



Rumo a uma filosofia da religião em tom pós-metafísico. Diálogos com Habermas e Rorty

**Towards a philosophy of religion in a post-metaphysical tone.
Dialogue with Habermas and Rorty**

Júlio Paulo Tavares Zabatiero*

Resumo

Este artigo consiste em um diálogo com textos de Jürgen Habermas e Richard Rorty referentes ao tema da religião e seu lugar na sociedade contemporânea. Em vista do tom dialógico, as citações desses autores são relativamente numerosas, a fim de que as suas vozes sobressaíam no texto. O objetivo do diálogo é extrair pistas para a construção de uma filosofia da religião em tom pós-metafísico, ou não fundacional. Não é um texto exaustivo, mas sugestivo. Não se propõe a tecer críticas ao sistema de ideias dos autores com quem dialoga, mas aproveitar criticamente algumas de suas ideias para a definição de possíveis rumos para uma filosofia da religião pós-metafísica. Os termos pós-metafísico e não fundacional são usados aqui de modo intercambiável e não se referem a um tipo de filosofia antimetafísica, mas sim, a uma filosofia para a qual os temas da metafísica não assumem papel de explicação fundacional da realidade como um todo.

Palavras-chave: Filosofia pós-metafísica; Habermas; Rorty; Religião.

Abstract

This essay is a dialogue with Jürgen Habermas's and Richard Rorty's texts on the theme of religion and its place in contemporary society. Given the conversational tone, the number of quotations from those authors is relatively large, so that their voices can speak up in the text. The goal of that dialogue is the formulation of clues to the elaboration of a post-metaphysical or non-foundational philosophy of religion. The essay is not exhaustive, but suggestive. It does not mean to criticize Habermas's and Rorty's systems of thought, but to appropriate critically some of their ideas as guidelines to a post-metaphysical philosophy of religion. The terms 'post-metaphysical' and 'non-foundational' are interchangeable here and do not refer to an anti-metaphysical philosophy. They try to express a kind of philosophy in which metaphysical themes do not play a role of foundational explanation of reality as a whole.

Key words: Post-metaphysical philosophy; Habermas; Rorty; Religion.

Artigo recebido em 4 de dezembro de 2009 e aprovado para publicação em 25 de fevereiro de 2010.

* Doutor em Teologia (EST), professor da Escola Superior de Teologia em São Leopoldo-RS e coordenador de Pós-Graduação e Pesquisa da Faculdade Unida de Vitória, membro da Anpuh, da Society of Biblical Literature, do GT de Filosofia da Religião da Anpof e da Fraternidade Teológica Latino-Americana. País de origem: Brasil. E-mail: jzabatiero@uol.com.br

Introdução

O título do artigo visa destacar alguns pontos. Não pretendo traçar exaustivamente os contornos de uma filosofia da religião, mas apontar um *rumo* possível para a reflexão filosófica sobre a religião, bem como os rumos possíveis que tal forma de filosofia da religião possa percorrer. O rumo desejado é pós-metafísico, ou seja, insere-se numa orquestração filosófica cujos instrumentistas são autores como Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein e Heidegger, entre outros, daí a escolha de Rorty e Habermas como parceiros de diálogo, já que estes dão continuidade ao modo filosófico daqueles. O tom específico é derivado de duas formas musicais que aprecio: a bossa-nova com suas dissonâncias e o *jazz* com seus improvisos. Outros tons são possíveis em uma filosofia da religião pós-metafísica, e ficará claro que minha visão difere tanto da de Rorty como da de Habermas.

Devido principalmente ao casamento entre a teologia cristã e o pensamento metafísico ocidental, filosofias pós-metafísicas da religião ainda são escassas, mais praticadas por filósofos que não seriam classificados como filósofos *da* religião. Nomes importantes da filosofia da religião do século XX, como Paul Tillich e John Hick, que procuram levar em consideração o novo estado da reflexão filosófica, ainda se situam em uma região liminar entre o pensamento metafísico e o pós-metafísico. Em tom pós-metafísico, as contribuições mais significativas provêm de pensadores não diretamente ligados à filosofia da religião, tais como Gianni Vattimo, Jacques Derrida, Richard Rorty e Jürgen Habermas. Dadas as limitações de espaço, irei me concentrar em aspectos da contribuição de Rorty e Habermas, procurando traçar contornos de uma filosofia da religião em tom pós-metafísico ou não fundacional.¹ Devo destacar que faço uma leitura *terapêutica* dos textos desses autores, e integro suas contribuições à minha reflexão como uma espécie de *quilt* (colcha de retalhos), que retrata o mosaico caoticamente ordenado que é a vida.

¹ Não há, é claro, uma concordância integral entre esses dois pensadores, mas ambos, além de dialogarem entre si, apresentam contribuições bastante similares ao debate sobre a tarefa da filosofia em geral e da filosofia da religião em particular, que justificam a sua presença conjunta. A diferença mais importante entre eles se dá nas questões relativas à universalidade ou contextualidade dos discursos racionais, em que Rorty critica Habermas por sua ainda adesão a uma forma fundacional de reflexão filosófica, e Habermas critica Rorty por sua adesão inadequada ao relativismo contextualista. Ainda por razões de tempo, não farei um diálogo contrastivo entre os dois pensamentos.

Seria desnecessário dizer que reconheço as limitações de tal opção teórica e não a entendo como a única ou a melhor opção a ser assumida. Devo ressaltar, ainda, que é como um teólogo que faço minha reflexão filosófica sobre a religião. Assumir uma atitude pós-metafísica é, para teólogos cristãos, uma decisão arriscada, já que ao longo de quase toda a história do pensamento ocidental a teologia cristã se constituiu predominantemente como uma espécie do próprio pensamento metafísico. A minha opção pelo tom pós-metafísico tem muito a ver com a minha musicalidade religiosa (parafrazeando Weber), cujos sons se harmonizam ao redor da clave do mito cristão da encarnação do Verbo, que leio como uma espécie de destranscendentalização e retranscendentalização dos nossos conceitos de Deus.

