

## A RELAÇÃO ENTRE TEOLOGIA E ESPIRITUALIDADE A PARTIR DE UMA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA: DIÁLOGO ENTRE SCHLEIERMACHER E VATTIMO

THE RELATION BETWEEN THEOLOGY AND SPIRITUALITY FROM A HISTORICAL CONSCIENCE: DIALOGUE BETWEEN SCHLEIERMACHER AND VATTIMO

RAPHAELSON STEVEN ZILSE (\*)



(\*) Doutorando em Teologia nas Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Graduado em Teologia, em 2014, pela Faculdade Luterana de Teologia, São Bento do Sul, SC; Especialização em Filosofia Contemporânea, em 2014, pela FACEL, Curitiba (PR); Mestrado em Teologia pelas Faculdades EST, 2016, São Leopoldo, RS.

e-mail: [raphaelson.zilse@gmail.com](mailto:raphaelson.zilse@gmail.com)

### Resumo

Num diálogo com Schleiermacher e Vattimo, ambos representantes da hermenêutica e do estudo religioso e teológico, este artigo busca explicitar algumas características de ambos para o fazer teológico contemporâneo, conscientizando-o da historicidade das estruturas linguisticamente construídas, ou seja, das visões de mundo. Não obstante, o intento central é expandir a própria noção de vida religiosa, integrada pela espiritualidade (como vivência expressiva do ser) e a teologia (como existência significativa do pensar), conscientemente subjetivando-a, mas explicitando sua inserção numa tradição, numa comunidade e numa sociedade. Após uma exposição das contribuições da filosofia hermenêutica, faz-se uma análise desses dois pensadores e como eles se posicionam na construção de uma reflexão sobre os temas da religião e teologia de forma a dinamizar a vida religiosa na busca por novas significações simbólicas e libertadoras na distorção e superação metafísica.

**Palavras-chaves:** Schleiermacher, Vattimo, historicidade, fazer teológico, espiritualidade.

### Abstract

In a dialogue with Schleiermacher and Vattimo, both representatives of hermeneutics and the religious and theological study, this article seeks to make some characteristics of both explicit for the contemporary theological doing, making it aware of the historicity of the linguistically constructed structures, that is, the worldviews. Nonetheless, the main intent is to expand the notion of religious life itself, integrated by spirituality (as expressive living of being) and theology (as meaningful existence of thinking), consciously subjectifying it, but explicating its insertion in a tradition, in a community and in a society. After an exposition of the contributions from hermeneutical philosophy, there is an analysis of these two thinkers and how they are positioned in the construction of a reflection on the themes of religion and theology turning the religious life dynamic in the search for new symbolic and liberating significations in the metaphysical distortion and supuration.

**Keywords:** Schleiermacher, Vattimo, historicity, theological doing, spirituality.

## INTRODUÇÃO

A reflexão contemporânea sobre a religião está marcada por um período na história moderna que guiou muito a forma com a qual se tratou a mesma desde então. O Iluminismo, em suas mais variadas vertentes e regiões, construiu uma visão de maturidade humana como busca por uma suposta autonomia – explicitado por Immanuel Kant em sua *Was ist Aufklärung?* –, acarretando uma profunda crítica a toda a tradição predominante como jugo tutelar da razão. Mesmo consciente de que esse movimento não pode ser reduzido a generalizações, pode-se dizer que a crítica iluminista se direcionou tanto à religião, quanto à teologia, abrangendo seus domínios em dois campos da existência humana: o social e o acadêmico.

No primeiro campo buscou-se compreender a construção teológica ocidental predominante (o Cristianismo, em suas diversas ramificações) e as estruturas religiosas que formularam tal construção (especialmente as vertentes Católico-Romana e Protestante/Reformada), em seu exercício governamental opressor e repressor. Uma das principais percepções era a de que havia uma legitimação ideológico-teológica efetuada pelos líderes e pelas estruturas políticas de seus conflitos, a exemplo da devastadora “Guerra dos Trinta Anos” (1618-1648) e da estrutura social francesa (cuja crítica no *Lumières* culminará na revolta social da Revolução Francesa de 1789). O polo acadêmico de crítica necessita ser lido em íntima relação com o primeiro, já que é o poder vigente que provê os recursos para a construção do conhecer. Num primeiro momento, pode-se ver o que poderia ser definido como uma epistemocracia exercida eclesiástica e teologicamente sobre todos os âmbitos do conhecer humano, barrando desenvolvimentos que criticamente colocassem em foco questões pressupostas (filosófica e teologicamente) pelas estruturas ideológicas e políticas reinantes. Este foi o período em que a teologia se compreendia – e exercia um poder factual baseado nisso – como *regina scientiarum*. Como Thomas Howard expõe, para o Iluminismo, as instituições de ensino de então eram “confessionalmente rígidas, pedagogicamente retrógradas, socialmente inúteis, e ferozmente protetoras de seus antigos privilégios corporativos” (HOWARD, 2006, p. 1 [tradução própria<sup>1</sup>]).

---

<sup>1</sup> Ressalta-se aqui também que, doravante, todas as traduções de obras em língua estrangeira serão próprias.

A despeito da legítima insurgência do movimento iluminista, ele também pode ser visto como um reducionismo da existência humana transpassada por um dualismo racionalista que excluiu tudo o que não se encaixasse em sua noção de razão, o que também gerou críticas advindas de outros movimentos que tomavam consciência da amplitude da existência para além deste reducionismo, a exemplo da ênfase (pré)romântica (por exemplo, com Johann Goethe) ao sentimento (*Gefühl*). Friedrich Schleiermacher, sendo um dos fundadores do círculo romântico de Berlim (juntamente com os irmãos Friedrich e August Schlegel, dentro outros), ao perceber a exclusão da religião e de toda a tradição da reflexão teológica, buscou reformular a partir e para seu contexto moderno uma nova forma de compreender a realidade religiosa do ser humano, dando luz a sua obra, de 1799, “Sobre a Religião: discursos aos seus cultos menosprezadores” (doravante, *die Reden*).

A despeito de tais desenvolvimentos críticos, no desenrolar do séc. XIX, a filosofia (e as ciências humanas como um todo, as *Geisteswissenschaften*) ganha rígidos parâmetros naturalistas, como tentativa de se legitimar numa relação com as ciências naturais e seu pressuposto matematizante, resultando na imposição de um cientificismo reducionista e, com isto, uma visão mecânica da realidade (pressuposto filosófico fundamental na modernidade desde Descartes, perpassando por Kant e August Comte). Os desdobramentos de tal perspectiva (mesmo que de formas distintas, pois em Kant há ainda a elaboração de uma religião natural no âmbito ético e em Comte uma religião positivista) se dão na crítica à própria existência das religiões enquanto manifestações históricas, e, portanto, à teologia e à espiritualidade como esferas comunitárias e sociais legítimas da existência humana. Consequente a tal postura predominante no meio acadêmico e social, a religião, sua reflexão teológica e a subsequente vivência da espiritualidade se desdobraram e continuam a se desdobrar em diversas maneiras, sendo uma das mais evidentes, todavia, a reclusão e exclusão do diálogo público construtivo, posição presente desde a modernidade e crescente nos dias hodiernos.

Este (re)surgir da religiosidade na contemporaneidade (tema ainda candente na reflexão acadêmica, mas que necessita ser confrontado também com a realidade latino-americana, ou, mais especificamente brasileira, onde uma vivência e uma visão de mundo são construídas em meio à uma pluralidade religiosa já dada, mesmo que muitas vezes ocultada) é um dos principais temas tratados pelo filósofo Gianni Vattimo.

Tratando do paradoxo do ressurgir religioso em meio às profecias de seu crepúsculo, Vattimo também compreende uma ambiguidade desta nova vida religiosa, que pode confluir para fundamentalismos, ou, como o autor expõe, para novas compreensões enfraquecidas, ou, melhor, espiritualizadas, de se viver a religião e, conseqüentemente, de se fazer teologia.

