

JAMES, RORTY, VATTIMO E A RELIGIÃO PÓS-METAFÍSICA

Cristiane Maria Marinho*

RESUMO: Este artigo objetiva fazer a exposição de algumas das principais reflexões de James, Rorty e Vattimo sobre a religião, presentes em algumas de suas obras que abordam a questão religiosa. E, a partir daí, demonstrar uma convergência de caráter pós-metafísico nesses pensadores no que diz respeito à experiência religiosa: no pensamento pragmático de James e Rorty, e no pensamento fraco de Vattimo e sua valorização da hermenêutica.

Palavras-chave: Religião. Pós-metafísica. James. Vattimo. Rorty.

ABSTRACT: The purpose of this article is to show some of the main reflections of James, Rorty and Vattimo on religion, which can be found in some of their works about the religion issue. Then, it's intended to demonstrate a convergence of postmetaphysical character of such thinkers as for the religious question: In the pragmatic thinking of James and Rorty and in the weak Vattimo's thinking and his valuation of hermeneutics.

Keywords: Religion. Postmetaphysics. James. Vattimo. Rorty.

“Uma religiosidade não-metafísica é também uma religiosidade não-missionária” (Vattimo).

Introdução

O objetivo do presente artigo é, em primeiro lugar, expor as principais reflexões de James, Rorty e Vattimo sobre a religião. E, em segundo lugar, demonstrar uma convergência de caráter pós-metafísico nas reflexões desses pensadores, seja pelo seu caráter pragmático seja pelo seu caráter hermenêutico, no que diz respeito à experiência religiosa

Em James, a investigação fica circunscrita às obras *A vontade de crer* (1897) e *Variedades de experiência religiosa* (1902), essa última será vista a partir de um ensaio de Richard Niebuhr. Em Rorty lançar-se-á mão dos textos *Anticlericalismo e ateísmo* (2004), *Fé religiosa, responsabilidade intelectual e romance* (2007) e *O pragmatismo como um politeísmo romântico* (2007). Já na reflexão de Vattimo sobre religião, os textos consultados serão *Acreditar em Acreditar* (1996) e *A idade da interpretação* (2004). Para subsidiar essa investigação também será consultado o diálogo *Qual é o futuro da religião após a metafísica?* (2004) entre Rorty e Vattimo e mediado por Zabala, presente no livro *O futuro da religião*, bem como o seu prefácio, escrito por Paulo Ghiraldelli.

* Mestra em Filosofia (UFMG/UFPPB); Doutora em Educação (UFC); Professora Adjunta do Curso de Filosofia da UECE. Endereço eletrônico: c-marinho2004@ig.com.br

A metafísica pragmática da experiência religiosa de James

A vontade de crer (*The Will to believe*) foi uma palestra proferida por James, posteriormente publicada em livro, na qual faz a defesa de adoção da crença religiosa sem que seja necessária a evidência de sua verdade, na medida em que a própria adoção da crença a torna verdadeira para aquele que crê. Já o livro *Variedades de experiência religiosa* consiste em uma compilação de várias palestras sobre Teologia Natural e tem como foco central discutir sobre o sentimento religioso e a sua desvalorização diante do fortalecimento do materialismo científico do início do século XX. O sentimento religioso seria uma experiência pessoal, indizível e intransferível, o que em nada lhe diminuiria face à Ciência, e proporcionaria alegria e otimismo, por isso seria útil, o que o tornaria verdadeiro.

No livro *A vontade de crer* James afirma que considerará “a religião em abstrato, em seu caráter genérico, prescindindo de suas variedades acidentais” (JAMES, 1922, p. 1). Seu intuito maior é fazer a defesa do direito de cada um adotar uma atitude crente em matéria religiosa sem que, por isso, seja condenado a alguma coação lógica do intelecto. A esse respeito afirma James:

Durante muito tempo sustentei diante de meus alunos a legitimidade de uma fé adotada voluntariamente, e observei que na medida em que o espírito da lógica ia se apoderando deles, regra geral, começaram a rejeitar minha alegação como antifilosófica, ainda que, de fato, os mesmos que o recusaram fossem devotos convictos de alguma fé (JAMES, 1922, p. 1).

Para James, a tendência a crer, indica uma vontade em potência. Assim, a vontade faz brotar a luz que ilumina “os fechados depósitos da nossa fé”. A nossa razão fica satisfeita quando é possível, ao ser discutida nossa credulidade, achar argumentos defensivos da nossa fé. Inteligência e verdade se procuram e dão sustentação ao nosso sistema social:

Queremos obter uma verdade; queremos crer que nossos experimentos, estudos e discussões devem levar-nos cada vez mais até ela, e nesta linha combatem juntas nossas vidas pensantes. Mas, se um cético pirrônico nos perguntar como conhecemos tudo isto? Acharia nossa lógica uma resposta a mão? Não, certamente que não. É uma vontade contra outra; nós vamos até a vida em busca de uma verdade ou hipótese que a vida não tem interesse algum em apresentar-nos (JAMES, 1922, p. 6).

Uma das explicações para essa vontade de crer é o peso prático que tem a crença religiosa, pois “em geral, não cremos naqueles fatos e teorias que não têm alguma importância para nós” (JAMES, 1922, p. 6). A nossa natureza não intelectual exerce decisiva influência em nossas convicções. Há tendências passionais e volitivas que precedem a crença e outras que vão atrás dela. Assim, para James, o argumento de Pascal reforça e complementa “nossa fé na missa e na água

benta” e somente a introspecção e a lógica não são por si mesmas os únicos fatores de nossos credos (Conf. JAMES, 1922, p. 6):

Há, pois, fatos cuja existência depende, em absoluto, da chegada da fé. E se a fé em um fato pode criar o fato, é atrevida e pretensiosa a lógica que sustenta que a fé sem completa evidência científica é ‘a mais detestável imoralidade em que pode cair um ser pensante’. Tal é, contudo, a lógica com que pretendem regular nossa vida esses cientistas absolutistas (JAMES, 1922, p. 13).

Assim, também, para James, fica demonstrado que para as verdades dependentes de nossa ação pessoal, é necessária, quase indispensável, a fé baseada no desejo (JAMES, 1922, p. 13).

James, nesse texto, dirigindo-se somente aos que crêem, discute também o que ele chama de **hipótese religiosa** como **hipótese viva**, que vem a ser a possibilidade da existência de Deus ser verdadeira e a religião, portanto, certa e válida. Assim, no atual estágio de conhecimento, no qual a Ciência diz que as coisas existem, a Moral sentencia que umas são melhores que outras, e a Religião afirma que as coisas mais compreensivas são as mais perfeitas, as mais eternas e que por crer na primeira proposição adquirimos uma supremacia moral, é possível observar que a religião se oferece como uma opção momentânea, e que no instante em que cremos, nos supomos desejosos de um certo bem vital, que perderíamos caso não acreditássemos.

Portanto, a religião se nos apresenta como uma **opção forçosa** enquanto faz relação ao bem que podemos perder. Ou seja, não é possível evitar a opção religiosa declarando-nos céticos, na espera de mais provas, por que ainda assim, evitando cair no erro de admitir a religião como uma verdade, perderíamos o bem que pudéssemos adquirir através dela. (Conf. JAMES, 1922, p. 13). Dessa forma,

Tentar nos submeter ao ceticismo religioso enquanto conseguimos alcançar uma ‘evidência suficiente’, equivale a dizer que, apresentada a hipótese religiosa, o mais prudente é rendermo-nos ao temor de sua errônea existência, antes que a esperança em sua certeza. [...]. Não existem, pois, tal oposição nas duas posições, em uma das quais militam todas as paixões contra a inteligência pura, senão que a esta a impulsionam também elementos passionais. E que garantias de suprema onisciência pode atribuir-se estes, para ser os guias do intelecto? Engano por engano, que provas há de que o engano pela esperança seja de pior linhagem que o engano pelo medo? Eu desobedeço o mandato da Ciência para cumprir melhor o fato em que ela funda tal gênero de opção; e sigo minha inclinação própria, guia suficiente para permitir-me, em casos como o que trato, correr meu risco (JAMES, 1922, p. 14) (Grifo nosso).