1. O que não é uma filosofia da religião em tom pós-metafísico

1.1 Não é reflexão sobre a essência da divindade ou do sagrado

Em tom metafísico, a filosofia da religião se debruçava sobre questões relativas à essência da divindade ou do sagrado, como as provas da existência de Deus, a natureza de Deus, a essência da realidade religiosa, e debatia a mais adequada descrição da essência divina – como o teísmo, o ateísmo, o deísmo, o panteísmo, ou o panenteísmo – bem como a atitude epistêmica adequada – como o agnosticismo, o realismo, ou a analítica da linguagem religiosa. Em tom pós-metafísico, esse tipo de questão não precisa mais ser formulado. Uma filosofia da religião em tom pós-metafísico não tematiza a realidade transcendente que fundamenta a crença religiosa, mas as próprias crenças religiosas enquanto tais – conforme a sua vocação antitranscendentalista. Deixa as questões relativas à realidade transcendente das crenças religiosas por conta da teologia e dos discursos religiosos propriamente ditos, na medida em que tais discursos não são discursos *sobre* o mundo “físico” ou “natural”, ao estilo dos discursos científicos. Nesse sentido, a filosofia da religião não difere das demais divisões temáticas do pensamento filosófico em tom pós-metafísico.

Essa compreensão da filosofia da religião difere da de Paul Tillich, para quem:

[...] concerne à natureza do método metalógico romper os limites de toda subjetividade desse tipo [do idealismo subjetivo] e, na filosofia da religião, *resolver o problema da realidade*. Deste ponto de vista,

dever-se-ia enfatizar novamente que a análise da essência do religioso, segundo o método metalógico, não requer complementação alguma de uma prova da verdade da religião; contém em si mesma a solução do 'problema da realidade' tanto para a esfera religiosa como para todas as outras esferas do significado. (TILLICH, 1973, p. 59).

Em contraposição à proposta de Tillich, vejamos as apresentadas por Habermas e Rorty. Começo com retalhos habermasianos, com uma discussão sobre o oposto da fé religiosa num Deus transcendente. Para ele, por exemplo, não sendo a filosofia uma metafísica, a defesa de uma concepção materialista de mundo em termos metafísicos – que sustentou em grande medida a filosofia continental moderna – não tem mais sentido e deveria ser abandonada juntamente com sua reflexão sobre a religião. Como exemplo, dirige sua crítica a um pensador que considera o ponto climático da filosofia moderna da consciência, e recusa a absorção do conteúdo religioso pela dialética hegeliana e sua transformação secularizada em linguagem filosófica, que postula um tipo de ateísmo metodológico, como um resquício metafísico:

O ateísmo *metodológico* da filosofia hegeliana e de toda apropriação filosófica de conteúdos essencialmente religiosos (o que não afirma nada a respeito da autocompreensão pessoal do autor filosófico) tornou-se um escândalo aberto apenas após a morte de Hegel, à medida em que se instaurou o 'processo de queda do espírito absoluto' (Marx). Os hegelianos de direita, que até hoje reagiram apenas de forma defensiva a este escândalo, ainda precisam oferecer uma resposta convincente. Pois sob as condições do pensamento pós-metafísico, não é suficiente abrigar-se sob um conceito do Absoluto que não pode nem ser livrado dos conceitos da 'lógica' hegeliana, nem ser defendido sem uma reconstrução da dialética hegeliana que seria significativa *hoje* e unir-se-ia a nossos discursos filosóficos. Claramente, os jovens hegelianos não reconheceram com igual acuidade que, juntamente com conceitos metafísicos fundamentais, um ateísmo metafisicamente afirmado não é mais viável. *Em qualquer forma que o materialismo se apresente, dentro do horizonte de um modo de pensamento científico falibilista, não é mais do que uma hipótese que, na melhor das instâncias, na atualidade, pode apenas alegar plausibilidade.* (HABERMAS, 2002b, p. 68 *et seq.*, grifo meu).

Se, por um lado, tal tipo de filosofia moderna renega a religião ao subsumi-la em seu próprio conteúdo, por outro, a prática e o pensamento políticos modernos – codificados na metanarrativa da secularização – também constituíram-se em uma outra forma de ateísmo metafísico, igualmente negada por Habermas:

Em nossas partes do mundo, os fundamentos para um ateísmo politicamente motivado ou, melhor dizendo, para um *laicismo* militante também têm, em amplo sentido, decaído. Durante meu tempo de estudante, foram acima de tudo teólogos tais como Gollwitzer e Iwand que ofereceram respostas moralmente responsáveis às questões políticas que nos desafiavam após a guerra. Foi a Igreja Confessante que, então, com seu reconhecimento de culpa, tentou, pelo menos, um novo começo. Em ambas as confissões [católica e evangélica], leigos e teólogos formaram associações de esquerda que buscaram libertar a igreja de suas alianças confortáveis com o poder estatal e com as condições sociais existentes. Elas buscaram renovação, ao invés de restauração, e estabelecimento de padrões universais de julgamento no ambiente político público. Com seu testemunho exemplar e com sua amplamente efetiva mudança de mentalidade, surgiu um modelo de engajamento religioso que rompeu com a convencionalidade e interioridade de uma confissão meramente privada. *Com uma compreensão não dogmática da transcendência e da fé, este engajamento levou a sério os alvos mundanos da dignidade humana e da emancipação social.* Ele uniu-se, em uma arena polifônica, com outras forças que pressionavam por uma democratização radical. (HABERMAS, 2002b, p. 69, grifo meu).

Para Habermas, portanto, a negação metafísica da validade e racionalidade da religião mediante sua absorção pela secularidade não se sustenta, quer em termos teóricos, quer em termos práticos. Indo além da sua descrição do mundo-da-vida na Teoria da Ação Comunicativa, em textos mais recentes Habermas passou a reformular sua concepção de secularização e outorgar um lugar mais concreto à experiência e à crença religiosa. Se, na prática pessoal de Habermas, esse avanço foi altamente significativo, não vejo, porém, que na teoria ele tenha se esforçado em redescrever o lugar da religião no mundo da vida colonizado de nossos tempos. Esta seria, a meu ver, uma interessante tarefa para quem faz filosofia da religião em tom pós-metafísico.