O intento deste artigo será o de compreender as formas com que Schleiermacher e Vattimo lidaram com a religião e a teologia (ressaltando, sobretudo, as claras e explícitas analogias entre eles<sup>2</sup>) na busca por (re)construções em meio à pluralidade e dinamicidade da existência vividas em suas e nossas épocas. Para isto, antes de uma análise mais detalhada deles, num primeiro momento, oferece-se uma perspectiva sintética da linha hermenêutica desde a virada ontológica heideggeriana, com sua característica de compreender todo ver como um ver-como, modo fundamental do *ser-aí* que é um ser-no-mundo, um ser-com em construção de sua visão de mundo; o que foi continuado por Gadamer e sua inserção mais explícita da vivência numa tradição linguisticamente construída; para, então, abordar como linhas teológicas (exemplificado aqui com David Tracy) estão dialogando com tal perspectiva. O foco deste primeiro ponto será o de formular uma chave hermenêutica com a qual ler Schleiermacher e Vattimo em diálogo, a saber, a noção de uma interdependência entre o pensar, como uma forma de ver o mundo, e o ser, como uma forma de viver, relacionando tais esferas com os conceitos de teologia e espiritualidade.

## 1 HERMENÊUTICA, TEOLOGIA(S) E ESPIRITUALIDADE(S)

A despeito da preponderância cientificista, ao longo do séc. XX desenvolveram-se correntes de pensamento que enfatizaram a intrínseca historicidade e contextualidade da humanidade, e, portanto, da pluralidade de suas histórias. A Hermenêutica, como

---

<sup>2</sup> É importante reconhecer as relações entre a reflexão schleiermacheriana e vattiminiana, especialmente porque ressalta uma contribuição daquele que muitas vezes foi ocultada pela rápida (e reducionista) assimilação de sua posição com seu método interpretativo, o que Vattimo busca superar com sua análise mais ampla do pensamento de Schleiermacher. Como Enrique Dussel ressalta, “Junto a Nietzsche, Heidegger e Gadamer, é Schleiermacher o quarto filósofo que influencia profundamente o pensamento de Vattimo (se deixamos de fora Aristóteles e Pareyson)” (DUSSEL, 2007, p. 5-6). Na obra de 1968, “*Schleiermacher, filosofo dell’interpretazione*”, Vattimo trabalha diversos aspectos de Schleiermacher para além de seu método hermenêutico, lidando, por exemplo, com a questão da “individualidade suprapessoal” (ou seja, uma “intersubjetividade de um processo de comunicação que emerge de uma estrutura essencialmente idêntica em todos” [VATTIMO, 1986, p. 103]). Não obstante, é importante ressaltar que aqui não se aprofundará a análise de Vattimo sobre Schleiermacher na dita obra, mas se focará as alusões e possíveis relações com Schleiermacher especialmente a partir de sua obra “Depois da Cristandade”.

desenvolvimento filosófico, insere-se dentro destas linhas, e uma de suas percepções é a noção pressuposta no desenvolvimento de Martin Heidegger do conceito “*Weltanschauung*”, visão de mundo, e seu desdobramento em Hans-Georg Gadamer.

Em suas palestras de introdução à filosofia, dadas em 1929, Heidegger, ao lidar com o tema da visão de mundo (que é a segunda parte que completa o ciclo), inicia com uma análise do desenvolvimento deste ao longo da história ocidental, que, segundo ele, abarca as noções dos polos existencial e cosmológico. Para construir sua perspectiva, ele parte da teoria desenvolvida por Wilhelm Dilthey<sup>3</sup> para fundamentar as *Geisteswissenschaften*. Heidegger, todavia, criticando o psicologismo de Dilthey<sup>4</sup>, aprofunda a noção de visão de mundo de maneira ontológica, portanto, fundamentando hermeneuticamente não apenas as ciências do espírito, mas a própria existência do ente como um *ser-aí* (*Dasein*), sua situação hermenêutica. A partir desta ótica, um desenvolvimento científico é sempre antecedido por uma estrutura filosófica, que, por sua vez, é antecedido por uma visão de mundo, como o “fenômeno inerente à transcendência do ser-aí e determinante para o ser-aí sob o modo desse ser-aí mesmo” (HEIDEGGER, 2009, p. 379), o mundo existencial no qual o *Dasein* é lançado, o que fundamentalmente o torna um ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*).<sup>5</sup>

Assim, Heidegger aprofunda ontologicamente a hermenêutica advinda de Dilthey, e, com isto, a compreensão da historicidade das construções das visões de mundo. Tal desenvolvimento está em relação com aquilo que expôs em sua obra “Ser e Tempo” como a pré-estrutura do compreender (*Vor-Strukturvon Verstehen* - §§28-38), o pré-ter (*Vorhabe*), o pré-ver (*Vorsicht*) e o pré-conceito (*Vorgriff*), onde todo o ver se torna um ver-come (característica interpretativa do *Dasein*). Não obstante, é com Hans-Georg Gadamer que se pode ver o desenvolvimento desta estrutura para uma compreensão mais ampla de inserção subjetiva numa tradição linguística e cultural

<sup>3</sup> Heidegger compreende a noção diltheyana de visão de mundo como “interpretação da realidade efetiva a partir da vida interior”, tomando a seguinte citação de Dilthey: “Na estrutura da visão de mundo está sempre contida uma relação íntima entre a experiência vital e a imagem de mundo, uma relação a partir da qual pode ser incessantemente derivado um ideal de vida” (HEIDEGGER, 2009, p. 252).

<sup>4</sup> Segundo Heidegger, “o ser-aí visto a partir da psicologia e sobre o solo da psicologia [que seria o pressuposto analítico de Dilthey, diferente da pergunta pelo modo de ser transcendental do ser-aí heideggeriano] torna-se então problema do conhecimento, teoria da ciência e cultura [ou seja, reduzido à suas expressões]”. (HEIDEGGER, 2009, p. 37)

<sup>5</sup> “‘Ser-aí’ não significa outra coisa senão ‘ser-no-mundo [aqui, essencialmente um mundo existencial]’” (HEIDEGGER, 2009, p. 324).

(numa profunda crítica ao “preconceito contra os preconceitos” da *Aufklärung*) que a limita,<sup>6</sup> pois:

Muito antes de que nós compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de uma maneira auto-evidente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos [...] *Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser.* (WM, 276) (GADAMER, 1999, p. 415-416).

Em diálogo com esta perspectiva construída por Gadamer, pode-se compreender que, numa circularidade, a tradição mais ampla, como o dado anterior na qual a existência individual é lançada, influencia e é influenciada pela própria vivência concreta do ser, portanto constituindo uma relação dialética ser-pensar como fundamento da condição existencial histórica e da construção da(s) visão(ões) de mundo individual e comunitária, ou seja, um pensar e um viver na e a partir da(s) visão(ões) de mundo.

Esta consciência hermenêutica, como David Tracy ressalta, é fundamental para superar o reducionismo cientificista instaurado nas academias<sup>7</sup> e possibilitar o pensar sobre a religião e a teologia. Tracy também enfatiza o quanto um dos maiores problemas na reflexão teológica hoje é a resistência ao combate a obscurantismos, exclusivismos e fanatismos que estão presentes em tradições religiosas, onde, ao invés de produzirem críticas internas (com consequências em “atos de resistência ao status quo” [TRACY, 1994, p. 85]), esforçam-se para legitimar tais posturas. Para Tracy, há a necessidade de se compreender que “nós somos quem somos por causa das tradições que nos formam”, e, com isto, “nossas vidas são formadas por efeitos pré-conscientes de todas as tradições cujas narrativas e maneiras de visionar o mundo forjaram nossas memórias e, conseqüentemente, nossas ações” (TRACY, 1994, p. 37). Isto possibilitaria uma “pluralidade radical similar na linguagem, conhecimento e realidade” (TRACY, 1994, p. 47), e, com isto, também um (re)surgir da ótica sobre a religião e a teologia. Relacionado a isso, ressalta uma postura propositiva que a teologia, enquanto reflexão (auto)crítica e pública (compreendendo aqui a tripartição pública em igreja, academia e sociedade), necessita ter.