Para James, a necessidade passional da religião não deve ser tolhida por proibições, a vontade de considerar religiosamente o mundo deve ser vista como justa e como liberdade pessoal, mesmo que a fé ativa se apresente ilógica, pois

O aspecto perfeito, eterno, do universo, está representado em nossas religiões como se tivessem forma pessoal. Uma vez adquirida a fé religiosa, o universo deixará de ser para nós um mero elo e será um tu, verdadeiro interlocutor invisível. Assim, ainda que em certo

sentido, aparecemos sendo partículas passivas do universo, deste outro modo gozamos de autonomia, vindo a sermos centros ativos, independentes. (JAMES, 1922, p. 14)

A filosofia jamesiana afirma que há muita prisão nos fortes argumentos da lógica inflexível, pois “pensam que a Divindade há de falar-lhe um dia sem que eles façam nada de sua parte para reconhecê-la em algum momento de sua vida” (JAMES, 1922, p. 14). Com o sentimento religioso, que ignoramos de onde vem e de quê, cumprimos o mais sagrado dever com o universo, e parece que a essência da hipótese religiosa integra a vida. Assim, o intelectualismo puro com sua severa condenação da vontade de crer seria um absurdo, pois temos o direito de crer por nossa conta em toda hipótese suficientemente viva:

Na liberdade de ‘crer no que queremos’, acaso imaginam que compreendo até a fé claramente supersticiosa, e talvez cheguem a supor que quero admitir a fé que definem as crianças no catecismo de ‘crer algo que não é certo’ (crer o que não se vê). Basta para acabar com essa torcida interpretação o esclarecimento feito em concreto; a liberdade de crer, somente compreende opções vivas, que ainda que o intelecto individual não acerte a resolver por si mesmo, nunca pareçam absurdas a quem se propõe. (JAMES, 1922, p. 14)

Assim, por conseguinte, ao considerar o problema religioso dentro da ordem prática e volitiva, uma tendência instintiva íntima, James pondera a intromissão proibitiva da Ciência sobre a religiosidade humana como uma regra absurda e ridícula corroendo os subterrâneos da Filosofia:

Admitida a crença como medida da ação, tudo o que nos proíba acreditar na certeza da religião, necessariamente nos impede de fazer, construir como deveríamos, dando a esta por verdadeira. *A dignidade e o valor da fé religiosa se sustentam na ação*. Se a fé inspirada ou exigida pela hipótese de uma religião fosse o centro da verdade, em nada diferiria da hipótese materialista, e a fé religiosa seria inútil, supérflua, e seria perda de tempo ocupar-se dela. Eu vejo que a hipótese religiosa comunica ao mundo expressão tal, que por si mesma determina numerosas reações específicas na conduta humana, diferentes das que emanam do conceito materialista do mundo (JAMES, 1922, p. 14).

Para James, os juízos intelectuais não são infalíveis e a consciência não nos dá certezas objetivas incontestáveis vindas de órgãos tão perfeitos de conhecimento. E é por isso, dentre outras tantas coisas, que:

Ninguém deve proibir a cada um sua peculiar crença, nem zombar dela; pelo contrário, a liberdade mental deve ser profunda e cortesmente respeitada; só assim prosperará a república intelectual; só com tal espírito de íntima tolerância não será um corpo sem vida toda nossa bendita tolerância externa, orgulho do empirismo; só assim progrediremos tanto no mundo especulativo como no prático (JAMES, 1922, p. 15).

O livro *Variedades de experiência religiosa* consiste em uma compilação de várias palestras sobre Teologia Natural e tem como foco central discutir sobre o sentimento religioso e a sua desvalorização diante do fortalecimento do materialismo científico do início do século XX. Para James, diversamente, como visto na obra *A Vontade de crer*, o sentimento religioso seria

uma experiência pessoal indizível e intransferível, mas nem por isso é inferior ou menor face à Ciência. Outra característica do sentimento religioso é a sua capacidade de proporcionar alegria e otimismo, o que o tornaria útil e verdadeiro.

Niebuhr (2010) afirma que a obra *As variedades de experiência religiosa* de James, composta de vinte conferências e um pós-escrito, é ao mesmo tempo desapontadora e desafiadora: “Ela é desapontadora para os leitores que desejam ter imediatamente à mão mais conclusões consideradas por James acerca da experiência religiosa. Ela é desafiadora para os leitores que estão prontos para buscar em outras partes dos escritos de James evidências adicionais acerca do que podem ser essas visões” (p. 270).

Na verdade, segundo Niebuhr, esse texto não saiu como planejado por James e prometido no seu título, ou seja, fazer uma avaliação filosófica da religião, pois “a saúde ruim frustrou a realização dessa ambição, de modo que apenas a vigésima e última conferência, juntamente com o pós-escrito do autor, lidam explicitamente com suas reflexões filosóficas sobre a experiência religiosa” (NIEBUHR, 2010, p. 272).

No pensamento de James, o valor das atitudes, crenças e modos de vida religiosos “só podem ser determinados por juízos espirituais emitidos diretamente sobre elas, juízos baseados primariamente em nosso sentimento imediato e secundariamente naquilo que podemos determinar de suas relações experienciais para com nossas necessidades morais e para com o restante daquilo que consideramos verdadeiro” (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 275-276). Dessa forma, os critérios genuinamente válidos para fazermos juízos de valor acerca da experiência religiosa, são o que James chama ‘luminosidade imediata’, ‘razoabilidade filosófica’ e ‘prestimosidade moral’, sendo todos critérios pragmáticos.

‘Luminosidade imediata’, por exemplo, estaria relacionada às experiências profundas e marcantes nas vidas daqueles que passam por elas, traz alterações na percepção do eu e do mundo. Experiência aí significando “aquele impartilhável sentimento que cada um de nós tem do aperto do destino... girando na roda da fortuna” (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 276), apreensões sensíveis de mudança, mas sempre significando ‘conhecimento’ que traz conseqüências práticas.

Assim, para James, é importante julgar a vida religiosa também, e principalmente, por seus resultados. A filosofia deve refletir acerca da utilidade moral da experiência religiosa e da relação de tal experiência para com o que acreditamos ser verdadeiro. A cura de uma doença, por exemplo, por meio da união com uma ‘Presença superior’ (Conf. NIEBUHR, 2010, p. 278).

A esse propósito, em uma carta escrita por James a Frances Morse em abril de 1900, podemos observar a seguinte assertiva:

O problema que coloquei para mim mesmo é um problema difícil: *primeiro*, defender (contra todos os preconceitos de minha ‘classe’) a ‘experiência’, contra a ‘filosofia’, como sendo a verdadeira espinha dorsal da vida religiosa do mundo – quero dizer, a oração, a orientação, todo esse tipo de coisa imediata e privadamente sentida, contra altas e nobres visões gerais sobre nosso destino e sobre o significado do mundo; e *segundo*, fazer o ouvinte ou leitor acreditar naquilo que eu mesmo invencivelmente acredito: que, embora todas as manifestações especiais da religião tenham sido absurdas (quero dizer, seus credos e teorias), ainda assim a vida da religião como um todo é a função mais importante da humanidade. Uma tarefa quase impossível, temo eu, e na qual devo falhar; mas tentá-la é o meu ato religioso (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 270)

James, defendendo a experiência das coisas particulares, se coloca contra a filosofia do absoluto, do grande todo abstrato, da Totalidade. Experiência aqui se refere à sensação, percepção, sentimentos, oração, mudanças de coração, libertações do medo e alterações de atitude. A experiência é o alicerce do pluralismo metafísico pragmático de James, a ‘forma dos particulares, que é a nossa forma humana de experienciar o mundo’ (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 271). Dessa forma, a experiência tem muito mais a nos dizer que um estudo empírico da vida religiosa nos incita a realizar (Conf. NIEBUHR, 2010, p. 271)

Esse pluralismo também é contemplado no que diz respeito à existência de seitas e credos religiosos, pois não há uma essência simples da religião e sim múltiplos sinais da religião:

O divino não pode significar nenhuma qualidade única, ele deve significar um grupo de qualidades das quais, sendo defensores em alternância, diferentes homens podem todos encontrar missões dignas. Sendo cada atitude uma sílaba na mensagem total da natureza humana, é necessária a totalidade de nós para decifrar completamente o significado... Devemos francamente reconhecer o fato de que vivemos em sistemas parciais e que as partes não são intercambiáveis na vida espiritual (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 282).