Rorty formula posição similar à de Habermas, mas a constrói com uma argumentação bastante diferente, tanto por sua reflexão a partir dos fundadores do pragmatismo, como por sua condição de norte-americano que o colocou em um contexto político bastante distinto do da Alemanha do pós-guerra, contexto no qual, de forma contrastante, a participação de grupos evangélicos fundamentalistas na esfera política assumiu contornos pouco democráticos.

Do ponto de vista teórico, a crítica de Rorty a uma forma metafísica de pensar (inclusive a religião) tem como ponto de partida uma análise da concepção jamesiana do

debate entre religião e ciência. Rorty critica a diferenciação de James entre a ciência como pensamento *cognitivo* e a religião como pensamento *não cognitivo*. Para Rorty,

James aceita exatamente o que deveria rejeitar: a ideia de que a mente está dividida rigorosamente ao meio, entre intelecto e paixão, e a ideia de que os tópicos passíveis de discussão estão igualmente divididos entre os cognitivos e os não cognitivos. [...] A posição quase jamesiana que eu desejo defender diz: não se preocupe demais se o que você tem é uma crença, um desejo, ou um sentimento. Na mesma medida em que estados tais como esperança, amor e fé promovem apenas tais projetos privados, você não tem de se preocupar se tem um direito a mantê-los. (RORTY, 1997, p. 9).

Essa distinção só faz sentido em um modo metafísico de pensar, para o qual a “realidade” é algo além daquilo com que interagimos no mundo e na sociedade. Rorty afirma que:

O realismo científico e o fundamentalismo religioso são produtos do mesmo impulso. A tentativa de convencer as pessoas de que elas têm um dever de desenvolver o que Bernard Williams chama de uma 'concepção absoluta da realidade' é, em uma ótica tillichiana ou jamesiana, idêntica à tentativa de viver 'apenas para Deus' e insistir em que todas as pessoas também devam fazê-lo. O realismo científico e o fundamentalismo religioso são projetos privados que caíram fora de moda. São tentativas de tornar a visão privada do sentido da vida – algo que romantiza a relação de uma pessoa com algo tremenda e magnificamente não humano, algo Verdadeiro e Real em última instância – obrigatória para o público em geral. (RORTY, 1997, p. 11).

Neste artigo, a noção rortyana de “público” e “privado” era algo ambígua, flutuando entre uma acepção epistêmica e uma política. Em texto recente, ele formulou mais adequadamente a distinção, restringindo a significação dos termos *público* e *privado* à esfera epistêmica:

A questão relativa à viabilidade de tal retirada é muito diferente da questão kantiana: “a crença religiosa é cognitiva ou não cognitiva?” Minha distinção entre a arena epistêmica e o que jaz fora dela não é feita com base na distinção entre faculdades humanas, nem com base em uma teoria acerca da maneira como a mente humana se relaciona com a realidade. É uma distinção entre tópicos em relação aos quais temos o direito de buscar acordo universal e outros tópicos. Quais tópicos são

esses – os que deveriam estar na arena epistêmica e os que não – é uma questão de política cultural. Antes do que Jonathan Israel chama de 'iluminismo radical', assumia-se que a religião era um tópico do primeiro tipo. Graças a trezentos e cinquenta anos de atividade político-cultural, não é mais o caso. [...] Esta é também uma questão diferente daquela acerca de se vozes religiosas deveriam ser ouvidas na arena pública onde cidadãos deliberam sobre questões políticas. (RORTY, 2003, p. 41).

A partir desse refinamento terminológico, Rorty revê seu próprio uso do termo ainda metafísico *ateísmo*: “Estes desenvolvimentos tornaram a palavra 'ateu' menos popular do que era. Filósofos que não vão à igreja estão agora menos inclinados a se descreverem como pessoas que creem que não há Deus. Estão mais inclinados a usar expressões tais como a de Max Weber, 'ouvido religiosamente não musical’” (RORTY, 2003, p. 32). Mais adiante, refletindo sobre os dois tipos de filósofos que ainda se sentem tentados a usar o termo ateu, ou ateísmo, afirma: “Há, porém, um segundo tipo de filósofo que se descreve como ateu. Estes são os que usam 'ateísmo' como um sinônimo de 'anticlericalismo'. Eu agora desejaria ter usado este último termo em ocasiões em que usei o primeiro para caracterizar a minha própria posição. Ora, anticlericalismo é uma posição política e não epistemológica ou metafísica” (RORTY, 2003, p. 33). Uma filosofia da religião em tom pós-metafísico, conforme essas afirmações de Rorty, seria principalmente uma reflexão sobre as práticas religiosas e seus efeitos político-sociais concretos.

1.2 Não é substituta da religião, nem uma teologia disfarçada

Se, nos primeiros séculos da modernidade, a filosofia foi substituindo a teologia e a própria religião como orientadora última da vida humana, na atualidade ela pode rever tal opção e reconstruir sua própria identidade como, primordialmente, instância hermenêutica de saberes pluralizados. Uma filosofia da religião em tom pós-metafísico não será fé racionalizada, nem se renderá aos apelos metafísicos secularizadores da racionalidade instrumental moderna. Em uma entrevista a Eduardo Mendieta, Habermas afirma que “o sentido existencial da libertação da alma individual através da promessa salvífica de Deus, o Redentor, não pode ser harmonizada com a elevação contemplativa, nem com a fusão intuitiva do espírito finito com o Absoluto” (HABERMAS, 2002a, p. 155). Em vez de

tentar substituir a teologia, a filosofia deveria aqui reconhecer seus limites, e não se tornar uma religião racionalizada ou uma forma secularizada de fé religiosa. É melhor notar que:

a religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia a dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. E isto não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuação da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião. (HABERMAS, 1990a, p. 61).