---

<sup>6</sup> De acordo com Hubert Dreyfus, Heidegger “não discute o que significa ser um ser humano numa cultura ou período histórico específicos, mas tenta por descrever a vida diária para nos expor as estruturas gerais, transculturais [*cross-cultural*] e trans-históricas de nossa forma de ser auto-interpretante e como estas estruturas consideram todos os modos de inteligibilidade” (DREYFUS, 1991, p. 35).

<sup>7</sup> “Um sentido de admiração [*wonder*], mesmo mistério, foi uma vez considerado o esqueleto no armário da família das humanidades. Mas, agora, aquela admiração surgiu nas próprias ciências naturais” (TRACY, 1994, p. 33).



A partir do exposto até aqui, o que se pretende destacar neste primeiro ponto, e chave para as leituras de Schleiermacher e Vattimo, é que, a partir desta compreensão hermenêutica do ser, pode-se desenvolver uma noção de vida religiosa integrada por espiritualidade (como *vivência expressiva* do ser religioso) e teologia (como *existência significativa* do pensar religioso), baseada/formadora nessas/dessas visões de mundo (portanto, essencialmente expandindo a noção de vida religiosa, a tradicional espiritualidade, para uma noção de vidas religiosas, ou espiritualidades). Com isto, há a necessidade de se reconhecer uma relação íntima entre a forma de viver e a forma de ver o mundo, no caso religioso, entre a forma de viver a espiritualidade e pensar a teologia. Fundamentado neste pressuposto da construção espiritualidade-teologia, pode-se compreender que uma espiritualidade reclusa alimenta uma teologia reclusa que, por sua vez, retroalimenta a reclusão espiritual. Não obstante, em contrapartida, poder-se-ia também deduzir que uma noção de teologia consciente de seu caráter histórico (como visão de mundo linguisticamente e culturalmente construída) poderia contribuir numa espiritualidade consciente da pluralidade das expressões teológicas (religiosas), e, conseqüentemente se posicionar de forma mais aberta (ou enfraquecida) ao diálogo público, isto é, numa inserção social, acadêmica e de diálogo religioso produtivo.

Desta forma, a contribuição hermenêutica para a reflexão sobre o tema da religião e teologia possui uma dupla natureza, que, utilizando-se de uma linguagem vattiminiana, pode ser definida como um enfraquecimento externo, ou seja, como crítica ao cientificismo reducionista, e um enfraquecimento interno, ou seja, como crítica ao dogmatismo exclusivista e, como consequência, à espiritualidade reclusivista. Partindo desta noção de vida religiosa (teologia-espiritualidade), agora se analisará o pensamento de Schleiermacher e como este possui características filosóficas e teológicas que serão retomadas por Vattimo em sua análise da religião e suas consequências teológicas.

## 2 SCHLEIERMACHER E A ESPIRITUALIZAÇÃO SUBJETIVA DO FAZER TEOLÓGICO

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), anteriormente à sua ida a Berlim em 1796 e ao seu contato com Friedrich Schlegel (a partir de onde inicia sua caminhada junto a ele e outros membros do Romantismo na revista *Athenaeum*), já trazia consigo uma crítica ao reducionismo racionalista então predominante. Contudo, suas críticas não foram direcionadas apenas à construção filosófica iluminista e suas consequências excludentes

ou reducionistas, mas também focaram o próprio sentimentalismo/individualismo romântico e sua exclusão da vivência religiosa comunitária e histórica. Como teólogo e pastor, áreas primárias de reflexão e atuação, reconheceu as falhas do estudo teológico e da vivência cristã em sua reclusão acadêmica e social, que reduziam a religião, a teologia e a espiritualidade à estruturas e fórmulas doutrinárias.

Partindo de uma releitura espinosana da filosofia kantiana, mas consciente da crítica kantiana, Schleiermacher radicaliza o fim da metafísica desta (vendo isto como necessário contra os idealistas na época da primeira edição de *die Reden* [1799], especialmente contra a “metafísica” de Fichte<sup>8</sup>), desenvolvendo sua base filosófica numa tentativa de superação do dualismo cognitivo ainda presente em Kant.<sup>9</sup> Seguindo a união ontológica da *res cogitans* e da *res extensa* de Espinosa, conjuntamente com sua leitura orgânica da realidade, mas, agora, relendo-o em diálogo com a filosofia transcendental, Schleiermacher elabora seu pensar com uma ênfase empírica no aspecto orgânico (ou biológico) sobre o mental (ou epistemológico), reconceituando os polos kantianos da estética (receptividade) e da lógica (espontaneidade) como as funções orgânica e intelectual, onde, dentre outras coisas, aquela produz o sentimento de dependência, e esta, o de liberdade. Ao enfatizar o aspecto orgânico e de dependência, Schleiermacher reformula a noção do pensar filosófico (e, como será visto, religioso/teológico) a partir de uma conscientização de seu caráter experiencial, histórico e contextual (incluindo a própria linguagem).

Baseado nisto, para ele, a filosofia deve ser um desenvolvimento dialógico em busca da própria construção de verdades em relação com o mundo já dado anteriormente, ou, como ele expressa, um “filosofar” (*zuphilosophieren*<sup>10</sup>). Tal construção dialógica ocorre em dois níveis, o individual (intrapessoal) e o comunitário

---

<sup>8</sup> “O que faz a tua metafísica – ou, se quiseres ter nada haver com o nome antiquado que é demasiadamente histórico para ti, tua filosofia transcendental? Ela classifica o universo e o divide neste e naquele ser, procura as razões para o que existe e deduz a necessidade do que é real enquanto retira a realidade do mundo e de suas leis a partir de si mesma.” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 98)

<sup>9</sup> É interessante observar que há também outras distinções antropológicas, onde, enquanto que para Kant um dos postulados pensados pela razão é a necessidade da alma imortal, Schleiermacher tem dificuldade em falar sobre o que seria uma vida posterior à morte de uma existência de algo puramente relacionado com um “eu” desencorporado, abstrato, enfatizando a necessidade de, se uma consciência individual prosseguir, estar relacionada com algum tipo de corpo análogo a este, já que a própria individualidade é construída em relação corporal.

<sup>10</sup> Diferenciando sua noção de dialética de outra ministrada no mesmo horário na mesma universidade (a de Berlim), intitulada de “Teoria da Ciência”, sob Fichte, ele vai dizer que “por ‘dialética’ queremos dizer os princípios da arte de fazer filosofia [*zuphilosophieren*]” (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 3).



(interpessoal),<sup>11</sup> ambos fundamentados na linguagem como ferramenta que possibilita o desenvolvimento do mundo existencial próprio a partir de uma recepção mais ampla, pressuposto também em sua Hermenêutica. Uma forma de compreender sua distinção de todo o movimento idealista surgindo então é sua noção do “todo” (*Umfang*) anterior ao “individual” (*Inbegriff*), opondo-se aos idealistas de então, sobretudo Fichte, para quem a totalidade (*Zusammen*) é uma projeção.<sup>12</sup>

Com isto, o filosofar se torna uma arte (*Kunst*):

Fazer filosofia é suscitar algum conhecimento, unido com a clara consciência de seu ter sido suscitado. Portanto, recai dentro da categorial de arte, e seu produto é, portanto, também uma obra de arte, pois uma obra de arte é algo individual dentro do qual o que é geral está diretamente presente e algo de infinito contido nele. (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 4)

Para Schleiermacher, a linguagem pode ser encarada como uma ferramenta amorfa que flui entre o material e o imaterial, “nossa constante pressuposição quando lidamos com a arte de levar adiante a conversação” (SCHLEIERMACHER, 1998, p. 273). Contudo, ela é herdada, sendo o indivíduo inserido numa construção comunitária com o pressuposto linguístico, aspecto constitutivo da própria linguagem e onde “a relatividade do conhecer já se apresenta na linguagem” (SCHLEIERMACHER, 1998, p. 275). É com tal característica do pensar como sendo linguisticamente constituído que, como Lourdes Flamerique ressalta, pode-se afirmar que Schleiermacher “transforma as condições *a priori* do conhecimento dos objetos em condições linguísticas. [...] que substitui a universalidade lógico-transcendental com uma universalidade linguística” (FLAMERIQUE, 2014, p. 205-206). A partir desta conscientização da construção histórica que torna o conhecimento (*Erkenntnis*) num conhecer (*wissen*) – verbo preponderante na caracterização por Schleiermacher do filosofar<sup>13</sup> – há também uma

<sup>11</sup> Como Vattimo reconhece, este elemento da individualidade suprapessoal (outra forma de ler os polos intra e interpessoal) é algo presente em *die Reden*, “mas não suficientemente fundado e tematizado” (VATTIMO, 1986, p. 103).