Contudo, nessa multiplicidade há de se levar em consideração o aspecto individual da experiência religiosa: “A religião, [...], deve significar para nós *os sentimentos, atos e experiências de homens individuais em sua solidão, na medida em que eles se apreendem como estando em relação com o que quer que eles possam considerar o divino*” (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 282).

Esse divino, para James, é bem amplo e tem várias características: é ‘ativo’; é *semelhante* a um deus [*godlike*], quer ele seja uma divindade concreta, quer não; os deuses são envolventes; “O divino deve significar para nós apenas uma realidade primal à qual o indivíduo se sinta impelido a responder *solenemente e gravemente*, e nem mediante uma maldição nem uma pilhéria” (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 282); a resposta religiosa é *enérgica* e excede a atitude mental moral, pois no estado mental religioso “a vontade de nos afirmarmos e de mantermos

o que é nosso foi substituída por uma disposição de fecharmos nossas bocas e sermos como um nada nas enchentes e trombas-d'água de Deus” (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 282); o estado mental religioso é um estado de felicidade, não como mero sentimento de fuga, pois ela não se importa mais em fugir, mas sim em proporcionar

Uma felicidade superior [que] mantém em cheque uma felicidade inferior [...]. A religião, portanto, torna fácil e feliz aquilo que é necessário de qualquer modo; e se ela for a única agência que pode realizar esse resultado, sua importância vital como uma faculdade humana encontra-se vindicada além de qualquer disputa (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 283).

Há três conceitos que são importantes nas reflexões religiosas de James: **conversão**, **santidade** e **misticismo**. A **conversão** é “o processo, gradual ou súbito, pelo qual um eu até então dividido, e conscientemente errado, inferior e infeliz, torna-se certo, superior e feliz, em consequência de sua apreensão mais firme das realidades religiosas” (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 286). A sucessão de campos de consciência que constitui a alma é que possibilita a conversão. Ela ocorre em “um conjunto de memórias, pensamentos e sentimentos que são extramarginais [subliminar, subconsciente] e estão totalmente fora da consciência primária” (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 287). Assim, uma consciência ultramarginal fortemente desenvolvida perturba o equilíbrio da consciência primária e explica a conversão. Essa consciência subliminar possibilita a apreensão de uma realidade mais ampla e eleva o patamar de percepção:

Eu ligo a consciência mística ou religiosa à posse de um eu subliminar extensivo, com uma fina separação através da qual irrompem mensagens. Assim nos tornamos convincentemente conscientes da presença de uma esfera de vida maior e mais poderosa do que nossa consciência usual, com a qual esta última é, não obstante, contínua. As impressões e impulsos, e emoções, e excitações que recebemos dali nos ajudam a viver, elas fundamentam a segurança invencível de um mundo além dos sentidos, elas... comunicam significância e valor a tudo (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 289).

E nesse sentido, coerente com o pragmatismo, James afirma que o que importa são os efeitos que tais percepções poderiam produzir: “O mero fato de sua transcendência não estabeleceria por si mesmo nenhuma presunção de que elas fossem mais divinas do que diabólicas” (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 290).

O conceito de **santidade**, por sua vez, e o seu valor são a seqüência natural do conceito da conversão. A santidade seria o resultado ideal, embora incerto, da conversão. Na santidade, as emoções espirituais formam o novo centro de energia pessoal. É quando James reflete sobre o conceito de santidade que explicita seus ‘juízos espirituais’ sobre a experiência religiosa e que são correlatos ao que ele compreende por santidade. Entre eles estão os seguintes:

(a) as religiões se ‘aprovam’ na medida em que satisfazem necessidades vitais, ‘nenhuma religião jamais deveu sua prevalência à ‘certeza apodítica’ [...]; (b) as instituições religiosas são propensas a se tornar interessadas principalmente em seus próprios dogmas e ambições

corporativas [...]; (c) toda virtude é sujeita à corrupção [...]; (d) a caridade, por toda sua ternura, é essencial para a evolução da sociedade [...]; (e) a verdade presente no ascetismo é que ‘aquele que se alimenta da morte que se alimenta dos homens possui a vida sobreeminentemente... e enfrenta melhor as demandas secretas do universo’ [...]. ‘no geral... o grupo de qualidades santas é indispensável para o bem-estar do mundo’ (NIEBUHR, 2010, p. 290).

Por fim, nas *Variedades*, o conceito de **misticismo** ocupa o cume das investigações precedentes. Para James, a experiência religiosa pessoal tem sua raiz e seu centro nos estados místicos de consciência: “O mar original e a nascente de todas as religiões se encontram nas experiências místicas dos indivíduos, tomando a palavra mística em um sentido bastante amplo” (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 291). Os estados místicos superiores, então,

Apontam em direções para as quais os sentimentos religiosos até mesmo de homens não místicos se inclinam. Eles falam da supremacia do ideal, da vastidão, da união, da segurança e do repouso. Eles nos oferecem hipóteses que podemos voluntariamente ignorar, mas que, como pensadores, não podemos possivelmente derrotar. O sobrenaturalismo e o otimismo aos quais eles nos persuadiriam podem... ser afinal o mais verdadeiro dos *insights* sobre o significado da vida (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 292).

Assim, os estados místicos: possuem autoridade absoluta sobre aqueles que os têm; são epistemologicamente sensoriais; parecem ter uma verdade empírica; “[...] destroem a autoridade da consciência racionalista, baseada unicamente no entendimento e nos sentidos. Eles mostram que ela é apenas um tipo de consciência” (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 294). E como se fora uma grande culminância de todo esse processo místico, James argumenta que a **prece** é a própria alma e essência da religião. A prece é a religião em ato. É uma energia que flui do alto para satisfazer determinada necessidade e acaba por se tornar operativa no mundo fenomênico: “Enquanto se admite que essa operatividade é real, não faz nenhuma diferença essencial se seus efeitos imediatos são subjetivos ou objetivos. O ponto religioso fundamental é que na prece... um trabalho espiritual de algum tipo é realmente efetuado” (JAMES APUD NIEBUHR, 2010, p. 294).

O privatismo religioso e a religião como questão cultural em Rorty

Castro (2008) nos lembra que para Rorty, a cultura ocidental e o modelo de intelectual passaram por diversas mudanças, nas quais o intelectual seleciona os bens simbólicos de acordo como uma hierarquia de valor:

O bem simbólico de maior valor é aquele que proporciona a auto-superação e a redenção. Em outras épocas, a ciência e a religião ocuparam esse lugar no topo da hierarquia: quando buscávamos uma explicação para a nossa existência olhávamos ou para a ciência ou para a religião. Hoje, diz Rorty, nem a religião, nem a ciência fornecem as respostas, mas sim a literatura (p. 214).

Assim, a religião não ocuparia mais o topo da relação dos bens simbólicos, e a ciência teria sido secundarizada dessa posição em virtude de ter se tornado uma auxiliar da tecnologia e da indústria. De uma forma generalizada, as ciências

[...] estão subordinadas às demandas constantes por bens materiais, e pouco ou nada oferecem à criação de novos bens simbólicos. Por um longo período, a ciência ofereceu a redenção e o aperfeiçoamento moral buscado por oferecer melhores respostas do que a religião para a explicação da vida, e por apontar para a utopia de uma existência melhor. Hoje, porém, a ciência-tecnologia não tem condições de oferecer “pão ao espírito”, isto é, exemplos de auto-superação-moral, dado seu horizonte limitado pelas demandas materiais de consumo (CASTRO, 2008, p. 215)

É assim que, no texto *Anticlericalismo e teísmo*, Rorty explica que com o fim da metafísica, ser religioso já não significa mais ter como referência fenômenos especificamente observáveis, determinados como evidências. Baseado em Vattimo, concorda que a dissolução da metafísica da objetividade, o pensamento que identificava a verdade do ser com a manipulabilidade do objeto da ciência, possibilitou a existência de uma religião antiessencialista, movida por interesses privados, pessoais e que tenta realizar as palavras de João no Evangelho, quais sejam, Deus já não nos considera servos, mas amigos. Rorty, declarado ‘laico anticlerical’, nos lembra que não há necessidade de legitimarmos essas “interpretações pós-modernas do cristianismo, pois o conceito de ‘legitimidade’ não é aplicável àquilo que cada um de nós faz em sua própria solidão” (ZABALA, 2006, p. 42).

