



O futuro da religião após a metafísica: o diálogo entre Rorty e Vattimo

Marcelo Martins Barreira
Dep. de Filosofia/UFES

Em nosso artigo pretendemos apresentar e problematizar alguns pontos levantados por Rorty e Vattimo na obra conjunta intitulada *O Futuro da Religião – solidariedade, caridade e ironia* (2006), publicada em 2004, com artigos de cada um deles e com o texto do diálogo entre ambos realizado em dezembro de 2002, na cidade de Paris. Ao tratarem do que consideram elementos-chaves da problemática religiosa em contexto democrático ocidental, esses autores mostram a ampla sintonia entre duas tradições do pensamento pós-metafísico, respectivamente, o pragmatismo norte-americano de James e Dewey e a hermenêutica européia segundo a linhagem interpretativa marcada por Nietzsche e Heidegger.

Ainda que compreendam o discurso filosófico como sendo um exemplo de “política cultural”, Rorty e Vattimo excluem o paradoxo de corte metafísico da relação entre filosofia e cultura. Paradoxo que reconhece o saber filosófico como um subproduto de processos culturais, a exemplo da antiguidade grega em que surgiu isso que se convencionou chamar de “Filosofia”; no entanto, tal produto cultural, a “Filosofia”, foi considerada capaz de fundamentar, pela externalidade de seus princípios teóricos, esse mesmo universo cultural. Pretensão levada a cabo por Platão e Hegel a ponto de tornarem paradigmáticas as suas doutrinas e estratégias fundacionistas de legitimação e validação para todas as culturas (VAZ, 1993). Nesse sentido, o tema geral desse Colóquio, “Filosofia como política cultural”, revela a atitude oposta do neopragmatismo rortiano quanto a esse

fundacionismo, substituindo-o por uma estratégia persuasiva de intervenção horizontal na cultura em sua própria hibridização e ambiguidade sócio-política.

Rorty e Vattimo consideram as questões a respeito da “verdade” e do “conhecimento” como fruto de uma busca pela “concordância universal intersubjetiva” (RORTY & VATTIMO, 2006, 55). A esfera religiosa não deveria participar dessa busca, numa tentativa de enfrentamento e competição com a metodologia de investigação empírica. A “arena epistemológica” está fortemente marcada pelos desafios epistemológicos e políticos colocados pela ciência natural (RORTY & VATTIMO, 2006, 53). A teologia natural não resistiu às críticas modernas de Hume e de Kant feitas a ela, reduzindo-a a “um ‘mero’ veículo de satisfação emocional” (RORTY & VATTIMO, 2006, 56).

A tricotomia kantiana das esferas culturais há de ser superada pela interpenetração e interação contínua entre elas, transformando a epistemologia por processos políticos de “cooperação social”. Hoje em dia a divisão e autonomia entre as esferas culturais se baseiam numa cooperação mútua e não numa inconsistente rivalidade entre si, como a que marca a tensão existente entre os domínios da ciência e da religião, sobretudo por meio das instituições que as representam. Diante disso, salienta Rorty, o melhor caminho para se resolver problemas como esse, sem transcender a contingência histórica, dá-se “com a ironia exercida privadamente em relação ao próprio predecessor do que à sua relação com a verdade” (RORTY & VATTIMO, 2006, 29), a exemplo da literatura.

Superar a abordagem cognitivo-epistemológica da religião em sua “Tradição Monoteísta Ocidental”, ainda hoje em disputa contra a “Tradição Racionalista Ocidental”, traduz-se numa superação tanto da “Idade da Fé”, do medievo, quanto da “Idade da Razão”, do iluminismo, ambas refém dessa disputa para afirmarem suas excessivas convicções e mútuos preconceitos (RORTY & VATTIMO, 2006, 24). Seria necessária uma nova secularização: a das posturas dogmáticas em torno da “Verdade Absoluta” sobre a “Realidade”. Por isso, a proposta rortyana de se retomar a tarefa hegeliana de “aprender nosso tempo em pensamento” (RORTY & VATTIMO, 2006, 50) tornou-se mais viável e consistente do que as anteriores por sua delimitação e contingência — deixando de lado, é claro, a carga epistemológico-metafísica do hegelianismo, que faz persistir a oscilação do pêndulo, de acordo com Rorty, “entre ateísmo militante positivista e a defesa do teísmo simbólico ou existencialista” (RORTY & VATTIMO, 2006, 55).