<sup>12</sup> Como Julia Lamm aborda, esta é uma das principais recepções que Schleiermacher faz de Espinosa, distinta das interpretações idealistas que afirmavam o todo como abstração da totalidade das partes (LAMM, 1994, 497), e, com isto, como Richard Crouter ressalta, “Schleiermacher é mais um realista filosófico do que Kant ou Fichte, ao ver que as esferas do indivíduo humano (espírito, liberdade) e do mundo (natureza) clamam por reconciliação, não apenas intelectualmente [...] mas no nível da existência humana” (CROUTER, 1993, p. 31).

<sup>13</sup> Para Schleiermacher, o aspecto orgânico, subjetivo, histórico, contextual, é algo tão essencial para as construções humanas de seu mundo vivencial que a própria noção de justiça é posta sob seu crivo relativizador: “um elemento orgânico está presente até mesmo em conceitos éticos como ‘justiça’, pois tal conceito procede de percepções de sensibilidade interior, de percepções de prazer e falta de prazer, e de ações que se anexam a elas” (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 22).

forma de se pensar a própria construção religiosa/teológica nessa relação dialética ser-pensar e dialógica intra e interpessoal, onde:

nosso conhecer sobre Deus está, portanto, completo apenas com nossa perspectiva sobre o mundo [*Weltanschauung*]. Tão logo quanto traços do posterior existir, características básicas do anterior também surgem” (SCHLEIERMACHER, 1998, p. 31).

É importante reconhecer que a religião é o campo (existencialmente) primário de reflexão de Schleiermacher, podendo-se dizer que muitos de seus desdobramentos filosóficos têm germes na sua primeira publicação, *die Reden*. Um destes é sua ênfase no aspecto histórico e comunitário das religiões, donde critica os reducionismos e exclusões feitas por seus contemporâneos,<sup>14</sup> e a partir de onde ressalta que “uma vez que há religião, ela deve ser necessariamente também social. Isto não apenas reside na natureza humana, mas também é preeminentemente na natureza da religião” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 163), mas também que “eu tenho por todo o tempo pressuposto a pluralidade das religiões e de suas mais distintas diversidades como algo necessário e inevitável” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 190). As consequências teológicas de sua reflexão, agora já filosoficamente mais madura, são explicitadas em sua introdução ao estudo teológico de 1811, sua *Kurzedarstellung (Breve Introdução)*, expondo uma dupla noção da inserção histórica da reflexão que, numa inter-relação, compõe o estudo teológico.

Para Schleiermacher, a teologia necessita ser efetuada em sua construção subjetiva, isto é, onde “cada estudante de teologia deve formar sua própria perspectiva histórica para si mesmo, no que diz respeito tanto ao conhecimento do curso total do Cristianismo quanto ao do momento da história no qual vive” (SCHLEIERMACHER, 1966, p. 49). Aqui, dois polos de inserção histórica podem ser ressaltados. O primeiro é numa história mais ampla de tradição, por ele denominado de Ortodoxo, donde são herdados os elementos gerais com os quais se interpreta a religião em tal perspectiva,

---

<sup>14</sup> Para Schleiermacher, “a tal denominada religião natural é usualmente tão refinada e com tantas maneiras morais e filosóficas [‘metafísicas’ na segunda edição], que possibilita transparecer pouco da característica peculiar da religião” (SCHLEIERMACHER, 1958, p. 214). Possivelmente é a partir de tal postura construtiva ante as religiões positivas (isto é, como historicamente são construídas e se manifestam), que Schleiermacher enfatizou socialmente a necessidade de integração da comunidade judia a partir de sua própria cultura e religião, o que Hanna Arendt reconheceu como excepcional em seu contexto: “Deste pano de fundo histórico, Arendt afirma a necessidade de uma teoria emancipatória distinta: alguém deve ser emancipado como um Judeu e como um ser humano [contra uma perspectiva emancipatória baseada numa noção abstrata de ser humano que buscava incorporar os judeus sem suas características judaicas]. Ela aponta para Schleiermacher e Herder como dois dos poucos que compreenderam este tipo de emancipação” (BIRMINGHAM, 2006, p. 98).

enquanto que o segundo, essencial para a manutenção de um desenvolvimento dinâmico do pensar teológico, é o Heterodoxo, donde surgem inovações e novas possibilidades de leituras a partir de novos contextos e vivências. Este aspecto histórico, orgânico e dinâmico de construção da reflexão teológica é a razão pela qual Schleiermacher critica a noção de uma teologia sistemática que, mesmo enfatizando uma coerência interna, oculta seu caráter histórico (tanto em seu desenvolvimento passado, quanto em seu aspecto contextual de relação comunitária).

Desta forma, pressupondo uma noção dialógica do fazer filosófico, Schleiermacher desenvolve também uma noção dialógica do fazer teológico, e, “quanto mais frequentemente sistemas filosóficos dentro desses limites mudarem, o mais frequentemente também são as revoluções na linguagem dogmática” (SCHLEIERMACHER, 1966, p. 118-119). Todavia, para tal relação subjetiva, é fundamental compreender que, em última análise, cada teólogo, por sua própria individualidade de experiências, ao (re)formular a linguagem utilizada para dar um significado à sua própria existência, deve fazer sua própria teologia, mesmo que em meio à uma comunidade/tradição.

O que pode ser ressaltado no pensamento de Schleiermacher e sua tentativa de reformular a noção de reflexão teológica é uma desconstrução do dogmatismo metafísico por detrás da teologia – o que inclui a própria noção de “Deus”<sup>15</sup> –, requerendo da educação teológica uma conscientização da individualidade da reflexão e necessidade de relação orgânica e dinâmica com os dois polos nos quais ela se dá, os da tradição e da inovação. Assim, pode-se ver que, a partir daquilo que poderíamos denominar de enfraquecimento interno a partir da consciência da historicidade da construção da reflexão teológica, há a possibilidade de abertura desta (incluindo a linguagem na qual se expressa) para o diálogo com o conhecimento mais amplo.