Rorty observa que apesar das afirmações sobre o ateísmo ser algo lógico e evidente e a crença religiosa ser irracional, ele, como um secularista contemporâneo, fica satisfeito em dizer que o ateísmo é politicamente perigoso. E a religião “é irrepreensível na medida em que é privada – na medida em que as instituições eclesiásticas não tentam animar a fé por trás de propostas políticas e na medida em que os crentes e não-crentes concordam em seguir uma política de viver e deixar viver” (RORTY, 2006, p. 52).

A **privatização da religião** deve implicar “que às pessoas religiosas cabe o direito, para certos propósitos, de ficar de fora desse jogo. Elas ganham a prerrogativa de desligar suas afirmações da rede de inferências socialmente aceitáveis que fornece justificações para fazer essas afirmações e tirar conseqüências práticas por tê-las feito” (RORTY, 2006, p. 57). E é possível encontrar a reafirmação da postura democrática dessa privatização no livro *Filosofia como política cultural*:

A crescente privatização da religião ocorrida durante os últimos duzentos anos criou um clima de opinião no qual as pessoas têm o mesmo direito a formas idiossincráticas de devoção religiosa quanto a escrever poemas ou pintar quadros nos quais ninguém mais pode encontrar algum sentido. É característica de uma sociedade democrática e pluralista que nossa religião seja nosso assunto particular – algo sobre o qual não precisamos nem mesmo

discutir com outros, muito menos tentar justificar, a menos que sintamos vontade de o fazer. Uma tal sociedade tenta deixar tanto espaço livre quanto possível para que os indivíduos desenvolvam seu próprio sentido sobre quem são e a que se destinam suas vidas, pedindo apenas que obedçam ao preceito de Mill e estendam aos outros a tolerância de que eles próprios usufruem. Os indivíduos são livres para elaborar seus próprios jogos de linguagem semiprivados [...], desde que não insistam em que todos os outros também os joguem (RORTY, 2009, p. 53).

Essa privatização do exercício religioso busca a religião como exercício da amizade entre Deus e o homem, livre das imposições institucionais. A esse respeito Rorty afirma: “Quanto mais o Ocidente se torna secular, quanto menos hierocrático, mais ele cumpre a promessa dos Evangelhos de que Deus não mais nos verá como servos, mas como amigos” (RORTY, 2006, p. 57).

Uma religião que esteja fora da arena epistêmica, como por exemplo, a batalha entre religião e ciência, onde não haja uma disputa entre a verdade do teísmo versus ateísmo, pode ser exatamente a mais adequada ao privatismo religioso. Inclusive porque se o senso comum é necessário para a cooperação social, a ciência é elemento viabilizador dessa cooperação. Dessa forma, afirma Rorty:

A batalha entre religião e ciência conduzida nos séculos XIX e XVIII foi uma contenda entre instituições, ambas das quais afirmavam supremacia cultural. Não foi uma boa coisa para a religião e para a ciência que esta tenha vencido tal batalha. Pois verdade e conhecimento são uma questão de cooperação social, e a ciência nos dá os meios para cumprir melhor projetos de cooperação social do que o que tínhamos antes. Se a cooperação social é o que se quer, a conjunção de ciência e senso comum dos dias atuais é tudo que é necessário.” (RORTY, 2006, p. 58-59).

Rorty, que foi educado sem religião, afirma que a relutância à privatização da religião como forma de livrá-la da universalidade, é fruto do pensamento de que a religiosidade é uma nostalgia de algo como uma ‘natureza humana básica’ pré-cultural. (Conf. RORTY, 2006, p. 59). Assim, “Se abandonamos a idéia de que a questão da verdade ou a questão de Deus estão bem instaladas em todos os organismos humanos e permitimos a ambas as questões aparecerem como questões de formação cultural, então tal privatização parecerá natural e apropriada” (RORTY, 2006, p. 59).

Da mesma forma, **a idéia de sagrado** para Rorty, tem um sentido expressamente imanente:

Meu sentido do sagrado, na medida em que tenho algum, está atado à esperança de que algum dia, em algum milênio futuro, meus descendentes remotos viverão em uma civilização global em que o amor será adequadamente a única lei. Em tal sociedade a comunicação seria de domínio livre, classes e castas seriam algo desconhecido, hierarquia seria uma questão de conveniência pragmática temporária, e o poder estaria inteiramente à disposição dos acordos livres de um eleitorado alfabetizado e bem educado (RORTY, 2006, p. 60).

Assim, Rorty afirma que para o pragmatismo e a hermenêutica, após a ontoteologia, no fim da metafísica há uma conexão entre democracia e cristianismo: “Sim, penso que a atitude hermenêutica ou gadameriana é no mundo intelectual o que a democracia é no mundo político. As

duas podem ser vistas como apropriações alternativas da mensagem cristã que o amor é a única lei” (RORTY, 2006, p. 100).

Baseado no único livro de Dewey sobre religião, Rorty pondera que “podemos vivenciar um sentido de integração em uma comunidade de causas que agrupa o universo humano com o não-humano. Esse tipo de panteísmo romântico, [...], é a única expressão de um sentido de dependência que precisamos – reconhecer que somos parte de um todo maior” (RORTY, 2006, p. 106). Seja esse todo maior os livros que se leu ou a tradição cultural ou o universo físico.

Outro elemento importante na reflexão rortyana sobre a religião é aquela que concebe a questão da existência de Deus no âmbito cultural: “Tenho sustentado que deveríamos substituir a questão ontológica sobre a existência de Deus pela questão da conveniência cultural da conversa sobre Deus.” (RORTY, 2009, p. 52). E essa questão implica o direito de um indivíduo ser religioso, mesmo que seja incapaz de justificar suas crenças religiosas a outros, mesmo que a sua religião não encontre respaldo institucional, pois:

A sociedade deveria conceder a indivíduos particulares o direito de formular sistemas privados de crença, ao mesmo tempo permanecendo militantemente anticlerical. James e Mill concordam que não há nada de errado com as igrejas, a menos que suas atividades causem danos sociais. Mas, quando se trata de decidir se as igrejas existentes de fato causam tais danos, as coisas ficam complicadas. A história sociopolítica do Ocidente nos últimos duzentos anos está pontuada com controvérsias como as do Estatuto da Liberdade Religiosa da Virgínia de Jefferson, a laicização da educação na França, a *Kulturkampf* na Alemanha e a controvérsia na Turquia sobre as estudantes usarem véus no campus da universidade (RORTY, 2009, p. 54).

Rorty afirma que essas questões requerem soluções diferentes em países diferentes e séculos diferentes, pois seria absurdo propor normas universalmente válidas para resolvê-las. No entanto, ele insiste:

Um debate sobre tais questões políticas concretas é mais útil para a felicidade humana do que um debate sobre a existência de Deus. Elas são as questões que permanecem após nos conscientizarmos de que é inútil apelar para a experiência religiosa para decidir quais tradições devem ser mantidas e quais devem ser substituídas, depois de termos percebido o despropósito da teologia natural (RORTY, 2009, p. 54).

No texto *O pragmatismo como um politeísmo romântico*, presente no livro *Filosofia como política cultural*, Rorty esboça cinco teses concisas de uma filosofia pragmatista da religião. A primeira tese se refere à “vantagem da concepção antirrepresentacionista da crença [...], a concepção de que crenças são hábitos de ação -, que ela nos libera da responsabilidade de unificar todas as nossas crenças em uma única visão do mundo” (RORTY, 2009, p. 68). E, assim, se variam os propósitos atendidos pela ação, variam também os hábitos desenvolvidos que serve a esses propósitos, evitando, assim, a crença como algo essencialista e imutável.