Neste último texto, Habermas ainda espera que a linguagem religiosa deixe de ter força e seja substituída por discursos filosóficos, mas, em textos mais recentes, passa a destacar de forma mais positiva a importância das concepções religiosas nos debates públicos – embora não afirme claramente que a filosofia deveria rejeitar de pleno a tentativa de subsumir todos os conteúdos semânticos inspiradores de discursos religiosos. Em vez disso, defende que a filosofia participe do trabalho hermenêutico de tradução das diferentes linguagens em jogo no espaço público:

cidadãos secularizados, enquanto se apresentarem nos seus papéis de cidadãos, não devem negar, fundamentalmente, um potencial de verdade a visões de mundo religiosas nem colocar em questão o direito dos concidadãos crentes de contribuir, por meio de uma linguagem religiosa, para com discussões públicas. Uma cultura politicamente liberal pode esperar até mesmo dos seus cidadãos secularizados que tomem parte dos esforços em traduzir contribuições relevantes da linguagem religiosa para uma linguagem que seja publicamente acessível. (HABERMAS, 2005).

Rorty adota uma estratégia diferente da de Habermas. Por um lado, afirma o caráter privado da religião e afirma que “para salvar a religião da ontoteologia é necessário compreender o desejo de acordo intersubjetivo universal apenas como mais uma das necessidades humanas, não como uma que automaticamente supere as demais”

(HABERMAS, 1990a, p. 61). Neste caso, a religião deveria ser uma espécie de *romance* ou *poesia forte* – uma aposta na construção livre e democraticamente plural de novas descrições da vida humana em sociedade, sem a pretensão de ser científica ou racionalmente fundamentada.

Por outro lado, a filosofia não pode substituir a religião ou a teologia, pois se assim o fizer, assumirá a condição de uma metanarrativa, como o fizeram a religião e a teologia cristãs predominantes na modernidade ocidental: “não podemos nos chamar a nós mesmos de cristãos, porque em um mundo onde Deus está morto – onde as metanarrativas foram dissolvidas e toda autoridade, felizmente, foi desmitizada, inclusive aquela do 'conhecimento objetivo' – nossa única chance de sobrevivência humana repousa no mandamento cristão da caridade” (VATTIMO, 2005, p. 54). A questão da relação entre religião e filosofia passa, conseqüentemente, da esfera epistêmica para a prática. Fora da arena epistêmica, a questão que interessaria à filosofia da religião, em consonância com Rorty, teria a ver com os efeitos políticos das crenças religiosas:

Enquanto os filósofos que alegam que o ateísmo, diferentemente do teísmo, é apoiado pela evidência diriam que a crença religiosa é irracional, secularistas contemporâneos como eu contentam-se em dizer que ele é politicamente perigoso. Em nossa visão, a religião não é objetável à medida em que é privatizada – à medida em que instituições religiosas não tentem instrumentalizar o fiel para propostas políticas, e à medida em que crentes e não crentes concordem em seguir uma política do viva e deixe viver. (RORTY, 2003, p. 35).

Assim, uma filosofia da religião teria como tarefa ajudar o Cristianismo, ou qualquer outra religião que precisasse dessa ajuda, a deixar de ser metafísica ou exclusivista, reconhecendo-se apenas como uma voz no concerto plural de romances sobre o melhoramento da vida em sociedade. Em outras palavras, ajudar a religião a abrir mão de uma concepção representacional da realidade e priorizar uma descrição ética da vida.

2 Aspectos da filosofia da religião em Habermas e Rorty

2.1 Instância dialogal entre discursos religiosos e outros tipos de discurso

Em tom pós-metafísico, a filosofia não pode mais desempenhar o papel de discurso fundacional, mas, sim, assumir seu lugar como uma das vozes que compõem a sinfonia dos discursos da sociedade democrática. Em um universo discursivo plural, Habermas descreve a filosofia como intérprete ou como mediadora (guardiã):²

Desvestida de reivindicações fundacionalistas, e com uma sensibilidade falibilista, ela entra em cooperação com outras ciências. Frequentemente, a filosofia serve somente como uma guardiã contra teorias empíricas com abordagens fortemente universalistas. Como as ciências, a filosofia continua a focar nas questões da verdade; diferentemente delas, porém, ela mantém uma conexão *intrínseca* com a lei, a moralidade e a arte. Ela investiga questões normativas e avaliativas a partir da perspectiva interna desses mesmos domínios. Ao assumir seriamente a lógica das questões de justiça, ou gosto; ao reconhecer a estrutura dos sentimentos morais e experiências estéticas, ela preserva a habilidade única de mudar de um discurso para outro e de traduzir de um idioma especializado para outro. (HABERMAS, 2003c, p. 286).

No caso de uma filosofia da religião, esta deveria se esforçar, primeiro, por traduzir conceitos religiosos em linguagem não religiosa, aberta, sem que os conceitos religiosos sejam meramente secularizados: “A tradução da crença na *Imago Dei* presente no homem para a dignidade igual – e a ser necessariamente observada por todos os humanos – é uma tal tradução salvadora. Ela torna acessível o conteúdo de conceitos bíblicos para além das fronteiras de uma comunidade religiosa para o público genérico dos que não creem, ou creem em outra coisa” (HABERMAS, 2005).

Em segundo lugar, filósofos se esforçarão – em contraste com os esforços da luta de poder epistêmico na “modernidade” – para que os discursos religiosos sejam reconhecidos social, cultural e politicamente, como uma das conquistas de uma sociedade em que a secularidade não seja entendida como uma verdade metafísica, mas como um modo de relação entre instituições políticas e instituições religiosas:

² Deve-se notar o risco de dotar a filosofia do papel de “guardiã” da razão, o que poderia fazê-la recair em um modo “metafísico”.

Com isso não se aponta apenas para o fato de que a religião se afirma num ambiente crescentemente secular e de que a sociedade, por agora, conta com a permanência das comunidades religiosas. O termo “pós-secular” também não confere às sociedades (*sic*) religiosas apenas o reconhecimento público pela contribuição funcional que ela (*sic*) executa em vista da reprodução de motivos e atitudes desejáveis. Na consciência pública de uma sociedade pós-secular, espelha-se muito mais um juízo normativo que tem consequências para o contato político entre cidadãos não crentes e crentes. (HABERMAS, 2005).