A laicidade não deveria se pautar pela estéril e inócua discussão epistêmica entre teísmo e ateísmo. Rorty não considera irracional a crença em Deus como pregou o

positivismo. O problema do religioso é sua condição de “politicamente perigoso”. Daí a preferência de Rorty em preferir, naquele momento, autodenominar-se “anticlerical”, mais do que continuar a se considerar por aquilo que representa o rótulo de “ateu” (RORTY & VATTIMO, 2006, 37) — a não ser que se entenda o termo “ateísmo” como sinônimo grosseiro de “anticlericalismo”. Rorty reconhece ter a mesma “religiosidade desafinada” que se refere Weber em sua autobiografia, fruto de sua ambiguidade quanto ao religioso (RORTY & VATTIMO, 2006, 48). Essa expressão indica um critério propriamente “estético” do fenômeno religioso, não um critério doutrinário, seria como se alguns não tivessem um “ouvido musical”, apenas isso, sem que se menospreze aos que consideram esse debate sem sentido (RORTY & VATTIMO, 2006, 49). Tal posição, pelo visto, não compartilharia da recente polêmica em torno do célebre e militante livro de Dawkins, que se denomina “ateísta” por defender um exclusivismo das explicações científicas dos fenômenos naturais (RORTY & VATTIMO, 2006, 50).

Como a literatura, também o religioso há de transmitir uma percepção irônica da condição humana que passa por seu valor na esfera privada para, paradoxalmente, promover a solidariedade humana. Essa perspectiva se abre às efetivas e novas questões trazidas por nossa condição histórica atual, que deixa de lado a discussão metafísica da epistemologia moderna. Corrobora essa nova situação o afastamento da visão positivista pela filosofia da ciência de Kuhn e a atitude de abertura e diálogo de muitos teólogos pós-heideggerianos, que se desarmam contra a ciência e também superam a necessidade de se estabelecer uma conexão intrínseca entre o *Credo* e a realidade objetiva (RORTY & VATTIMO, 2006, 24). Essa dupla posição de acolhida da contingência histórica facultou a Rorty construir uma articulação entre três leituras dessa problemática: a de William James, em sua afirmação de que “a ciência natural e a religião não precisam competir entre si” (RORTY & VATTIMO, 2006, 48); a de Dewey, de relativização da verdade absoluta; e, por fim, a de Vattimo, ao anunciar: “agora que o pensamento cartesiano (e hegeliano) completou sua parábola, não faz mais sentido opor fé e razão tão agudamente” (RORTY & VATTIMO, 2006, 55 e 56) — oposição característica da “ontoteologia”, conforme nos esclarece Heidegger em suas obras.

Rorty sublinha o empreendimento hermenêutico de Vattimo — nos passos de Nietzsche e Heidegger —, além dos esforços de James e Dewey, na operação “político-cultural” de substituírem a “distinção kantiana entre cognitivo e não-cognitivo pela distinção entre a satisfação de necessidades públicas e a satisfação de necessidades privadas” (RORTY & VATTIMO, 2006, 56/57). Substituição que não se traduz por um

menosprezo pelas “necessidades privadas”. O significado da expressão “necessidades privadas” se vincula, provavelmente, ao que Rorty interpretou como a elaboração freudiana de “moral privada”, isto é, a tentativa de auto-reconciliação dos indivíduos, podendo chegar, em alguns indivíduos excepcionais, na “tentativa de fazer de suas vidas obras de arte” (RORTY, 1999, 204).

A esfera privada carece de formas cognitivas — próprias ao entendimento e de suas expressões públicas e compartilháveis —, prescindindo do que Robert Brandon chama de “dar e solicitar razões”. Por conseguinte, mais do que um demérito, é uma prerrogativa da religião a sua reclusão para a vida privada, pois tal reclusão liberta “suas afirmações da rede de inferências socialmente aceitáveis, que fornece justificações para fazer essas afirmações e tirar conseqüências práticas por tê-las feito” (RORTY & VATTIMO, 2006, 57). O mais significativo em tal prerrogativa, por sua vez, é o reconhecimento da insensatez de quaisquer pretensões de legitimação ou validação da experiência religiosa. Por isso, o futuro da religião atual ou, quem sabe, a nova religião do futuro enfatizaria o esvaziamento do autoritarismo eclesiástico enquanto instância de competência e de afirmação de “verdades dogmáticas”. Será, então, uma religião transformada e transfigurada em perspectiva privada.

Não importa tanto a obsessão por “objetividade” e “verdade” em afirmações do tipo “Deus existe”, importa, sim, a conseqüência política e cultural dessa posição autoritária, conforme o dispositivo retórico/estratégico de dominação que se expressa na seguinte e incisiva pergunta, indutora de “consensos”: no caso de a sentença “Deus existe” ser “verdadeira”, *todos* deveriam acreditar na existência de Deus? A possibilidade de controle social subjaz na formulação dessa pergunta, que induz a uma resposta que se sustente por um discurso sobre a relevância “objetiva” dos rituais de pureza (RORTY & VATTIMO, 2006, 107).