A segunda tese, baseada em Nietzsche, afirma que “a tentativa, [...], de considerar a fé religiosa como *simbólica* e, com isso, tratar a religião como poética e a poesia como religiosa, e nenhuma das duas como competindo com a ciência, está no caminho certo” (RORTY, 2009, p. 68), pois é também uma tentativa de abrir mais espaço para a individualidade do que a já feita pelo monoteísmo ortodoxo ou pelo Iluminismo, quando pôs a ciência no lugar da religião como fonte de Verdade. Contudo, afirma Rorty, para fortalecer essa tentativa é necessário seguir o utilitarismo romântico pragmatista que abandonou a idéia de que partes da cultura satisfazem a necessidade de conhecer a verdade e outras não. Portanto, “se não há nenhuma vontade de verdade distinta da vontade de felicidade, não há maneira de contrastar o cognitivo com o não cognitivo, o sério com o não sério” (RORTY, 2009, p. 68).

A terceira tese rortyana sobre a religião se baseia sobre o combate feito pelo pragmatismo à distinção entre projetos de cooperação social e projetos de autodesenvolvimento pessoal. A Ciência natural e o Direito pertencem ao primeiro grupo, e buscam aperfeiçoar a condição humana através de observação e experimento. A arte, por sua vez, é um projeto paradigmático possibilitador do desenvolvimento pessoal. Já “a religião, se puder ser desconectada tanto da ciência quanto dos costumes – da tentativa de prever as conseqüências de nossas ações e da tentativa de classificar as necessidades humanas -, poderia ser um outro desses paradigmas” (RORTY, 2009, p. 69).

Ou seja, a religião poderia se tornar também um projeto de autodesenvolvimento pessoal, que não permanecesse tão distante da imanência dos homens, presa às questões universais metafísicas.

A quarta tese critica a pretensa *irresponsabilidade intelectual* da crença religiosa em alcançar a verdade, imposta pelo dever de amarmos a Verdade. Contudo, Rorty argumenta que não há esse amor à Verdade, e sim “uma mistura do amor por se atingir um acordo intersubjetivo, o amor por vencer discussões, e o amor por sintetizar pequenas teorias em grandes teorias” (RORTY, 2009, p. 69). Portanto, se não há prova de que uma crença religiosa não alcança a Verdade, nunca constitui uma objeção a ela. Dessa forma, “a única objeção possível poderia ser o fato de que ela intromete um projeto individual em um projeto social e cooperativo [...]. Tal intrusão é uma traição da responsabilidade de um indivíduo de cooperar com outros seres humanos, não da responsabilidade de um indivíduo para com a Verdade e razão” (RORTY, 2009, p. 69).

A quinta e última tese rortyana sobre a religião traz uma reflexão em torno da Verdade única como sendo a secularização da esperança religiosa tradicional que tem o poder (Poderoso/Deus) como nosso aliado e inimigo dos outros. Mas a democracia pragmatista faz objeção

contra a esperança de lealdade para com o poder, pois a considera “uma traição do ideal de fraternidade humana que a democracia herdou da tradição religiosa judaico-cristã. Esse ideal encontra sua melhor expressão na doutrina, [...], de que cada necessidade humana deveria ser satisfeita a menos que isso cause a insatisfação de muitas outras necessidades humanas” (RORTY, 2009, p. 70). O que deve ser tentado é a obtenção de um consenso democrático e a maximização da felicidade.

A ontologia débil como transcrição da mensagem cristã em Vattimo

Vattimo pensa a questão religiosa a partir do fim da metafísica, apoiado em Heidegger, Nietzsche e Pareyson, e baseando-se na importância filosófica da hermenêutica. Para tanto ele desenvolve inicialmente quatro grandes argumentos em torno da interpretação e do questionamento sobre a validade da verdade objetiva:

a) a analítica existencial (primeira seção do *Ser e tempo*) nos torna conscientes de que o conhecimento é sempre interpretação e nada mais que isso. As coisas aparecem para nós no mundo somente porque estamos no meio dele e sempre já orientados a buscar algum sentido específico, ou seja, temos uma pré-compreensão que faz de nós sujeitos interessados e não telas neutras de um panorama objetivo; b) a interpretação é o único *fato* de que podemos falar: nele [...] ‘o ‘objeto’ se revela na medida em que o ‘sujeito’ se exprime, e vice-versa. [...] na interpretação, dá-se o mundo, não há apenas imagens ‘subjetivas’. [...]; c) [...] a interpretação, quanto mais queremos captá-la em sua autenticidade (*Eingentlichkeit*), mais ela se revela como *Ereignishaft*, eventual, histórica. Donde, d) se mesmo o fato de que não existem fatos, apenas interpretações é – como Nietzsche lucidamente reconheceu – uma interpretação, ela só poderá se realizar como resposta interessada a uma situação histórica determinada. Não como ato objetivo de tomar conhecimento de um fato que permanece externo a ela, mas como um fato que, ele próprio, passa a compor aquela mesma situação histórica à qual co-responde (VATTIMO, 2006, p. 64-65).

Para Vattimo, portanto, não se fala impunemente sobre a interpretação¹, pois ela redimensiona a realidade à mensagem. A eliminação da diferença entre natureza e sociedade, por exemplo, mostra que as ciências naturais estabelecem também seus paradigmas a partir de pré-compreensões. Assim, o fato é *a* interpretação e a interpretação é *o* fato. É dessa forma que a hermenêutica confronta a metafísica e enuncia a existência histórica.

Já a importância do pensamento heideggeriano é justificada em função de sua capacidade de deixar falar o evento, o que teria o mesmo significado do niilismo nietzschiano e ambos corresponderiam ao fim da metafísica. As principais características do fim da metafísica seriam: fim do eurocentrismo; crítica da ideologia pela dissolução da consciência através da psicanálise; pluralização das agências de informação, os *mass media*, que, segundo Heidegger, tornam impossível *uma* imagem única do mundo; e o fim das metanarrativas, conforme Lyotard (Conf. MARINHO, 2009). Mas Vattimo chama a atenção para o fato de que:

[...] não devemos esquecer no ensinamento heideggeriano, e que Lyotard, ao contrário, negligencia, é que o fim da metanarrativa não é o despertar de um estado de coisas ‘verdadeiro’, no qual as metanarrativas não ‘existem mais’; é, pelo contrário, um processo no qual precisamos, na medida em que estamos mergulhados nele e não olhando do exterior, colher um fio condutor que servirá para projetar seus posteriores desenvolvimentos: para estarmos dentro dele, ou seja, como intérpretes e não como registradores objetivos dos fatos (VATTIMO, 2006, p. 66).

É nessa perspectiva que Vattimo aproxima a reflexão sobre a hermenêutica às questões religiosas. Há algo decisivo nesse universo teórico apresentado que escapa à maioria dos pós-modernos, qual seja, Nietzsche e Heidegger estão inseridos não somente no âmbito do fim das metanarrativas, mas também no interior da tradição bíblica: “Não é tão absurdo sustentar que a morte de Deus anunciada por Nietzsche é, em muitos sentidos, a morte de Cristo na cruz narrada pelos Evangelhos” (VATTIMO, 2006, p. 66). E, apoiado em Dilthey, argumenta que:

[...] é o advento do cristianismo que torna possível a progressiva dissolução da metafísica, dissolução essa que, em sua perspectiva, culminará em Kant, mas que é também o niilismo de Nietzsche e o fim da metafísica de Heidegger. O cristianismo introduz no mundo o princípio da interioridade, com base no qual a realidade ‘objetiva’ perderá pouco a pouco o seu peso determinante. A frase de Nietzsche ‘não há fatos, apenas interpretações’ e a ontologia hermenêutica de Heidegger não farão mais que levar tal princípio às suas conseqüências extremas. A relação da hermenêutica moderna com a história do cristianismo, portanto, não é apenas aquilo que sempre se acreditou, ou seja, o vínculo essencial que a reflexão sobre a interpretação sempre teve com a leitura dos textos bíblicos. O que proponho aqui é, ao contrário, que a hermenêutica, em seu sentido mais radical, expresso na frase de Nietzsche e na ontologia de Heidegger, é o desenvolvimento e a maturação da mensagem cristã. [...]. **Podemos realmente sustentar que o niilismo pós-moderno é a verdade atual do cristianismo** (VATTIMO, 2006, p. 67). (Grifo nosso)

Para a hipótese vattimiana, é com o fim do autoritarismo da Igreja, que tem marcado sua trajetória histórica, que o cristianismo pôde ter desdobrado “todo o seu efeito antimetafísico e a ‘realidade’ se reduzido, em todos os seus aspectos, a mensagem” (VATTIMO, 2006, p. 70). Assim, o sentido do cristianismo diante dessa “redução” da realidade à mensagem seria o de compreender que a realidade não é simplesmente o que está presente e de dissolver, assim, as explicações decisivas do que seja a realidade:

Há nesse processo de redução dois aspectos inseparáveis: o cristianismo só tem sentido quando a realidade não é, unicamente e acima de tudo, o mundo das coisas *vorhanden*, simplesmente presentes; e o sentido do cristianismo como mensagem de salvação é justamente, antes de tudo, aquele de dissolver as pretensões peremptórias da ‘realidade’. A frase paulina ‘morte, onde está tua vitória?’ pode, de direito, ser lida como a negação extrema do ‘princípio de realidade’ (VATTIMO, 2006, p. 70).