Rorty também tem discutido a relação da filosofia com a religião sob a ótica da tradução. Para ele, nesse esforço dialogal, a prioridade deveria ser o delineamento dos espaços próprios das diferentes linguagens da religião e da ciência:

Posso resumir da seguinte maneira a linha de pensamento que Vattimo e eu estamos perseguindo: a batalha entre religião e ciência, conduzida nos séculos XVIII e XIX, foi uma disputa entre instituições, ambas as quais reivindicavam supremacia cultural. Foi bom para a religião que a ciência tenha vencido essa batalha. Pois verdade e conhecimento são uma questão de cooperação social, e a ciência nos dá os meios para realizar melhores projetos cooperativos do que antes. Se cooperação social é o que você quer, a conjunção entre ciência e senso comum de nossos dias é tudo de que você precisa. Mas se você quer algo mais, então uma religião que foi retirada da arena epistêmica, uma religião que considera desinteressante a questão teísmo *versus* ateísmo, pode exatamente ser a que se encaixa em sua solitude. (RORTY, 2003, p. 39).

Para Rorty, a diferença entre religião e ciência está apenas no fato de que elas servem a distintos propósitos – o que, diz ele,

pode parecer tão absurdo quanto a tentativa de alguns teólogos em desmitizar o Cristianismo. Pragmatistas acreditam que as coisas reais existem, mas não na necessidade de provar que há uma Realidade independentemente de nossas necessidades e interesses. [...] Semelhantemente, pragmatistas teístas acreditam que Deus é real, mas acrescentam, estórias acerca de nossas relações com Deus não caminham necessariamente juntas com nossas estórias acerca de nossas relações a essas outras coisas. (RORTY, 1997, p. 10).

As doutrinas teístas, para os pragmatistas rortyanos, deverão ser reinterpretadas simbolicamente, desmitizadas a fim de se livrarem do cerco das críticas *científicas*:

desmitizar equivale a dizer que, qualquer que seja a utilidade do teísmo, não é um mecanismo para predizer ou controlar nosso meio ambiente. Ou, colocando de outra forma: qualquer que seja a utilidade de Deus, ele não é, como nossos pais terrenos, uma força controladora poderosa. Ele não é alguém de quem tentamos ficar ao lado a fim de prosperar (RORTY, 1997, p. 10).

Se aplicamos esta visão à filosofia da religião, entendemos melhor por que Rorty critica a filosofia religiosa de James como incoerente com a visão pragmatista:

pois [sua] definição associa a religião com a convicção de que um poder, que não nós mesmos, irá fazer um bem inimaginavelmente vasto – e não com a esperança de que nós mesmos iremos fazer tal bem. Tal definição de religião está no segundo dos três estágios deweyanos de desenvolvimento da consciência religiosa – aquele que Dewey chamou ‘o ponto ora atingido por teólogos religiosos – retendo a noção de algo não humano que está, mesmo assim do lado dos seres humanos. (RORTY, 1997, p. 14).

A crença em tal poder extraterrestre, ou sobre-humano, capaz de interferir diretamente no curso dos eventos humanos seria, então, uma fé religiosa que atrapalharia os processos socioculturais necessários para o aperfeiçoamento da vida em sociedade:

O tipo de fé religiosa que me parece subjazer às atrações tanto do utilitarismo como do pragmatismo é, ao invés disso, uma fé nas possibilidades futuras do ser humano, uma fé que é difícil de distinguir do amor e da esperança pela comunidade humana. Eu chamarei de ‘romance’ a essa indistinta sobreposição de fé, amor e esperança. [...] O que importa é a própria insistência – o romance, a habilidade de experimentar esperança, ou fé, ou amor *sobrepotentes* (ou, algumas vezes, ira). O que é distintivo acerca deste estado é que ele nos leva além do argumento, porque nos leva além da linguagem presentemente usada. Portanto, nos leva além da imaginação da era presente do mundo. (RORTY, 1997, p. 15).

Uma filosofia da religião em tom pós-metafísico seria, então, descrita como uma reflexão radicalmente dialogal. No mundo globalizado e plural em que vivemos, seria intérprete dos discursos religiosos uns para os outros (e não apenas uma filosofia da religião cristã), bem como dos discursos religiosos para os não religiosos e vice-versa. A partir

dessa compreensão, uma nova relação com a teologia poderia ser desenvolvida – tema de que nos ocuparemos a seguir.

2.2 Parceira de diálogo com as “teologias” para o aperfeiçoamento da vida humana

Um caso especificamente ocidental de diálogo tem a ver com as relações entre filosofia e teologia cristã. Se reconhecermos que os embates entre filosofia e teologia a respeito de quem é a rainha do saber são, de fato, embates sobre o poder epistêmico, um novo lugar de encontro se torna possível, o da busca do aperfeiçoamento das sociedades, lugar no qual se deveria rejeitar a busca do poder epistêmico, mas no qual:

[...] nosso principal trabalho consiste em contribuir para o convencimento dos cidadãos das comunidades democráticas, de que eles não conseguirão obter melhor orientação política de cientistas e tecnólogos do que a que, no passado, obtiveram de sacerdotes e filósofos. Devemos tentar convencê-los de que as metas de sua comunidade não podem ser fixadas nem pela “realidade”, nem pelos pretensos *experts* em realidade (e, em particular, convencê-los de que estes não são mais dignos de crédito do que os *experts* em Deus ou no Ser). Devemos dizer-lhes, no espírito da “razão comunicativa” de Habermas, que não necessitam respeitar outra autoridade além da dos acordos que eles mesmos construam livremente. (RORTY, 2000c, p. 318)

Esse novo lugar de encontro é possibilitado, na tradição ocidental, pelo abandono do sincretismo metafísico do Logos helênico com o Logos cristão:

Desvincular-se do Logos metafísico é praticamente o mesmo que cessar de buscar poder e, ao invés disso, contentar-se com a caridade. O movimento gradual dentro do Cristianismo em séculos recentes, na direção dos ideais sociais do Iluminismo, é um sinal do enfraquecimento da adoração a Deus como poder e de sua substituição gradual pela adoração a Deus como amor. Eu penso no declínio do Logos metafísico como um declínio na intensidade de nossa tentativa de participar do poder e da grandeza. A transição do poder para a caridade e a do Logos metafísico para o pensamento pós-metafísico são, ambas, expressões de uma disposição em assumir os nossos riscos, em oposição à tentativa de escapar da nossa finitude ao nos alinharmos com um poder infinito. (RORTY, 2005, p. 56)

