista. Elas, não por acaso, são fortemente criticadas pela ontologia heideggeriana, que se encontra na base da hermenêutica contemporânea. Entretanto, a hermenêutica vattiminiana enquanto pensamento fraco não é, também, uma tentativa de resguardar a racionalidade em condições pós-modernas?

Na virada do segundo milênio, o jornal *La Repubblica* procurou responder à seguinte questão: “o que significa ser iluminista hoje?”¹¹⁵. Entre diversos pensadores italianos, como Franco Volpi e Umberto Eco, Vattimo foi convidado a dar sua resposta. Nela, este autor não só responde à questão sobre a atualidade, ou não, do iluminismo, mas busca salientar os aspectos racionais do enfraquecimento que desenvolve¹¹⁶. A rejeição ou não da filosofia de Kant é, aqui, central: ela pode ser parcialmente aceita desde que não se estabeleça, a partir do ponto de vista do sujeito, estabilidade à razão humana. Isto é, a racionalidade iluminista, especificamente, é relevante a um projeto pós-moderno de filosofia na medida em que ela radicaliza a noção de finitude, reconhecendo não só a mortalidade do homem, mas sua condição histórico-temporal.

Todavia, reconhecer uma atualidade, mesmo que parcial, do iluminismo ainda é insuficiente para responder às críticas e acusações acerca do irracionalismo da hermenêutica. Uma vez que estas afirmam um caráter demasiadamente poético e, por vezes, reduzido a narrativas, a Vattimo não cabe outra opção, senão, responder com mais profundidade. Afirmar uma retomada de problemas kantianos parece, sobretudo, insuficiente porque não implica, necessariamente, a afirmação de uma racionalidade. Isso se dá porque, de todo modo, retomar Kant dissolvendo-o pode ser mais um sinal de irracionalismo do que de seu contrário – o que seria mais um motivo de críticas à hermenêutica. Neste ponto, deve-se compreender o que constitui essa crítica e por que ela faz sentido.

¹¹⁵ Essa discussão é exposta e aprofundada por Pecoraro (2005, p. 25-31). Posteriormente, os textos dessa discussão foram publicados em um livro, intitulado *Attualità dell'Illuminismo* (SCALFARI, 2001).

¹¹⁶ Por isso seu texto é intitulado “Difusos e fracos: assim os prefiro”. VATTIMO, G. Soffusi e deboli: così li preferisco. (SCALFARI, 2001).

Apesar de a crítica ser a um ponto específico e central da hermenêutica, são dois os principais aspectos a serem levados em consideração: a) a arbitrariedade e b) o esteticismo. Tanto um como outro se baseiam no entendimento de que a hermenêutica seria uma filosofia que, tendo a interpretação como chave, afirma a possibilidade de um novo paradigma baseado num novo sistema de metáforas – sobre as quais não se argumenta nem debate. Isto abre a possibilidade para que, a partir da distinção de Rorty de epistemologia e hermenêutica, Vattimo perceba que a afirmação da primeira enquanto racionalidade moderna implica rotular a segunda, enquanto fazer poético, como irracional. A ênfase, aqui, recai sobre a ideia de que a interação desta filosofia com a metáfora não se justifica, isto é, se dá arbitrariamente.

Aprofundando o problema, diz Vattimo: “a arbitrariedade da escolha da desconstrução e de seus temas específicos parece-me testemunhar uma crença simbolista na possibilidade de chegar ao essencial [...]” (VATTIMO, 1999, p. 143). Isto significa que a decisão não justificada pelos temas com os quais a desconstrução opera são, para Vattimo, mais uma tentativa metafísica de encontrar a verdade última – que se dá objetivamente e pode, por isso, ser apreendida. A falta de uma argumentação torna, para Vattimo, o desconstrucionismo derridiano não só incoerente, mas próximo ao subjetivismo da experiência estética. Por isso Vattimo relaciona esse movimento com a metafísica simbolista, na qual se interpreta para encontrar a verdade mais originária de algo. Essa arbitrariedade é irracionalista justamente na medida em que não justifica suas escolhas e métodos e não argumenta sobre estes.

Aqui pode-se indicar um aparente problema no pensamento de Vattimo. Ele dá voz e razão às críticas que percebem a hermenêutica como irracionalista quando analisa o caso dos motivos injustificados da desconstrução. Todavia, ele mesmo reconhece que o que constitui o fundamento hermenêutico de onde se parte para a construção de uma ontologia fraca não pode ser totalmente justificado: “partir da dialética e da diferença não é uma decisão teórica que deva ou possa ser radicalmente justificada” (VATTIMO, 1983, p. 12). Isso parece implicar uma contradição, uma vez que há dois pesos e duas medidas: quando se trata de Derrida, a não justificação argumentativa é causa para legar suas opções à metafísica simbolista; enquanto que, para ele mesmo, a não justificativa da decisão teórica é cabível.

Todavia, Vattimo dá uma justificativa que, apesar de parcial, é suficiente para livrá-lo das acusações metafísicas: as duas referências, dialética e diferença, são algo sempre dado no pensamento contemporâneo, no sentido de que chegam a ele por meio

de uma tradição da qual não conseguem escapar – mas que, por sua vez, conseguem “distorcer”.

O esteticismo, no qual a arbitrariedade da desconstrução se dissolve, se dá como irracionalismo hermenêutico, para Vattimo, nos seguintes termos: enquanto distinta da racionalidade da epistemologia, a hermenêutica se dissolve em interpretação poética. Diz Vattimo que a relação entre esteticismo e irracionalismo “se define em relação à distinção rortiana entre hermenêutica e epistemologia, na qual a compreensão de novos sistemas de metáfora se opõe a atividade científico-normal, que argumenta dentro de um paradigma dado e aceito. Aquela compreensão não pode ser um tipo de assimilação estética do mundo e com o mundo aberto de um novo sistema de metáforas entendido como Heidegger pretende [...] na obra de arte” (VATTIMO, 1994, p. 126-127).

No que se funda, então, a racionalidade da hermenêutica? Este é um problema que remete não só a Vattimo, mas ao próprio pensamento de Gadamer. Se o caminho para a construção de uma hermenêutica não-metafísica passa por reconhecer seu risco irracionalista, responder a esse risco não pode ser ignorá-lo, mas assumi-lo de maneira radical. Por isso, incluem-se aqui outras críticas como a de tradicionalismo (ligada à noção de que sempre pertencemos a uma tradição) ou a de relativismo (uma vez que a ontologia hermenêutica não tem, necessariamente, um critério qualquer). É assumindo e levando a sério essas críticas que uma proposta de racionalidade própria da hermenêutica pode ser construída. Vattimo, assim, procura uma “fundação”, em sentido fraco, da hermenêutica.

A noção de verdade, aqui, é de suma importância: enquanto Gadamer a constitui entre a experiência estética e a experiência histórica, ele a livra do cientificismo metafísico de simples adequação do enunciado à realidade. Aqui, a verdade se dá de modo mais originário porque está situada. Assim, não há, nesta hermenêutica, a pretensão de uma descrição objetiva da verdade – nem mesmo do que seja a experiência hermenêutica. É nessa direção que *Verdade e método* (GADAMER, 1997) caminha. A hermenêutica não pode ser tomada como algo dado, ressalta Vattimo em comparação com a desconstrução: não é algo óbvio do qual todos partem, mas é uma filosofia que para ser coerente precisa ser defendida argumentativamente. Para Vattimo, é preciso radicalizar essa leitura de Gadamer se se quer evitar o irracionalismo.

Tal radicalização não é mais que manter conjunta a relação gadameriana entre a experiência estética e a experiência histórica. Diz Vattimo que “Tudo isto significa radicalmente [...] que nenhuma análise ‘fenomenológica’ da experiência [...] pode

deixar de ser condicionada no sentido de qualificada e possibilitada, pelo fato de pertencer a uma tradição” (VATTIMO, 1999, p. 146-147). Assim, a experiência da verdade não é diferente: ela se encontra dentro de uma história e de uma tradição, a partir de onde é condicionada. A análise dessa experiência, por sua vez, também é condicionada. Esse reconhecimento indica que a hermenêutica só é coerente enquanto coloca a si mesma nesta mesma posição, de análise interpretativa sempre condicionada. Ela é, assim, uma teoria que pertence a uma tradição, à qual responde e, em certa medida, corresponde.

A hermenêutica, defende Vattimo a fim de livrá-la da crítica de ser irracionalista, deve ter consciência de seu caráter intrinsecamente interpretativo, que renuncia às tentações objetivas e descritivas da metafísica. É isso que garante sua racionalidade. Enquanto se fundamenta fragilmente na temporalidade e na historicidade da experiência e das condições de análise da experiência, a hermenêutica foge à arbitrariedade e ao esteticismo irracionalista. Nesse sentido, a fundação da hermenêutica não é forte, em sentido metafísico, que a estabeleceria como a mais adequada ou objetivamente verdadeira, nem relativista a ponto de afirmar sem argumentos suas próprias bases.

A radicalização à qual Vattimo recorre para fundamentar a hermenêutica e sua racionalidade leva a sério as fragilidades apontadas pelas críticas. Mas não é somente esse o movimento necessário de reconstrução da racionalidade hermenêutica: é necessário mostrar como ela se constitui em relação à modernidade. Assim, a radicalização inclui seus críticos e seus criticados. Isso não significa, entretanto, que a hermenêutica seja uma tentativa de superação da modernidade, ou mesmo uma ferrenha contraposição a ela. Se pretendesse superá-la, essa teoria seria mais uma versão metafísica de adequação objetiva à realidade. Se pretendesse se contrapor à modernidade, a hermenêutica se arriscaria a tornar o contrário dela, afirmando suas negações, caindo numa espécie de romanticismo.