Para Vattimo, é necessário, portanto, que a Igreja reconheça que o sentido redentor da mensagem cristã desdobra-se precisamente na dissolução das pretensões da objetividade. Com isso, ela poderia, por fim, resolver o conflito histórico entre verdade e caridade que tanto infelicita a vida dos homens, principalmente dos que são crentes:

A verdade que, segundo Jesus, nos tornará livres não é a verdade objetiva das ciências e nem mesmo a verdade da teologia: assim como não é um livro de cosmologia, a Bíblia também não é um manual de antropologia ou de teologia. A revelação escritural não é feita para nos fazer saber como somos, como Deus é, quais são as ‘naturezas’ das coisas ou as leis da geometria – e para salvar-nos, assim, por meio do ‘conhecimento’ da verdade. 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 verdade do amor, da *caritas* (VATTIMO, 2006, p. 71).

Vattimo enfatiza que essa proximidade entre verdade e **caridade** não é algo esdrúxulo na filosofia pós-metafísica contemporânea, ela se encontra no neopragmatismo rortyano e na teoria do agir comunicativo habermasiano, por exemplo².

Para a filosofia contemporânea, a experiência da verdade acontece como a experiência de participação em comunidade que não é, necessariamente, uma comunidade fechada. Significativamente, na hermenêutica gadameriana a verdade acontece como uma construção entre comunidades na busca da ‘fusão de horizontes’. Isso significa, portanto, que a verdade não é uma objetividade que tem uma correspondência representativa, mas sim proposições compartilhadas pelas comunidades.

Com a morte de Deus e a dissolução da metanarrativas ocorreu uma desmistificação do princípio de autoridade e dos saberes objetivos. Com isso, a “nossa única possibilidade de sobrevivência humana está depositada no preceito cristão da **caridade**” (VATTIMO, 2006, p. 76). A razão disso é que a caridade nos possibilita “aceitar os diferentes jogos de linguagem, as diferentes regras dos jogos de linguagem” (Ibidem, p. 81). Essa herança cristã que retorna no pensamento débil é também, e principalmente, herança do preceito cristão da caridade e da sua recusa da violência (Conf. VATTIMO, 1998, p. 36).

Vattimo reafirma, portanto, que na sua perspectiva, “o niilismo pós-moderno (a dissolução das metanarrativas) é a verdade do cristianismo. O que significa que a verdade do cristianismo parece ser a dissolução do próprio conceito (metafísico) de verdade” (VATTIMO, 2006, p. 72).

Para Vattimo, o cristianismo traz uma mensagem histórica da salvação. Os que seguiram Cristo, não o fizeram somente porque viram seus milagres, como os dos séculos posteriores, a crença nos ensinamentos de Jesus advém da sua própria condição de não poder ser anulada ou derrotada: “quem crê, entendeu, ouviu, intuiu que sua palavra é ‘palavra de vida eterna’” (VATTIMO, 2006, p. 73). Além dessa questão, há também o fato de que a nossa existência histórica não teria sentido sem a revelação cristã. Da mesma forma que os clássicos de literatura fazem uma cultura, “assim também a nossa cultura em seu conjunto mais amplo não teria sentido se quiséssemos amputar-lhe o

cristianismo” (Ibidem, p. 74). Não podemos negar uma tradição aberta pelo anúncio do Cristo e a nossa pertença a essa tradição. Na verdade, ainda não conseguimos explicitar

todas as **conseqüências antimetafísicas do próprio cristianismo**; dado que ainda não somos suficientemente niilistas, isto é, cristãos, ainda opomos à inderrogabilidade histórico-cultural da tradição bíblica uma ‘realidade natural’ que substituiria independentemente dela e em relação à qual a verdade bíblica deveria ‘provar-se’. [...]. É muito mais razoável pensar que a nossa existência depende de Deus porque aqui e agora não conseguimos falar a nossa língua e viver a nossa historicidade sem responder à mensagem transmitida pela Bíblia. Pode-se dizer que essa é também uma pertinência particular, que esquece a humanidade em geral e se fecha para as outras religiões e outras culturas. Mas isso acontecerá em maior grau se pensarmos que a revelação cristã é ligada a uma metafísica natural que, hoje, depois da crítica marxista da ideologia e do desenvolvimento da antropologia cultural, tem se revelado o oposto disso (VATTIMO, 2006, p. 74-75).

É nessa perspectiva que também podemos encontrar outro conceito importante na reflexão vattimiana sobre a religião. É o conceito de *Kenosis*, a encarnação, como renúncia de Deus à própria transcendência soberana. Esse conceito é retomado de Girard³ que defende a idéia da encarnação como dissolução do sagrado enquanto violento (Conf. VATTIMO, 1998, p. 29). Mas o cristianismo niilista vattimiano vai além: enquanto o Deus violento de Girard é o Deus da metafísica, caracterizado pelo ser objetivo, a dissolução da metafísica é também o fim desta imagem de Deus, a morte nietzschiana de Deus:

A encarnação, isto é, o rebaixamento de Deus ao nível do homem, aquilo a que o Novo Testamento chama de *kenosis* de Deus, deverá ser interpretada como sinal de que o Deus⁴ não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem como traço distintivo a mesma vocação para o debilitamento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana (VATTIMO, 1998, p. 30).

Assim, para Vattimo, a ontologia débil seria uma transcrição da mensagem Cristã. Ou seja, o pensamento fraco e o seu ser fraco seriam uma tradução da morte desse Deus metafísico duro, autoritário, objetivo, onipotente, eterno e absolutista. Diversamente, então, poderíamos pensar em um Deus fraco, flexível, subjetivo, não-absolutista e amigo. Dessa forma, a secularização, característica da história do Ocidente moderno, é um fato interior ao cristianismo, algo extremamente positivo trazido pela mensagem cristã e que conduz à concepção da história da modernidade como debilitamento e dissolução do ser. (Conf. VATTIMO, 1998, p. 32).

E nesse sentido, a encarnação (*Kenosis*) é o símbolo do processo de secularização como processo liberador da civilização laica moderna das suas origens sagradas. E a secularização pode e deve muito bem ser compreendida como uma forma expressiva dos ensinamentos cristãos e não um distanciamento deles:

A chave de todo este discurso é o termo “secularização”. Com ele, como se sabe, indica-se o processo de “deriva” que liberta a civilização laica moderna das suas origens sagradas. Mas se o sagrado natural é o mecanismo violento que Jesus veio para revelar e desmentir, é bem

possível que a secularização – que é também perda de autoridade temporal por parte da Igreja, autonomização da razão humana em relação à dependência de um Deus absoluto, juiz ameaçador, de tal modo transcendente em relação às nossas idéias do bem e do mal a ponto de parecer um soberano caprichoso e bizarro – seja precisamente um efeito positivo do ensinamento de Jesus e não um modo de nos afastarmos dele (VATTIMO, 1998, p. 32-33).