Se voltamos nossa atenção para Habermas, encontramos noção semelhante. Nesse novo local de encontro, filósofos descobririam “uma teologia crítica que interpreta a autocompreensão dessa práxis de forma tal que ajuda a expressar nossas melhores intuições morais, sem destruir as pontes para as linguagens e culturas seculares” (HABERMAS, 2002b, p. 69). Esse lugar de encontro seria, na linguagem habermasiana, o espaço de uma razão comunicativa acrescida da dimensão anamnésica, no qual:

estamos expostos ao movimento de uma transcendência interna ao mundo, que está tão pouco à nossa disposição quanto a realidade da palavra falada nos transforma em mestres da estrutura da linguagem (ou do Logos). A razão anamnesticamente constituída, que Metz e Peukert continuam, corretamente, a advogar em oposição a uma razão comum reduzida platonicamente, insensível à dimensão temporal, nos confronta com a questão conscientizadora acerca da libertação para as vítimas aniquiladas. Desta forma, tornamo-nos conscientes dos limites dessa transcendência interna, que é dirigida *para* este mundo. Mas isso não nos permite asseverar o contramovimento de uma transcendência extramundana compensatória. (HABERMAS, 2002b, p. 80)

Não mais munidos de certezas metafísicas, filosofia e teologia podem se encontrar na busca de “um engajamento abrangente para a abolição de condições injustas e a promoção de formas de vida que não somente tornariam a ação solidária mais provável, mas tornaria, em primeiro lugar, que tal tipo de ação poderia ser razoavelmente esperado” (HABERMAS, 2002b, p. 81). Nesse lugar de encontro, também a teologia renova sua tarefa: “sob as condições do pensamento pós-metafísico, quem quer que apresente uma reivindicação de verdade hoje, deve traduzir experiências que têm seu lar no discurso religioso na linguagem de uma cultura cientificamente especializada – e, desta linguagem, retraduzi-las novamente para a práxis” (HABERMAS, 2002b, p. 76). Exemplos de teologias que buscam renovar sua tarefa nessa direção podem ser encontrados na Teologia da Libertação latino-americana, na Teologia Política europeia, na Teologia Pública norte-americana, nas Teologias Feministas e de Gênero, nas teologias pós-modernas de Kaufman e Marion, entre outros. Muito, porém, ainda se está por fazer na concretização de diálogos efetivos e interessantes entre filósofos e teólogos que pensam de forma pós-metafísica.

3 Rumo a uma filosofia da religião em tom pós-metafísico

3.1 Diferentes pontos de partida

Até aqui a ênfase recaiu sobre as propostas de Habermas e Rorty. Nesta seção final do artigo, desejo destacar aspectos de uma filosofia da religião em tom pós-metafísico, incorporando criticamente as contribuições de Habermas e Rorty e indo além delas. Evito repetir elementos já presentes nos tópicos anteriores. Em primeiro lugar, destaco duas diferenças fundantes no ponto de partida de meu trabalho em relação aos dos citados filósofos: minha concepção de pensamento pós-metafísico e minha relação com a religião.

Habermas e Rorty, em diferentes momentos de seus textos, deixam-nos a nítida impressão de que o fantasma do pensamento metafísico/fundacional está presente em seus escritos, com seus uivos e poderes aterradores, assombrando os escritos desses filósofos com recaídas nos modos de pensar filosófico que eles condenam. Embora não seja determinante o caráter totalizante das críticas de ambos aos modos filosóficos que eles recusam, sua retórica argumentativa muita vez comunica essa recusa totalizante da tradição filosófica que lhes é anterior. De fato, não são eles os únicos a formular tais críticas totalizantes à tradição filosófica. Este é um recurso retórico encontrado em praticamente todos os grandes iniciadores de novos caminhos na filosofia (e em outras áreas do saber). Pensadores “pós-metafísicos” enfrentam permanentemente a tentação da autocontradição performativa, manifesta em juízos totalizantes sobre conceitos, sistemas ou teorias concorrentes.

Devo, assim, deixar esclarecido que não entendo “pós-metafísico/fundacional” no sentido de que toda a tradição filosófica anterior àquela a que me filio seja “metafísica” ou “fundacional”. Desde suas origens, a reflexão filosófica ocidental é marcada pela diversidade e pela tensão entre modos e tons teórico-metodológicos. Assim, o modo “pós-metafísico/fundacional” de fazer filosofia está presente ao longo da tradição e seu prefixo “pós” não pode ser entendido em sentido estritamente cronológico. Uma filosofia em tom pós-metafísico é um modo de fazer filosofia que, embora admita perguntas pelo sentido da totalidade e pelas totalizações possíveis da conceituação filosófica, não entende as respostas a essas perguntas como (a) um fundamento seguro e inabalável a partir do qual se possa

erigir um edifício coerente e sistemático de proposições e conceitos; (b) conceitos verdadeiros que representem a essência do real total que se prestam a explicar e marquem sua unidade físico-conceitual, independentemente dos sujeitos que os constroem; e (c) núcleos de um sistema plenamente verdadeiro e superior aos demais presentes na tradição. Respostas a perguntas sobre “totalidades” sempre serão respostas parciais, aproximativas, indicativas de direções e indecisões.³

A segunda diferença fundante se encontra na relação pessoal com a religião. Habermas e Rorty se relacionam com a religião a partir do exterior da mesma. Religião é, para eles, primariamente o cristianismo institucionalizado em suas diversas faces denominacionais ocidentais. Cristianismo que conhecem a partir de leituras parciais de seus documentos, a partir de uma recusa (legítima, note-se de passagem) em participar de seus ritos e comunidades, e de uma crítica “moderna” ao mesmo, considerando-o ultrapassado e superado por modos seculares de existência e organização social. Ao contrário, estudo filosoficamente a religião como integrante de uma comunidade cristã, filiado a uma denominação protestante, engajado no movimento ecumênico, no diálogo inter-religioso e na evangelização.⁴ Esta diferença de posicionamento em relação à religião concreta que ainda é hegemônica no Ocidente está na base das diferentes descrições que fazemos da religião cristã em particular e das religiões em geral. Fique claro desde já que tal diferença, por si só, não traz vantagens nem desvantagens heurísticas a quem estuda filosoficamente a religião. É evidente que minha atitude para com a religião é muito mais positiva do que as de Habermas e Rorty, pois embora também enxergue e critique os limites, fracassos e sérios erros das instituições eclesiais cristãs, convivo com pessoas em cujo processo de humanização, individuação, consciência crítica e construção de identidade a fé desempenha importante papel.