Compreendendo a relação entre a reflexão teológica e a forma com a qual a

---

<sup>15</sup>A própria noção de “Deus” precisa ser compreendida em sua íntima relação com a imaginação: “Se temos Deus como parte de nossa intuição depende da direção de nossa imaginação [...] imaginação provavelmente personificará o espírito do universo e você terá um Deus” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 138), onde, a exemplo do personalismo e do panteísmo, nesta primeira edição de 1799, dirá que são “formas diferentes de simultaneamente conceituar o universo, enquanto sendo intuído no finito” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 199), e, a partir disto, “apenas na totalidade de todas as formas que são possíveis de acordo com esta construção [que ainda ressalta a individualidade de cada experiência e conceituação] pode o todo da religião realmente ser expressa” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 200).

espiritualidade se expressa, há aqui também uma ampliação da noção desta última, a partir da qual, apoiando-se teoricamente em Schleiermacher, pode-se criticar as perspectivas contemporâneas reducionistas da religião na ética (numa espiritualidade racionalista) ou na conceituação doutrinária (numa espiritualidade sobrenaturalista). Schleiermacher redefine a religião e a espiritualidade por detrás da religião (que seria a essência da religião, em oposição a qualquer formulação conceitual) a partir de uma relação dialética com a existência e a realidade mais ampla. A partir desta postura, “as obras de arte da religião estão sempre e em todos os lugares expostas. O mundo todo é uma galeria de cenas, e cada pessoa se encontra no meio dela”<sup>16</sup> (SCHLEIERMACHER, 1958, p. 123). Esta noção ampla de espiritualidade também está presente em sua obra mais madura, *A Fé Cristã*, desenvolvida como uma dogmática doutrinária que organiza um diálogo teológico mais amplo, incorporando, por exemplo, discussões biológicas relacionadas ao desenvolvimento integral do ser humano, questionando noções dualistas de corpo e alma. Não obstante, a característica fundamental a ser ressaltada é sua perspectiva da necessidade de se observar a precedência comunitária, relacional, experiencial, sobre desenvolvimentos doutrinários que, para ele, tem perigos concretos quando a interpretação bíblica não for feita prezando o espírito, mas se prendendo na letra (§27)<sup>17</sup>.

Assim, em Schleiermacher, é possível ver um início moderno de uma conscientização da condição histórica do sujeito (e suas consequências teológicas). Utilizando-o para ler a relação circular entre teologia (pensar) e espiritualidade (ser/viver), pode-se reiterar como modificações na forma de ver o mundo (neste caso, em uma estrutura teológico-religiosa) podem ter consequências na forma de viver e con-viver no mundo, o que pode ser perceptível no nível de abertura para o conhecimento mais amplo (ponto de conflito com qualquer espiritualidade que esteja baseada em uma noção restrita de teologia). Segundo Crouter, “como Nietzsche em *Uso e Abuso da História para a vida* (1874), a *Breve Introdução* clama por um profundo

---

<sup>16</sup> Neste ponto, é importante ressaltar a recepção estética que Vattimo fará do pensamento religioso de Schleiermacher, onde enfatiza este polo subjetivo da experiência religiosa em relação com a arte, ressaltando como Schleiermacher, em *die Reden*, fala “do sacerdote como de um ‘artista da religião’” (SCHLEIERMACHER, apud VATTIMO, 1986, p. 49).

<sup>17</sup> Uma afirmação análoga é feita por Vattimo, como será visto mais abaixo, e, compreendendo todo seu intento de enfraquecimento da própria leitura bíblica para uma construção dialógica comunitária, é possível também compreender que sua ênfase na espiritualização da leitura (e enfraquecimento doutrinário da “letra”) é análoga ao intento teológico de Schleiermacher.

engajamento com a história, e não apenas um encontro acadêmico” (CROUTER, 2005, p. 211), uma subjetivação essencial no pensar teológico para sua ressignificação dinâmica, um processo de espiritualização do próprio fazer teológico que deve também incluir seu caráter propositivo na busca por uma vivência da vida religiosa que vise a con-vivência em meio à diversidade humana.

### 3 VATTIMO E A ESPIRITUALIZAÇÃO COMO ENFRAQUECIMENTO TEOLÓGICO

Gianni Vattimo (1936-) é um reconhecido filósofo pós-moderno, estabelecendo suas raízes teóricas em pensadores fundantes daquilo que denominará o enfraquecimento do pensamento característico na contemporaneidade. Não obstante, sua forma de filosofar integra transversalmente outros campos de saber, mas, também, de viver, levando-o a reconhecer a necessidade de reflexões sobre a religião, já que está posta como um fato dado. Vattimo vê na sociedade contemporânea um ressurgir das religiões, onde se multiplicam experiências religiosas diversas, contrariando muito do profetizado do que seria uma época pós-religiosa. A relação construtiva de Vattimo com o tema da religião é explicitada por ele em diversas de suas obras, contudo, esta não pode ser vista como uma relação acidental ou analítica, mas como um fator essencial para sua própria reflexão filosófica/existencial. Um exemplo deste diálogo é a relação entre a característica central de seu pensamento, a noção do *pensiero debole* (pensamento fraco), e o conceito neotestamentário de *kénosis* (auto-esvaziamento), utilizando para sua interpretação deste conceito paulino Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger, mais especificamente, as noções da “morte de Deus” daquele e do “fim da metafísica” deste.

Nietzsche e Heidegger, para Vattimo, são pensadores da modernidade tardia que se encontram (centralmente) dentro do processo de secularização pelo qual passa o Ocidente,<sup>18</sup> que, ao longo do séc. XX, será marcado pela “recusa da metafísica” (VATTIMO, 2004, p. 10), culminando, utilizando o título da obra de Ricoeur, num

---

<sup>18</sup> É importante compreender que, pelo menos na obra “Depois da Cristandade”, Vattimo relaciona Ocidente com Europa, restringindo, assim sua área analítica/interpretativa, o que pode ser positivo (e ele mostra conscientização desta parcialidade), mas, também, perigoso, já que diversos outros conceitos como modernidade e até mesmo noções de progresso estão atreladas a esta redução inicial. Isto, por exemplo, pode ser visto em diversas afirmações sobre um fim do eurocentrismo e do imperialismo (pp. 11, 23, 64 [fim do colonialismo], 99) como algo dado, o que necessita ser profundamente questionado a partir da ótica suscitada pelas teorias pós-coloniais (Cf. Walter MIGNOLO, Aníbal QUIJANO, Enrique DUSSEL).

“*conflito das interpretações*” (VATTIMO, 2004, p. 65), desdobrando-se, na contemporaneidade, para a hermenêutica como *koiné*, ou seja, uma característica “comum” cultural pós-moderna. O lugar de Nietzsche no estabelecimento desta consciência da historicidade da existência (e conhecer) humana pode ser atestado por sua interpretação de que “não existem fatos, apenas interpretações” (NIETZSCHE, apud VATTIMO, 2004, p. 65). Tal assertiva necessita ser relacionada com outra colocação do pensamento nietzschiano, a morte de Deus. Segundo Vattimo, a morte de Deus (no sentido nietzschiano do que seria o fim da metafísica) necessita ser interpretada como uma negação do Deus moral, o Deus metafísico (criador da estrutura universal pela qual ansiava Descartes com sua *mathesis universalis*) que embasava a racionalidade iluminista, constituidora da ciência e técnica modernas. É preciso compreender, todavia, que isto não seria uma imputação de Nietzsche, mas uma interpretação da condição cultural, onde a racionalização da vida, embasada numa Razão Suprema, e subsequente concretização na sociedade moderna, teria eliminado a necessidade do próprio Deus criador da estrutura racional universal. Portanto, em última análise, sendo os próprios fiéis os assassinos de Deus. Isto, todavia, abriria a porta para novas interpretações da existência – antes enjauladas por uma limitação racionalista num fundamento último, e, portanto, também numa linguagem última –, fundamentando-as na pluralidade de significados, e, com isto, abrindo horizontes para novos deuses.