Dessa forma, Vattimo encontra e acentua o sentido “positivo” da secularização, qual seja, o de que “a modernidade laica se constitui também e sobretudo como continuação e interpretação dessacralizante da mensagem bíblica [...], dessacralização do sagrado violento, autoritário e absoluto da religião natural” (VATTIMO, 1998, p. 33). A secularização seria a própria essência da modernidade. O filósofo italiano cita alguns exemplos representativos dessa secularização: a sociologia religiosa de Weber e a sua interpretação do capitalismo moderno sendo resultante da ética protestante; a forte ligação entre a racionalização da sociedade moderna e o monoteísmo hebraico-cristão; a história da transformação do poder do Estado, passando da monarquia de direito divino à monarquia constitucional até chegar à democracia representativa. Mais adiante reitera a questão central da positividade da secularização:

Um dos sentidos, ou o sentido principal, da centralidade da idéia de secularização como fato “positivo” interior à tradição cristã é, precisamente, o de negar esta imagem objetivista do retorno. 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 dos preceitos, não deve ser entendida como um acréscimo ou uma despedida do cristianismo, mas como uma realização mais plena da sua verdade que é, recordemo-lo, a *kenosis*, o rebaixamento de Deus, o desmentir dos traços “naturais” da divindade (VATTIMO, 1998, p. 39).

Dessa forma, para Vattimo, a positividade da secularização está distante da afirmação da transcendência de Deus, da idéia de uma fé pura conduzindo a crença do aperfeiçoamento humano e o progressivo esclarecimento da razão. Ocorre o inverso, afirma Vattimo: “a *kenosis*, iniciada com a encarnação de Cristo – e já antes com o pacto entre Deus e o ‘seu’ povo – continua a realizar-se em termos cada vez mais claros, prosseguindo a obra de educação do homem para a superação da essência originária violenta do sagrado e da própria vida social” (VATTIMO, 1998, p. 41).

Considerações finais

A metafísica pragmática da experiência religiosa de **James** faz a defesa de adoção da crença religiosa sem que seja necessária a evidência de sua verdade, na medida em que a própria adoção da crença a torna verdadeira para aquele que crê, principalmente pelo peso prático que possui. Da mesma forma, defende o sentimento religioso e repudia a sua desvalorização diante do fortalecimento do materialismo científico do início do século XX. O sentimento religioso, experiência pessoal, indizível e intransferível, não é menor que a Ciência, e a sua verdade consiste

nele proporcionar alegria e otimismo, e daí a sua utilidade. Mas, acima de tudo, James faz a defesa do direito de cada um adotar uma atitude crente em matéria religiosa sem que, por isso, seja condenado, pois a vontade de crer é, prioritariamente, um direito e uma liberdade pessoais.

Vattimo demonstrou que, na era do fim da metafísica, a hermenêutica historicizou a filosofia, ao acabar com a distinção entre ciências da natureza e ciências do espírito. Isso pode ser constatado quando o próprio Nietzsche afirma que a expressão que “não há fatos, apenas interpretações” é também uma interpretação. Para Vattimo a perda de representação da realidade se deve também ao cristianismo e ao seu princípio de interioridade que dissolveu a experiência da realidade objetiva em interpretação de mensagens:

Essa hermeneutização da filosofia libertou a religião da metafísica no momento em que identificava a morte de Deus, anunciada por Nietzsche, com a morte de Cristo na cruz narrada pelos Evangelhos. Se acreditamos ainda hoje no significado salvífico dessa morte, é porque o lemos no Evangelho, e certamente não porque temos nas mãos provas objetivas do fato histórico da ressurreição. Ao recorrer a Croce, Vattimo conclui observando que o próprio pragmatismo antifundacionista de Rorty só é possível porque vivemos nessa sociedade originária da mensagem bíblica. O pragmatismo e a hermenêutica transformam-se em filosofias capazes de ultrapassar o *lógos* metafísico em direção a uma cultura do diálogo que não é mais animado por uma busca da verdade (ZABALA, 2006, p. 42-43).

Para Vattimo a morte de Deus corresponde ao ateísmo filosófico que, em última instância, é sinônimo do fim do fundamento último. Por isso, paradoxalmente,

somente uma filosofia ‘absolutista’ pode se sentir autorizada a negar a experiência religiosa. [...] justamente porque o Deus-fundamento último, isto é, a estrutura metafísica absoluta do real, não é mais sustentável, justamente por isso é novamente possível crer em deus. Certamente, não no Deus da metafísica e da escolástica medieval, que de todo modo não é o Deus da Bíblia, isto é, do livro que justamente a metafísica racionalista e absolutista moderna havia pouco a pouco dissolvido e negado (ZABALA, 2006, p. 34).

Para o filósofo italiano, para superar os equívocos da guerra de religião é necessário, vivermos a nossa religiosidade fora do esquema do Iluminismo racionalista: “ou o fanatismo de uma fé cega (*credo quia absurdum*) ou o ceticismo de uma razão sem raízes e também sem vínculo efetivo com o mundo” (Conf. ZABALA, 2006, p. 38). Assim, é preciso renovar a religiosidade. Cultivar uma religião sem violência e sem a ambição do poder. Ao invés de levar adiante uma guerra pelo triunfo da fé ou se aliar a uma ideologia manipulatória, viabilizar soluções para problemas sociais, e refletir sobre os problemas econômicos do Terceiro Mundo. Deve-se abandonar a idéia de fazer triunfar uma fé sobre outra, pois “a tarefa que todos temos pela frente é reencontrar – depois da época ‘metafísica’ dos absolutismos e da identidade entre verdade e autoridade – a possibilidade de uma experiência religiosa pós-moderna, na qual a relação com o divino não seja mais poluída pelo medo, pela violência, pela superstição” (Ibidem, p. 39).

Vattimo e Rorty acreditam que uma religiosidade fraterna e amorosa seja possível devido a uma característica da atual era pós-metafísica: a desistência da Verdade como Representação da Realidade. Nesse âmbito, segundo Ghiraldelli, convergem as tradições filosóficas de cada um desses dois pensadores, a hermenêutica e o pragmatismo, nas quais o “verdadeiro” e o “falso” só podem ser enunciações mediadas pela invenção da linguagem de, no mínimo, duas pessoas que compartilham um mundo e uma atividade comuns e que as impele à comunicação. O Verdadeiro Conhecimento pretensamente alcançado pela metafísica teria um núcleo duro que inviabilizaria a interação das pessoas que se falam e dessas com o ambiente compartilhado e da redescrição que cada um faz desse ambiente. Assim, o realismo religioso busca mostrar a realidade eterna e imutável da Verdade em Deus ou no “Caminho Para Ele” (Conf. GHIRALDELLI, 2006). Por caminhos distintos, mas convergentes, os dois filósofos compreendem a religião em uma perspectiva imanente, sem os absolutismos metafísicos:

Vattimo, socialista, aprecia considerar um fato passado: a importância da vinda de Cristo. Rorty, liberal de esquerda, gosta de santificar a esperança de um fato futuro: a ampliação pelo mundo de uma generosa sociedade livre e sabiamente igualitária. [...] Ambos acreditam [...] na] idéia de que Deus está querendo deixar de nos tratar como servos para nos tratar como amigos. Vattimo vê isso na Encarnação. Rorty vê isso na Utopia Vaga. Sermos tomados como amigos é sermos considerados como aqueles que não têm de obedecer, mas como aqueles que podem viver sob uma única lei, a do amor (GHIRALDELLI, 2006, p. 10).

As nuances pós-metafísicas do pragmatismo de James, do pensamento fraco de Vattimo e do neo-pragmatismo de Rorty, vêm a relação entre o fim da metafísica e a religião como um abandono da crença de que somente a verdade objetiva da teologia e das ciências naturais nos torna livre. Assim,

A revelação escritural não contém a explicação de como Deus é e de como podemos nos salvar através do conhecimento da verdade. A única verdade que o Evangelho nos revela é o apelo prático ao amor, à caridade. **A verdade do cristianismo é a dissolução do próprio conceito metafísico de verdade. Um cristianismo sem Deus representa uma fé liberta da metafísica objetivista que pensa demonstrar, com base na ‘sadia razão natural’, a existência de um ser supremo. O principal desafio da Igreja Católica na modernidade é o mesmo da ciência: também a Igreja quer valer como fonte única de verdade. As discussões sobre a demonstração da existência de Deus ou dos milagres sempre se moveram em torno da idéia de que a verdade que liberta é a verdade objetiva** (ZABALA, 2006, p. 39-40). (Grifo nosso).