O primeiro passo, então, para a reconstrução da racionalidade é, para Vattimo, afirmar que “A hermenêutica, como teoria filosófica, ‘prova’ a própria validade referindo-se apenas a um processo histórico, da qual propõe uma reconstrução que a mostra como ‘escolha’[...]” (VATTIMO, 1999, p. 149). Isso significa que a hermenêutica é sempre interpretativa, mas somente enquanto atividade racional que, como tal, é possível, através da argumentação e do debate, sem se fechar em intuições e colocações arbitrárias. Essa argumentação, encontrada na base da racionalidade, exclui

a possibilidade de que se perceba a hermenêutica como teoria da multiplicidade. Esta é a afirmação de que há somente interpretações, dentre as quais a hermenêutica é somente mais uma e a escolha por ela será, sempre, injustificável, no sentido de sem argumentação.

A hermenêutica só pode fugir a essa irracionalidade, para Vattimo, se ela se insere na perspectiva de destino do Ser heideggeriana, na qual o sentido do ser é sempre histórico. Desse modo, assim como a metafísica foi/é um jeito de o ser se dar, a hermenêutica é o modo pelo qual ele pode se dar na pós-modernidade. Isso implica poder justificar argumentativamente a escolha pela hermenêutica em detrimento de outras teorias. Por isso, diz Vattimo: “Se pretende fugir de uma recaída na metafísica, a hermenêutica deve explicitar seu próprio fundo ontológico, i. é, a ideia heideggeriana de um destino do ser que se articula como concatenação das aberturas, dos sistemas de metáfora que tornam possível e qualificam nossa experiência do mundo” (VATTIMO, 1999, p. 150). Ela é, assim, um momento dentro do destino do Ser que propõe reconstruir interpretativamente uma tradição da qual ela se origina.

A hermenêutica, dessa forma, se relaciona de modo muito interessante com a modernidade. Enquanto tempo do niilismo consumado, a modernidade endossa diversos posicionamentos que vão contra as bases mesmas da hermenêutica. Afirmar somente isso traz mais problemas que soluções, pois desemboca numa contradição entre uma e outra. Todavia, ressalta Vattimo, a relação é mais próxima e menos arisca: a hermenêutica é uma consequência do pensamento moderno. Assim como a técnica é o cumprimento e o lampejo do fim da metafísica, em Heidegger, a modernidade é o auge e a condição de possibilidade para uma reapropriação da metafísica. Somente a partir da racionalidade metafísica pode-se criar e estabelecer preceitos filosóficos que anunciem seu fim – sem, contudo, decretá-lo. A relação, por fim, entre modernidade e hermenêutica parece ser a de filiação: a hermenêutica se estabelece racionalmente enquanto destino do Ser que reconhece o condicionamento de toda experiência, inclusive da sua, diante da temporalidade e da história, sem recair em esteticismos arbitrários, relativismos ou tradicionalismos, propondo uma teoria da interpretação de vocação niilista.

3.2. Poesia e imaginação

Para Vattimo, a linguagem religiosa como interpretação pode ser uma superação ética da violência metafísica. Alves, por outro lado, afirma que a ética não é suficiente

para essa superação: ela precisa ser poética e, portanto, estética. Entretanto, ele não parte diretamente dos problemas epistemológicos e éticos da modernidade para construir esse argumento, mas da crítica à religião que se faz a partir deles. Assim, para que se entenda como Alves constrói sua percepção da linguagem religiosa a partir de sua potencialidade poética, é preciso analisar seu diálogo com a crítica moderna antirreligiosa e sua resposta contrapondo essas leituras.

3.2.1. Rubem Alves e as teorias da religião

Partindo do pressuposto de que a religião é uma linguagem e, como tal, é condição de possibilidade da relação homem-mundo¹¹⁷, Rubem Alves analisa as teorias críticas da religião a fim de demonstrar como suas elaborações científicas estão comprometidas: a) com a ideia de alienação; b) com o ideal moderno de verdade; e c) com a negação do potencial poético da linguagem religiosa – que Alves identifica como presente nestas críticas. Interessante perceber que, apesar de discordar fundamentalmente das conclusões que Feuerbach, Marx e Freud apresentam sobre a religião, a antropologia freudo-marxista¹¹⁸ contribui na formulação do que seja religião em Rubem Alves. Nesse sentido, pode-se de antemão afirmar que a prática científica deste autor está comprometida com o ideal ético do diálogo, uma vez que não só busca discordar e rechaçar a crítica à religião para a constituição de uma abordagem compreensiva da religião, mas acolhe-a como base de onde discute a religião.

Deve-se, também, levar em consideração que a elaboração de uma teoria da religião, como faz Alves, que busque a "superação" dessas críticas não pode simplesmente ignorar suas construções como se fossem totalmente equívocas: esse ato seria, no mínimo, intelectualmente desonesto. Por isso, é importante caracterizar o pensamento de Rubem Alves não só como dialógico, mas como rigorosamente consciente diante das opções que realiza na história do pensamento ocidental. Em outras palavras, pode-se dizer que Alves sabe que é impossível retornar à ingenuidade anterior à descoberta do inconsciente freudiano e da teologia da projeção feuerbachiana. Dessa forma, ele se encontra diante da enorme tarefa de dialogar com tais autores, acolhendo alguns elementos de seu pensamento, mas também fazendo críticas a eles.

¹¹⁷ Ideia que se nota, por exemplo, quando ele afirma que "o mundo, como cosmovisão, como espaço e tempo humanos, não poderia existir se não fosse a linguagem" (ALVES, 1999b, p. 20).

¹¹⁸ Essa categorização é de Veliq (2011, p. 37-61) e concorda-se, aqui, com ela na medida em que a antropologia de Alves parece amalgamar Marx (ao conceber o ser humano como agente transformador do mundo) e Freud (ao entender tal transformação como fruto do desejo) de maneira dinâmica.

No pensamento de Rubem Alves, o conceito-chave para que se entendam as críticas à religião realizadas, sobretudo, no séc. XIX é alienação. Para que se explicita este conceito, deve-se, primeiramente, lembrar em que contexto ele é usado por Feuerbach, Marx e Freud: no auge do projeto moderno de racionalização. A partir disso, os três autores elaboram seus pensamentos buscando caminhos que levem à autonomia do ser humano, buscando livrá-lo das trevas do irracionalismo para a luz do conhecimento e da ciência rigidamente estabelecidos. Ora, um caminho que busque a superação metafísica das bases político-filosóficas que regiam a sociedade da época deve, necessariamente, passar pela questão da religião.

Apesar de os três autores abordarem o tema, eles o fazem em níveis muito distintos: Feuerbach dedica a maior parte de suas obras ao tema da religião e de Deus; Marx não se dedica a ela com profundidade, trata-a sempre de modo secundário ao longo de suas obras; Freud se ocupa com ela em diversas obras, procurando relacionar-se com o tema a partir de sua ciência psicanalítica. Variam os métodos de análise da religião (econômico, filosófico e psicanalítico) - que determinarão, em cada pensamento, a origem e a proposta (ou a constatação) de superação. O que se aponta em comum nos três autores é o fato de que a religião, para eles, deve ser superada para a construção de um ser humano esclarecido e autônomo. A necessidade dessa superação não se dá por conta de sua representação de um antigo modo de viver, mas porque ela serve para a manutenção deste modo: ela é alienação.

Para Rubem Alves, esse termo é usado a partir de três diferentes conceituações: a) a político-social; b) a epistemológica; e c) a existencial. A primeira diz que alienação é "ato de abandono da vontade individual em favor de uma vontade coletiva instaurada por meio de um contrato" (ALVES, 1999b, p. 31). Nesse sentido, a alienação é fruto da coerção social que as instituições, sejam elas quais forem, exercem sobre o indivíduo. Essa conceituação considera que há sempre uma luta entre os desejos individuais e os interesses coletivos. Assim, estabelecem-se contratos (explícitos ou não) a fim de regular esse descompasso.

A segunda forma de conceituar alienação diz que "alienado é o indivíduo cujas ideias não constituem conhecimento efetivo do real, mas são antes expressões de estados emocionais individuais e coletivos" (ALVES, 1999b, p. 32-33). Em relação à primeira conceituação, esta se estabelece no âmbito subjetivo: a alienação não se encontra na diferença entre vontade individual e coletiva, mas na diferença entre vontade, individual ou coletiva, e realidade. Na medida em que se supera esta crença de

que o desejo pode tornar-se real, elimina-se a alienação na sociedade. Diz Alves que alienação "significa, em última análise, o esfacelamento e a fragmentação da experiência humana dividida entre uma identidade reprimida e uma funcionalidade imposta" (1999b, p. 33). Em outras palavras, a alienação, nesta conceituação, diz respeito ao caráter ameaçador do contexto em que o humano se encontra no mundo, seja a natureza, as estruturas ou os indivíduos.

Diante dessas três formas de conceituar a alienação, Rubem Alves pensa o que significa atribuí-la à religião, percebendo dois juízos negativos que determinam toda pesquisa de religião: a) "A consciência religiosa é falsa consciência, neurose ou ideologia. Ela se situa no campo da patologia do saber" (ALVES, 1999b, p. 34); e b) "A consciência religiosa é sempre conservadora, [...] a religião oferece, necessariamente, uma explicação metafísica e uma legitimação ideológica para o *status quo*" (1999b, p. 35). Para o autor, a identificação *a priori* da religião com a alienação é metodologicamente injusta (se não, desonesta), pois, como pressuposto, a religião nunca poderá ser observada por outros vieses sendo, então, "relegada ao campo dos epifenômenos" (1999b, p. 35). Ignora-se, sobretudo, que a caracterização da religião como alienação deve também considerar que, enquanto tal, ela contém em si um projeto de natureza política.

Para melhor entender as críticas realizadas por Feuerbach, Marx e Freud à religião, deve-se partir do núcleo que sustenta o pensamento dos três autores: a modernidade¹¹⁹. Portanto, é fundamental estabelecer a função da ciência moderna. É ela que dará o tom da discussão sobre o que é a religião e como ela poderia ser superada (e para Alves, como ela não será). É justamente nesta noção/ideal de superação da religião, como forma primitiva de relação do homem com o mundo e consigo, que se encontra a problemática central do debate: percebida como alienação, a religião deverá acabar, mas o que a substituirá? A ciência, dirão os modernos. Assim, diz Alves, "A ciência criou um problema habitacional para Deus" (1984, p. 36).