Segundo Vattimo, tal desenvolvimento é análogo (ele até diz “idêntico” [VATTIMO, 2004, p. 24]) ao de Heidegger e sua tentativa de superação (*Verwindung*) da metafísica. Para Heidegger, a metafísica (da presença) é a história do esquecimento do ser, focando nos entes e numa visão estática de descrição da realidade estrutural objetiva em prol de êxitos técnicos. A crítica de Heidegger, como Vattimo ressalta, será em prol de uma conscientização da historicidade do ser, ou seja, o ser(-aí) como evento (*Ereignis*), retomando a característica dinâmica da existência, a facticidade de ser lançado num mundo já estabelecido (ser-no-mundo). Esta historicidade acarretará na compreensão da própria construção histórica das visões de mundo, como uma profunda crítica também ao historicismo. Para Heidegger, isto é a condição para a característica hermenêutica ontológica na qual se dá a existência factual, abrindo o ser como projeto, um “tornar-se” (interpretativo em meio ao seu mundo) em contraposição ao “é” da presença pura metafísica. O pensamento (*Denken*), desta forma, seria o recordar



(*Andenken*), um se inserir na tradição como movimento que “sacode a pretensão da ordem atual do ente de valer como a única e eterna ordem objetiva do ser enquanto tal” (VATTIMO, 2004, p. 32), revelando-o em sua condição interpretativa, o que, como Vattimo ressalta, está na essência da noção do “pensamento fraco”, pois “o salto no abismo da tradição é sempre, também, um enfraquecimento do ser, já que sacode as pretensões de peremptoriedade com as quais sempre se apresentaram as estruturas ontológicas da metafísica” (VATTIMO, 2004, p. 32).

E, afinal, o que esta reviravolta filosófica (pré)contemporânea tem a ver com a religião? Justamente o que significa a inclusão que aqui se fez de um “(pré)”, ou seja, a perspectiva da inserção da contemporaneidade numa tradição/história precedente que, num processo histórico (re)interpretativo (e aplicativo de tais [re]interpretações, ou seja, numa relação íntima entre o pensar e o ser/viver), culmina em si, o que, para Vattimo, está relacionado com o paradoxo da secularização como íntima vocação da mensagem cristã. Duas coisas podem ser pontuadas a partir disto.

Uma primeira é a consequência deste processo, aquilo que para Vattimo é a (re)insurgência contemporânea da religião, um fenômeno macroscópico onde “muitos são os sinais que parecem indicar que foi a própria morte deste Deus o que abriu caminho para uma vitalidade renovada da religião” (VATTIMO, 2004, p. 24). A morte de Deus tem profundas implicações para o fim da metafísica, e, com isto, o fim das metanarrativas (conceito de Lyotard utilizado por Vattimo), em especial, aquelas do positivismo e historicismo materialista que reivindicavam uma descrição objetiva da estrutura do real fundamentada num ideal de Razão. Destituídas de sua validade objetiva de verdade única (o que inclui sua utilização da linguagem como meio objetivo e descritivo), que, em suas perspectivas, não apenas não necessitariam de Deus, mas podiam confirmar sua não existência, há a liberdade para um (re) aparecer de Deus não apenas socialmente (acrescentado de uma busca subjetiva por verdades definitivas nas instituições religiosas), mas, também, filosoficamente, já que “o silêncio da filosofia sobre Deus parece ser hoje carente de razões filosoficamente relevantes” (VATTIMO, 2004, p. 109).<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup>“A filosofia hoje não pode mais considerar a vitalidade da religião como um fenômeno de atraso cultural favorecido pela astúcia dos padres, ou como uma alienação ideológica que deveria ser superada com a revolução [...]” (VATTIMO, 2004, p. 111-112).

Tendo e vivendo esta consequência paradoxal da secularização como um (re)surgir do religioso, num segundo ponto pode-se ver ainda mais a conexão entre filosofia e religião/teologia no pensamento de Vattimo que o leva a reconhecer tanto a necessidade da reflexão filosófica sobre a religião, quanto a potencialidade para, como expressa na última frase de *Depois da Cristandade*, “pensar o próprio sentido ecumênico também, e acima de tudo, como escuta da nova época – pós-moderna – do ser” (VATTIMO, 2004, p. 167). Segundo ele, todo este processo que culmina na pós-modernidade necessita ser compreendido como a verdadeira radicalização da mensagem cristã da *kénosis* de Deus em Jesus Cristo.

A partir dos desdobramentos hermenêuticos da análise inicial de Heidegger de que o ser-aí é um ser-no-mundo, inclui-se nisto a perspectiva de que a construção subjetiva de uma visão de mundo própria se dá dentro de uma visão de mundo como herança cultural herdada, como Vattimo coloca, a compreensão “de que cada nossa relação com o mundo é ‘mediada’ [...] por esquemas culturais, por paradigmas históricos que constituem os verdadeiros apriorismos de qualquer conhecimento [...]” (VATTIMO, 2004, p. 65).

Compreendido isto, o intento essencial de Vattimo será o de apresentar a história do Ocidente como uma história do enfraquecimento das estruturas metafísicas herdadas pela tradição helênica a partir da herança de outra tradição que parte da *kénosis* de Deus em Jesus Cristo, “inaugurando, assim, a dissolução da sua transcendência”<sup>20</sup> (VATTIMO, 2004, p. 40). Desta forma, “o fim da metafísica não é ‘descoberto’ pela filosofia de forma autônoma” (VATTIMO, 2004, p. 59), mas está inserido numa longa trajetória com diversos momentos, linhas e pensadores, mas todos “como processos de interpretação, aplicação, especificação enriquecedora, daquela matriz” (VATTIMO, 2004, 84). Tal processo é conceituado por Vattimo de secularização, questionando,

---

<sup>20</sup> Nesta leitura da história da filosofia ocidental/moderna como dissolução da metafísica Vattimo segue, por exemplo, Wilhelm Dilthey, para quem o platonismo é o representante da metafísica antiga, onde “saber era reproduzir no intelecto um ser objetivo” (DILTHEY, apud VATTIMO, 2004, p. 133), e o cristianismo surge como novidade que “descola a atenção do pensamento na direção da interioridade” (VATTIMO, 2004, p. 133), num sentido de “experiência vivida” (DILTHEY, apud VATTIMO, 2004, p. 133), o que (transcorrendo todo o pensamento ocidental com uma ambivalente relação entre tais desenvolvimentos, com “conflitos” encontrados, por exemplo, em Agostinho) inspirará a subjetividade moderna que, como Vattimo ressalta, ainda é “uma metafísica dominada por uma visão objetivista da própria interioridade” (VATTIMO, 2004, p. 134). Dentro disto, aludindo a Heidegger, ele também vai afirmar “que o kantismo ainda é uma forma de agostinianismo, ou seja, uma pretensão de reconduzir a certeza interior a uma estrutura não-histórica, natural e, neste sentido, objetiva (o transcendental kantiano, já criticado por Dilthey nestes termos [e, podemos acrescentar aqui, também por Schleiermacher])” (VATTIMO, 2004, p. 136).

portanto, as interpretações que veem na modernidade e em seus desdobramentos um abandono ou distanciamento radical do cristianismo (a exemplo de Hans Blumenberg), já que isto “ignora a condição de circularidade hermenêutica na qual está imersa, de fato, toda a existência” (VATTIMO, 2004, p. 94). Para Vattimo, a radicalização da mensagem kenótica cristã, onde “a secularização do cristianismo é também aquela abertura para outros mundos [...] é, ainda, o enfraquecimento do sentido da realidade [...]” (VATTIMO, 2004, p. 99), e, com isto, a imanência de Deus.

Fundado em tais perspectivas, Vattimo aponta caminhos construtivos e críticos para a própria reflexão religiosa (e, como se pretende ressaltar aqui, teológica), onde, todavia, alguns pontos característicos da nova epistemologia pós-moderna necessitam ser ressaltados. Para Vattimo, uma das principais características do pensar pós-moderno é o “enfraquecimento do sentido do real” (VATTIMO, 2004, p. 66), que necessita ser lido em relação com a já citada frase de Nietzsche de que “não existem fatos, apenas interpretações”. Este enfraquecimento do real, assim como a afirmação de que “não existem fatos”, não pode ser vista como um mero negar da realidade objetiva empírica em si (para elucidar isto, poder-se-ia também colocar a necessidade de não se compreender a morte de Deus de modo objetivo), mas, antes, um questionar do sentido/significado atribuído e construído (e, neste sentido, poder-se-ia dizer, sim, do próprio real). Assim, o enfraquecimento do sentido do real não é algo meramente objetivo, mas, acima de tudo, subjetivo, existencial, individual, mas com íntima relação comunitária, isto é, social, com uma tradição, uma história, o que pode ser visto naquilo que Vattimo vai desdobrar como o fim do eurocentrismo e de uma noção de História, ou seja, de uma tradição social que se estabelece como a descrição do real. O que isto possibilita é a crítica às tentativas objetivistas de domínio a partir da definição do que é o “real”, intimamente relacionado com acrítica (nietzschiana) direcionada à hierarquização linguística que preconiza um jogo de linguagem sobre outro, “como única língua ‘apropriada’” (VATTIMO, 2004, p. 25), abrindo, assim, um mundo regido pela identidade entre descrição e interpretação, liberando a metáfora numa existência estética.