³ “Metafísicos acrílicos (dogmáticos) podem supor que há coisas que poderiam ser pensadas enquanto “coisas em si mesmas”, isto é, *concebidas como coisas, sem pressupor, em princípio, as condições subjetivo-intersubjetivas da possibilidade delas serem (re-)conhecidas como tais*. [...] Ao invés disso, devemos conceber o mundo real como algo cujo próprio *ser* só pode ser *concebido* enquanto algo a ser revelado e, assim, reconhecido sob a pressuposição, em princípio, das condições subjetivas e intersubjetivas de nosso estar-no-mundo e chegar a um conhecimento intersubjetivamente válido a seu respeito” (Cf. APEL, 1996, p. 151).

⁴ Não há espaço para discutir esta questão, mas noto que evangelização não é sinônimo de proselitismo. Comunicar a outras pessoas as crenças pessoais é um dos direitos básicos da cidadania democrática.

3.2 Prioridades temáticas de uma filosofia da religião em tom pós-metafísico

A própria noção de *religião* é uma temática prioritária, não só porque faz parte da reflexão filosófica a permanente reflexão sobre o seu próprio objeto, mas principalmente porque a noção de religião mais comumente usada na tradição filosófica moderna e contemporânea não faz justiça à pluralidade do fenômeno que tenta explicar. É preciso repetir à exaustão: não existe *religião* – esse termo é apenas um modo simplificado e econômico de nos referirmos a um objeto de reflexão tão vasto e plural que não admite a possibilidade de uma definição *essencialista*. É necessário insistir: *religião* é um construto do pensamento moderno anticristão, secularista, que demanda uma revisão ampla a fim de ser desvestido de seu caráter apologético. Em outras palavras, não faz sentido opor “religião” a “filosofia”, ou “religioso” a “secular”, nem fabricar uma grandiosa metanarrativa moderna de superação e encerramento da religião como um resquício do homem pré-autônomo, pré-racional, pré-científico. Não faz sentido porque tal conceituação é “metafísica/fundacional” e, assim, não pode caber em um tom pós-metafísico de reflexão filosófica. Religião deveria ser, para a filosofia, um objeto não objetivado, evasivo, sempre fugidio, jamais articulável em plenitude, e isto porque a diversidade das práticas e crenças religiosas ao redor do mundo é não só fascinante, mas desafiadora a qualquer abstração totalizante. Em tom pós-metafísico, a religião deve ser reconhecida como um objeto que permanentemente se desloca, se movimenta, se renova, envelhece, transcende suas próprias fronteiras.

Simultaneamente ao questionamento sobre o conceito de *religião*, é preciso rever o discurso filosófico moderno sobre a religião, especialmente aquelas manifestações discursivas que, em maior ou menor grau, adotam uma postura *evolucionista*, descrevendo a religião como pré-racional, pré-moderna e, conseqüentemente, um estágio do desenvolvimento histórico a ser ultrapassado; bem como uma postura apologética, colocando *a* religião contra *a* filosofia, o que é feito mesmo por autores em tese pós-metafísicos como Luc Ferry (1997), por exemplo. Trabalhos importantes nesta direção têm sido feitos por Marcel Gauchet (2004), Merold Westphal (2001), John Caputo (1982), Gianni Vattimo (2001), parcialmente por Habermas na coletânea *Zwischen naturalismus*

und religion e, em especial, por Charles Taylor em suas duas obras revisionais do discurso filosófico moderno: *Sources of self* (1989) e *A secular age* (2007).

Prioridade também se deve dar ao exame de situações concretas contemporâneas, especialmente as vinculadas ao lugar da religião na política (esfera pública, Estado, ensino religioso, etc.), à presença da religião na mídia, à violência praticada em nome de crenças religiosas, às tensas relações entre religião e ciência, ao papel da religião na construção de identidades pessoais e grupais e suas implicações para as questões do multiculturalismo e reconhecimento. Aqui em especial o diálogo com ciências humanas, inclusive com as chamadas ciências da religião, e com outras ciências é indispensável no fornecimento de dados concretos e viáveis para a reflexão filosófica.

Por fim, prioridade deve ser dada à crítica das religiões. Uma filosofia que se abstém da crítica penetrante e incisiva, especialmente no domínio da ética, não oferece contribuição relevante para o estudo contemporâneo das religiões. Crítica, claro, que deve sempre ser acompanhada da permanente autocrítica da reflexão filosófica, o que está na essência do fazer que chamamos filosofia. É evidente que essa listagem de prioridades não é exaustiva. Tópicos mais tradicionais da filosofia da religião não precisam ser abandonados, mas subordinados às questões praticamente mais urgentes e relevantes, posto que uma filosofia em tom pós-metafísico é primariamente uma filosofia prática, contextual, profética.⁵

Referências

ANDERSON, Victor. The pragmatic secularization of theology. In: HARDWICK, Charley D.; CROSBY, Donald A. (Eds.). **Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion: Conversations with Richard Rorty**. New York: Peter Lang Publisher, 1997. p. 99-111.

APEL, Karl-Otto. **Selected Essays: Ethics and the Theory of Rationality**. New Jersey: Humanities Press, 1996.

⁵ “If I may make a confession here: I have always had the feeling, even more so of late, that my destiny as a writer and as a thinker has something prophetic about it, even though I know that I have no particular prophecy to make, nothing to foresee, nothing except catastrophe. Sometimes prophets foresee catastrophe. In fact, almost all of them foresee catastrophe! So this is a permanent *Stimmung*: I am a prophet without prophecy, a prophet without being a prophet” (DOOLEY, 2003, p. 27).

CAPUTO, John. **Heidegger and Aquinas: an Essay on Overcoming Metaphysics**. New York: Fordham University Press, 1982.