Este problema, a cisão e a imposição de hierarquia entre ciência e religião, é fruto das bases da pesquisa científica que se fundamentam nos ideais modernos. Assim o enigma da religião não pode contaminar o fazer científico, pois "O objetivo do jogo

¹¹⁹ Aqui, entende-se modernidade no sentido que Rubem Alves atribui a esse termo, como período histórico em que prevalece o ideal científico da objetividade e, conseqüentemente, da verdade sobre os discursos poéticos como arte, religião, contracultura etc.: "[...]a racionalidade que se instaurou no mundo ocidental domesticou e reprimiu uma vasta área das nossas experiências, colocou vendas nos nossos olhos interiores para que pudéssemos apenas contemplar os objetos exteriores, e com isto criou uma realidade truncada e empobrecida [...]" (ALVES, 1984, p. 169).

científico é a verdade: um discurso que reflita as leis já estabelecidas que regem a realidade" (ALVES, 1999b, p. 150). Esse objetivo, quando analisado como jogo, possui certas regras explícitas e implícitas para Alves. Dessa maneira, ao afirmar que o discurso científico deve ser objetivo (regra explícita), afirma-se também que qualquer elemento subjetivo deve ser excluído e proibido desse jogo (regra implícita)¹²⁰. A religião, como elemento emocional, do contexto da ação, nas palavras de Alves, não pode ser aceita no jogo científico moderno.

As discrepâncias entre o jogo da ciência e a religião não acabam aí: ela não se encaixa somente nas regras, mas é também contraditória à ideia de verdade na ciência. Para Alves, a verdade, nesse contexto, deve ser entendida "[...] como a harmonia entre a palavra falada, o discurso, e a estrutura oculta e ontológica de leis que mostram a necessidade eterna" (1999b, p. 148). Assim, a verdade na ciência é a adequação entre o discurso, que univocamente é o científico, e a realidade. Todavia, para Alves, a religião é justamente o contrário disso: e nesta contrariedade está sua verdade¹²¹. Desse modo, a religião poderia questionar o que é a realidade: se é o que está por trás do visível, como uma estrutura que o sustenta, ou se é a relação entre o homem e o mundo, mediado por uma série de escolhas e valores - que não se dão no nível do intelecto. Se assim for, não seria a ciência um tipo de religião?

Rubem Alves, a fim de questionar a cisão entre o religioso-emocional e o científico-objetivo, descreve três dogmas e três credos da ciência. Os três primeiros são o dogma da objetividade; o dogma da estrutura matemática do objeto¹²²; e o dogma da verificabilidade¹²³. Esses dogmas, para ele, fazem parte das regras implícitas, os acordos silenciosos que a ciência faz para que mantenha sua estrutura. Em relação a eles, estabelecem-se três credos, que surgem como discurso explícito do jogo científico frente aos seus inimigos - aqueles que não respeitam o ideal de objetividade: "a) existe uma lacuna entre o visível e o invisível; b) o objetivo da ciência é a contemplação do

¹²⁰ Diz Alves que "O cientista está proibido de usar, no jogo da ciência, palavras ou conceitos provenientes do contexto da ação. Tais palavras e conceitos, na medida em que são expressivos e traduzem a intenção criativa do sujeito, vêm carregados de elementos emocionais. São subjetivos. Mas a ciência quer ser objetiva: ela está comprometida apenas com o objeto" (1999b, p. 151).

¹²¹ Para Alves a religião é a não aceitação da realidade, por isso é contraditória ao jogo da ciência moderna: "A religião nasce fundamentalmente de uma recusa, por parte da consciência, em aceitar a 'realidade'. É ela um ato de rebelião pelo qual o princípio do prazer nega à realidade instaurada o status de realidade, substituindo-a por um mundo imaginário que realmente represente os impulsos eróticos reprimidos pela civilização, mundo este que passa a funcionar, para a consciência, como realidade" (ALVES, 1984, p. 88).

¹²² No qual "a realidade é um sistema fechado, autoexplicativo e totalmente determinado" (ALVES, 1984, p. 90).

¹²³ Que trata sobre a "continuidade e uniformidade do real" (ALVES, 1984, p. 90).

invisível; e c) o discurso científico, como consequência, não está interessado no visível, mas na realidade" (ALVES, 1999b, p. 149). Esses três dogmas e três credos que, para o autor, compõem o discurso científico podem ser tomados como resumo daquilo que é o ideal científico da verdade que, por sua vez, sustenta as críticas à religião.

A crítica de Feuerbach, para quem teologia é antropologia¹²⁴, está alinhada com os credos e dogmas da ciência moderna enquanto revela sua busca por demonstrar não só que a religião é alienação, mas que o discurso religioso, ao tratar de Deus fala na verdade do próprio homem. Em resumo, diz Alves que "A teologia afirmava: os símbolos religiosos se referem a Deus. O empirismo contestava: os símbolos religiosos a nada se referem. Feuerbach afirma: os símbolos religiosos se referem ao homem." (1999b, p. 42). Há, portanto, uma inadequação entre o que o religioso professa em seu discurso e a realidade. Por isso a religião é alienada: não há verdade, adequação, entre discurso e realidade nela.

Marx, apesar de realizar uma crítica diferente da de Feuerbach, de quem foi leitor¹²⁵, não escapará de fazê-la nos moldes da verdade científica moderna: ao afirmar a religião como ópio do povo, ele a limita a uma função conservadora, consoladora, sempre contrária à sociedade sem classes. Essa crítica se encaixa no discurso científico a partir do momento em que, afirmando a religião como produção deste mundo, considera-se a realidade como sistema fechado (dogma da estrutura matemática do objeto) e a religião como "teoria geral deste mundo" (MARX, 2010. p. 145). Fruto de uma realidade opressora, haverá religião enquanto essa realidade existir: "Desaparecida a alienação, numa sociedade livre em que não haja opressões [...] desaparecerá também a religião" (ALVES, 1999a, p. 80-81).

Por sua vez, a crítica de Freud à religião também se encontra marcada pela ciência moderna - talvez, mais do que as anteriores¹²⁶. Sua teoria é de que a religião nada mais é que uma ilusão, um delírio coletivo: "a neurose obsessiva universal da humanidade [...], por outro lado, um sistema de ilusões de desejo com repúdio da realidade" (FREUD, 2014. p. 284-285). Ela precisa ser superada porque, como sistema de ilusões, seu discurso não se adequa à realidade: é sempre desejo de algo que não está

¹²⁴ Em Feuerbach, "a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo" (FEUERBACH, 2007. p 44).

¹²⁵ Para Alves, a diferença fundamental entre esses autores é que "Em Feuerbach a religião exprime uma realidade reprimida. Em Marx é produzida por uma realidade repressora" (1999b, p. 53).

¹²⁶ No fim de *O futuro de uma ilusão*, Freud defende sua ciência frente às acusações de que ela seria uma ilusão, como a religião o é, para ele: "Não, nossa ciência não é uma ilusão. Seria ilusão, isto sim, acreditar que poderíamos obter de outras fontes aquilo que ela não pode nos dar" (FREUD, 2014. p. 301).

dados. Com o ideal de educar o ser humano para a realidade, estágio avançado da humanidade que, neste nível teria superado a fase infantil da religião, Freud não só anuncia, mas defende o fim da religião. Para ele, "na religião os desejos triunfam sobre o princípio da realidade" (ALVES, 1999b, p.85), o que é incabível visto que a realidade é o fim de todo discurso cabível (sendo o científico o único). Desse modo, tanto Freud, como Marx e Feuerbach realizam sua crítica à religião em coro com os ideais da ciência moderna e, por fim, decretam sua superação. Essa superação se faz necessária porque a linguagem religiosa não se estabelece diante do ideal da verdade moderna. Rubem Alves não discorda dessa colocação, mas insiste num aspecto fundamental: a verdade da religião é outra.

Depois de tão duras críticas à religião, haveria ainda espaço para a sua existência? Diante do pensamento que considera a religião "Um resíduo do comportamento infantil num mundo que se libertou da tutela e ficou adulto, uma 'sobrevivência' da ilusão mágica do homem primitivo, que cria na 'onipotência do pensamento' a 'neurose obsessiva da humanidade'" (ALVES, 1984, p. 166), certamente não há espaço para ela. Mas, diz Alves, algo estava incorreto na análise da superação da religião, "Porque bem no meio dos funerais de Deus e do réquiem à religião, uma chuva de novos deuses começou a cair e um novo aroma religioso encheu nossos espaços e o nosso tempo" (1984, p. 167). Parece que há uma dimensão, presente na própria crítica à religião, que é ignorada ou negada: há uma poética que nasce da crítica.

Feuerbach, Marx e Freud devem ser tomados como ilegítimos em suas críticas e ignorados num estudo sério da religião? De modo algum, diria Alves. Suas críticas são fundamentais para entender de fato o que é a linguagem religiosa e como ela se constitui. Todavia, há uma dimensão dentro da própria crítica que não foi explorada. Diz Alves que a religião, pela crítica, é sempre uma forma de ilusão, imaginação, alienação: correta observação¹²⁷. Entretanto, esses conceitos não têm, necessariamente, um caráter negativo do qual o humano deveria se libertar para ser verdadeiramente livre¹²⁸. Como imaginação de uma outra realidade, "o discurso religioso, assim, é a expressão-protesto da criatura oprimida, impossibilitada de se realizar dentro das condições dominantes. [... seus desejos] Realizam-se simbolicamente nos símbolos religiosos, que se constituem num horizonte para a ação" (ALVES, 1999b, p. 46).

¹²⁷ "Porque, o que é a religião senão uma forma de imaginação? E, inversamente, na medida em que a imaginação é sempre filha do desejo, não será ela sempre religiosa?" (ALVES, 1984, p. 44).

¹²⁸ "No discurso feuerbachiano a alienação é um conceito ambivalente e que não pode ser jogado pela janela como simples ilusão" (ALVES, 1999b, p. 48).