Para Zabala (2006), o homem pós-moderno, testemunha do fim das grandes sínteses unificantes do pensamento metafísico tradicional, pode viver sem neuroses em um mundo sem Deus e sem estruturas fixas e garantidas, de fundação única, última e normativa para o conhecimento e para a ética. Este homem não mais necessita da segurança extrema e mágica que era fornecida pela

idéia de Deus e, assim, aceita que a história não esteja sempre a seu favor, que não há garantia de felicidade e que o mundo é relativo e feito de meias-verdades. Dessa forma,

O ideal de uma certeza absoluta, de um saber totalmente fundamentado e de um mundo organizado racionalmente é, para ele, apenas um mito tranquilizador próprio de uma humanidade ainda primitiva. Graças à secularização, o homem desvincula-se da hierarquia criatural e de qualquer limite, seja ele cosmológico, como prevê a visão grega do mundo, seja ele teológico, como prevê aquela da Igreja. Nesse sentido, um conceito fraco de razão não seria mais conforme a pregação evangélica do amor? O próprio Paulo não hesita em afirmar: ‘quando sou fraco, é então que sou forte’ [...]. É a fragmentariedade da razão, típica do pensamento pós-moderno, que põe à disposição do homem aquele lugar vacante no qual a Igreja deveria colocar sua própria mensagem de fé para não incorrer mais em contradições” (ZABALA, 2006, p. 35).

Este homem pós-moderno, que assume a condição fraca do ser e da existência, aprende a conviver consigo e com a finitude, para além da nostalgia do fim do absoluto da metafísica. Dessa forma, a aceitação da nossa condição constitutivamente dividida, instável e plural, própria ao nosso ser, constituída de diferença, transitoriedade e multiplicidade, pode possibilitar a prática da solidariedade, caridade e ironia. Esta última compreendida aqui como descrença em relação à verdade objetiva e afirmação das verdades plurais e interpretativas. A recusa da transcendência além-túmulo valoriza o pluralismo e a tolerância evitando o autoritarismo de uma visão particular. Assim,

A ‘morte de Deus’ [...] indica hoje a encarnação, a *kénosis* (do verbo *kenóo*, torno vazio), com a qual Paulo alude ao ‘esvaziar-se de si mesmo’ realizado pelo Verbo divino, que se rebaixou à condição humana para morrer na cruz. Tudo isso nos leva a uma concepção menos objetiva e mais interpretativa da revelação, ou seja, a uma concepção ‘do último deus’ (ZABALA, 2006, p. 35-36).

Assim, a atualidade da hermenêutica a partir do ponto de vista religioso, indica que a salvação não passa através da descrição e do seu conhecimento, mas sim através da interpretação. Noções como ‘comunicação’, ‘globalização’, ‘diálogo’, ‘consenso’, ‘interpretação’, ‘democracia’ e ‘caridade’ assumiram na cultura contemporânea uma tendência do pensamento a abandonar a objetividade (Conf. ZABALA, 2006, p. 36).

O pensamento fraco busca a compatibilidade da privatização da fé religiosa, longe da institucionalização da fé religiosa instituída em igrejas e posições políticas. Aqui, o laicismo é anticlericalismo, ou seja, “a tendência a afirmar a completa autonomia da vida cultural, social e política em relação a qualquer igreja, o futuro da religião, segundo Rorty e Vattimo, depende da capacidade das atuais autoridades eclesiásticas de deixar que a religião se transforme em algo privado” (ZABALA, 2006, p. 37). Essa perspectiva está muito próxima a de James quando este defende o direito de cada um adotar uma atitude crente em matéria religiosa sem ser condenado pela

lógica ou pela ciência, mas constituindo uma verdade estabelecida pelo desejo e viabilizadora de soluções práticas.

Na era pós-metafísica, também idade da interpretação, a religião enquanto questão privada se transformaria na responsabilidade diante de si mesmo e não mais diante de Deus, pois “a democracia, a hermenêutica e o cristianismo, de um ponto de vista pós-metafísico, não são métodos para a descoberta da verdade e excluem deliberadamente todas as questões concernentes ao verdadeiro” (Ibidem, p. 38).

NOTAS:

1. “De um lado, ela reduz toda a realidade a mensagem – colocando fora do jogo também a distinção entre *Natur-* e *Geisteswissenschaften*, dado que mesmo as chamadas ciências ‘duras’ verificam ou rejeitam como falsas as suas proposições dentro de determinados paradigmas ou pré-compreensões. Se assim os ‘fatos’ revelam que não são mais que interpretações, por outro lado a interpretação se apresenta, ela mesma, como o fato: a hermenêutica não é uma filosofia, mas a enunciação da própria existência histórica na época da metafísica” (Vattimo, 2006, p. 65).

2. “Na filosofia pós-metafísica de hoje, assim como no neopragmatismo de um Rorty ou na filosofia do agir comunicativo de Habermas, a vizinhança entre verdade e caridade não é de modo algum uma idéia extravagante. Para esses dois pensadores e para muitos de nossos contemporâneos, não existe experiência da verdade senão como experiência de participação em uma comunidade: não necessariamente a comunidade fechada, de paróquia, de província, de família, dos comunitaristas. Como no caso da hermenêutica de Gadamer, a verdade acontece como construção sempre em curso de comunidades que coincidem em uma ‘fusão de horizontes’ (*Horizontverschmelzung*), que não possui nenhum insuperável limite ‘objetivo’ (como aquele da raça, da língua, das experiências ‘naturais’). O que parece cada vez mais óbvio no pensamento pós-metafísico contemporâneo é que o verdadeiro não é, sobretudo, correspondência da proposição com a coisa. Mesmo quando falamos de correspondência, pretendemos aludir a proposições verificadas no âmbito de paradigmas cuja verdade consiste antes de tudo no fato de serem compartilhados por uma comunidade” (Vattimo, 2006, p. 71-72).

3. “Girard é também herdeiro de muita teologia do séc. XX, que insistiu na diferença radical entre fê cristã e ‘religião’, entendendo esta última no sentido da natural propensão do homem para se pensar dependente de um ser supremo p o qual, precisamente porque responde a esta propensão natural, acaba por não ser mais nada além de uma projeção dos desejos humanos, oferecendo-se à crítica poderosamente inaugurada por Feuerbach e depois continuada por Marx” (Vattimo, 1998, p. 29).

4. Conf. Paulo, Carta aos Filipenses.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Susana de. Visões rortyanas acerca da “cultura literária”. In: **Pragmatismo e questões contemporâneas.**/Arthur Arruda Leal ferreira (Org.). Rio de Janeiro: Arquimedes: Grupo de Trabalho em Pragmatismo, Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Brasil), 2008.

GHIRALDELLI JR, Paulo. Pragmatismo e hermenêutica. In: **O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia.** Tradução: Eliana Aguiar, Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

JAMES, William. **La voluntad de creer.** Traducion castellana Santos Rubiano. Madrid, 1922. Disponível em <http://www.unav.es/gep/LaVoluntaddeCreer.html>.

MARINHO, Cristiane M. **Pensamento pós-moderno e educação na crise estrutural do capital.** Fortaleza, EDUECE, 2009.

NIEBUHR, Richard R. William James acerca da experiência religiosa. In: **William James**. PUTNAM, Anna (Org.). Tradução André Oides. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2010. (Companions & Companions).

RORTY, Richard. VATTIMO, Gianni. ZABALA, Santiago (Org.). **O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia**. Tradução Eliana Aguiar, Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

RORTY, Richard. VATTIMO, Gianni. ZABALA, Santiago (Org.). Qual é o futuro da religião após a metafísica? In: **O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia**. Tradução Eliana Aguiar, Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

RORTY, Richard. Anticlericalismo e ateísmo. In: **O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

RORTY, Richard. Fé religiosa, responsabilidade intelectual e romance. In: **William James**. PUTNAM, Anna (Org.). Tradução André Oides. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2010. (Companions & Companions).

RORTY, Richard. A política cultural e a questão da existência de Deus. In: **Filosofia como política cultural**. Tradução: João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009. (Coleção Dialética).

RORTY, Richard. O pragmatismo como um politeísmo romântico. In: **Filosofia como política cultural**. Tradução: João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009. (Coleção Dialética).

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em Acreditar**. Tradução Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1998.

VATTIMO, Gianni. A idade da interpretação. In: **O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

ZABALA, Santiago. Uma religião sem teístas e sem ateístas. In: **O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia**. Tradução Eliana Aguiar, Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.