Com Vattimo e James, Rorty prefere substituir a dupla questão anterior por outra, mais pertinente em nosso atual contexto democrático, secular e plural: “eu tenho o direito de ser religioso?” Thomas Jefferson fornece uma orientação para responder a essa outra e nova questão acerca do fenômeno religioso, numa formulação mais afeita à contingência dos processos históricos em sociedades democráticas e laicas: cada um pode ser religioso ou irreligioso com o limite de que, como diz o fundador da democracia liberal americana, “não caiam no ‘fanatismo’” (RORTY & VATTIMO, 2006, 37). Na continuidade dessa primeira afirmação, Jefferson esclarece que o fanatismo não depende do sentido que a religião dá à vida de alguém, mas no cuidado de que as opiniões referentes às questões

últimas não impliquem em ações públicas injustificáveis perante a maior parte de seus concidadãos. Isto não significaria uma “ditadura da maioria”, mas tão-só esclarecer que o fanatismo, muitas vezes, é um aproveitamento antidemocrático da tolerância democrática. A democracia desloca a experiência religiosa para a reclusão da vida privada, tolerando os preconceitos de cada um até o limite sinalizado publicamente pelos concidadãos. Caberia aqui um resgate do que Voltaire escreve sobre o fanatismo num verbete homônimo de seu “Dicionário Filosófico”; Voltaire se assemelha a Rorty em sua abordagem do tema “fanatismo” ao proclamar, com uma precisão bastante atual, de que “para os fanáticos, sua adoração é superior às leis civis” (182-183). Para a religião, em contexto democrático, não caia em fanatismo, Rorty aponta dois fatores que devem ser levados em consideração: evitar que as instituições eclesásticas camuflam seus interesses políticos sob o pretexto de “animar a fé”; além de estimular o diálogo entre crentes e não-crentes, que significa uma “política de viver e deixar viver” (RORTY & VATTIMO, 2006, 50), sem que seja preciso fornecer razões sobre o que fazemos em nossa solidão (RORTY & VATTIMO, 2006, 58), no clima de religiosidade e de ritualidade faça-você-mesmo.

Rorty acompanharia, assim, o que entende ser a defesa de Vattimo por um cristianismo cultural dos “meio crentes” com sua “fé morna”. Posição que não significaria uma negação da expressão comunitária do religioso, mas que ressalta a autonomia de cada um para fundar a própria igreja — tendo nesse procedimento o cuidado de que ela não se converta em outro Vaticano, como acontece com as igrejas americanas, impedindo a conversação e se tornando, nos termos de Rorty, “a mais horrível das instituições autoritárias” (RORTY & VATTIMO, 2006, 95). A principal alternativa profilática ao autoritarismo para desenhar uma “nova cultura pós-religiosa”, na perspectiva do “pensamento fraco” — em que Rorty se inscreve junto a Vattimo — é o questionamento do objetivismo (RORTY & VATTIMO, 2006, 43).

Para justificar sua perspectiva, Rorty se apropria da interpretação vattimiana da *kénosis* de Deus. O termo *kénosis* se encontra na carta paulina destinada aos filipenses (Fil 2: 7) e se tornou uma categoria da teologia cristã para se referir ao esvaziamento ou debilitamento divino por meio da encarnação. Vattimo se apropria desse termo para proclamar que o niilismo e a secularização participam da história da salvação inaugurada pela *kénosis* (VATTIMO, 2004, 63), que dissolve e pressupõe a dissolução do poder dos fundamentos. Por meio de uma releitura heideggeriana de Girard, Vattimo sustenta que a crítica da metafísica e sua “constituição onto-teo-lógica”, o projeto de “superação/ultrapassagem da metafísica” (*Verwindung*), serve como indicação de uma

trilha discursiva pós-metafísica sobre o fenômeno religioso que deixe para trás a violência do sagrado e sua lógica “vitimária”, ambas presentes no autoritarismo epistemologicamente intolerante do objetivismo.