A força da religião, assim, se constitui em ser ela, justamente, uma ilusão. Todavia, a ilusão aqui não é algo a ser superado, é poder de imaginação¹²⁹: "[...] a imaginação é uma recusa da consciência em simplesmente reduplicar os dados objetivos" (ALVES, 1999b, p. 95). Essa definição demonstra como a religião está em desacordo com os paradigmas da ciência moderna e acaba por justificar a relação: a leitura que os críticos fazem da religião como ilusão é correta; todavia, é incorreto o julgamento que se faz da necessidade da imaginação para a construção de uma humanidade emancipada. A imaginação é a recusa de que a ciência moderna tem a última palavra sobre a realidade humana.

Por isso o forte acento de Alves na recusa em reduplicar os dados objetivos: não só porque "a religião não tem uma intenção objetiva" (1999b, p. 95), mas porque a consciência religiosa, como imaginação, se ocupa em criar outros mundos possíveis e reconstruir a realidade a partir dos desejos. Assim, cabem dois papéis claros a essa linguagem religiosa: a) negar a inexorabilidade da realidade; b) imaginar outras possibilidades de constituição do mundo. O primeiro papel, da negação, permite não só uma atitude de protesto à religião, mas uma crítica contundente ao estatuto científico moderno: o que se considera como realidade não é imutável, a estrutura fechada de mundo não é coerente frente ao poder da imaginação. O segundo, por sua vez, também se classificaria como protesto, todavia, com um caráter mais construtivo, propositivo, que vai além da negação pela imaginação. Diante desses dois papéis, pode afirmar Alves:

Parece-me que a persistência do fato religioso, contrária a todas as previsões teóricas, implica uma crítica radical à metafísica inconsciente que rege o pensamento científico. [...] O absurdo não são os valores utópicos, mas a própria situação humana donde eles emergem. Assim, parece-me que a religião, mesmo nas suas formas mais 'alienadas', contém uma crítica do real que a ciência, prisioneira de sua própria metafísica, não tem condições para transcender (ALVES, 1999b, p. 100).

Desse modo, reconhecendo a religião como ilusão e, conseqüentemente, imaginação, faz-se uma crítica à ciência e, por fim, questiona-se a base das críticas à religião: qual, nesta perspectiva, é a linguagem conservadora, a religião que permite a criação de novas realidades pela imaginação, ou a ciência que cristaliza seu estatuto objetivo com univocidade? Essa pergunta, de resposta óbvia quando colocada nos

¹²⁹ "Por que o que é religião senão uma forma de imaginação?" (ALVES, 1999b, p. 95).

termos de Alves, apesar de ser de suma importância para a argumentação da questão da religião frente à ciência, não é suficiente para a legitimação que se busca. Ao passo que criticar um discurso unívoco não faz da própria linguagem coerente, Rubem Alves trata de questionar-se, por fim, sobre a verdade da religião. Como linguagem simbólica¹³⁰, parece claro que não é seu objetivo travar disputa com a ciência. Qual seria, então, a questão de que trata? "A linguagem religiosa exprime como o homem vive em relação ao mundo. [...] O que importa é a 'paixão infinita' (Kierkegaard), o '*ultimate concern*' (Paul Tillich), que estão instalados no interior da consciência, e em torno das quais a personalidade se unifica" (ALVES, 1984, p. 53).

Desse modo, a linguagem religiosa não procura, como a ciência, descrever objetivamente o mundo, mas formular subjetivamente a relação do homem com seu mundo. Aí se legitima sua verdade, como consciência que determina a relação do homem com seu mundo. Inverte-se, para Alves, o jogo: não são mais as verdades científicas que determinam como o humano vive, mas os sentimentos religiosos, as paixões subjetivas.

A verdade da religião não se encontra na correspondência entre os seus símbolos e os objetos para a qual eles parecem apontar. Porque, como nos sonhos, os símbolos religiosos são revelações das condições da subjetividade. A verdade da religião, assim, não está na infinidade do objeto, mas antes na infinidade da paixão (ALVES, 1984, p. 54).

Apesar do caráter forte dessa afirmação, não se pode dizer, a partir de Rubem Alves, que toda paixão subjetiva se encerre em sentimentos religiosos. Apesar de seu amplo diálogo com Tillich, aqui parece que Alves se distancia dele. Naquele autor, por exemplo, a relação entre cultura e religião é, sem dúvidas, partidária da religião (o que, em si, não aponta problema algum): "Religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião" (TILLICH, 2009, p. 45). Por outro lado, para Alves, existem outras possibilidades de paixão no humano, todavia, para o autor, a religião é a maior e mais importante delas: "Mágica, brinquedo, arte, valores - são todos expressões da imaginação, são todos simbolizações do Eros. Surgem de uma mesma dinâmica emocional. [...] A religião é uma destas expressões. A mais ambiciosa, a mais universal" (ALVES, 1984, p. 54).

¹³⁰ Ao tratar de símbolos e signos, Rubem Alves parece seguir a influência de Paul Tillich, para quem "A diferença, então, entre símbolo e sinal é a participação na realidade simbolizada que caracteriza o primeiro, e a não-participação, que caracteriza o segundo" (TILLICH, 2009, p. 98-99).

Rubem Alves, assim, dialoga com a tradição de Schleiermacher, Kierkegaard, Otto, e Tillich a fim de perceber seus limites e seus ganhos em relação enquanto pensadores que enfatizam a subjetividade, de certa forma. Do mesmo modo que dialoga com Feuerbach, Marx e Freud, ele o faz com aqueles outros: ponderando de que modo seus pressupostos são importantes, mas levando as consequências além do que eles mesmos levaram. Portanto, da crítica à tradição - da que mais se afasta à que mais se aproxima - nasce a poesia. A linguagem religiosa só pode ser liberta da alienação na medida em que se passa pelo crivo da crítica e se reconhece no lugar (que modernamente seria minoritário) da imaginação, do sonho, da poesia.

3.2.2. A poética e a esperança

O conceito de religião como linguagem poética, em Rubem Alves, carrega em si uma ligação estrita com a ideia de esperança que é, por sua vez, circundada por uma gama de nomes, como utopia, horizonte, futuro etc., conectada sempre às mesmas ideias. É inerente, portanto, à religião como linguagem poética a dimensão de um futuro que interpela o homem religioso desde já. Não interessam, para ele, as hipóteses sobre a realidade factual deste futuro, porém a realidade que se apresenta como esperança que determina o presente vivido. Deve-se, portanto, indicar como essa ligação se dá em dois passos: a) entre a imaginação e a utopia; b) entre a esperança e a libertação.

Primeiramente, deve-se retomar a ideia de que a imaginação, em Rubem Alves, se encontra dentro de um processo de recusa do homem à realidade: ela não pode ser tudo o que existe, a vida não pode estar presa à fatalidade do *status quo* no qual os desejos mais profundos do homem não podem ser realizados. Nesta atitude de negação da onipotência da realidade é que se encontra o princípio da imaginação. Ela nega o presente estado de coisas para criar um outro estado, para reordenar o mundo à sua maneira. Citando a ideia de Scheller, diz Alves que a religião, enquanto imaginação, busca "[...] transformar um caos não-humano ao seu redor numa '*ordo amoris*'" (ALVES, 1984, p. 27)¹³¹.

A recusa de ajustar-se ao mundo faz com que o homem, para Alves, sinta-se cativo no mundo, como num eterno exílio em que é separado de si mesmo. Tal

¹³¹ Alves se apropria da ideia de *ordo amoris* do filósofo Max Scheler. Para esse, "tudo o que num homem ou num grupo podemos conhecer de moralmente relevante se deve reduzir – sempre mediadamente – a uma forma particular de organização dos seus actos de amor e de ódio, das suas capacidades de amar e de odiar: ao *ordo amoris* que os domina, que se expressa em todos os seus movimentos" (SCHELER, 2012, p.3). Aqui, esse conceito em muito se aproxima com a noção de valor que Alves apresenta em sua discussão com a linguagem.

sentimento seria a chave que liga a recusa à utopia, os dois polos da imaginação. Assim, o ato de imaginar, no pensamento do autor, não se constrói apenas recusa, mas também horizontes: "Não sou o horizonte do mundo. Eu me encontro no mundo e sou eu que tenho necessidade de horizontes. Sem horizontes não temos senso de direção" (ALVES, 1984, p. 30). É esse horizonte que a imaginação traz que determina desde já o presente que o homem habita. Nesse sentido, a função utópica da imaginação não diz respeito somente ao que o homem pode esperar de um futuro remoto, mas de como ele pode agora construir um futuro¹³².

Esta relação que Alves cria entre utopias e imaginação não é somente uma ligação de causa e efeito na qual uma leva a outra. Há uma relação ainda mais forte na qual a imaginação não só abre o espaço em que uma utopia se estabelecerá, mas ela mesma cria essa utopia a partir da própria ordem de valores pré-estabelecidos pela linguagem do sujeito. Isso significa que cada indivíduo, a partir de sua paixão absoluta, sua consciência religiosa, cria sua própria utopia, diante da qual ordenará seu mundo, a partir de sua imaginação. Nesse sentido, pode-se falar em utopias imaginárias, porque não só as utopias são uma imaginação do futuro, mas são imaginadas já no presente. Há, portanto, uma circularidade na relação utopia-imaginação.

Para Alves, "O que importa é simplesmente constatar que através da imaginação o homem transcende a facticidade bruta da realidade que é imediatamente dada e afirma que o que é não deveria ser, e o que ainda não é deverá ser" (ALVES, 1984, p. 47). Esse aspecto, então, aproxima o conceito de imaginação ao de profecia, pois entrelaça circularmente presente e futuro: só se pode fazer o futuro com a crítica do presente, mas só se transforma o presente a partir de uma ideia de futuro, isto é, uma utopia. Parece, portanto, claro o quanto a tradição bíblica atravessa o pensamento de Rubem Alves: as figuras do cativo e do profeta¹³³ quando justapostas formulam o essencial do que o autor entende por imaginação e, também, como se relacionam com ela a utopia e a esperança.