DOOLEY, Mark. The Becoming possible of the impossible: an interview with Jacques Derrida”. In: DOOLEY, Mark (Ed.). **A passion for the impossible: John D. Caputo in focus**. Albany: SUNY Press, 2003, p. 21-33.

FERRY, Luc. **L'Homme-Dieu ou le sens de la vie**. Paris: LGF-Livre de Poche, 1997.

GAUCHET, Marcel. **Le Désenchantement du monde**. Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

GAUCHET, Marcel. **Le religieux après la religion**. Paris: Grasset, 2004.

HABERMAS, Jürgen. A conversation about God and the World: Interview with Eduardo Mendieta. In: **Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity**. Cambridge: The MIT Press, 2002a. p. 147-167.

HABERMAS, Jürgen. A filosofia como guardador de lugar e como intérprete. In: **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 17-35.

HABERMAS, Jürgen. Faith and knowledge. In: HABERMAS, Jürgen. **The future of human nature**. Cambridge: Polity Press, 2003a p. 101-115.

HABERMAS, Jürgen. Israel o Atenas: a quien pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad multicultural. In: **Fragmentos filosófico-teológicos**. De la impresión sensible a la expresión simbólica. Madrid: Trotta, 1999a. p. 89-100.

HABERMAS, Jürgen. Jerusalém, Atenas e Roma. In: HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b. p. 195-220.

HABERMAS, Jürgen. Libertad comunicativa y teología negativa. Preguntas a Michael Theunissen. In: **Fragmentos filosófico-teológicos**. De la impresión sensible a la expresión simbólica. Madrid: Trotta, 1999b, p. 101-122.

HABERMAS, Jürgen. Motivos de pensamento pós-metafísico. In: HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a, p. 37-61.

HABERMAS, Jürgen. Os secularizados não devem negar potencial de verdade a visões de mundo religiosas. **Folha de São Paulo**, 24 abr. 2005. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2404200507.htm>>. Acesso em: 24 maio 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-Metafísico: Estudos Filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990b.

HABERMAS, Jürgen. The relationship between theory and practice revisited. In: **Truth**

and justification. Cambridge: MIT Press, 2003c, p. 277-292.

HABERMAS, Jürgen. To seek to salvage an unconditional meaning without God is a futile undertaking: Reflections on a remark of Max Horkheimer. In: **Religion and Rationality.** Essays on Reason, God, and Modernity. Cambridge: The MIT Press, 2002a, p. 95-109.

HABERMAS, Jürgen. Transcendence from within, transcendence in this world. In: **Religion and Rationality:** Essays on Reason, God, and Modernity. Cambridge: The MIT Press, 2002b, p. 67-94.

HABERMAS, Jürgen. Um diálogo sobre Deus e o mundo. In: **Era das Transições.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a, p. 197-220.

HABERMAS, Jürgen. Un arquitecto con trazas de hermeneuta. El camino del filósofo Karl-Otto Apel. In: **Fragmentos filosófico-teológicos.** De la impresión sensible a la expresión simbólica. Madrid: Trotta, 1999c, p. 77-88.

HICK, John. **An interpretation of religion:** Human responses to the transcendent. New Haven: Yale University Press, 2004.

RORTY, Richard. "Pragmatism as romantic polytheism". In: DICKSTEIN, Morris (Ed.). **The Revival of Pragmatism:** New Essays on Social Thought, Law, and Culture. Durham: Duke University Press, 1998, p. 21-36.

RORTY, Richard. Anticlericalism and Atheism. In: WRATHALL, Mark A. (Ed.). **Religion after Metaphysics.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 27-46.

RORTY, Richard. El pragmatismo como um politeísmo romântico. In: **El pragmatismo, una versión:** Antiautoritarismo en epistemología y ética. Barcelona: Ariel, 2000b, p. 49-77.

RORTY, Richard. Filosofia como ciência, como metáfora e como política. In: **Escritos sobre Heidegger e outros.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999, p. 23-44.

RORTY, Richard. La contingência de los problemas filosóficos: Michael Ayers em torno a Locke. In: **Verdad y Progreso.** Barcelona: Paidós, 2000c, p. 299-318.

RORTY, Richard. Pragmatismo y religión. In: **El pragmatismo, una versión:** Antiautoritarismo en epistemología y ética. Barcelona: Ariel, 2000a, p. 21-48.

RORTY, Richard. Religious faith, intellectual responsibility, and romance. In: HARDWICK, Charley D.; CROSBY, Donald A. (Eds.). **Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion:** Conversations with Richard Rorty. New York: Peter Lang Publisher, 1997, p. 3-20.

RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. Dialogue: What is religion's future after Metaphysics?. In: ZABALA, Santiago (Ed.). **The Future of Religion:** Richard Rorty & Gianni Vattimo. New York: Columbia University Press, 2005, p. 55-81.

TARBOX, Everett J. Jr. Richard Rorty and the possibility of theology. In: HARDWICK, Charley D. & CROSBY, Donald A. (Eds.). **Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion: Conversations with Richard Rorty**. New York: Peter Lang Publisher, 1997, p. 309-335.

TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

TAYLOR, Charles. **Sources of the Self: The Making of the Modern Identity**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

TILLICH, Paul. **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Megápolis, 1973.

VATTIMO, Gianni. After onto-theology: philosophy between science and religion. In: WRATHALL, Mark A. (Ed.). **Religion after Metaphysics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 29-36.

VATTIMO, Gianni. Historia de la salvación, historia de la interpretación. In: ÁLVAREZ, Luís (Ed.). **Gianni Vattimo: Filosofía, política, religión: Más allá del “pensamiento débil”**. Oviedo: Nobel, 1996, p. 65-79.

VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques (Orgs.). **A religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 91-108.

VATTIMO, Gianni. **Para além da interpretação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

VATTIMO, Gianni. The age of interpretation. In: ZABALA, Santiago (Ed.). **The Future of Religion: Richard Rorty & Gianni Vattimo**. New York: Columbia University Press, 2005, p. 43-54.

WESTPHAL, Merold. **Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith**. New York: Fordham University Press, 2001.