Com isto, há também uma nova noção de construção do conhecer, uma que justamente não vê este como um conhecimento descritivo objetivante, mas como um processo subjetivo de relação e discussão colocando o si próprio em jogo, o que

Heidegger reestruturou na fenomenologia, “a idéia [sic] de que não exista um conhecimento da essência que possa prescindir da relação existencial do ‘sujeito’ com o ‘objeto’” (VATTIMO, 2004, p. 153), mas sempre partindo da “experiência de vida factual” (*faktische Lebensfahrung*). Pressuposto disto, todavia, é o “re-conhecer-se naquilo que já somos” (VATTIMO, 2004, p. 156), ou seja, tornar-se consciente da inserção num mundo e numa tradição cultural e linguística já dados, a construção da visão de mundo numa visão de mundo, característica da temporalidade autêntica constitutiva da existência: “o que acontece na ciência é semelhante ao que ocorre em nossa linguagem cotidiana: nós a herdamos juntamente com todas as outras formas da nossa existência e é somente com base nela que experimentamos as coisas do mundo” (VATTIMO, 2004, p. 14), sendo tais “as precompreensões no limite das quais se move a nossa apropriação interpretativa do mundo” (VATTIMO, 2004, p. 110). Seria apenas neste “re-conhecer-se” que há a possibilidade de uma verdadeira construção de conhecer(es) num “diálogo autêntico” (VATTIMO, 2004, p. 123), sem pretensões de verdades objetivas absolutas e, com isto, de dominação do real.

Dentro desta visão do enfraquecimento do pensamento filosófico que Vattimo vê o (re)surgir (e a legitimação do) religioso. Não obstante, este ressurgir é paradoxal, pois, utiliza-se daquilo que o possibilitou para a (re)criação de uma noção de identidade (como meio de se individualizar em meio à pluralidade e também de oposição à tentativas [pós-]modernas de supressão social e/ou teórica) que conflui numa reclusão, com “o sentido de um retorno aos fundamentos, de uma renovada aceitação de disciplinas, de doutrinas rígidas, com o óbvio risco do fanatismo e da intolerância” (VATTIMO, 2004, p. 108). Esta perspectiva, mesmo que em muitos casos teoricamente baseada na dissolução pós-moderna da metafísica, mantém “pretensões de validade literal dos textos e de peremptoriedade do ensinamento dogmático das igrejas” (VATTIMO, 2004, p. 64), e, desta forma, uma noção de espiritualidade atrelada à manutenção de um ideal de identidade teologicamente construído. Para Vattimo, é neste ponto que a filosofia teria um papel importante ao sair de seu próprio gueto, recluso num ideal ateuista, e “assumir um comportamento crítico com relação ao renascimento da religião e dos seus perigosos traços fundamentalistas” (VATTIMO, 2004, p. 111).

O enfraquecimento do pensamento (lembrando este como resultado da mensagem da *kénosis* de Deus) em relação com a religião, quando não resultante num

fundamentalismo relativista, de forma positiva, pode ser uma espiritualização das estruturas fortes: “o enfraquecimento do ser, ao qual se refere o pensamento pós-metafísico, é um fenômeno de ‘espiritualização’” (VATTIMO, 2004, p. 59). Neste ponto, Vattimo vê em Gioacchino de Fiori um precursor (“profeta”) da religião pós-metafísica, com sua característica essencial e contribuição para o pensamento religioso/teológico pós-moderno com “a ideia base de uma história da salvação que está ainda em curso” (VATTIMO, 2004, p. 42). Com isto, a espiritualidade como vivência e a própria teologia como reflexão ganham um caráter dinâmico, refletido na afirmação de que, “no que tange o significado fundamental da idade do Espírito [que seria a idade definida por Fiori na qual reinaria, entre outros atributos, a graça, a liberdade, a caridade] – não mais o texto e sim o espírito da revelação” (VATTIMO, 2004, p. 45) seria o central, indicando para aquilo que poderia ser tido como os princípios<sup>21</sup> por detrás da letra, lidos, segundo Vattimo, com uma hermenêutica da caridade. Nesta sua reflexão sobre a liberdade e potencialidade construtivas (especialmente ao lidar com o enfraquecimento ante a pluralidade religiosa na contemporaneidade, mas, também, ante a naturalizações éticas e sociais que discriminam e excluem) que uma noção de espiritualização da vida (espiritualidade) e da reflexão (teologia) pode ter, Vattimo expõe que, dentre os herdeiros da teologia de Gioacchino, “aqueles mais próximos à linha de discurso que estou desenvolvendo aqui talvez sejam Novalis, Schleiermacher e Schelling” (p. 46), ressaltando, todavia, que o próprio “Novalis explicitamente evoca [Schleiermacher e seus *Discursos*] em sua obra” (VATTIMO, 2004, p. 103).

A partir desta perspectiva, pode-se dizer que a espiritualização característica da pós-modernidade é, ao mesmo tempo, fruto de um enfraquecimento, mas, também, causadora de um enfraquecimento, neste caso, um enfraquecimento teológico. Para Vattimo, uma das maiores dificuldades da tradição cristã prevalecente, e, portanto, da própria reflexão teológica, é que ela “sempre concebeu a capacidade de assimilação do dogma central da encarnação somente em termos retrospectivos” (VATTIMO, 2004, p. 40), ou seja, sem as características futuras de historicidade da revelação que Vattimo reconhece centrais em Fiori e em seus seguidores, incluindo Schleiermacher.

Uma característica desta nova forma de espiritualidade como vivência e teologia

<sup>21</sup> É importante estar consciente aqui de que o conceito “princípio” não consegue abarcar a mesma fluidez, abrangência e dinamismo de “espírito”.

como reflexão é uma nova noção de interpretação bíblica consciente dos perigos de uma tentativa de literalidade que busque a verdade por detrás deles, o que Vattimo, como pertencente ao ramo Católico Romano do cristianismo, vê como uma das características mais marcantes de sua própria tradição, que por muito tempo (e ele remete, por exemplo, ao já tão conhecido caso Galileu, mas, também, a interpretações que excluem o sacerdócio feminino por Jesus ter escolhido doze discípulos) embasou pretensões de poder. Um dos principais intentos de Vattimo ao tratar da espiritualização da Bíblia é retomar o caráter dinâmico da vida de fé, visando, ao invés de imposições doutrinárias e dogmáticas, “a livre estipulação dialética” (VATTIMO, 2004, p. 114), levando, internamente, “até as últimas consequências as implicações da revolução antimetafísica cristã” (VATTIMO, 2004, p. 138). Isto tem consequências concretas também para uma forma de viver a igreja cristã, que parte da caridade e da hospitalidade como características da vivência, mas, ao mesmo tempo, também como chaves interpretativas para a própria leitura bíblica, numa noção de fé (pós-moderna) que:

[...] não tem nada a ver com a aceitação de dogmas rigidamente definidos ou de disciplinas impostas por uma autoridade [...] como comunidade de crentes que, na caridade, ouvem e interpretam livremente (se ajudando e, portanto, igualmente se corrigindo reciprocamente) o sentido da mensagem cristã [...] uma idéia [sic] de Igreja que encontramos, por exemplo, em vários pensadores românticos, como Novalis e Schleiermacher, e que é erroneamente considerada uma utopia a ser descartada juntamente com outras teses do idealismo dos séculos XVIII e XIX. (VATTIMO, 2004, p. 16)

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A despeito das possíveis distinções contextuais entre o surgir da reflexão hermenêutica pós-moderna europeia e o contexto latino-americano, a religião é um tema central em comum. O que se buscou fazer neste trabalho foi uma leitura do pensamento de Schleiermacher e Vattimo sob uma ótica (com chaves formuladas no primeiro ponto, em diálogo com o pensamento hermenêutico contemporâneo) que intrinsecamente relaciona na vida religiosa as dimensões da espiritualidade (como forma de vivência expressiva do ser) e da teologia (como forma de existência significativa do pensar).