Desse modo, a utopia imaginária desde já se revela como fundamental para a compreensão da religião como linguagem poética: na medida em que nega o que está

¹³² Esse conceito de horizonte que influencia o presente não cabe nos conceitos usuais de passado e futuro, mas se aproxima dos conceitos de Koselleck de "espaço de experiência" e "horizonte de expectativa" (KOSELLECK, 2006, p. 305-327).

¹³³ Fruto de sua noção bíblica de profecia, diz Alves que "Temos de ler Nietzsche como poesia e imaginação profética" (ALVES, 1987, p. 76). Essa indicação não significa que Nietzsche seria um adivinhador do futuro, mas alguém que interpreta o presente levando em consideração os caminhos de futuro que dele decorrem.

dado em favor de um horizonte para o qual e pelo qual caminha, o homem abre-se à dimensão de futuro e de esperança que se estabelece desde agora em sua vida. Esta imaginação, que tem função religiosa para o homem (ALVES, 1984, p. 24), instaura um modo poético de habitar a terra, no qual o homem encontra outras possibilidades não dogmáticas de viver. Após esta mútua construção de utopia e imaginação, abre-se uma nova relação entre dois outros conceitos fundamentais na teoria da religião de Alves, a saber, a passagem da esperança à libertação.

Diz Rubem Alves que "A religião é sempre uma expressão de esperança" (1984, p.92). A ligação entre utopia, imaginação e religião, apesar de explicitarem em grande parte o que o autor diz, ainda não encerram a complexidade de seu pensamento. É preciso, para tal, primeiramente diferenciar o que seja esperança e o que seja utopia. Apesar de Rubem Alves não fazer explicitamente essa delimitação, pode-se dizer que a diferença fundamental entre os dois conceitos é que este, utopia, permanece sempre como uma ideia que se tem de um lugar bom (*eu-topos*) e/ou inexistente (*u-topos*); enquanto que aquele, esperança, diz respeito à ação do humano no presente influenciado por essa ideia utópica. Nesse sentido, a esperança seria uma espécie de ação enquanto que a utopia seria uma espécie de pensamento.

Assim, pode-se passar da utopia imaginária à esperança libertadora: quando a utopia se torna um horizonte que influencia o presente, surge a esperança de uma libertação no presente. Não somente o futuro é contemplado com a esperança religiosa no homem, mas também o agora. Daí surge a ideia de libertação: a ação que desemboca da esperança. A esperança, portanto, é um elemento que une a possibilidade do futuro, a factualidade do presente, e a profética do passado¹³⁴ com vistas a criar uma situação na qual o homem lute pela libertação em seu agora. A partir disso, diz Alves:

O passado assemelha-se a um horizonte onde os sinais do alvorecer começam a despontar para o homem situado em meio às trevas do sofrimento e da desesperança do presente. Através da promessa que o passado traz, o homem torna-se livre para pensar na possibilidade de um novo amanhã. O lembrar-se constitui, assim, uma expressão do amor pelo presente e, somente como tal, se constitui numa possibilidade libertadora (ALVES, 1987, p. 121).

Dessa forma, a libertação se constitui como elemento eminentemente presente, que determina como o homem habita a terra. A religião enquanto imaginação mobiliza

¹³⁴ A noção de passado em Rubem Alves, especialmente em *Da esperança* aponta para traços românticos em seu pensamento (PY; MENDES, 2017).

uma nova ação do homem diante da vida, uma nova criação de seu mundo, uma nova interpretação de seu espaço e tempo. A libertação que deste processo surge, visa ser a concretização desta imaginação, a representação final desta atitude de amor pelo presente que se dá numa abertura ao futuro. Para Alves, "recordar o passado consiste, portanto, em se ver aquilo que é possível ao presente, através da perspectiva do movimento da liberdade em marcha" (1987, p. 217), pois o presente é influenciado não somente pelo passado, mas também pela expectativa de futuro que cria as perspectivas.

Assim, podem-se relacionar esses conceitos em ordem de causalidade, apesar da condição mútua entre imaginação e utopia: imaginação, utopia, esperança e libertação, sendo a primeira o início, mais ligada ao pensamento, e a última a mais prática, ligada à ação. Em meio e sobre todos esses se encontra o conceito de religião enquanto linguagem que serve como pano de fundo para a relação do homem no mundo. Quando essa linguagem é poética, o homem sente-se interpelado à transformação da ordem do mundo com vistas à sua libertação.

Pôde-se, então, perceber que o conceito de religião com o qual Rubem Alves opera possui a possibilidade de dar-se como linguagem poética. É o que demonstra o autor ao relacionar a religião com a imaginação: reconhece que a crítica tem razão ao combinar os termos, porém discorda do cego preconceito de que religião e ilusão são essencialmente ruins. Nesse sentido, Alves constrói suas próprias referências dialogando não só com os críticos, mas com todo o ideal de ciência moderna e com o conceito de alienação. No fim, parece claro que, para ele, é justamente a crítica à religião que permite a sua libertação e, assim, o reconhecimento como linguagem poética.

Desse modo, o conceito de religião é relacionado aos conceitos de imaginação, utopia, esperança e libertação. Ao fazer isso, Alves parece dar um passo além das teorias funcionalistas da religião: ele aponta a religião como linguagem fundamental que é, em todo caso, o modo com que o homem se relaciona com seu mundo, criando-o e organizando-o, independentemente ou não de uma instituição. Assim, a religião define o modo como o próprio homem constrói seu mundo. Esta parece ser a grande contribuição que Alves dá à teoria da religião: mostrando o quanto ela é fundamental para a construção de tudo que é humano, e também revelando que, potencialmente, ela é linguagem poética que se ocupa, a partir da imaginação e da esperança, com ideais de libertação humana.

3.3. Entre a ética e a estética

As diferenças e divergências entre o pensamento de Vattimo e de Alves parecem se dar da seguinte forma: enquanto o autor italiano aponta para a possibilidade de uma superação da metafísica, a partir da religião, baseando-se numa ética, Alves o faz resgatando a dimensão estética da linguagem religiosa. Essas diferentes contribuições se dão por uma importante questão: Vattimo concebe a religião como uma referência cultural, uma espécie de tradição da qual emerge o horizonte hermenêutico onde o humano se encontra. O conceito de religião em Rubem Alves comporta noções como ilusão, imaginação, esperança etc.. Apesar de a problemática que dá gênese ao movimento de superação ser bem semelhante, os caminhos que os autores escolhem para esse movimento parecem ser diversos.

Essa questão se complica ainda mais quando se percebe a ênfase que Vattimo dá à questão da ética na hermenêutica: para ele, os rompimentos com a violência causada pela metafísica são “exigências éticas que inspiram, não marginalmente, mas de modo constitutivo a hermenêutica na sua forma originária [...]” (VATTIMO, 1999, p. 52-53). Mais do que simples questões epistemológicas, a formulação de uma filosofia hermenêutica fraca é uma exigência ética – e é a ela que, por fim, Vattimo responde. Por outro lado, Alves afirma que “O ético é um instrumento do estético” (ALVES, 1984, p. 6). Em seu pensamento, isso significa que a estética na linguagem religiosa é mais fundamental, pois ela é fim, enquanto a ética seria somente um meio para ela.

Para Alves, a ética e a estética não são contraditórias, mas sequenciais. Isso se dá da seguinte forma: na medida em que o ser humano se encontra no dever de habitar e terra construindo seu mundo, ele o faz de modo muito característico. Seu esforço é para transformar o mundo em uma *ordo amoris*, uma extensão humanizada de si mesmo (ALVES, 1999b, p. 18). Assim, o seu projeto, mesmo que inconsciente, é “encontrar um mundo que possa ser amado” (ALVES, 1999a, p. 22). Esse mundo não é, primeiramente, um mundo justo ou igualitário, mas um mundo belo que, frente à realidade, se faz presente por meio de símbolos. No pensamento deste autor, a linguagem religiosa é poética quando anuncia simbolicamente a ausência do mundo amável.

A ética, entretanto, vem como um processo posterior a tal anunciação. Ela é reflexo da estética e do desejo de construir uma *ordo amoris*. Por isso a ética se encontra, para Alves, a serviço da estética: apenas após um ideal (desejo estético) de mundo pode-se agir em busca dele. Neste ponto, o próprio autor faz coro com K.

Mannheim e sua ideia de que as ações políticas são fruto das utopias, imaginações e desejos do ser humano. A atividade política dos oprimidos, diz Alves, torna-se a “peregrinação na direção da terra prometida, construção do mundo que ainda não existe” (ALVES, 1999a, p. 109). Isso significa que a ação ética do ser humano está direcionada à utopia estético-religiosa, a uma ausência que perpassa sua própria existência por meio do desejo.

Vattimo, como já afirmado, dá lugar privilegiado à ética no processo de superação da metafísica: ela não é nem método nem objeto, mas a própria intenção desse processo. A partir do momento em que se percebe a violência que decorre da metafísica, a busca por alternativas é uma atitude ética, como um dever a ser cumprido tendo em vista a emancipação. Nesse sentido, o alastramento das múltiplas interpretações, diferentemente da univocidade moderna, é um passo ético em direção à superação da metafísica. Para Vattimo, “está a surgir um ideal de emancipação que, na sua própria base, reflete oscilação, pluralidade, e finalmente, a erosão do próprio ‘princípio de realidade’” (1991, p. 15). Isso significa que a pluralização das verdades (e a conseqüente afirmação de sua validade) são impulsos éticos que se afirmam na pós-modernidade como emancipatórios – sobretudo diante das ideias de esclarecimento e iluminação progressiva.