O anúncio cristão, marcado pelo mito da encarnação, conceberia um modelo não-fundacionista e não-objetivante do real ao pressupor a escuta dos outros e a disciplina do diálogo, estimulando a pluralidade e heterogeneidade de discursos e interpretações. Logo, contra as pretensões do objetivismo e de sua paralisia diante do novo, o que ainda pode dar sentido ao humano diante da diversidade de religiões e opiniões, conforme Vattimo, é a caridade e o respeito pelo outro; numa prática solidária. Num movimento simultaneamente quenótico e secularizante, a história da salvação no ocidente cristão seria marcada por seu caráter anti-totalitário, criando, como consequência da encarnação, uma estrutura crescentemente democrática e de múltiplas racionalidades. Por isso, Rorty considera um elogio de Nietzsche o reconhecimento feito por este de que “a democracia é o cristianismo tornado natural. (RORTY & VATTIMO, 2006, 99)

A encarnação/*kênosis* afasta a secularização da verificabilidade fenomênica ou da especulação essencialista. Essas posições devem ser secularizadas em vista de uma metaforização e linguistificação do “real” e mesmo de Deus, esvaziando essa palavra de seus atributos de onipotência e transcendência para torná-lo nosso amigo (RORTY & VATTIMO, 2006, 42, 54 e 78). Por isso o anúncio nietzscheano da morte do Deus moral não merece nossas lágrimas, ao contrário, devemos rejubilar-nos, nas palavras de Harvey Cox (1970, 25), “com o fato de que, livres de outro pesadelo”, podermos, então, remodelar uma religião do futuro que se alicerce, segundo Rorty, na perspectiva deweyana de uma religião que ensina ao homem a confiar em si mesmo, em síntese: numa “religião do amor” e não numa “religião do medo” (RORTY & VATTIMO, 2006, 22 e 100). Essa transfiguração desinstitucional do religioso é outra consequência da secularização do sagrado, tornando-se decisiva para a justificação da democracia e da laicidade, pois multiplica as metáforas do discurso religioso graças à dialética de seu vínculo com a “consciência comum” (RORTY & VATTIMO, 2006, 22).

Para concluir, uma pequena divergência entre amigos no tocante à religião. Enquanto Vattimo, por considerar-se cristão, valoriza o que seria a narração de um “evento” decisivo no passado para a história ocidental — considerada também história da salvação —, Rorty, ao contrário, não considera, como diz, “a distinção entre a.C. e d.C.” (RORTY & VATTIMO, 2006, 88) — numa frase em que ironicamente desconsidera o caráter de “acontecimento” da chamada “Encarnação”. Rorty, ao compreender a

religiosidade como “o todo maior do qual somos parte”, a vê inscrita diretamente numa “imaginação funcional” da nossa herança cultural em perspectiva emancipativa. Neste sentido, Rorty privilegia os acontecimentos do final do século XVIII como determinantes para a nossa situação histórica atual. Eventos que revelaram o “poder humano da imaginação” e permitiram um amálgama da Revolução Francesa e sua solidariedade com a ironia do romantismo. Como desdobramento desse amálgama temos um outro que fez da tríade revolucionária — *liberté, égalité, fraternité* — uma tradução da caridade cristã em contexto secular e laico, ensejando a desconstrução metafísica (RORTY & VATTIMO, 2006, 22 e 88/89).

Daí decorre a *mission civilisatrice* europeia (RORTY & VATTIMO, 2006, 98) — talvez em sintonia com uma heterotopia do panteísmo romântico de Dewey no artigo *Common Faith* (RORTY & VATTIMO, 2006, 106) — que estimula a “injustificável esperança” de Rorty ao imaginar uma civilização global em que o amor será a única lei, descrita nos traços de um *Welfare State* social-democrata e libertário: “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 leitorado alfabetizado e bem educado”. Rorty finaliza o seu texto deflacionando a palavra “mistério” de seu uso místico e metafísico ao afirmar: “Não tenho idéia como tal sociedade poderia surgir. É um mistério, de surgir um amor gentil, paciente que suporta tudo”.

A divergência “religiosa” entre Rorty e Vattimo, enfim, é exemplar do que se disse acima, a divergência entre ambos não consiste num desacordo de “crenças” objetivas, mas em idiosincrasias de ordem privada: “Diferença entre gratidão injustificável e esperança injustificável, não um conflito de crenças sobre o que verdadeiramente existe e não existe” (RORTY & VATTIMO, 2006, 60).

Referências:

COX, H. *Que a serpente não decida por nós*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

VATTIMO, G. *Acreditar em Acreditar*. Lisboa: Relógio D’Água, 1998.

_____. *Depois da Cristandade*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004.

_____. *Para Além da Interpretação – O significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

RORTY, R. “Freud e a reflexão moral”: In: *Ensaio sobre Heidegger e outros escritos filosóficos 2*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, 193-219

RORTY, R. & VATTIMO, G. *O Futuro da Religião – solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

VAZ, H. C. de L. “Filosofia e cultura na tradição ocidental”. In: *Síntese Nova Fase*. v. 20, n. 63 (1993): 533-578.

VOLTAIRE, *Dicionário Filosófico. Cartas inglesas*. São Paulo: Abril, 1984, 182-183.