A religião, com todas as suas ambiguidades, como Vattimo apresenta, é algo dado na existência humana, algo pertencente ao mundo no qual somos lançados. A



questão é: como lidar com isto? Esta é uma das principais perguntas que também Schleiermacher em seu contexto buscou responder, num momento onde a religião não apenas sofria uma profunda crítica externa, mas onde internamente requeria um questionar de sua própria forma de ser. Buscando situá-la para além da exclusão e da reclusão, ambos almejam, conscientemente, formas construtivas de se inserirem na tradição, dialogando e transformando para a inovação de uma vida religiosa de convivência em meio à pluralidade. Como foi possível ver a partir do exposto, esta não é uma conclusão de um diálogo entre Vattimo e Schleiermacher - Schleiermacher e Vattimo, mas apenas um olhar sobre pontos de contato entre reflexões filosóficas e seus desdobramentos para as leituras teológicas das religiões.

Um dos principais pontos a ser ressaltado na reflexão de ambos é o fundamento dialético que desemboca numa construção dialógica intra e interpessoal como meio de construção do próprio conhecer. Esta conscientização da individualidade a partir da vivência, experiência e interpretação pessoal, necessita ser lida em relação com a inserção desta individualidade (e própria construção desta) numa comunidade mais ampla já existente, como visão de mundo/tradição com a qual constrói sua própria. Para ambos, estes aspectos são condições da própria existência histórica da dialética ser-pensar, onde a linguagem exerce papel fundamental e relativizador. O conhecer, assim, se torna um processo dinâmico, histórico, comunitário, mas também altamente subjetivo, onde o si necessita se abrir para o outro, colocar-se em jogo. Desta forma, esta construção dialógica na pós-modernidade, na busca dialética pelo consenso,<sup>22</sup> parte de uma (re)eleição/opção/escolha e ressignificação de uma visão de mundo já dada, estando consciente deste processo interpretativo, uma conscientização da distorção (e aqui poderíamos utilizar uma noção específica do verbo *Verwinden*, uma distorção numa interpretação) feita na apropriação interpretativa subjetiva.

Tais fundamentos são desdobrados por ambos para suas reflexões sobre a religião, desenvolvendo características espiritualizadas de uma vida religiosa em meio a uma pluralidade da mesma, com os conceitos utilizados aqui, uma relação íntima e enfraquecida entre espiritualidade (como vivência expressiva) e teologia (como

---

<sup>22</sup>Vattimo trata disto como uma construção retórica relacionada com uma “plausibilidade e persuasão no interior de um sistema de premissas” (VATTIMO, 2004, p. 65), e vê o próprio “consenso dos intérpretes” (VATTIMO, 2004, p. 66), possível apenas como consequência do enfraquecimento, e, nisto, “uma forma de emersão da caridade no lugar do próprio valor tradicional do verdadeiro” (VATTIMO, 2004, p. 66).

existência significativa). A partir disto, uma nova forma de vida religiosa (ou seja, uma forma de espiritualidade e teologia) seria uma que incentive um aprender a fé, um processo da fé, um crescer da fé, uma dinâmica da fé que não se prende a dualismos entre sacro e profano, mas ousa ver e celebrar o sacro no profano, mas também criticar o profano no sacro. Assim, da mesma forma como Vattimo faz o chamado na filosofia, também a teologia deve levantar e, como Tracy diz, combater os obscurantismos, exclusivismos e fanatismos.

Para isto, a teologia deve construir a partir do real, ou seja, partir da fé das pessoas, buscando no diálogo uma construção e reconstrução de novas formas libertadoras de interpretar as experiências de fé, consciente, todavia, do arcabouço teórico metafísico violento que transpassa o quadro conceitual teológico, que mantém o domínio com uma roupagem sacra, velando e até mesmo roubando a autenticidade do ser humano enquanto imagem e semelhança de Deus. Assim, tanto Schleiermacher quanto Vattimo possuem profundas contribuições para um espírito teológico que busque compreender a dinamicidade da própria vida e sua profunda espiritualidade na busca por novas significações simbólicas e libertadoras, consciente, todavia, da inserção em uma tradição que nos faz herdeiros de uma carga metafísica opressora e repressora, carecendo de distorções e superações para novas formas de significação metafórica que desemboquem em novas e concretas con-vivências.

#### REFERÊNCIAS

BIRMINGHAM, Peg. *Hannah Arendt & Human Rights: o predicamento de responsabilidade em comum*. Indiana: Indiana University Press, 2006.

CROUTER, Richard. *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*. Cambridge: Cambridge University, 2005.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers [1799]*. Translation Richard Crouter. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 1-73.

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time – division I*. Massachusetts: MIT Press, 1991.

DUSSEL, Enrique. Un diálogo con Gianni Vattimo: De la Postmodernidad a la Transmodernidad. *A Parte Rei – revista de filosofia* (eletrônica), número 54, novembro 2007, p. 1-32.

FLAMARIQUE, Lourdes. *Thought and Language: Schleiermacher and the tension between Spontaneity and Receptivity*. p. 204-223, 2009 Disponível em: <[https://www.academia.edu/8739718/\\_Thought\\_and\\_language\\_Schleiermacher\\_and\\_the\\_tension\\_between\\_spontaneity\\_and\\_receptivity\\_-\\_Analecta\\_Hermeneutica\\_I\\_2009\\_](https://www.academia.edu/8739718/_Thought_and_language_Schleiermacher_and_the_tension_between_spontaneity_and_receptivity_-_Analecta_Hermeneutica_I_2009_)>. Acesso em: 12 jul. 2016.

GADAMER, H-G. *Verdade e Método*. Tradução de Flávio P. Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*. Tradução de Marco A. Casanova. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HOWARD, Thomas A. *Protestant Theology and the Making of the Modern German University*. New York: Oxford University, 2006.

LAMM, Julia. Schleiermacher's Post-Kantian Spinozism: the early essays on Spinoza, 1793-1794. *The Journey of Religion*, Chicago, USA, Vol. 74, n. 4, p. 476-505, 1994. Disponível em: <[http://www.faculty.umb.edu/gary\\_zabel/Courses/Spinoza/Texts/Schleiermacher's%20Post-Kantian%20Spinozism.pdf](http://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Spinoza/Texts/Schleiermacher's%20Post-Kantian%20Spinozism.pdf)>. Acesso em: 11 jul. 2016.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *A Brief Outline on the Study of Theology*. Translation Terrence Tice. Virginia: John Knox, 1966.

\_\_\_\_\_. *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy: a study edition of the 1811 notes*. Translation and Org. Terrence Tice. Georgia: Scholars Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Hermeneutics and Criticism: and other writings*. BOWIE, Andrew (Ed.). New York: Cambridge University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *On Religion: speeches to its cultured despisers [1799]*. Translation Richard Crouter. New York: Cambridge University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *On Religion: speeches to its cultured despisers [1821]*. Translation John Oman. New York: Harper & Row, 1958.

\_\_\_\_\_. *The Christian Faith*. v. I [1830]. Translation H. R. Mckintosh; J. S. Stewart. New York: Harper & Row, 1963.

TRACY, David. *Plurality and ambiguity: hermeneutics, religion, hope*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

\_\_\_\_\_. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*. Milano: Mursia, 1986.