A estética parece ter lugar diminuto no pensamento de Vattimo neste primeiro momento. Todavia, se a ética se encontra já na intenção de tal processo, a estética encontra-se em sua execução. Para o filósofo italiano, a experiência estética é importante para o processo de pluralização da verdade. Isso não se dá pelo caminho da subjetividade, ou seja, sua importância não é por tornar tal experiência individual e única, como se poderia pensar. Antes, a estética é interessante para Vattimo na medida em que atesta a verdade do ser como acontecimento dentro de um horizonte hermenêutico. Isso significa que, por meio da linguagem transmitida historicamente, a experiência estética acontece como experiência da verdade (VATTIMO, 1991, p. 63-64). Neste ponto, a verdade é afirmada como interpretação porque é dependente de uma história, e não absoluta como queria a metafísica. Somente na hermenêutica a experiência estética pode ocorrer como verdade, mesmo que sem critérios objetivos

últimos. Assim, em Vattimo, a ética e a estética também não se contrapõem uma a outra, mas são partes diferentes do mesmo processo¹³⁵.

Para melhor entender essas nuances, pode-se pensar a partir de duas perspectivas: a) conciliar as diferenças entre os autores defendendo a hipótese de que a ética e a estética são partes diferentes do mesmo movimento; ou b) tomá-las como caminhos antitéticos que são mutuamente excludentes. As diferenças de perspectivas, nesse sentido, seriam percebidas como complementares ou divergentes, respectivamente. Deve-se, portanto, analisar as duas perspectivas em seus ganhos e perdas e compará-las para, por fim, identificar quais suas contribuições para se pensar teorias da religião. Assim, os modos éticos ou estéticos de habitar a terra por meio da linguagem religiosa podem ser pensados como “superações” adequadas ou não para o problema da metafísica e do dogmatismo.

Em uma perspectiva conciliatória, pode-se afirmar que ética e estética são dois momentos distintos do mesmo movimento de superação da metafísica na linguagem religiosa. Nesse sentido, a aproximação entre ética e estética se dá pela complementaridade desses conceitos e juntos formam um movimento coerente. É possível acatar essa perspectiva ao perceber que tanto Alves quanto Vattimo incluem, em seus projetos individuais, a ética e a estética como complementares, e não como conflituosos. Assim, a ética de Vattimo e a estética de Alves seriam partes diferentes, mas simultâneas, do processo de superação onde a intenção seria dupla: ética na medida em que busca encerrar a violência vigente; e estética enquanto aponta para um mundo humanizado a ser construído.

A objeção que se pode fazer à perspectiva conciliatória é de que ao sobrepôr na simultaneidade ética e estética, não se leva em consideração a totalidade do pensamento dos autores. Isto é, nem o conceito de estética em Vattimo nem o conceito de ética de Alves seriam respeitados em sua integralidade. Enquanto Alves pensa que a ética está a serviço da estética (1984, p. 6), aquela não pode ser posta como intenção, mas somente como ação posterior ao ideal estético. Semelhantemente, a verdade da experiência estética em Vattimo é fruto de uma hermenêutica niilista que tem intenções éticas, não podendo ser percebida como um ideal anterior ao movimento. Assim, a afirmação de

¹³⁵ Deve-se salientar que a estética não está fundamentalmente presente neste pensamento de superação da metafísica em Vattimo, apesar de ele possuir obras como *Introduzione all'estetica* (2010c). A questão de uma ontologia fraca ou mesmo da relação entre ética e estética não estão presentes nesta obra.

uma perspectiva conciliatória ficaria dependente da redução do pensamento dos autores e do reconhecimento de que se escolhe uma parte deste e ignora-se outra.

A segunda perspectiva possível interpreta a ética vattimiana e a estética alvesiana como caminhos divergentes. Nesse sentido, cada uma consistiria em um processo próprio de superação da metafísica/dogmatismo na linguagem religiosa. A objeção à primeira perspectiva corrobora com esta segunda leitura na medida em que revela reducionismos e problemas daquela. Soma-se, ainda, o fato de que, dentro de seus universos teóricos, Vattimo e Alves propõem estes movimentos de superação baseados em duas diferentes relações entre ética e estética: o primeiro parte da ideia de que este movimento é necessário por causa de uma exigência ética, isto é, o problema da metafísica, antes ainda de epistemológico, é sobre a violência que dela decorre. Assim, a ética seria anterior à estética. Já para Alves, superar o dogmatismo é um movimento estético porque pressupõe um desejo por um mundo humanizado (que nesse sentido é amável pelo ser humano). Aqui, a ética é posterior à estética.

Entretanto, na medida em que a ética de Vattimo se coloca diante do problema da violência metafísica, ela também se aproxima da ética de Alves, o que permitiria a adoção, em termos, da primeira perspectiva. Nesse sentido, a impulso ético de Vattimo seria posterior à estética de Alves, pressupondo-a. A ética da não-violência estaria, necessariamente, ancorada num ideal estético prévio, numa *ordo amoris* onde não cabe violência alguma. O conceito de ética vattimiano não seria, aqui, tomado como impulso, mas como realização deste, que seria estético. A experiência estética de Vattimo seria, então, um terceiro momento de reafirmação e realização dos ideais estéticos e das ações éticas. Esse movimento seria único e constituído por três momentos que articulam os conceitos tanto de Vattimo quanto de Alves.

De todo modo, os conceitos de religião utilizados pelos autores parecem se aproximar, apesar da diversidade. Enquanto o filósofo italiano a concebe como referência cultural, Alves a trata como linguagem de construção de mundo. Neste ponto, para Vattimo a religião faz parte do início da dissolução da metafísica, como *Kenosis*, e também faz coro com ela na medida em que responde a esse apelo. Para Alves, ela também faria parte do início do movimento por ser a presença de uma ausência, e, posteriormente, a afirmação simbólica de um desejo não suprido. Isso significa que, para além das superações éticas e/ou estéticas, ambos concebem a religião como ponto fundamental dessa superação, tanto como estopim, quanto como catalisadora dela.

Deve-se, ainda, pensar se estes movimentos de superação da metafísica da linguagem religiosa de fato conseguem atingir seu objetivo de algum modo. A proposta de uma hermenêutica niilista em Vattimo, que responde à *Kenosis*, se mostra uma “superação” (nos termos da *Verwindung*) plausível enquanto rompe com o ciclo da violência assumindo a fragilidade de qualquer verdade (inclusive a própria) e a fragmentação dos discursos na pós-modernidade. Já a proposta poética de Alves não se mostra propriamente como uma superação porque não tem intenção de encerrar o dogmatismo. Nesse sentido, a poética da linguagem religiosa se mostra paralela a ele, enquanto a hermenêutica niilista se coloca como enfraquecimento direto da metafísica.

3.4. Presença da ausência

Por fim, é válido perceber como a proposta ética de Vattimo e a proposta estética de Alves caracterizam a linguagem religiosa como *presença da ausência*¹³⁶. Para isso deve-se analisar o que significa falar em presença da ausência, a relação desse termo com as propostas apresentadas e, por último, como a interpretação da linguagem religiosa como presença da ausência se caracteriza como um modo de habitar a terra. Assim, de modo semelhante ao capítulo anterior, pode-se propor uma categoria que agregue possibilidades não-violentas e simbólicas para a linguagem religiosa. Essa proposta, nesse sentido, deve abranger tanto a ética quanto a estética ponderando em que medida elas se adequam a esta presença da ausência.

Gianni Vattimo, ao construir uma hermenêutica niilista como prática de distorção da metafísica, coloca a linguagem religiosa como forma de habitar a terra através da presença da ausência. Isso se dá porque tal proposta se fundamenta na própria dissolução da ideia de verdade. Em outras palavras, qualquer proposição que seja feita não objetiva retratar uma realidade última ou impor uma leitura mais correta e apropriada, mas fornecer interpretações que se reconhecem sempre como tais. Nesse sentido, ela não se baseia em um fundamento último estável e eterno, mas em fundamentos provisórios, radicalmente históricos e, para usar os termos do próprio autor, fracos. A linguagem religiosa, ao se colocar como uma possibilidade de interpretação, isto é, uma dentre várias construções de mundo, se manifesta como a

¹³⁶ Aproximando Rubem Alves e Fernando Pessoa, Martins (2016; 2017) sugere a presença da ausência como uma saudade fundamental que constitui o ser humano. Nessa perspectiva, a relação religião x saudade seria direta, já que ambas são presenças de uma ausência anterior.

presença de uma ausência porque, mesmo que ofereça suas verdades, reconhece que não há fundamento último sob o qual repousa seu discurso – há o abismo.

Na perspectiva estética de Alves algo semelhante se dá. Enquanto a linguagem religiosa é uma expressão do desejo de um mundo amável, ela é reflexo de uma ausência. Diz ele: “Como viver a paixão infinita num mundo onde esta paixão nada mais é que um amor e um palpite, uma saudade do ausente e uma visão do que não se pode ver. Desta contradição surge a religião. Ou mais precisamente: esta contradição é a religião” (ALVES, 1984, p. 58). Na medida em que a religião surge da contradição entre o que é e o que deveria ser, ela manifesta a presença de uma ausência. Reside aí, para o autor, a potencialidade não-dogmática da linguagem religiosa: sendo expressão simbólica do desejo por outro mundo, ela anuncia poética e profeticamente a possibilidade dele. Nesse sentido, ela não se afirma como verdade necessária e unívoca, mas como possibilidade da onipotência do desejo que “é sintoma de privação, de ausência” (ALVES, 1999a, p. 21). Isto significa que, ao expressar seu desejo, o ser humano, através da linguagem religiosa, revela uma ausência sempre presente em si mesmo.

Tanto a possibilidade de Vattimo quanto a possibilidade de Alves, portanto, manifestam uma *presença da ausência* na linguagem religiosa. Esta, assim, se instaura reconhecendo sua fragilidade diante da multiplicidade de linguagens possíveis. Sem querer impor-se como superior ou mais verdadeira, esta possibilidade da linguagem religiosa se fundamenta historicamente, de modo que não se pretende absoluta. Nesse sentido, ela é um modo não-violento de habitar a terra. Portanto, foge à metafísica, uma vez que está aberta para a pluralização de discursos, e escapa ao dogmatismo por não se afirmar como verdade última. Renunciar a essa verdade, todavia, não significa afirmar-se como desprovida de verdade alguma: esse modo de habitar a terra se reconhece como um modo que não é nem mais nem menos válido do que outros. Seja ele um modo ético ou estético, ele manifesta o desejo do ser humano por outro mundo emancipado e amável.

Conclusão

Concluimos, portanto, que a religião é ambígua. Mas isso não pode ser tudo, porque pouca contribuição traria à comunidade acadêmica. Tillich já o afirmava (TILLICH, 2005, p. 555-563) argumentando que a religião se baseia em duas ambiguidades: primeiramente entre sagrado e secular (profano); e ainda entre divino e demônico. Repetir o que já foi dito não é uma ação que não se presta a nada. Afirmá-lo numa dissertação que enfatiza a importância da linguagem seria, no mínimo, incoerente. Fazê-lo não é aqui nossa proposta. Reafirmar a ambiguidade da religião não é a única conclusão possível, mas não há conclusão possível que não passe por tal reafirmação. Por isto, sim: a religião é ambígua.

Pudemos notar, durante a pesquisa, que essa afirmação se coloca como verdadeira em, pelo menos, três níveis: a) na questão da religião enquanto uma linguagem; b) em sua relação com fundamentos últimos; c) entre a ética e a estética enquanto caminhos de superação. Antes de retomarmos como a ambiguidade está presente em cada um desses níveis, é crucial pensar como ela se coloca neles e como eles se relacionam. Primeiramente, não se pode pensar a ambiguidade unicamente em termos paradoxais, como se a religião se prestasse sempre a dois polos extremos. Isso não significa, entretanto, que ela não esteja sujeita a isto: quando pensamos na diferença entre os modos de habitar a terra descritos no capítulo 2 e os do capítulo 3, a ambiguidade da religião se mostra de modo paradoxal. Ela é a violência que aprisiona, mas também o movimento que liberta. Se pensamos a ambiguidade que se apresenta dentro desse último capítulo, percebemos que não há paradoxo, mas há diferenças fundamentais entre a ética e a estética. Em segundo lugar, as ambiguidades não se anulam, como se só se pudesse identificar uma ou outra por vez. Antes, elas são simultâneas e coexistentes, de modo que uma implica outra. Os próprios níveis que enumeramos acima indicam essa correlação entre elas.

A ambiguidade da religião se mostra, em primeiro nível, quando identificamos religião e linguagem a partir de Vattimo e Alves. Através da metáfora da rede, concluimos que para ambos a religião é uma linguagem enquanto possibilita e enquanto prende. Ao mesmo tempo em que a linguagem religiosa é condição de possibilidade para construção do mundo em que o humano habita, ela é a transmissão que perpassa as gerações e limita a experiência deste mundo. Enquanto linguagem, a religião está além

do que se vê historicamente: ela é também a mensagem que, nos termos de Vattimo, liga a *Kenosis* à secularização, por menos religiosa que esta possa parecer enquanto fenômeno social. É sobre essa ambiguidade que tratamos no primeiro capítulo. A religião, aqui, é o chão e o teto da casa que o humano constrói para habitar. É a rede que prende, mas na qual se pode descansar.

No segundo e no terceiro capítulos tratamos de outra ambiguidade da religião, na relação entre a linguagem religiosa e seu fundamento. A partir de Vattimo, percebemos que a linguagem religiosa pode ser metafísica, repetindo os impulsos violentos que a geraram e instaurando, por sua vez, uma violência que se dá pela anulação do diálogo e pela imposição de uma verdade unívoca. Em Alves, a linguagem religiosa se mostra como dogmática na medida em que cristaliza a experiência da conversão e cria um mundo fechado no qual a verdade última já está dada. A partir dela, a religião avança na esteira da intolerância e da repressão contra todo discurso que difere do seu, contra toda heresia.

Se por um lado a linguagem religiosa se manifesta como um modo metafísico ou dogmático de habitar a terra, por outro ela pode se dar por meio de uma ética ou de uma estética. É o que discutimos no terceiro capítulo. Em Vattimo, a religião pode ser um modo de a hermenêutica niilista ressoar o ideal de dissolução que distorce a linguagem metafísica que está presente no Ocidente. Aqui, ela reconhece a fragilidade da própria verdade, sendo mais uma dentre outras linguagens possíveis. Por outro lado, Alves nota a possibilidade da linguagem religiosa enquanto estética, que diante da realidade estabelecida busca nos símbolos uma forma de protesto e de ação para a criação de um mundo amável. Seu sistema não seria fechado, mas aberto à esperança que através da imaginação se faz possível.

Aqui estão os outros dois sentidos da ambiguidade da religião que citamos acima: primeiramente a ambiguidade entre modos metafísicos e dogmáticos e modos éticos e estéticos de habitar a terra. De um lado, a linguagem religiosa se apoia e reproduz uma violência que se traduz, sobretudo, em fundamentalismos e posturas dogmáticas. Por outro, ela é linguagem de esperança e emancipação para o humano que se encontra preso à cruel realidade. Posteriormente, dentro ainda do terceiro capítulo, há uma ambiguidade entre ética e estética como meios de superação. Como as propostas de Vattimo e Alves são irreduzíveis uma à outra, identificamos essa ambiguidade como mais uma possível, uma vez que são diferentes caminhos que se deslocam para fora da lógica da violência que as propostas metafísicas e dogmáticas oferecem. Essa

ambiguidade, menos acirrada que a anterior, indica que o fenômeno religioso não é facilmente categorizado em moldes maniqueístas, como se existissem modos “do bem” e modos “do mal” de a linguagem religiosa se dar. Ela foge à redução por meio de sua complexidade.

Julgamos que para além de enfatizar as ambiguidades, uma importante contribuição que nossa pesquisa oferece à ciência da religião é a formulação e a explícita conceituação dos termos *Presença da presença* e *Presença da ausência*. Essas categorias podem ser importantes para nossa ciência em dois aspectos. Primeiramente, devemos considerar que esta configuração da religião como linguagem em relação a seu fundamento contribui para o campo de teoria da religião porque, ao contrário das abordagens críticas (Feuerbach, Marx e Freud, principalmente), não reduz o fenômeno religioso a outro fenômeno e nem, como nas abordagens funcionalistas (Berger, Durkheim, Weber), o reduz a sua função social. Antes, considera o fenômeno a partir de si mesmo e em sua relação mais primitiva como linguagem constitutiva da experiência humana de mundo. Neste momento, aproximamo-nos de uma abordagem fenomenológica no sentido de que apresentamos categorias gerais para a interpretação da religião enquanto fenômeno histórico.

Justamente nisso consiste a segunda contribuição que a formulação dessas duas categorias fornece. Ao partir de uma abordagem normativa, nossa pesquisa não trata de nenhuma religião específica (apesar das análises mais concretas que influenciam tanto Vattimo a respeito do catolicismo italiano, quanto Alves em relação ao protestantismo brasileiro), e somente assim pode tratar de todas de modo geral. Dessa forma, os conceitos de *Presença da presença* e *Presença da ausência* podem ser úteis a pesquisas descritivas que pretendem analisar historicamente o fenômeno religioso. Enquanto categorias abstratas, elas contribuem para a teoria da religião refletindo sobre a relação entre a linguagem religiosa e seu fundamento; e enquanto categorias fenomenológicas, elas contribuem para a interpretação da religião histórica.

À nossa conclusão não pode faltar a ênfase no pressuposto fundamental desta pesquisa: a linguagem religiosa é um modo de habitar a terra. Indicamos, desde o início, que enquanto mecanismo que constrói e destrói mundos a função da linguagem religiosa no humano é fundamental. Como nos diz Heidegger, “construir já é em si mesmo habitar” (2006, p. 126). Isso significa, para nós, que enquanto o ser humano constrói seu mundo por meio da linguagem religiosa, ele está habitando a terra, enchendo-a de sentido e ordem através da religião. Todavia, reiterar que a linguagem religiosa é um

modo de habitar a terra não implica dizer que ela é o único meio de fazê-lo. Pode-se habitar a terra por meio de uma linguagem científica ou poética, por exemplo. Estas não são nem mais nem menos válidas que a religiosa, mas são outros modos. E a religião, por sua vez, desdobra-se em modos distintos de habitação.

Creemos, por fim, que nosso trabalho é interessante, argúvel e original por, sobretudo, quatro pontos:

1. *Nosso trabalho busca apresentar interpretações de pontos específicos dialogando com outros autores.* Sobretudo no primeiro capítulo, apresentamos discussões sobre problemas levando em consideração as teses de outros autores da área e ponderando em que medida elas se afastam ou se aproximam de nossa posição. É esse o caso ao debatermos sobre a relação entre *Kenosis* e secularização, e sobre o posicionamento de Rubem Alves diante da virada hermenêutica.

2. *Nosso trabalho se interessa em dialogar com problemas contemporâneos da ciência da religião no Brasil.* Tanto na introdução quanto na conclusão, principalmente, buscamos entrar em diálogo com o campo das linguagens da religião que é uma subárea crescente na ciência da religião no Brasil. Esse diálogo não se dá no intuito de comparar quais trabalhos sejam mais acurados, mas de demonstrar uma perspectiva que, a meu ver, permanecia impensada da relação entre religião e linguagem.

3. *Nosso trabalho procura desenvolver conceitos normativos que auxiliam a classificação de fenômenos religiosos.* A conceituação de presença da presença e presença da ausência tem o potencial de contribuir tanto com o trabalho de empírico quanto com o teórico na ciência da religião. Uma vez que fornece critérios classificatórios, mas também analisa filosoficamente as bases destes conceitos, essa dissertação contribui como um todo para a construção de uma ciência da religião brasileira.

4. *Nosso trabalho tenta contribuir para a interpretação do plano teórico tanto de Rubem Alves quanto de Gianni Vattimo.* Por tratar tanto individualmente quanto no diálogo entre os autores, nossa dissertação auxilia também as pesquisas que tratam especificamente do pensamento de um ou do outro autor. Essa contribuição se dá, sobretudo, nos temas da linguagem e da religião, que embora sejam centrais, não englobam a totalidade de suas obras.

Apresentar algumas contribuições que esta dissertação dá, seja para análise dos autores, para a área de religião e linguagem e de teoria da religião, ou ainda para a ciência da religião, não significa afirmar e delimitar todas as possibilidades. Se assim

fizéssemos, não fugiríamos à lógica metafísica que eterniza o presente e fecha nossas perspectivas de futuro. Por coerência, afirmamos que nesta dissertação se encontra uma interpretação da linguagem religiosa que não é absoluta nem final, mas abre caminhos. Quem os percorrerá, não podemos ainda saber. Se os caminhos serão éticos ou estéticos, sabemos ainda menos. O que afirmamos, por ora, com certa clareza, é o fato de que os caminhos que se encontram abertos não poderão ser fechados, que as interpretações são infinitas, e que percorrê-las é habitá-las construindo um mundo de significados.

Bibliografia

1. Obras de Rubem Alves

- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.
- _____. *A gestação do futuro*. Campinas, SP: Papirus, 1986.
- _____. *Da Esperança*. Campinas, SP: Papirus, 1987.
- _____. *O que é religião?*. São Paulo: Loyola, 1999a.
- _____. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999b.
- _____. *Entre a ciência e a sapiência*. O dilema da educação. São Paulo: Loyola, 1999c.
- _____. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola, 2005a.
- _____. *Variações sobre a vida e a morte - ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005b.

2. Obras de Gianni Vattimo

- VATTIMO, Gianni. *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Torino: Editori Filosofia, 1963
- _____. Dialettica, differenza, pensiero debole. In: VATTIMO, G.; ROVATTI, P. (org.) *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.
- _____. *O fim da modernidade*. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- _____. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *A sociedade transparente*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. *Más allá del sujeto*. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Barcelona: Paidós, 1992.
- _____. *Oltre l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- _____. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996
- _____. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água, 1998.
- _____. *Para além da interpretação - o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 91-107.

_____. *A tentação do realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.; Istituto Italiano di Cultura, 2001.

_____. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. Pain and Metaphysics. In: *Nihilism and Emancipation: Ethics, politics & Law*. New York: Columbia University Press, 2005, p.71-80.

_____; RORTY, Richard. *O Futuro da Religião - Solidariedade, Caridade e Ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

_____. Toward a nonreligious Christianity. In: _____; CAPUTO, J. *After the death of God*. New York: Columbia University Press, 2007. p. 27-46.

_____. O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco. In: PECORARO, R.; ENGELMANN, J. *Filosofia contemporânea: niilismo – política – estética*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008. p. 9-16.

_____; GIRARD, René. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010a.

_____. *Diálogos com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. *Introduzione all'estetica*. Assago, Milano: Edizioni ETS, 2010c.

_____. *Adeus à verdade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. *O sujeito e a máscara: Nietzsche e o problema da libertação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. *Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da Igreja?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

3. Outras obras

AGAMBEN, Giorgio. *Deus não morreu, Ele tornou-se dinheiro*. 2012. Entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>> Acesso em: 27 mar. 2018.

AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?* São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BRITO, Ênio José da Costa. Introdução à parte IV. In: PASSOS; USARSKI (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. p. 439-442.

- BULTMANN, Rudolf. Será possível a exegese livre de premissas? In: *Crer e Compreender*. Artigos Seleccionados, 2001.
- CAMPOS, B.; MARIANI, C. Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação. *Protestantismo em Revista*. São Leopoldo, v. 36, p. 3-20, jan./abr., 2015.
- CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A teologia de Rubem Alves: Poesia, brincadeira e erotismo*. Campinas, SP: Papyrus, 2005.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- EAGLETON, Terry. *O debate sobre Deus: razão, fé e revolução*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- FERREIRA, Vicente de Paula. *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2015.
- FERRY, Luc. *A inovação destruidora: Ensaio sobre a lógica das sociedades modernas*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.
- FEUERBACH, Ludwing. *A essência do cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- FOLTZ, Bruce V. *Habitar a terra*. Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: *Obras completas, volume 17*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 231-301.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva I*. Heidegger em retrospectiva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- _____. *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GOLIN, Luana. A teopoética em Rubem Alves. *Estudos de Religião*, v. 31, n. 2, p. 239-259, maio-ago., 2017
- GRODIN, Jean. *Hermenêutica*. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.
- GRÜNEWALD, Aline. *Religião após a morte de Deus: a possibilidade do cristianismo na pós-modernidade a partir de Vattimo*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, MG. 110p, 2017.
- HABERMAS, Jürgen. Hans Georg Gadamer: Urbanização da província heideggeriana. In: *Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: LPM, 1987.

HEIDEGGER, Martin. O caminho para a linguagem. In: HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2003a. p. 191-216.

_____. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1986, p. 99-146

_____. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER. *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2006. p. 125-141.

_____. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. A essência da linguagem. In: HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2003b. p. 121-172.

_____. A essência da verdade. In: HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes: 2008, p. 189-214.

_____. A linguagem. In: HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2003c. p. 7-26.

_____. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2007a.

_____. A questão da técnica. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 5. n. 3, 2007b, p. 375-398.

_____. *Ser e tempo*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1995.

JUNIOR, Gonçalo. *É uma pena não viver: uma biografia de Rubem Alves*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2015.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003

KIERKEGAARD, Soren. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. (Vol I). Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*, contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

LOPES, Paulo H. S. O labirinto existencial-religioso: a dialética entre forma e conteúdo no estilo da obra kierkegaardiana. Dissertação (Mestrado em Ciências da religião). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 92p., 2018.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2000.

_____. *The post-modern explained: correspondence 1982-1985*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

MARTINS, Gustavo. “Deus é o existirmos e isto não ser tudo”: a presença da ausência em Rubem Alves e Fernando Pessoa. In: II CONACIR, 2, 2016, Juiz de Fora - MG. *Anais do CONACIR: II Congresso Nacional de Graduações e Pós-Graduações em Ciência da Religião*. Juiz de Fora: PPCIR-UFJF, 2016. v. 1. p. 1089-1094.

_____. Almeida, Edson. O Canto do Pássaro Encantado: a religião como saudade em Rubem Alves. *Estudos de Religião*, v. 31, n. 2 • x-xx • maio-ago, 2017

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MOURÃO-FERREIRA, David. *Presença da “presença”*. Porto: Brasília Editora, 1977.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. *Além do bem e do mal*. Prelúdio de uma filosofia do futuro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *Assim falava Zarathustra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. Verdade e mentira no sentido extramoral. *Comum*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 17, p.5-23, jul./dez. 2001

NOGUEIRA, Paulo (org). *Linguagens da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. *Religião e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 240-261, abr./jun, 2016.

NUNES, Antônio Vidal. *Corpo, linguagem e educação dos sentidos no pensamento de Rubem Alves*. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. (org.). *O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia*. São Paulo: Paulus, 2007.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST; Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

PECORARO, Rossano. *Nilismo e pós modernidade: (introdução ao "pensamento fraco" de Gianni Vattimo)*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____; ENGELMANN, J. *Filosofia contemporânea: niilismo – política – estética*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

- PIEPER, Frederico. A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e religião. In: MARASCHIN, J.; PIEPER, F. *Teologia e Pós-modernidade - Ensaio de teologia e filosofia da religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 187-216.
- _____. A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e religião. Tese (Doutorado em Ciências da religião). São Paulo: Universidade Metodista, 267 f., 2007.
- _____. Experiência religiosa e linguagem: considerações hermenêuticas. *Síntese*, v. 38, n. 122, p. 365-380, 2011.
- _____. A noção de fundamento hermenêutico na filosofia de G. Vattimo. In: FERREIRA, A. M. C. *Verdade e interpretação*. Salvador: Quarteto, 2013. p. 77-98.
- _____. *Religião e cinema*. São Paulo: Fonte editorial, 2015.
- PLATÃO. *Mênon*. Rio de Janeiro: ED. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *Parmênides*. Rio de Janeiro: ED. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.
- POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 2008.
- PY, Fábio; MENDES, Danilo. A teologia do cotidiano à luz da esperança: traços cristãos românticos em Rubem Alves. *Teoliterária* v. 7. n. 14, , p.130-158, 2017
- REBLIN, Iuri. Linguagem e verdade: brincando com as contas de vidro de Rubem Alves e Jürgen Habermas: aportes para a teologia. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, RS, v. 23, set.-dez., p. 62-67, 2010.
- _____. *Teologia: outros cheiros, outros sabores –: a teologia na perspectiva crítica e poética de Rubem Alves: caminhos para uma teologia do cotidiano*. Dissertação (Mestrado em Teologia). São Leopoldo: EST/IEPG, 148 f., 2007.
- RICOEUR, Paul. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 1977.
- _____. *A simbólica do mal*. Lisboa: Edições 70, 2013.
- ROCHA, Alessandro. *Experiência e discernimento: recepção da Palavra numa cultura pós-moderna*. São Paulo: Fonte editorial, 2010.
- _____. *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem através de Gianni Vattimo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.
- _____. Morte de Deus e libertação da metáfora: uma leitura da morte de Deus em F. Nietzsche a partir da filosofia da religião de G. Vattimo. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 25, n. 40, 2011, p. 146-161.
- SCALFARI, Eugenio. *Attualità dell'Illuminismo*. Roma-Bari: Laterza, 2001.
- SCHELER, Max. *Ordo amoris*. Covilhã, Portugal: Universidade da Beira Interior, 2012.
- SMITH, Wilfred C. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- TAYLOR, Mark C. *After god*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

_____. Introduction. In: TAYLOR, Mark C (org). *Critical terms for religious studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *A fragilidade da razão: pensiero debole e nihilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

_____. Vattimo. In: PECORARO, Rossano (org). *Os filósofos: clássicos da filosofia*, v. III. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008. p. 376-397.

TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte editorial, 2009.

_____. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

VELIQ, Fabiano. *A Religião como linguagem da esperança no pensamento de Rubem Alves*. 97f. Dissertação (Mestrado) – Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Programa de pós-graduação em Filosofia. Belo Horizonte, 2011.